



EL MESIANISMO CONTEMPORÁNEO EN AMÉRICA LATINA

Coordinador: A.M. Barabas

R. Wright
M.A. Schmidt
A.P. Oro
O. Agüero
A. Siffredi
A.M. Spadafora
P. Vuoto
P. Wright
F. Castro
J.L. Mirafuentes
J. Vives

*RELIGIONES
LATINOAMERICANAS* **2**



"El mundo contemporáneo asiste al nacimiento, cada vez más frecuente, de múltiples sectas, nuevas iglesias y movimientos sociales de expresión religiosa que, formulados dentro de códigos culturales singulares buscan un objetivo común: la transformación de situaciones históricas injustas. Su vigencia contemporánea constituye por sí misma un estímulo para la investigación, que enriquezca el conocimiento sobre una de las formas más radicales en que los pueblos expresan sus deseos de cambio social y dibujan las figuras del futuro que anhelan.

La selección de ensayos que integran este número ha buscado mantener cierta homogeneidad, a pesar de la heterogeneidad del fenómeno. Se trata de estudios contemporáneos, realizados entre poblaciones indígenas rurales y urbanas, la mayor parte de ellos sobre casos recientes, y todos producidos en diferentes países de América Latina". (Alicia Barabas)

CONTENIDO

EDITORIAL.	7
Movimientos Sociorreligiosos y Ciencias Sociales.	17
	<i>Alicia M. Barabas</i>
"A Conspiracy against the Civilized People": History Politics and Ideologies of Arohuacan and Tukanaan Millenarian Movements of the Northwest Amazona.	43
	<i>Robin M. Wright</i>
Indagaciones sobre el Mensaje del Mesianismo Krahó.	71
	<i>María Amelia Schmidt Dickie</i>
Hermano José: un Mesías Brasileño Actual.	89
	<i>Ari Pedro Oro</i>
Mito e historia: Estudio de un caso actual de Dios entre los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana.	105
	<i>Oscar Agüero</i>
Condiciones de Posibilidad del Movimiento de la "Buena Nueva". Reflexiones sobre la Dinámica Sociarreligiosa Nivaclé (Chaco Boreal) en la Década de los Cincuenta.	125
	<i>Alejandra Siffredi</i> <i>Ana María Spadafora</i>

Crónicas del Dios Luciano. Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino.	149
--	-----

*Patricia Vuoto
Pablo Wright*

El Príncipe Tlaxcalteca: Temas y Contenido en la Ideología de la Insurgencia Popular.	181
---	-----

*Felipe Castro Gutiérrez
José Luis Mirafuentes*

El Año 2000. El mito del fin del Munda.	191
--	-----

Juan Vives R.

EDITORIAL

Reflexiones sobre Mesianismo

El mundo contemporánea asiste al nacimiento, cada vez más frecuente, de múltiples sectas, nuevas iglesias y movimientos sociales de expresión religiosa que, formulados dentro de códigos culturales singulares, buscan un objetivo común: La transformación de situaciones históricas injustas. Su vigencia contemporánea constituye por sí misma un estímulo para la investigación que enriquezca el conocimiento sobre una de las formas más radicales en que los pueblos expresan sus deseos de cambio social y dibujan las figuras del futuro que anhelan.

La escasa cantidad de publicaciones actuales, sobre movimientos históricos y/a recientes, indica que se trata de un tema no muy frecuentado por las ciencias sociales contemporáneas. Sin embargo, los movimientos sociorreligiosos constituyen fenómenos clave para el estudio de la dinámica social y, dentro de ella, para evaluar la capacidad de la religión como gestora de la acción social, al otorgar lenguaje, mensaje, impulso y legitimidad a la lucha de grupos sociales inconformes con las sociedades en las que les toca vivir. Es decir, analizar el papel de la religión como aglutinador de colectividades que buscan la concreción de expectativas utópicas (futuros posibles) de liberación. Muchas de las interrogantes que se plantean actualmente, giran en torno a las características de la resistencia cultural y política, expresada en términos religiosos tanto por grupos indígenas como por diferentes sectores culturales.

La selección de ensayos que integran este número ha buscado mantener cierta homogeneidad, a pesar de la heterogeneidad del fenómeno. Se trata de estudios contemporáneos, realizados entre poblaciones indígenas rurales y urbanas, la mayor parte de ellos sobre cosas recientes, y todos producidos en diferentes países de América Latina.

Posiblemente dos sean los principales aportes de este número, más allá de la casuística. Por una parte, contribuir al esclarecimiento de que el contacto intercultural, aún el realizado a partir de situaciones coloniales, no culminó necesariamente con el reemplazo de las culturas subordinadas, ya que éstas conservan la capacidad de transformarse sin dejar de ser ellas mismas, a través de una dinámica de "apropiación y reinterpretación selectiva". Por otra, intentar comprender el significado de los movimientos sociorreligiosos no sólo en términos de la cultura, sino a partir de las relaciones sociales y de las nuevas identidades que ellos contribuyen a crear.

El artículo de *Alicia Barabos* inicia el volumen presentando un panorama general del desarrollo de esta temática dentro del campo de la antropología social y la sociología. La primera sección constituye un intento de actualizar los conceptos que definen el fenómeno sociorreligioso. Se trata de un fenómeno de causalidad múltiple, por lo que se exploran los conceptos relacionados con el componente religioso, con los aspectos histórico-contextuales políticos y económicos, con la dinámica cultural de las sociedades y con la dinámica de formación de nuevas identidades sociales.

En la segunda sección se presenta una revisión de algunos autores claves, que realizaron aportes significativos en el campo de los movimientos sociorreligiosos, tanto a nivel teórico como en el estudio de casuísticas diversas. La autora recorre los aspectos sobresalientes de sus obras, al tiempo que señala algunas de las críticas que pueden formularse a los estudios y a los paradigmas teóricos y valorativos que los apoyan. Esta presentación sirve de base para la reflexión y la propuesta de conceptos alternativos, que surgen de nuevas evidencias empíricas y de "relecturas" de casos conocidos a la luz de nuevas orientaciones teóricas.

En la tercera parte se reseña brevemente el desarrollo de los estudios regionales contemporáneos en cuatro países de América Latina (Perú, Brasil, Argentina y México), tópico que constituye un antecedente directo de los artículos que integran el volumen. Por último, se intenta delimitar algunas de las tendencias teóricas prevaletentes en los estudios actuales, así como nuevas o pendientes problemáticas cuyo investigación constituirá un avance en el conocimiento de los movimientos sociorreligiosos.

Robin Wright realiza una comparación entre diferentes movimientos milenaristas y mesiánicos en el noroeste de Amazonia (Brasil), protagonizados

por los indios *Arawak* y *Tukano* a mediados del siglo XIX. Se trata de un estudio de lo político inscrito en la movilización sociorreligiosa, y la comparación tiene como objetivo llegar a una interpretación de las formas en que los líderes mesiánicos de cada grupo pensaron y desarrollaron nuevas formas de poder y estilos de liderazgo, que pusieron en práctica para luchar contra el orden político-económico impuesto por los no-nativos.

La propuesta central es que, aunque estos dos grupos vecinos forman parte de una misma tradición civilizatoria, las diferencias culturales y socio-organizativas existentes entre ellos dan la pauta para interpretar las diferentes estrategias seguidas por los líderes y los caminos tomados por los movimientos. Mientras que los *Arawak* desarrollaron una estrategia de resistencia y autonomía respecto de los blancos, los *Tukano* se encaminaron a la toma para sí de los "bienes" de los blancos (mercancías, salud, riqueza, poder). La hipótesis de *Wright* es que cierto ambigüedad en la definición del poder en la ideología *Tukano*, sería una de las principales fuentes de tensiones y conflictos internos que se observan en el movimiento.

La presentación de un sintético pero bien escogido panorama cultural de los dos grupos, nos permite constatar las diferencias que ambos tienen en la estructura parental y en la relación con el territorio étnico. Este último para unos es único y definido, y para los otros indefinido y múltiple, tal como narra el mito de origen de los ancestros. Así, los *Arawak*, con fuertes nociones de territorialidad y unidad étnica, habrían buscado la autonomía respecto de los blancos a través de la resistencia. Los *Tukano*, en cambio, con nociones laxas de territorialidad e historia propias, habrían optado por buscar la inversión de poderes y la adquisición (muy semejante a la ideología de los cultos de "carga") de bienes de los otros, es decir habrían buscado la transformación de su realidad en una nueva relación con los blancos.

La última parte consiste en una reseña de los movimientos, con su rico universo simbólico de destrucciones, regeneraciones, héroes culturales que retornan y exhibición de extraordinarios poderes chamánicos por parte del mesías, conjuntamente con el uso de símbolos cristianos que refuerzan el sentido de los mitos y de la práctica ritual del grupo. Un tema frecuente en estos movimientos, que también está presente en los casos presentados por *Wright*, es la "apropiación" de los sacramentos, de los roles religiosos y de las jerarquías de la Iglesia Católica en función de intereses propios. Esto es,

la adquisición del poder de los blancos para ser como ellos, por parte de los Tukono, y la apropiación del poder para independizarse de los blancos, por parte de los Arawak.

El ensayo de *María Amelia Schmidt Dickie* es una aguda relectura de la obra de J. C. Melatti sobre el mesianismo de los Krahó: Un movimiento de "carga" protagonizado por una porción de pocos cientos de miembros, pertenecientes a la tribu Timbira oriental, que habita en el estado brasileño de Goiás, en la cuenca del río Tocantins.

En este movimiento de principios de los cincuenta, tal como aparece en el libro de Melatti, el chamán mesías recibe visiones de la personificación de Lluvia, quien le ofrece poner a su disposición poderes (el rayo, etcétera) para castigar a los blancos con el exterminio, y también para transformar a los indios en sus pares, es decir en "cristianos o civilizados". La destrucción de los blancos vecinos al territorio indígena, se postulaba como venganza por el ataque a los aldeas en 1940 y como medida precautoria ante las tentativas de los civilizados por apropiarse de tierras nativas para expandir las haciendas ganaderas. En cuanto a la transformación de los indios en civilizados, los mensajes, instrucciones y promesas que Lluvia dirigía a través del mesías José Nogueira insistían, por una parte, en la llegada de una lancha cargada con artículos diversos que serían para los Krahó, y por otra en la urgencia por abandonar varios aspectos del comportamiento y la cultura tradicionales y adecuarse a los de los blancos. Estos cambios los convertirían en civilizados.

Un aspecto significativo en la construcción de la ideología mesiánica es la reformulación de la mitología y el ritualismo tradicionales. En este aspecto, la inversión del mito de Auké, que narra el origen de los blancos y de su cultura material superior, es especialmente importante para el movimiento porque redefine la distribución hecha originalmente entre blancos y Krahó, en la cual como castigo por haber intentado matarlo, Auké desheredó a su gente y entregó todos los bienes a los blancos.

El resumen anterior tuvo como propósito situar al lector frente a algunos puntos clave del mesianismo Krahó, que Schmidt reinterpreta en su ensayo. Uno de los principales, partiendo de reflexiones sobre mesianismo e identidad étnica, sitúa la discusión entorno a una comprensión diferente del concepto "volverse blanco". No como "un caso mayor de alienación de la

identidad tribal" (Cardoso de Oliveira), ni como un factor de desintegración social y cultural, sino por el contrario como un propósito de revitalización cultural, de reafirmación étnica y de reintegración social. La autora propone que la expectativa de obtención de bienes asociada con el cambio étnico, aspiraba a reconquistar la autonomía indígena y a obtener la igualdad con respecto a los blancos.

Ari Pedro Oro contribuye con un ensayo sobre la *Hermandad de la Santa Cruz*, mesianismo desarrollado en el occidente del estado de Amazonas, en Brasil, a partir de la década de los setenta. Se trata de un movimiento con algunas características poco frecuentes: La comunidad mesiánica es interétnica en su composición interna (50% de indios *Tikuna* y 50% de blancos), y en la última década, a partir de la sucesión del liderazgo carismático, se ha constituido como "ciudad santa".

El análisis de Oro se centra principalmente en los aspectos políticos del movimiento, tanto en relación con los diferentes grupos e instituciones de la sociedad envolvente, como en relación con las distintas vías en que se manifiesta el faccionalismo interno. Al respecto, este ensayo contribuye a destacar que no en todos los casos los movimientos sociorreligiosos dan lugar a la creación de grupos sociales homogéneos e integrados en torno a creencias y objetivos comunes. La persistencia de una comunidad carismática interétnica y faccionalizada cuestiona, entonces, conceptos comúnmente aceptados para la caracterización de las sociedades mesiánicas, tales como la unidad cultural, ideológica y política de sus miembros; la homogeneidad interna del grupo y de éste en la interacción con el exterior; la creación o reafirmación de vínculos solidarios internos más allá de las diferencias, e incluso la nación de una nueva "identidad social" surgida de la experiencia sagrada común.

Al presentar el movimiento históricamente, logra rastrear el origen de los tres grupos de facciones que se han ido constituyendo. El primero de ellos sigue la línea étnica y sus conflictos devienen de una desigual distribución interna del poder, así como de la oposición de valores, pautas culturales e intereses de indios y blancos dentro de la comunidad y de éstos con los grupos de la sociedad mayor con los que interactúan diferencialmente. El segundo resulta de las diferencias internas de clase, que no siguen necesariamente la línea étnica y que dividen a los hermanos en "pobres" y "grandes",

éstos últimos pertenecientes a la clase alta regional. El tercero se configura sobre la base de una territorialidad sagrada, y opone a los que residen en la "ciudad santa" con los que residen en sus comunidades de origen. No obstante la existencia de estas facciones, el autor nos remite a una unidad global de la Hermandad dado por el reconocimiento del poder carismático de sus líderes y por un consenso acerca de los preceptos morales del grupo, que los separan de la Iglesia Católica.

El ensayo de Oscar Agüero analiza también la *Hermandad de la Santa Cruz* fundada en la Amazonía peruana por el brasileño Francisco do Cruz. De hecho el movimiento comenzó en ese país y de allí se expandió al Brasil junto con el mesías. En Perú el mensaje apocalíptico y salvacionista fue retomado por los *Tupí-Cocama*, una tribu perteneciente a la familia Tupí-Guaraní que centurias atrás se instaló en su habitat actual, a raíz de una migración milenarista hacia el norte, en busca de la Tierra sin Mal. Actualmente la mayoría de las 20,000 personas que integran este grupo están destribalizadas e integran barrios urbanos pobres.

Visto en sus máximas dimensiones puede decirse que la Hermandad es un movimiento interétnico, extranacional, policlasista, urbano y rural. En ese contexto, la expresión Tupí-Cocama puede entenderse como una versión especial en la que el grupo hace una "reinterpretación y apropiación selectiva" del discurso y la praxis de un mesías foráneo, en términos de su propia ideología y en función de sus propios intereses.

Al analizar el discurso y la práctica mesiánica, el autor resalta el hecho que los indígenas resignifican numerosos símbolos y personajes de la mitología tupí-guaraní (en especial mitos de la Tierra sin Mal) a la luz de la experiencia coyuntural, y a partir de ellos reorientan su historia y su ser social hacia el doble objetivo de liberarse de la situación colonial y de volver a las tradiciones culturales abandonadas. Para los Tupí-Cocama la pertenencia a la Hermandad implica agudas transformaciones en el estilo de vida: la separación radical de indios y blancos, dada por una ética contrastante en la que los blancos encarnan el mal; la fundación de "ciudades santas" en la selva, aisladas de los blancos; la búsqueda reculturativa a través del retorno a la selva, a la vida tribal, a las prácticas ceremoniales antiguas, a la agricultura de subsistencia. Pero al mismo tiempo, el mensaje mesiánico propone la apropiación de todo tipo de bienes de los blancos, motivo que

en este caso se refiere a la típica abundancia del paraíso (la *Ivy Mara ey*) que el héroe cultural que retorna prometió recrear en la tierra para la nueva humanidad.

Este movimiento, que podría ser clasificado como notivismo de restauración a revivalismo cultural, pone en evidencia una vez más que para muchas culturas indígenas colonizadas, la utopía de transformación de la realidad es la recuperación del pasado propio.

La contribución de Alejandra Siffredi y Ana María Spadafora toca una cuestión de gran interés actual, debido a la proliferación de "nuevas iglesias" o sectas protestantes que expanden exitosamente sus mensajes milenaristas en diferentes ámbitos y grupos sociales. En ese contexto es de suponer que el protestantismo inflencie cada vez más la ideología de grupos que sufren situaciones de "privación múltiple" (etnias, minorías marginales, clases pauperizadas) dando impulso a la formación o recreación de ideologías milenaristas más o menos sincréticas. No obstante, es poco frecuente que esta religión (en unas iglesias más que en otras) muy rígidamente estructurada, de lugar a la actualización de las expectativas milenaristas en movimientos mesiánicos. Por lo común, la práctica protestante inclina a los fieles hacia posturas un tanto extáticas (desentendimiento de lo mundano, sola espera del fin del mundo y la llegada del paraíso) que no orientan a la colectividad a la acción encaminada a transformar la realidad negativa.

El movimiento de la Buena Nueva reúne en cambio tanto la expectativa milenarista como el mensaje y la praxis mesiánicos, encaminados hacia la concreción terrenal del paraíso representada por la migración hacia una Tierra Prometida. Por ello, aunque las autoras presentan el movimiento como un milenarismo, puede ser sugerente considerar también sus aspectos mesiánicos (tal como se advierten en el texto), para explorar la infrecuente relación entre protestantismo y mesianismo.

Las autoras señalan que el Movimiento de la Buena Nueva desarrollado por los Nivacé del Chaco boreal paraguayo y noroccidental argentino en los años cincuenta, es rico en procesos de resignificación derivados de la articulación de la cosmovisión indígena con la anglicana. Procesos que los Nivacé llevaron a cabo inspirados por el liderazgo y la prédica carismática de los misioneros anglicanos, que mantuvo viva la ideología milenarista de los indígenas que vivían en las colonias Menonitas; posibilitando la forma-

ción de un nuevo mensaje religioso. Entre estos procesos destacan: Los mitos cataclísmico-regenerativos conjuntados con la noción de retorno de la deidad como agente de transformación; la apropiación selectiva de episodios bíblicos en los que ellos pasan a ocupar el papel de los elegidos para la salvación; la idea misma de salvación que se resemantiza en términos de alimentación, restitución de la salud y la vitalidad física. En este sentido es significativo observar el esfuerzo realizado por los Nivacle para adaptar prácticas y creencias propias al puritanismo anglicano. Las autoras indican que ante la prohibición de ejecutar rituales chamánicos por parte de los misioneros, los chamanes refuncionalizaron la práctica curativa, orando y cantando junto a los enfermos tal como hacen los anglicanos, pero pidiendo a las deidades por el cuerpo y no por el alma del paciente.

Como último comentario vale señalar que el análisis de la cosmovisión milenarista va acompañado de un omplio panorama histórico-contextual en el que se exhibe la situación de fricción interétnica local y regional en la que están inscritos los indígenas, misma que repercute en la naturaleza de los liderazgos carismáticos y de la estructura de poder del grupo, así como en la formación de facciones internas en el movimiento.

El ensayo de *Patricia Vuoto y Pablo Wright* vuelve a tocar la relación entre protestantismo, cosmovisiones indígenas y movilización mesiánica. Esta vez a partir de la presentación del movimiento del *Dios Luciano*, liderado por el chomán pilagá Luciano y protagonizado por más de 1,800 Tobos y Pilogás de la Provincia de Formosa, en Argentina, que se enfrentaron a la policía en 1947.

Los autores enfatizan un hecho ya destacado por otros investigadores: Que lo prédico de la iglesia pentecostal en la región chaqueña a principios de los cuarenta, incidió en la creación de cultos indígenas sincréticos. Aunque de hecho este movimiento es un culto sincrético que reúne elementos de lo cosmovisión y el chamanismo Guaycurúes con otros ariginados en el cristianismo, una clasificación más menuda podría agregar que se trata también de un mesianismo y que tiene algunos elementos de los cultos de "carga". El lector familiarizado con la literatura sobre otros movimientos sociorreligiosos indígenas ocurridos en la región durante los treinta (ver: A. Barabas en este mismo volumen) no dejará de notar las semejanzas entre aquellos y éste. Por ejemplo, la posibilidad de Luciano de ceder poder al

grupo a través de las coronas, el baile y el canto, así como Natchí lo cedía en El Zapallar a través de los bastones. La promesa de invulnerabilidad ante las balas (movimiento Mocoví), o la profecía de la llegada de los bienes de los blancos en Pampa del Indio (1933) y en el mensaje de Luciano.

Un aspecto importante a destacar es la novedosa metodología expositiva que utilizan los autores: Crónicas diversas que recagen las versiones de los hechos según distintas fuentes (periódicos de época regionales y nacionales, publicaciones antropológicas, relatos de indígenas), lo que les permite presentar una elocuente "historia contrastante" que relaciona las distintas historias particulares.

Una última cuestión derivada de los dos últimos ensayos apunta a reflexionar sobre el hecho de que la articulación entre protestantismo y mesianismo parece ser más frecuente, cuando son culturas indígenas las que se contactan con el mensaje religioso evangélico. Debido a que éstas cuentan con un corpus simbólico propio, profundo y dinámico, en el que están presentes mitos milenaristas y mesiánicos, parecen más capaces de apropiarse y resignificar los mensajes y las prácticas de las religiones con las que se articulan, que otros grupos sociales portadores de un universo de creencias heterogéneo y más o menos desintegrado. Esto implica que, mientras éstos se adaptan o los múltiples dictados de la nueva religión, las culturas indígenas "transforman para sí" sus preceptos, prácticas y mensajes.

La contribución de *Felipe Castro y José Luis Mirafuentes* presenta un movimiento sociorreligioso de restauración acaecido en México durante la época colonial (fines del siglo XVIII). Su objetivo fue la reconstitución de la estructura política y la autonomía indígenas perdidas con la Conquista. Aunque los autores no analizan el caso tomando en cuenta los conceptos originados en los estudios sobre movilizaciones sociorreligiosas, sino que lo consideran como un simple exponente histórico de la insurgencia popular, puede decirse que se trata de un conjunto de episodios mesiánicos que actualizan un trasfondo profundo de creencias milenaristas, sustentadas en la espera de la llegada del *Príncipe Tlaxcalteca* que vendría a coronarse como Rey de Indias y a expulsar al Rey de España de su trono y a los españoles de México. Apoyada en estas creencias, la expectativa mesiánica se difunde en varios estados donde habitan diversos grupos indígenas (Coras, Huicholes, Tepehuanes, etcétera), siendo encarnada por distintos líderes

(algunos con poderes mágicos), quienes sucesivamente reclaman sus derechos reales de sucesión por descender del gobernador tlaxcalteca prehispánico.

En este trabajo tal vez puede advertirse cierta extrañamiento ante el "otro cultural" al que se pretende comprender, no obstante que los autores son conscientes de que la dificultad de interpretar las creaciones de las culturas alternas no implica que éstas carezcan de lógica. En el trabajo hay aportes significativos para el estudio de las movilizaciones indígenas coloniales. Observan que es un movimiento político anticolonial que intenta la fundación de un Reino Indio legitimado por el liderazgo de reconocida nobleza prehispánica. Contra las aceptadas tesis del localismo de las rebeliones y la ausencia de alianzas étnicas y multiétnicas, señalan que las comunidades y los grupos estaban comunicados y unidos por creencias y propósitos comunes, que hacían posibles alianzas masivas en contra del poder establecido.

Por último, parece importante llamar la atención sobre un aspecto no considerado en el ensayo: La relación que puede existir, en términos del *corpus* de creencias indígenas, entre las rebeliones del siglo XVI que protagonizaron las mismas comunidades de los mismos grupos étnicos, la que nos ocupa, y la del Tigre de Alica en el XIX (A. Barabas, 1989). Al respecto, valdría la pena profundizar la investigación acerca de las expectativas de restauración del mítico señorío del héroe cultural huichol "Cola de Venado", lo que arrojaría nuevas luces sobre la dinámica de supervivencia (latencia) y actualización (eclosión) de la creencia milenarista.

Alicia M. Barabas

NOTA:

El número que presentamos al lector, fue estructurado en su totalidad por la Doctora Alicia Barabas. El artículo de *Juan Vives* lo agregamos los editores ya que consideramos pertinente y enriquecedor sumar a esta interesante serie de estudios sobre milenarismos en América Latina, un enfoque psicoanalítico de lo que implica la idea del fin del mundo, a partir de un análisis hecho por el autor sobre el Apocalipsis de San Juan.

Movimientos Sociorreligiosos y Ciencias Sociales

*Alicia M. Barabas**

RESUMEN

En este ensayo se intenta realizar una aproximación al conocimiento antropológico acerca de los movimientos sociorreligiosos, a partir de la sistematización de algunos conceptos relevantes y de la revisión de un número de obras tradicionalmente consideradas fundamentales por los especialistas. La panorámica del desarrollo de la temática, trata de presentar en especial las contribuciones producidas a partir de investigaciones realizadas sobre países y culturas de Latinoamérica. Por último, se esbozan algunos nuevos planteamientos conceptuales y ciertas problemáticas teóricas aún pendientes.

En este ensayo me propongo dos cuestiones principales: en primer término realizar una aproximación al conocimiento antropológico acerca del tema, partiendo de la revisión de algunos conceptos claves, tratados en los trabajos tradicionalmente considerados fundamentales por los especialistas. Esta revisión será seguramente incompleta —dada la abundancia de monografías

* Centro Regional de Oaxaca. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

y obras generales—, tanta en la explicitación de los conceptos y las casuísticas, como en la selección de los autores; pero necesaria en la medida de que es por medio de estudios puntuales que se ha ido configurando el cuerpo teórico de esta temática dentro del campo de la antropología social. Viendo la imposibilidad de hacer una reseña completa de la extensa literatura que existe sobre la materia, me limitaré a presentar algunas de las contribuciones que han buscado proporcionar formulaciones generales de carácter teórico y que, en la mayoría de los casos, ofrecen también un amplio espectro de fenómenos singulares recopilados en diferentes ámbitos. No obstante, el interés por los movimientos registrados en latinoamérica me ha orientado de manera especial, hacia autores y obras que han abordado el tema en esta parte del mundo.

En segundo término, intentaré referirme a algunos aspectos de la actual controversia teórica; a las problemáticas aún abiertas o lo discusión que constituyen retos para la investigación; y a ciertos acuerdos, tácitos o explícitos, entre los investigadores contemporáneos en relación con la reelaboración de conceptos tradicionalmente aceptados. Es decir relecturas de los movimientos a la luz de replanteamientos de paradigmas conceptuales y valorativos, que inauguran nuevos caminos para la comprensión y el análisis de los movimientos sociorreligiosos.

En torno al problema de las definiciones

En sus orígenes, el milenarismo aludía a la espera de una Edad de Oro o una Tierra Prometida en la que reinaría Dios, basado en la literatura apocalíptica judío y en las revelaciones de San Juan. Aproximadamente desde finales del siglo XIX comenzó a utilizarse no sólo en el sentido bíblico, sino para referirse a todo cuerpo de creencias del mismo tipo —estuvieran o no relacionadas con el judeocristianismo—, que designara una expectativa salvacionista. Actualmente parece haber consenso en que la expectativa milenarista se configura a partir de la creencia en el acceso futuro a una edad o lugar, en el que la vida terrenal será para los hombres un paraíso de felicidad, abundancia, salud, justicia e inmortalidad.

En el contexto milenarista, el mesianismo constituye una dinamización de las creencias y de la acción, ya que la próxima llegada de un esperado emisario divino que revela a los hambres el mensaje de salvación, sienta las bases para la constitución de una nueva comunidad (la de “los elegidos”), cuyas expectativas sacralmente legitimadas son totalizadoras (instaura próxima-mente, en la tierra, la sociedad perfecta), por lo que suelen encaminar las acciones de la colectividad hacia la rebelión contra la realidad establecida.

Actualmente parece haber aceptación en torno al hecho, constatado por estudios sobre mitología, de que las creencias milenaristas forman parte de numerosas cosmovisiones mítico-religiosas de los indios de América, incluso antes del contacto con el cristianismo. A raíz del íntimo y prolongada contacto con la religión católica se construyeron multitud de sincretismos que en muchas casas operaron como relegitimaciones de las cosmovisiones propias; no sólo apoyando el mantenimiento de las antiguas creencias sino propiciando el surgimiento de movimientos sociorreligiosos.

La esperanza salvacionista va acompañada de un tiempo de catástrofe, anunciado en la mitología cataclísmica y apocalíptica, identificado a través de señales diversas (naturales o sociales) que previenen el inminente fin del mundo conocido. Los acontecimientos apocalípticos (cuyas causas se atribuyen comúnmente al desgaste del mundo o a graves errores humanos que ameritan el castigo de las deidades), presuponen el advenimiento del milenio reparador entendido como transformación total del mundo conocido. Dentro del contexto milenarista es recurrente la existencia de profecías, revelaciones y mensajes oraculares que anuncian la destrucción del mundo y la futura regeneración y salvación, así como la naturaleza de los rituales y la organización de la comunidad de elegidas.

Un elemento de importancia capital para el entendimiento de estos fenómenos, es el reconocimiento de que la cosmovisión religiosa opera como fundamento para la comprensión del mundo social, como germen de la rebelión y como guía para la acción colectiva. No pretendo profundizar en los complejos y transitados caminos de la conceptualización de la religión, basta señalar que al hablar de una “cosmovisión religiosa” me refiero a la conceptualización de Bellah (1975): un sistema simbólico relativamente coherente e integrado, que responde a los trastornos y dislocaciones existentes en una sociedad, y otorga a sus seguidores un cuerpo explicativo más o

menos sistemático respecto con las definiciones particulares de la realidad. Como realidad *sui generis* la religión puede ser motor de la acción social, al brindar a los individuos el modelo general de sí mismos y del mundo y, especialmente en grupos inmersos en situaciones de crisis, proponerles la esperanza salvacionista.

Los movimientos sociorreligiosos encuentran sustento en cosmovisiones religiosas en las que ciertos mitos tienen especial eficacia ontológica. No son meras reglas de conducta sino que explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Desde mi perspectiva, coincidente con la de V. Turner (1975), el "mito" se debe examinar como parte integrante del sistema total de creencias y prácticas religiosas y en relación con el dinámico contexto cultural que le otorga parte de su significado; ya que el mito suele interpretar metafóricamente los acontecimientos de la vida profana. Lo anterior me llevo a un aspecto central: el de la dinámica del mito, esto es, el proceso por el cual éste se articula con la historia; mismo que ya ha sido indicado por Lévi-Strauss (1968), al señalar que el mito conjuga el pasado, el presente y el futuro dentro de una totalidad simbólica que unifica la diacronía y la sincronía.

La capacidad de la narración mítica para incorporar a su discurso nuevos elementos referidos a la cambiante realidad contextual, hace posible conectar el quehacer simbólico de una cultura con las variables situaciones que enfrenta a lo largo de ciertos periodos de tiempo. Es en razón de esa "plasticidad" que el mito puede nutrirse de la historia concreta e intentar explicaciones acerca de ella. Daré unos pocos ejemplos, frecuentes entre diversos grupos indígenas: algunos mitos reinterpretan la "situación colonial" como el "caos" original, otros narran el origen de los blancos y los modas y tiempos de su desaparición, otros más explican las causas de la miseria de los indios y la riqueza de los blancos.

Un tema reiterado en la "mitología de contacto" (M. Bartolomé, 1976), se refiere a la superación de la desigualdad de posiciones y posesiones entre indios y blancos. En este sentido, hay numerosas evidencias monográficas de que la sociedad milenarista, cuyas expectativas se dirigen a erradicar la privación múltiple, se apropia de ciertos símbolos de poder pertenecientes a los blancos integrándolos a la cultura propia, muchas veces con significados alternos y propósitos descolonizadores. En un trabajo anterior (A. Barabas, 1989), me referí a este aspecto de la dinámica cultural de la sociedad

milenarista denominándolo "apropiación y reinterpretación selectiva" de la cultura del dominador. Dos de los ejemplos característicos se refieren a la apropiación de jerarquías y funciones religiosas, militares y políticas, y a la apropiación y reinterpretación de pasajes bíblicos. Por otra parte, tal como indican los movimientos históricos en México, este dinámico proceso no opera sólo en relación con la cultura apropiada sino también con respecto a la tradicional, de la que se recuperan y refuncionalizan creencias, prácticas y formas de organización diversas. En ciertos casos la complejidad y la permanencia de las síntesis construidas permiten hablar de la creación de originales modelos sociales y culturales, que son innovadores a la par que nativistas (por ejemplo las iglesias nativistas y las ciudades santas).

Un elemento indispensable en la definición del milenarismo, es que al mismo tiempo es religioso y sociopolítico, ya que enlaza las aspiraciones terrenales de transformación de la realidad con los medios sagrados, mediante los cuales se espera tener acceso al mundo nuevo en un futuro más o menos cercana, según ha señalado Pereira de Queiroz (1969). En la base de la expectativa milenarista está presente la vivencia de distintas formas de privación. En una de sus facetas ésta se manifiesta como precariedad existencial y orfandad de significados del mundo, en otras como carencia de poder político, social, cultural y religioso. Esta situación puede provenir de procesos de dominación colonial o clasista, y en ocasiones de ambos. En las sociedades indias estos movimientos surgen de colectividades oprimidas que sufren situaciones muy críticas resultantes, generalmente, de procesos de conquista y colonización: destribalizaciones, expropiaciones territoriales compulsivas, desculturación forzada, relocalizaciones, sobreexplotación, abuso del poder, fricción interétnica, etcétera; es decir, situaciones de privación múltiple que se mantienen a través del tiempo, brindando la base "suficiente" de carencias y frustraciones, como para que se torne posible imaginar y preparar el cambio (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984).

En tal contexto de crisis, pero al mismo tiempo de expectativa utópica, la colectivización de los creencias milenaristas y mesiánicas, generalmente activadas por un individuo (el primer elegido) que recibe y transmite mensajes y visiones acerca del fin del mundo conocido y el inicio de una realidad nueva; genera adeptos y crea entre ellos nuevos vínculos que dan lugar a la formación de nuevas unidades sociales. La comunidad carismática integrada por un

grupo (los elegidos) a quien está destinado el mundo nuevo, se constituye como una nueva sociedad (en ocasiones crean un espacio propio: la "ciudad santa") en la que se establecen nuevas formas de vida y de organización, así como complejos rituales apropiados para el logro de la anhelada salvación. Asimismo se construyen nuevas formas de identidad social sustentadas por la pertenencia a la comunidad carismática. En otro trabajo (A. Barabos, 1989) he mencionado que en la mayor parte de los movimientos sociorreligiosos indios en México, las nuevas identidades religiosas se han constituido principalmente sobre bases étnicas, como reactualizaciones de la identidad étnica, unificando a parcialidades de un mismo grupo. Sin embargo, aunque la relación existente entre las identidades primordiales y las identidades surgidas de la experiencia milenarista aún no ha sido muy analizada a través de casos puntuales, existen evidencias de que las nuevas identidades religiosas se configuran también a partir de otros criterios de afinidad y exclusión (véase artículo de Ari Pedro Oro en este número).

Algunos enfoques teóricos

El problema de las taxonomías ha preocupado mucho a los investigadores del tema. Al no existir un consenso respecto a la clasificación de los movimientos, y debido a su misma singularidad, puede decirse que hay tantas tipologías como estudiosos abocados a intentos de generalización. Esta exigencia se encuentra relacionada con los límites planteados por las opciones teórico-metodológicas de cada autor y su específico campo de conocimiento y experiencias directos. El problema principal es que suelen perder su calidad de modelos y pasan a proyectarse directamente sobre la realidad. Debido a que los movimientos sociorreligiosos son fenómenos múltiples, de gran complejidad causal, la necesaria inclusión de gran cantidad de variables en cada matriz taxonómica, ha dado como resultado un amplio número de tipos, clases y subclases definidos por varios criterios, por lo que cada tipología resulta en exceso compleja y siempre algo inadecuada para dar cuenta de la especificidad de cada movimiento, por ello no reseñaré aquí los intentos taxonómicos de los autores presentados, remitiendo al lector interesado a las obras en que éstos se tratan. Adelanto sin embargo, que una de

las problemáticas aún vigentes en este campo es la de lograr el difícil equilibrio epistemológico entre el análisis exclusivo de cada caso singular (a partir del cual muchas veces se intenta la teorización) y la tendencia de llegar a generalizaciones que permitan referirse a las condiciones sine qua non de los fenómenos, o que hagan posible la elaboración de taxonomías.

El pionero de estos estudios entre las sociedades indígenas fue J. Mooney (1896), quien aplicó el término milenarismo al complejo de la "ghost dance" de las tribus de las praderas occidentales de Estados Unidos; movimientos registrados a fines del siglo pasado con un fuerte énfasis nativista y anticolonialista, ya que surgieron como reacción a la presencia de las blancas, a la liquidación de las bases económicas indias y a la política de reservaciones. Aunque aún hoy su obra es un modelo, el análisis está fuertemente teñido por un enfoque psicopatológico, ya que considera a estos fenómenos como "anormales". En una línea similar se encuentran estudios como el de F. Williams (1923), W. Stanner (1953) y P. Warsley (1957), que analizaron el movimiento Vailala de los Papú de Nueva Guinea en 1919. Coinciden estos autores en las explicaciones psicopatológicas, yendo desde el extremo de considerarlos como "olas de locura" hasta expresiones de intensa ansiedad y sugestionabilidad psíquica. También la obra de N. Cohn (1961) sigue la línea explicativa psicológica, aunque estudia movimientos registrados en Europa durante la Edad Media y la Reforma. No obstante sus notables aportes teórico-comparativos, que llevan a generalizaciones aún hoy aceptadas, Cohn no pudo superar por completo las explicaciones descontextualizadas y etnocéntricas, que lo llevaron a clasificar a milenarismos y mesianismos como fantasías paranoides colectivas protagonizadas por masas amorfas sobreexcitadas. Análisis muy diferentes, realizados desde una óptica concordante a veces con el marxismo, llevaron a J. Servier (1969), K. Mannheim (1973), E. Bloch (1980) y otros, a considerar a los quiolismos de la Antigüedad, la Edad Media y la Reforma (los movimientos, Münzer y Hus, por ejemplo), como respuestas revolucionarias elaboradas por los oprimidos con el lenguaje de la religión popular contra el poder establecido, que tomaron un carácter activo ajeno al conformismo, al temor y a la irracionalidad.

Independientemente de los primeros trabajos antropológicos, Max Weber (1922, edición de 1980) contribuyó al estudio del tema a través de sus

teorías sobre el carisma, el liderazgo carismático, las asociaciones de denominación carismática y el análisis del proceso de institucionalización y rutinización del carisma; aportes que contribuyeron a explicar el origen y desarrollo de las religiones e iglesias fundadas por líderes carismáticos. Weber adjudica a la vivencia carismática el poder revolucionario específicamente "creador" de la historia y la considera la vía de renovación total de la anterior, significando una transformación de la conciencia y de la acción. Aunque es un pionero en cuanto a la mención del carácter eminentemente político y revolucionario de los movimientos, tampoco él escapa de las comprensiones derivadas del etnocentrismo, ya que considera que la dominación carismática es irracional, por rechazar toda trabazón con la rutina y con el cálculo entre medios disponibles y fines deseados. La adjudicación de irracionalidad en Weber, también comparte con los anteriores autores el prejuicio acerca de las facultades mentales de los adeptos. Desde una óptica más reciente (Abbagnano, 1963), las conclusiones de Weber sobre el tema resultan cuestionables, ya que lo que se considera como racional está culturalmente determinado y tiene legitimidad dentro de espacios sociales específicos. La razón entendida como verdad universal, o como fuerza liberadora de los prejuicios del mito, las creencias y las opiniones, remite a conceptos de raigambre positivista poco aceptados hoy por filósofos y científicos sociales. Reflexionando sobre la definición de Abbagnano, es posible proponer que la racionalidad de un movimiento sociorreligioso sólo puede establecerse en relación con las situaciones específicas que los procedimientos utilizados permiten afrontar, y a través del análisis de los sistemas de creencias y organización propios de cada cultura, aunque parezcan extraños e ilógicos al "otro" cultural que los observa y los interpreta.

Un aspecto muy ligado con lo anterior, sobre el que se ha reflexionado poco, es el de la organización y premeditación de estos movimientos, contra el pretendido "espontaneísmo" y la carencia de reglas que supuestamente caracterizaría a las masas irracionales, arrastradas —a decir de Cohn— a desastres colectivos por la ansiedad y la falsa ilusión del cambio. Una amplia casuística muestra, por el contrario, que las comunidades carismáticas producen formas complejas de organización política, económica, social y religiosa, muchas veces de larga duración (véase por ejemplo iglesia maya de Quintana Roo, en México). En estas comunidades se gestan diversos proce-

sos sociales, entre ellos, faccionalismos, estratificación interna, conflictos de liderazgo, así como también del conjunto de normas, reglas y rituales, a veces extremadamente rígidos, que regulan la interacción. Tampoco se trata de revueltas impensadas, carentes de evolución entre medios y fines, surgidas al calor de un disgusto, sino de largas búsquedas planificadas de recursos materiales y humanos, puestas en práctica de conocimientos bélicos, estrategias y tácticas de acción que, no pocas veces, les dieron temporalmente el triunfo frente a ejércitos profesionales de españoles y criollos (Barabas, 1981).

Varios de los autores que mencionaré basan sus interpretaciones, total o parcialmente, en los conceptos elaborados por Weber. Un estudio comparativo sobre el tema en sociedades indígenas es el de R. Linton (1943), en el que presenta una de las primeras tipologías de movimientos nativistas, definiéndolos como intentos conscientes y organizados por revivir o perpetuar aspectos seleccionados de la propia cultura. Este autor es uno de los pioneros en señalar que la conciencia de que la cultura propia está amenazada, y los intentos por revivirla o perpetuarla, son producto del "contacto intelectual" y del "proceso de aculturación". Se esfuerza, por lo tanto, en el estudio de los "sincretismos culturales" para determinar las tendencias pro-nativistas y modernistas de los movimientos, que a su vez permiten evaluar el grado de aculturación alcanzado por el grupo. Las críticas a este modelo son muchas de las que pueden dirigirse al funcionalismo: las interpretaciones se basan en el supuesto teórico subyacente de que las sociedades son homogéneas y reaccionan del mismo modo a situaciones de contacto; la noción de equilibrio se prioriza sobre la de conflicto estructural; se privilegia en demasía la dimensión cultural sobre la social y la política.

En 1956, A. Wallace, siguiendo una línea similar aunque más psicologista, los llamó movimientos de "revitalización", entendiéndolos como una clase especial de fenómenos derivados del cambio cultural. Este concepto está vinculado con la noción psicocultural de configuración gestáltica (*maze-way*), es decir, una suerte de imagen mental que los hombres tienen acerca de la sociedad, de la cultura y de sí mismos. Un movimiento de revitalización, como tipo, tiene lugar cuando esta imagen entra en crisis produciendo altos niveles de stress individual y una alteración profunda y colectiva en la configuración gestáltica, que llevan a la sociedad a realizar un esfuerzo de

recomposición que le restituya el supuesto estado de equilibrio inicial. Siguiendo a Weber, su tipología distingue varias fases en los movimientos, que culminan en la rutinización. Las críticas más agudas dirigidas a este modelo que combina aspectos de la teoría organicista de la cultura con el funcionalismo, se refieren a la preeminencia dada al equilibrio y la homogeneidad social y la sobrevaloración de los aspectos psicológicos individuales para la interpretación de movimientos sociales, que se basa en la proyección lineal de la psicología individual a la colectiva.

F. Voget, en 1956, realizó un nuevo intento taxonómico de clara inspiración weberiana. Partiendo de criterios culturales, psicológicos y sociológicos arribó a una clasificación de los movimientos: culturales y políticos; considerando a los religiosos como una subclase de las culturales. La distinción principal proviene de que los movimientos culturales toman, para Voget, la forma de revivalismos, volcados hacia el pasado, en tanto que los políticos son innovadores porque tienden a modificar el orden social, parcial (reformista) o totalmente (revolucionario). Resulta interesante la sugerencia de una transformación diacrónica de los movimientos, que pasarían por fases religiosas y revivalistas primero y tenderían a la secularización y la innovación, lo que indicaría, según el autor, crecientes grados de aculturación así como de institucionalización. Se conocen varios casos que apoyarían esa relación; no obstante muchos otros (Guerra de Castas en Yucatán, etcétera) contradicen esta secuencia. Tampoco resulta empíricamente válida la relación necesaria de los movimientos religiosos con el revivalismo y de los políticos con la innovación. En última instancia, la crítica principal que se puede formular a Voget, se dirige a la separación establecida entre movimientos culturales y políticos, ya que los primeros expresan objetivos de naturaleza política y los segundos están estructurados sobre la base de determinadas códigos y conceptos culturales.

Vale la pena profundizar en la relación entre lo político y lo religioso, ya que ésta misma cuestión es retomada por P. Worsley y E. Hobsbawm (1968). El problema central radica en la dicotomía establecida entre lo religioso y lo político, que resulta arbitraria al ser proyectada sobre sociedades en las que no existe tal diferenciación. Las ciencias sociales de corte positivista desacreditaron los movimientos sociales en clave religiosa y dieron por incuestionable que los fenómenos religiosos podían ser políticos. Los religiosos fueron

catalogados como irracionales, espontáneos, conservadores; en tanto que los políticos se pensaban como la forma elevada de la movilización social por ser seculares, lo que equivalía a ser racionales e innovadores. Los movimientos sociorreligiosos llegaron así a ser prejuiciadamente catalogados como prepolíticos, es decir como anteriores a la formación de la verdadera conciencia política, o como falsamente políticos y decadentes, debido a la preeminencia del factor religioso en su gestación y desarrollo. En esta línea general se ubica E. Hobsbawm (*op. cit.*), quien hizo notables aportes al conocimiento de movimientos sociorreligiosos en la Europa sudoccidental desde el siglo XVIII hasta el XX. El los cataloga como prepolíticos por carecer de un lenguaje político específico y de programas de acción amplios y organizados, señalando que muchas veces "evolucionan" hasta constituir movimientos políticos propiamente dichos. Desde mi perspectiva sería erróneo buscar un nexo evolutivo entre los movimientos sociorreligiosos y los políticos, toda vez que ambos son políticos en términos de organización y orientación hacia fines públicos. La diferenciación tipológica debiera tal vez buscarse en la oposición religioso-secular, aunque ésta no presume ninguna jerarquización ascendente entre unos y otros.

En términos generales puede decirse que Linton, Wallace y Voget realizaron gran parte de sus interpretaciones a partir de los conceptos de contacto intercultural y de aculturación como mecanismo de cambio cultural, típicos del momento intelectual del Memorandum de 1936 y del Informe de 1954. En ambos se sugiere que el contacto entre culturas diferentes es responsable del cambio cultural que lleva a la sustitución final de una cultura (la considerada inferior) por la otra. Desde este enfoque, principalmente basado en el registro de rasgos culturales, se buscaron los sincretismos (o fusiones culturales) operados en el seno de las culturas objeto de estudio, concluyendo que a mayor cantidad de sincretismos, mayor grado de aculturación y de cambio. Hacia mediados de los años cincuenta, en buena medida debido al conocimiento proporcionado por los movimientos sociorreligiosos, comenzaban a investigarse entre grupos indígenas casos de rechazo cultural y de reculturación. No obstante, en el análisis de los situaciones de contacto aún no se consideraban las variables de desigualdad, dominación y resistencia, frente a las cuales las culturas nativas se revelaban, oponiendo a la "civilización" la reafirmación de sus propias tradiciones y al colonialismo su derecho a la

existencia como sociedades singulares. Al privilegiar el análisis de la cultura y los rasgos culturales sobre el de la sociedad y las relaciones sociales, se consideró que las innovaciones —tan frecuentes en estos movimientos— eran indicadores del reemplazo cultural que desembocaría en el definitivo cambio cultural.

El problema de la disyuntiva entre una orientación aculturativa contra otra nativista en estos movimientos, se ha planteado en muchos trabajos. No obstante, existen evidencias (Barabas, 1989; otros ensayos en este número) de que los llamados sincretismos son resultados de procesos selectivos de apropiación y resignificación. La presencia de elementos culturales extranjeros en la configuración cultural propia no indicaría necesariamente la pérdida progresiva de ésta, sino sólo su transformación, dada por la apropiación selectiva de lo otro. En lo que toca a los movimientos sociorreligiosos esto implica que las transformaciones culturales (sincretismos, elementos francamente innovadores) no están reñidas con los objetivos revivalistas y nativistas.

Es posible que fuera a partir de la Conferencia de Chicago de 1960 (cuyos resultados fueron publicados por Thrupp en 1962) que se rechazaron explícitamente las concepciones marcadamente psicologistas y también las culturalistas, dando por lo general mayor importancia a los conceptos de privación social y de crisis sociales como causales primarias de estos fenómenos. W. Mühlmann (1961) y R. Ribeiro (1968) son dos exponentes de este cambio de óptica. El primero realizó una síntesis comparativa, histórica y sociológica, de los movimientos ocurridos entre los Tupí-Guaraní, enfatizando el aspecto político y revolucionario, aunque descuidando la presencia obvia de los temas míticos milenaristas y mesiánicos entre los guaraníes. R. Ribeiro, interpretando la misma casuística, propone una tipología basada en tres factores: la presencia de una tradición milenarista, una situación de tensión que amenaza colapsar la cultura tradicional y la existencia de crisis conducentes a la anomia, como resultado del contacto desigual con los europeos.

Las obras principales de V. Lanternari (1961 y 1974) se acercan al tema a través de una perspectiva histórico-sociológica. Compara numerosos casos recopilados en un nivel ecuménico, tanto en lo que él llama "mundo etnológico" como en el seno de culturas antiguas y modernas en las que se

canocía la escritura. Investiga los factores históricos y socioculturales que dan lugar a estos movimientos, a los que concibe como expresiones de deseos de liberación que surgen en específicas y críticas situaciones históricas de opresión. En cada caso trata de analizar el marco contextual de los fenómenos y los tipos de necesidades que pretenden expresar, en relación con la cultura tradicional y con la del mundo occidental, entendiendo que se trata de respuestas de renovación política y cultural. En su tipología establece la distinción entre movimientos de origen aculturativo y no-aculturativo, pero propone una solución de continuidad entre ambos. Otro de los criterios es el origen exógeno o endógeno, entendiendo a los primeros como producidos por la situación colonial y a los segundos como un resultado de la lucha de clases. Una de las más severas críticas se refiere justamente a la utilización de esos criterios tomados en forma excluyente en lugar de hacerlo dialécticamente. Representantes de la antropología anglosajona le han criticado cierto énfasis historicista, pero la antigua controversia entre especificidad y generalización aún hoy no tiene resolución definitiva. No obstante, la presentación de una casuística mundial (aunque sea incompleta) es pionera y tiene un valor apreciable como intento de arribar a una taxonomía basada en una muestra significativa de casos singulares.

El libro de Pereira de Queiroz (1969) es la segunda contribución que aporta una casuística mundial sobre el tema, aunque lo brasileña ocupa un lugar preponderante. La tipología que elabora es pluridimensional y cambia en ella criterios genéticos y funcionales. Los primeros la llevan a clasificar los fenómenos según respondan en su origen a situaciones coloniales o a procesos internos de anomia social. Los funcionales remiten, para esta autora, a la existencia de movimientos revolucionarios, reformistas y conservadores. Mediante la combinación de ambos criterios, determina que los reformistas responden a situaciones de anomia y los revolucionarios a situaciones coloniales o de abierta lucha de clases. Un aporte significativo es la hipótesis de que los mesianismos surgen sólo en sociedades de linajes, en tanto que faltan en las sociedades modernas estratificadas en clases sociales, a menos que junto a éstas persistan formaciones sociales tradicionales, como las subculturas campesinas. Una crítica que se puede formular a lo anterior es la ruptura estructural establecida entre las sociedades susceptibles de generar movimientos religiosos y las sociedades que producen movi-

mientos políticos (seculares). Hasta donde sabemos, la organización social de linajes no es condición necesaria, ya que existen evidencias mundiales de movimientos sociorreligiosos que se desarrollan en segmentos no tradicionales de sociedades clasistas (véase por ejemplo, sectas religiosas urbanas). Igualmente, está comprobado que se desarrollan en sociedades tradicionales organizadas sobre la base de la familia extensa, pero que no constituyen sociedades de linajes. Otra crítica que se le puede formular es la que remite a la función política, ya que los límites entre la reforma y la revaluación son muy difíciles de establecer en forma tajante, porque ambas funciones suelen combinarse a lo largo de un movimiento. Al escribir sobre la función conservadora o "reaccionaria", de Queiroz se refiere a los movimientos que intentan perpetuar la tradición cultural propia oponiéndose a los cambios e innovaciones. Desde mi punto de vista la meta del conservadurismo cultural no implica la negación de objetivos de cambio. La absoluta mayoría de los movimientos que tratamos en México (Barabas, 1989) han pretendido transformar la situación colonial, a la vez que conservar y revitalizar la cultura prehispánica, por lo que puede decirse que la búsqueda retrospectiva o tradicionalista no supone ausencia de cambios. Un movimiento podrá ser innovador (mediante la apropiación selectiva de la cultura dominante y la refuncionalización de aspectos de la propia) y crear incluso nuevas formas sociales, aún cuando tienda al mismo tiempo a la conservación o a la recuperación de la tradición propia. En especial, en situaciones coloniales donde los poderes establecidos bloquean su continuidad, la respuesta tendiente al conservadurismo lejos de ser una función reaccionaria (como señala de Queiroz) es una función revolucionaria, subversiva para el sistema colonial establecido.

Hacia la mitad de la década de los cincuenta comenzó a desarrollarse en Europa la corriente antropológica conocida como dinamista, la cual enfatiza la existencia de una dinámica de tensiones, conflictos y procesos de cambio, inherentes a todas las sociedades. Esta perspectiva se opone a la noción de equilibrio y de orden como estado normal de las sociedades, es decir a la concepción funcionalista por la que las sociedades "primitivas o frías" no serían generadoras de cambios por sí mismas, en contraposición con las sociedades modernas (cálidas) de gran dinamismo, que producirían cambios en las primeras al ponerse en contacto con ellas. El concepto de

dinámica interna de todas las sociedades lleva a sus exponentes a considerar que el contacto entre sociedades y culturas diferentes, desencadena procesos de articulación derivados del choque entre la dinámica interna y la externa; esto última, generalmente, proveniente de actos coloniales. Entre muchas otras aportaciones teóricas esto corriente tiene el mérito de haber desplazado el foco del análisis de la cultura a las relaciones sociales, de haber aclarado que las sociedades indígenas son activas y no sólo reactivas, y de haber impulsado el estudio de los procesos de cambio desigual en general y en situaciones contextuales específicas. Justamente, los movimientos sociales son uno de los temas clave para el conocimiento profundo de las crisis provocadas por el colonialismo y de las formas de resistencia creadas por los colonizados.

Entre los autores pertenecientes a la escuela dinamista, que estudiaron movimientos sociorreligiosos, destacan G. Balandier (1951, 1955, 1973) y R. Bastide (1959, 1973); quienes influenciaron en mayor o menor medida a los investigadores de esta temática en América Latina. Balandier estudió estos fenómenos entre grupos étnicos del Gabón y del Congo en África, a partir de la categoría de "situación colonial", que considera determinante por la amplitud y la profundidad de las crisis que genera al poner en relación forzosa, prolongada, conflictiva y desigual, a grupos sociales que quedan divididos en dominantes y dominados. Un aporte fundamental de este autor es haber resaltado la dimensión política revolucionaria de estos movimientos y, en el caso de las "iglesias negras", haberlos considerado como precursores de procesos de descolonización e independencia nacional. R. Bastide abordó las relaciones entre mesianismo, mito, utopía, hambre, desarrollo económico y surgimiento de nacionalismos en América Latina, basándose en sus estudios realizados en Brasil. Entre otras contribuciones vale mencionar el concepto de "aculturación formal" que se refiere a las transformaciones más profundas operadas en el colonizado a raíz de largos y continuos procesos de contacto desigual, que afectan las estructuras perceptivas, lógicas, nemónicas y afectivas. Estos cambios profundos y no los culturales serían —para el autor— los responsables de la alteración de las formas, contenidos y objetivos de las luchas de los colonizados por su liberación.

En 1974, valiéndose de los aportes teóricos provenientes de la etnopsiquiatría, F. Laplantine (1977) retomó el problema de la intervención de la

imaginación colectiva en el diseño del porvenir, analizando tres tipos de respuestas: el mesianismo, la posesión y la utopía; que apuntan a la salvación y la regeneración del mundo mediante el fin del ya existente y el advenimiento de un mundo nuevo. A través de sugerentes propuestas y desarrollos, el autor investiga los parentescos y antagonismos prevaletentes entre estos tipos de expresión de la rebelión colectiva, que implican la proyección de lo sagrado sobre el futuro a partir de la imaginación, matriz fundamental de la que surgen.

Estudios regionales contemporáneos

En Perú existe una considerable tradición en el estudio del tema. La teorización comienza, tal vez, a partir de las sesenta, con las diversas investigaciones sobre el sistema mítico y ritual del Cusco incaico. Más tarde, N. Watchel (1973), J. Ossio, T. Zuidema y W. Espinoza (1973) y P. Duviols (1986) estudiaron la ideología mesiánica en el mundo andino. En 1977, M. Curatola realizó una revisión interpretativa del conjunto de movilizaciones, desde el *Taqi Onqoy* (1565) y el *Muro Onqoy* (1590) hasta el actual mito del Indakí. L. Millones (1985) y muchos otros han tratado desde diferentes perspectivas estos tres temas, en especial el mito, que representa la actualización de la esperanza milenarista (el retorno del mesías *Inkarri*) de reconstrucción de la identidad y el territorio en el mundo andino. Uno de los pocos estudios que trata el mesianismo en el área de la amazonía peruana es el de S. Varese (1973), que presenta el movimiento de Juan Santos Atahualpa, quien logró unificar en cierta medida a las tribus de la selva con el área andina, a través de la expectativa de restauración del *Tahuantinsuyu*. En el conjunto de obras destaca la idea de que los movimientos sociorreligiosos en Perú —en especial el originado a partir de la figura misianizada de Tupac Amaru—, son precursores de la formación de una identidad nacional. Todos ellos, igualmente, parten de la crítica situación colonial para contextualizar el surgimiento y desarrollo de los movimientos, que se constituyen como intentos de descolonización y restauración del mundo prehispánico. En fecha reciente apareció un libro editado por J. Hill (1988), en el que varios de sus artículos brindan importantes aportes teóricos en el campo de la relación entre mito e historia.

Brasil, tal vez debido a la rica casuística dispersa por diferentes regiones étnicas, culturales y geográficas, ha sido uno de los principales espacios generadores de teoría sobre los movimientos sociorreligiosos. Después de la obra de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, (1938), el mesianismo fue estudiado por R. Bastide, quien desde 1948 hasta 1970 escribió varios libros sobre los cultos afrobrasileños y los movimientos mesiánicos entre los negros, realizando fundamentalmente en ellos y otros, aportes teóricos. En cuanto al estudio del tema entre sociedades indígenas, los pioneros fueron sin duda Nimuendajú (1914,) y A. Métraux (1927), quienes investigaron los movimientos en el área guaraní del Paraguay y dieron las primeras interpretaciones a las migraciones de los Tupí-Guaraní en busca de la Tierra Sin Males; hoy retomadas y discutidas a la luz de nuevos datos (véase H. Clastres, 1978, B. Melia, 1989). Al parecer, Brasil continúa siendo el ámbito con mayor producción sobre el tema, ya que con posterioridad a los setenta se han publicado numerosos estudios sobre nuevos movimientos registrados entre poblaciones indígenas pertenecientes a distintos grupos lingüísticos, así como entre población rural y urbana no indígena, además de relecturas de casos conocidos.

En Argentina el tema ha despertado también algún interés antropológico, aunque la casuística conocida se circunscribe al ámbito chaqueño. Existen un par de estudios sobre los movimientos acaecidos entre tobas y mocovíes del Chaco Austral y Central entre 1905 y 1933 (E. Cordeu y A. Siffredi, 1971; L. Bartolomé, 1972). Con posterioridad a la llamada "Conquista del Desierto" estos cazadores-recolectores fueron expropiados de sus territorios y sujetos al sistema de Reducciones. Se vieron sedentarizados y obligados al trabajo asalariado en ranchos y plantaciones de algodón a cargo de los nuevos colonizadores. En estas condiciones de explotación, cambio de modo de vida y fricción interétnica, se gestaron varios movimientos: el Mocoví de 1905, donde los chamanes profetizaban el fin del mundo conocido y el de los blancos, prometiendo a sus adherentes la inmunidad a las balas. El de Napalpí en 1924, liderado por el "Dios Gómez", un mesías toba que anunciaba el retorno de los antepasados y con ellos la recuperación de la tierra, la desaparición de los blancos y la apropiación de su ganado. La cualidad chamánica les daba a las líderes no sólo el poder de comunicación con las deidades sino el poder de curar y hacer daño, mediante el cual prometían

invulnerabilidad a los fieles y muerte a los desobedientes. En 1933 se registraron nuevos episodios en El Zapallar y Pampa de India. En el primero, el chamán Natochí, que decía ser hijo del Señor del Trueno, reclutaba sus fieles a través de la entrega de "bastones de poder", en una suerte de iniciación chamánica colectiva tradicional. En el segundo, un "culto de cargo", los así iniciados guiados por otro líder que profetizaba mediante el sueño, se concentraban en la espera de aviones cargados de mercancías que les serían entregadas en compensación por sus penurias. La última de sus visiones anunciaba, sin embargo, el advenimiento de un nuevo poder, "el Evangelio". De hecho las chamanes profetas no se equivocaron porque a partir de 1940 se instaló en la región la Iglesia Pentecostal, ganando muchos adeptos entre la población indígena. Tal como demuestran las investigaciones de E. Miller publicadas entre 1976 y 1979, fue el pentecostalismo —si bien sincrético— el que proporcionó ciertos recursos para la revitalización de pueblos que habían experimentado el fracaso de sus expectativas milenaristas organizados desde el chamanismo. La nueva práctica religiosa, que implica un complejo ritual y ceremonias de curación, dio lugar a la creación de una Iglesia Evangélica Toba que subsiste hoy en día.

En México se ha prestado, comparativamente, poca atención al vasto campo de la antropología de las religiones, en parte tal vez por el fuerte énfasis dado a la historiografía de los religiones, en especial de la mexica y la maya. No es de extrañar, entonces, la escasez de estudios sobre movimientos sociorreligiosos, temática también poco trabajada por los especialistas en otros países. Aunque han existido y existen numerosas movilizaciones de este tipo, son generalmente registradas y analizadas como rebeliones campesinas, pasando por alto la presencia de elementos religiosos y factores étnicos en su conformación. La mayor parte de la bibliografía sobre mesianismo proviene de investigadores extranjeros y se ha concentrado principalmente en Chiapas (V. Reifler, 1973, 1989; H. Favre, 1973; D. Gaw, 1979; J. Rus, 1982; A. García de León, 1985; etcétera) y Yucatán (M. Bartolomé, 1976, 1977, 1978, 1988; A. Barabas, 1976, 1981, 1986); dos regiones pertenecientes a la civilización maya. La primera obra de conjunto sobre el tema ha sido publicada por A. Barabas 1989, quien recoge una amplia casuística de movilizaciones sociarreligiosas desarrolladas entre grupos indígenas a nivel nacional desde el siglo XVI hasta el presente. Presenta una

perspectiva global acerca de lo que constituye la trayectoria histórica de la resistencia étnica frente a las diversas formas que ha ido adoptando el proceso de dominación, e intenta recuperar críticamente la discusión teórica sobre los movimientos sociorreligiosos, para arribar a una caracterización general congruente con los numerosos casos particulares. Posiblemente una contribución al debate actual sea la relación establecida entre la expectativa milenarista y el pensamiento utópico, así como la caracterización de estos movimientos indios como utopías. "Utopías concretas", retomando el concepto elaborado por E. Bloch (1980), en tanto dimensiones de futuros posibles, cuyas propuestas de transformación de la negativa realidad constituida comienzan por estructurarse a partir del mundo simbólico construido por cada cultura, pero que están siempre mediadas por la participación colectiva que construye la *praxis* de los movimientos en relación con las situaciones histórico-sociales contextuales. La casuística mexicana es especialmente rica en estos fenómenos, ya que el mencionado trabajo registra más de cincuenta movimientos, en una incompleta lista que incluye diez grupos etnolingüísticos vivos y varios grupos étnicos del norte del país hoy ya extinguidos.

Tendencias actuales y problemáticas pendientes

A través de la bibliografía posterior a los años setenta, se trate de estudios de caso sin mayor preocupación teórica, o de obras de conjunto que intentan explicaciones de alcance general, es posible establecer ciertas tendencias predominantes en el tratamiento del tema que remiten a una serie de "acuerdos" tácitos o explícitos entre los investigadores. Por ejemplo, ningún trabajo actual intenta un acercamiento exclusivamente psicológico o psicocultural, ni se mencionan las supuestas características psicopatológicas de los mesías, con lo cual parece superado el paradigma etnocéntrico que sustentaba dichas explicaciones.

También parece haber acuerdo en que, dados sus propósitos y alcances, los sociarreligiosos son movimientos sociales y no de protesta. Son premeditados más que espontáneos, y son racionales en lugar de irracionales. Asimismo parece haber consensos en que, a la par que religiosos estos movimientos son políticos, y que no se registran solamente en sociedades tradicionales (rura-

les) sino también en sociedades modernas (urbanas). Lo anterior supera la tesis de Pereira de Queiroz, para quien la organización social de linajes era condición necesaria para el surgimiento de movimientos mesiánicos. La co-suística mundial demuestra que se gestan entre grupos diversos, como lumpen y otras clases sociales, que tienen otras formas de organización.

También parecen haber quedado relegados los intentos taxonómicos y las clasificaciones duales que predominaron hasta los setenta. Ya no preocupa tanto la comparación de grandes series de casos y el agrupamiento en tipos ideales creados a partir de la combinación de criterios. La elucidación de la causalidad endógena o exógena, de la naturaleza revivalista o revitalista, nativista o aculturativa, o del propósito reformista o revolucionario, parecen ser preguntas menos relevantes para los investigadores contemporáneos, preocupados por acceder a una comprensión "émica" del mesianismo.

En las últimas décadas ha habido poca producción de nuevos modelos interpretativos. La mayor parte de los estudios muestran una tendencia general a tratar casos concretos, ubicándolos en marcos teóricos conocidos, y conceden central importancia a la información histórica y contemporánea que haga posible la interpretación en términos de la "situación" contextual en la que surgen los milenarismos. Asimismo, por lo común se les analiza articulados con la "situación colonial", el "colonialismo interno" o la desigualdad de clase; categorías que involucran los conceptos de dinámica sociocultural y de conflicto para la interpretación de los procesos de cambio en sociedades indígenas. Paralelamente, la comprensión de la especificidad del universo simbólico puesto en juego en su gestación y desarrollo, está orientando algunas investigaciones a profundizar en el estudio de temas tales como: la mitología que interviene en las formulaciones milenaristas y mesiánicos; el análisis de los sincretismos como fenómenos de apropiación selectiva, resignificación y refuncionalización; y las relaciones existentes entre mito, historia y utopía, por mencionar algunos tópicos que aparecen en trabajos actuales.

Si bien esta especialidad ha avanzado considerablemente en el curso de los últimos cincuenta años, quedan problemáticas aún pendientes, o han surgido otras a la luz de tópicos sugeridos por nuevas orientaciones teóricas. Una de ellas es la relación existente entre los movimientos sociorreligiosos y los seculares étnicos o etnapolíticos contemporáneos, no sólo en términos de

continuidad histórica sino también como diferentes expresiones de un mismo proyecto utópico de transformación de la realidad (Barabas, 1986). Falta asimismo, profundizar en el significado de los movimientos sociorreligiosos como contraculturas, a veces precursoras de movimientos independentistas y germen de la formación de nuevas nacionalidades, tal como demuestran los casos de África y algunas evidencias de América Latina. Una vertiente no suficientemente explorada es la que conocemos como rutinización del carisma (bastante frecuente en términos históricos y contemporáneos), que ha dado lugar a la formación de iglesias nativas que, en ciertos casos, pueden ser entendidos como concreciones parciales de la utopía. Ejemplos conocidos recientemente indican que este fenómeno no es privativo de África, ya que se han estudiado los casos de la iglesia maya de Quintana Roo en México y de la iglesia toba en Argentina. Por último quiero volver a mencionar una problemática relevante: la consideración de los movimientos sociorreligiosos como creadores e integradores de la etnicidad. No sólo porque en ocasiones parecen ser los precursores de una temprana panetnicidad, sino porque han dado fundamento a la reunificación de comunidades de una misma etnia fragmentadas por el colonialismo. Asimismo, la comunidad carismática en cuanto nueva sociedad, crea vínculos que sientan las bases para la formación de nuevas identidades, tema que constituye un reto para la investigación antropológica.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1963.

Balandier, Georges. "La situation coloniale: approche théorique" en: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, París, vol. IX, 1951.

———, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, París, 1955.

- , *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1973.
- Barabas, Alicia. "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las rebeliones mayas de Yucatán", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, México, 1976.
- , "Los líderes carsimáticos: notas sobre la intelectuolidad india en la historia de América Latina", en: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, num. 103, México, UNAM, 1981.
- Barabas, A y Bartolomé M., "El Rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre las mixes de Oaxaca", en: *Colección de Investigaciones Sociales* num. 1, CRO-INAH, México, Gob. de Oaxaca, 1984.
- , "Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india", *América Indígena*, vol. XLVI, num. 3, México, 1986.
- , *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Col. Enlace, México, Ed. Grijalbo, 1989.
- Bartolomé, Miguel. "La Iglesia maya de Quintana Roo", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, vol. 2, 1976a.
- , "La mitología del contacto entre los maticas: una respuesta simbólica al conflicto interétnico", en: *América Indígena*, vol. XXXVI, num. 3, III, México, 1976b.
- , y Alicia Barabas. "La Resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán". en: *Colección Científica*, num. 53, México, SEP-INAH, 1977.
- , "La Insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial", en: *Cuadernos de los Centros Regionales*, C.R. del Sureste, México, 1978.
- , La dinámica social de las mayas de Yucatán, pasada y presente de la situación colonial, en: *Antropología Social*, num. 80, México, INI, 1988.

- Bastide, Roger. "Le messianisme raté", en: *Archives de Sociologie des Religions* f5, París, 1959.
- , *El Próximo y el extraño*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1973.
- Bellah, Robert. "Sociología de la religión", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Ed. Aguilar, 1975.
- Bloch, Ernst. *El Principio esperanza*, Madrid, Ed. Aguilar, 3 vols, 1980.
- Clastres, Helene. *Terra sem Mal. O profetismo tupí-guaraní*, Sao Paulo, Brasil, Ed. brasiliense, 1978.
- Cohn, Norman. *En Pos del milenio*, Barcelona, Barral Ed., 1961.
- Cunha, Euclides da, *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Livaria Francisco Alves, 1938.
- Curatola, Marco. *Mito y milenarismo en los Andes*. Allpanchis, Cusco, Perú, IPA, 1977.
- Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión*. Cusco, CER, 1986.
- Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México. Siglo XXI, 1973.
- García de León, Antonia. *Resistencia y Utopía*. 2 tomos, México, Ed. Era, 1985.
- Gow, David. "Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los andes peruanos", en: *América Indígena*, vol. XXXIX, México, 1979.
- Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth*, USA, Ed. Urbana and Chicago. University of Illinois Press, 1988.
- Hobsbawn, Eric. *Rebeldes primitivos*, Barcelona, 1968.
- Ianuari, Vittorio. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1961.

- , *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1974.
- Laplontine, Francois. *Mesianismo, Posesión y utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1977.
- Levi-Strauss, Claude. *Antrpología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- Linton, Ralph. "Notivistic Movements", *American Anthropologist*, vol. XLV, num. 2, USA. 1943.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973.
- Melia, Bartomeu. "Las Tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía", en: *América Indígena*, vol. XLIX, México, 1989.
- Metraux, Alfred. "Migrations historiques des tupi-guarani", *Journal de la Société des Americanistes*, XII, París. 1927.
- Millones, Luis. *Los dioses de Santa Cruz*, Lima, PUC, 1985.
- Mooney, James. *The Ghost Dance religion and Siaux Outbreak*, Washington, USA, Smithsonian Institute, 1896.
- Mühlmann, Wilhelm. *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín, D.Reimer, 1961.
- Ossio, J., T., Zuidema y W. Espinosa. *Ideología mesiánica en el munda andino*, Lima, Pastor, 1973.
- Pereira de Queiroz, Ma. Isoura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI, 1969.
- Reifler, Victoria. "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo moya del siglo XIX", en: *América Indígena*, vol. XXXIII, f2, México, 1973.
- , *El Cristo indígena. El rey nativo*, México, FCE, 1989.
- Ribeiro, René. "Movimientos messionicos do Brasil", en: *Revista de América Latina*, Rio de Janeiro, 1968.

- Rus, Jan. "Whose caste war? Indians, Ladinos and the Chiopas 'caste war' of 1869", *Spaniards and Indians in Southeastern México*, USA, Univ. of Nebraska, 1981.
- Servier, Jean. *Historia de la utopía*. Caracas, Ed. Monte Avila, 1969.
- Stanner, R, W.E.H., *The South Seas in Transition*, Londres, 1953.
- Thrupp, Silvia (ed.). *Millenial dreams in action*. La Haya, 1962.
- Turner, Víctor. "Mito y símbolo". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 1975.
- Varese, Stefano. *La Sal de los cerrras*, Lima, Ed. Retablo de Papel, 1973.
- Voget, Fred. "The American Indian in transition. Reformation and Accommodation", en: *American Anthropologist*, Vol. LVIII, USA. 1956.
- Wallace, Anthony. "Revitalization Movements", en: *American Anthropologist*, vol. 58, USA. 1956.
- Watchel, Nathan. *Sociedad e ideología*. Lima, IEP, 1973.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1980.
- Williams, F.E., *The Vailala Madness and the destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division*, Port Moresby, 1923.
- Worsley, Peter. *Al son de la trompeta final. Un estudio de las cultos de cargo en Melanesia*, México, Ed. Siglo XXI, 1957.

"A Conspiracy against the Civilized People": History Politics and Ideologies of Arahuaican and Tukanoan Millenarian Movements of the Northwest Amazona

*Robin M. Wright. **

RESUMEN

Tukanoan and Arawakan millenarian movements of the North-West Amazon are compared and interpreted through the ways in which messianic leaders sought to develop new forms of power and leadership in their struggles against the politico-economic system imposed by non-native peoples and institutions in the 19th Century. While Arawakan millenarism developed a strategy of resistance through autonomy from the dominant order of the white man, the Tukanoan movements sought first to usurp and later to acquire its wealth and power. Ambiguities in Tukanoan ideologies of power are seen as one of the principal sources of internal tensions and conflicts evident in the movements.

* Conjunto de Antropologia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, Brasil

Introduction

The Northwest Amazon, border of Brazil-Venezuela-Colombia, has for long stood out in the historical ethnography of Amazonia for its millenarian rebellions of the 19th Century. In previous studies (Wright, 1981; Wright and Hill, 1986; Hill and Wright, 1988), we have reconstructed the history of these movements among the Arawak-speaking Baniwa and Wakuenai. In showing the foundations of millenarian beliefs and practice in indigenous religion, we argued that millenarian leaders improvised on the symbolism of the myth and ritual to formulate a strategy of resistance to the oppressive political-economic conditions imposed by non-native peoples and institutions.

Here, I give greater attention to a reconstruction and interpretation of the millenarian rebellions among Tukanoan and Warekena peoples of the Vaupés and Xié Rivers in 1858-9. Led by the messiah Alexandre Christu and others, these movements immediately followed the Baniwa rebellion of Venancio Anisetto Kamiko in 1857. My principal concern will be to give order to the large body of documents left by government officials, missionaries, and military who served in the region at the time and left records on the movements and the messiahs.

From this reconstruction, I show that the millenarian concerns and strategies of the Tukanoans differed in important ways from the Arawakans. While both were concerned with the inequalities of power existing between Indian and white societies, the Baniwa messiah Venancio Kamiko oriented his followers towards a rejection of and liberation from the dominant political and economic system. The Tukanoans, on the other hand, sought to usurp the power of the whites. Kamiko's influence remained strong for several generations. The Tukanoan messiahs, however, were plagued with problems from the start, specially doubts from their following and internal dissensions. This differences we see as related to pre-existing cultural structures and to the historical experiences which shaped the way the movements developed.

My fieldwork with the Baniwa in Brazil specifically studied oral histories and compared them with written sources from the 18th Century to the present. In my research in archives and published sources over the past 15 years, I have found the most extensive documentation on the mid-19th Century Upper Rio Negro in the Arquivo Historico Nacional in Rio de Janeiro, and the

Arquivo Público do Estado do Amazonas in Manaus. This material amounts to over 500 pages of official letters, correspondence, and reports left by missionaries, military, and government authorities working on a day-to-day basis with the Indians of the region. Since 1985, my work has been more directly involved with documentation of the Indians' current struggles with corporate and state development projects, and with gathering oral histories from the Tukanoan peoples of the Vaupés. A comparative and global perspective on the peoples and cultures of the region has been essential to the interpretation of their historical and present-day experiences.

Arawakan and Tukanoan Peoples of the upper Rio Negro Valley

The Arawakan peoples of the Northwest Amazon, border of Brazil-Colombia-Venezuela, include, among others, the Baniwa, Curripaco, and Wakuenai of the Içana-Guainia drainage area;¹ the Wuarekena (or Guarekena) of the Xié River in Brazil and the Caño San Miguel in Venezuela; the Baré of the Upper Rio Negro between São Gabriel da Cachoeira in Brazil to San Carlos in Venezuela; and the Tariana on the mid-to-lower Vaupés in Brazil. To their Southwest are the Tukanoans, some 17 different groups² inhabiting the Vaupés drainage and its tributaries the Tiquié, Papury, Querary, and Cuaduary rivers in Brazil and Colombia, and the Pira-paraná region in Colombia.

While Tukanoans share many cultural patterns in common with the Arawakans, there are fundamental differences which have implications for indigenous history. Both organize themselves into several exogamous, patrilineal

¹ "Baniwa" is the name used in Brazil for the Arawak of the lower-to-mid Içana, while in Venezuela, Colombia, and on the upper Içana of Brazil, the same people are called "Curripaco". *Wakuenai* ("People of Our Language") is an ethnonym used principally in Venezuela. The Baniwa of the lower Guainia river and tributaries in Venezuela and Colombia are a distinct people whose language is mutually unintelligible with the Baniwa of the Içana.

² Tukano, Desana, Uanano, Tuyuko, Cubeo, Tatuyo, Barasana, Borá, Karapana, Yuriti, Arapáço, Yepá-masa, Piratapua, Siriana, Mirí-tapua, Yahuama, Nakuna.

phratries, each consisting of five or so named patrisibs ranked in a serial order. While the Tukanoan phratries are unnamed, not localized in discrete riverine territories, and internally divided into exogamous language groups (Jackson, 1983), Arawakan phratries are named exogamous units associated with specific territories. Both have myths of origin which recount the emergence of ancestors as a serial order of brothers in which the first-born is the highest-rank and the last-born the lowest. While the Tukanoans myths recount the journeys of ancestral anacondas which bring the ancestors of the different groups from a distant region up the Rio Negro and onto the Vaupés, with multiple sites of emergence, the Arawakan myths refer to a single site (or at most a few sites, the principal one being Hipana on the Aiary River considered by most Arawakans to be the Center of the World) in the earth from which all ancestors emerged. On the basis of these differences, (Hill, 1985: 31) has suggested that the Arawakan system of phratries has a "greater potential for evolving into a fixed system of the stratification according to inherited statuses", which does not appear to be as likely among the Tukanoans.

Ethnographers of Tukanoan societies (Goldman, 1979; Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983 among others) have long noted the existence of a dual tendency in indigenous social organization between the hierarchical ranking based on the birth order of a set of male siblings and associated with adscribed ritual specialist roles (shamans, chiefs, warriors, dancers and chanters, and servants), and an "egalitarian" ethos involving a greater element of achievement and competition, which is associated more with subsistence and productive activities, exchange relations with groups of equal status and symmetrical relations among individuals, with little or no specialization. The two tendencies co-exist but in tension; thus, frequent disputes over relative rank conflict with a more general egalitarian emphasis.

This dual tendency is also manifest in the areas of political leadership and shamanism. Among eastern Tukanoans, ideally, leadership at the local level, should follow the ranking order, although the application of this principle is subject to dispute. Local leaders may gain power and prestige through the organization of rituals, skillful manipulation of affinal relations, and shamanic activities. Yet, their power is limited by their capacity to give more than to receive. According to Jackson (1983: 66), the only occasion when indi-

viduals might become powerful leaders is in the case of war chiefs who held a fair amount of power at times over much larger groups of people than normally: "headmen who were successful war chiefs undoubtedly had much more power, at least during times of crisis".

Like the Arawakans, Eastern Tukanoans differentiate two types of shamans - shamans proper, and chanters, or "priests" (*kuhu*) on the basis of training, curing activities, attributes, duties, and social status. While the Tukanoans "priests" hold a relatively higher status in the community and occupy their position through inherited attributes, they potentially conflict with the more democratic position of shamans who achieve their power through recognized abilities (Reichel-Dolmatoff, 1975; Hugh-Jones, n.d.). The Baniwa, Wakuenai, and possibly other Arawakans, by contrast, allow for both the individual achievement of leadership roles and the combination of shamanic specializations. The most powerful Baniwa shamans, for example, have had all of powers, attributes, and status of chanters.

These observations from ethnography are essential for understanding the directions the millenarian movements of the 19th Century took in the course of time.

The Millenarian Movements and Rebellions of 1857-9

Venancio Kamiko and Baniwa Rebellion

Venancio Anizetto Kamiko had been brought up by a famed Zambo preacher of Son Carlos del Rio Negro known as Padre Arnaud, but he also had been trained in shamanic arts.³ His deep experiences of debt identified him with the oppression of most native peoples at this time. His bouts with the sickness catalepsy and miraculous recoveries he interpreted as divine callings, occasions when he would journey to heaven and speak to God, who

³ For a more complete account of Kamiko's life and legends of his deeds, see Wright, 1981; Wright & Hill, 1986.

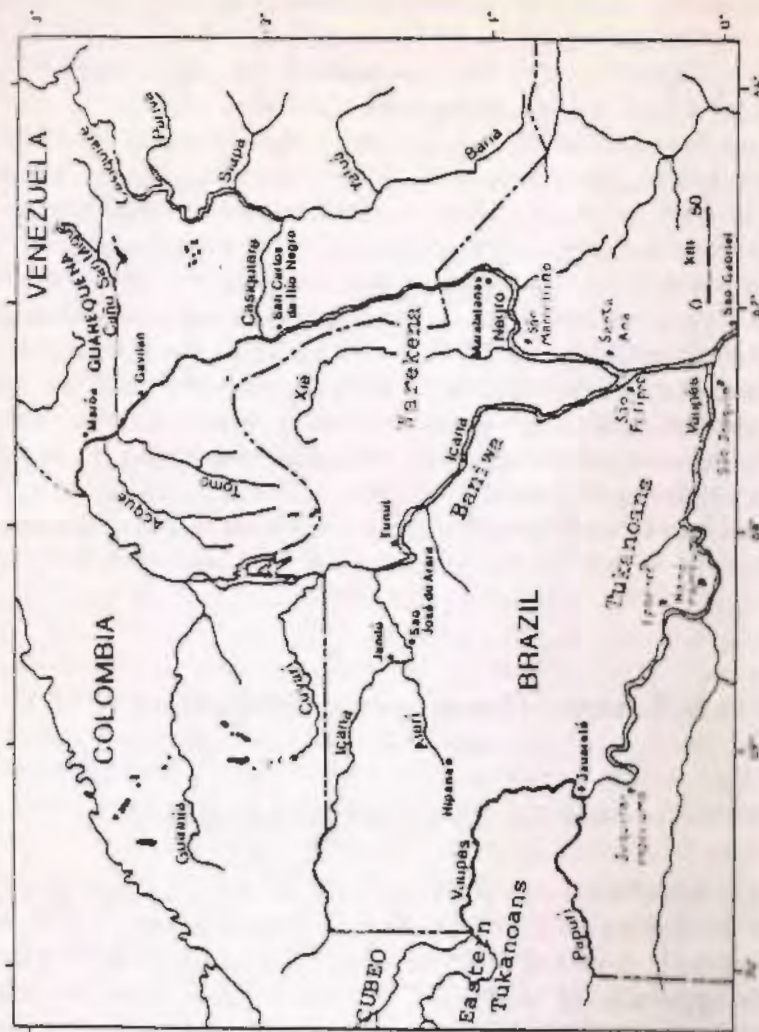


Fig. 1: Map of the Upper Rio Negro region showing the locations of Arawak and Tukanooan peoples and the names of towns, villages, and tributaries where the movements of 1857-9 took place.

empowered him to absolve peoples' debts and guide them to their salvation. Through his extraordinary shamanistic powers, Kamiko became identified with Baniwa mythical heroes who, in primordial times, miraculously rid the world of dangerous, threatening forces. Through his skillful use of Christian symbols of suffering, purification, salvation and immortality, Kamiko reinforced powerful symbols of indigenous myth and ritual. He thus prophesied the end of the world through a cosmic fire -an important theme in Baniwa creation mythology- to occur on St. John's Day (June 24, 1858), a saint-day of ritual purification which also had strong political connotations, when God would descend to earth and usher in an era of happiness. This great rite of passage was to be provoked by intense ritual dancing with crosses and by chanting songs derived from Baniwa myths of cataclysmic world-destruction by fire. In preparation for the event, Kamiko encouraged his disciples to avoid the material goods and ideas brought by the whites, preaching rather that they give full allegiance to him as the only way of breaking the stranglehold in which they were caught at the time and to attain salvation. Kamika, or Venancia Christu as he was known at that time, cast his orders in the form of Christian symbolism and assumed the priestly functions of marrying, baptizing, hearing confessions, and pardoning sins, all of which created a new sense of religious authority and power, free from missionary interference. These practices also had their basis in traditional ritual and belief: Baniwa chant specialists preside over name-giving ceremonies which, like baptism, take place at the river. Kamiko, it was said, had orders from God to marry "each man with three wives"⁴ recalling the practice widely-observed at this time of polygamy. Hearing confessions and absolving sins recall the traditional shaman's function of giving advice and counsel to the afflicted through consultation with the deities in transe. Kamiko's use of the cross paralleled the shaman's use of his rattle in curing ritual.

Kamiko's influence extended over a great part of the Upper Rio Negro region among a large following of coboclos, Arawakan and Tukanoan peo-

⁴ José Joaquim Palheta-Presidente José Furtado, 31/03/58, in "Ofícios dos Subdelegados da Polícia ao Presidente, 1858-59," *Arquivo Público do Estado do Amazonas*, hercafter APA.

ples. In late 1857, however, the local military brutally repressed millenarian dances on the lower Içana River, and the threat of the other military reprisals forced Kamiko and his followers to flee en masse to Venezuelan territory where they sought refuge in inaccessible areas. Despite later military efforts to persuade them to return, many Indians refused to do so, preferring to resist the interference of the Whites and maintain their political and economic autonomy. In Venezuela, Kamiko was taken prisoner on several occasions but each time managed to escape and pursue his messianic activities until his death in 1902.⁵

Kamiko was no doubt the most effective and influential of the various messianic leaders who arose at this time. By early 1858, his movement had spread to the Tukanoan and Warekena peoples of the Vaupés and Xié rivers. Large-scale dances were reported in half-a-dozen locations on the Upper Rio Negro and were characterized by the missionaries and military as "more militant and disposed to resist" White interference.

Alexandre Christu and the Rebellions on the Vaupés and Xié

According to the sources, in late February-early March, 1858, Alexandre, and Indian from the Upper Rio Negro, proclaimed himself to be Christ and was holding dances among the Indians of the lower Vaupés. As a youth, Alexandre had been brought up by a Portuguese trader, Marques Caldeira, near Marabitanas.⁶ In 1857, Alexandre had participated in Kamiko's dances

⁵ Kamiko's tomb, on the Ake River in Venezuela, is laid in concrete and marked by a cross. The Baniwa of the town of Maroa and vicinity continue their faith in Venancio today by visiting his tomb regularly to ask for his protection.

⁶ There is no other information in the documents about Marques Caldeira. It was a common practice for traders to take native children and bring them up as household servants. Although there is no indication they were accorded special status in Indian Communities once they left their patron's household, one might suspect they were in a privileged position of having known the white man's ways and the sources of their wealth.

São José de Marabitanas was a town of Baré and Morepitana Indians and the principal military border post until the Fort of Cucui replaced it in the 1860s. Its military commanders

on the Içana and was supposed to have been among the ritual leaders and a close disciple of Komiko, although he was not noted for any special shamanistic abilities.

Following the military raid on the Içana, Alexandre decided to move to the Manau stream near Javareté Rapids on the middle Vaupés, and went to the Vaupés to persuade his kin to settle with him. When he returned to his home in Marabitanas, he found that he had been robbed of five bushels of farinha and was told that two women had stolen the farinha to pay off their debts to the military. Highly vexed, Alexandre set fire to his house in Marabitanas and returned with his family to the Vaupés where they took up residence in the Tukanoan villages of Naná-rapecuma and later, Juquirá-rapecuma.⁷

The Tukano of these two villages may have participated in Kamiko's dances but after the military raid in 1857, they and other Indians of the lower Vaupés fled to the forests in fear of a second raid. The Director of Indians and military commander of the detachment at Marabitanas and Cucuy, Captain Joaquim Firmino Xavier, met these Tukano on the Içana during his reconnaissance mission in mid-1858:

"having fled from the persecutions of captain Mathias, who [...] sent to the Rio Vaupés to look for chickens, pigs and birds, without paying, and to take young men and women to serve him, such that at the mouth of the Vaupés, there were no Indians, and other chiefs had fled to the Içana."⁸

Xavier assured them that under his administration, life would be more agreeable; yet, Xavier proved to be little better for even the residents of Marabita-

were known for their heavy-handed dealings with the Indians of the Içana, specially in commercial activities. Various rebellions and 'desertions' of soldiers plagued the military order, particularly in the 1850s.

⁷ The populations of these villages were predominantly Tukanospeaking - Piratapuaio, Juruá, Desana, Tukano, Arapaço, and Iravassu - and the Arawak-speaking Tariana (Frei Gregório José Maria de Bene, "Mappa Demonstrativo," 1853, in *Arquivo do Amazonas*, hereafter AA, I (2): 32).

⁸ Joaquim Firmino Xavier-Presidente Furtado, in AA, II (4): 123. All translations of documents are my own.

nas, including Friar Salgado, the local Vicar, and Friar Romualdo, his assistant, decided to move to the lower Vaupés, along with a number of families, to scape Xavier's excessive authority. When the missionaries arrived on the Vaupés, they learned that on the river above, the Indians were engaged in millenarian activities with their proclaimed messiah, Alexandre Christu.

Romualdo reported that there were:

assembled many people, even to the forest Indians, of all nations, venerating the Christ, who there realized the same as occurred on the Piraiuara on the Içana, that is, baptizing, marrying, and exercising other priestly functions; that this assembly consisted of more than 1,000 people with firearms and poison-arrows disposed to resist [...] in case there would take place what happened to Içana.⁹

The rituals were hidden from the missionaries because the Indians knew they would suppress them and were convinced of their own abilities to conduct ceremonies of baptizing, marrying, etc., without the missionaries. When Salgado and Romualdo made known their presence on the Vaupés, the Indians sent back message that "they did not need any Padres, for they already had their own".¹⁰

⁹ Romualdo-Furtado, in AA, II(7): 85-6. The area of Alexandre's greatest influence extended from approximately São Joaquim to Javoreté on the Vaupés, the Tiquié River and its tributaries, and possibly the Papury River. The area was predominantly Tukanoan-speaking. In mid-1853, the population of Indians settled in new or already existing villages within this area was approximately 1,200 (Jesuino Cordeira-Presidente, 05/07/53, "Correspondência dos Diretores dos Índios ao Presidente da Província," in APA). No doubt, this population had increased by 1858. Traditional dance-festivals numbered upwards of several hundred participants. War arrows, lances, and shotguns were sometimes used in these dances. The rituals Alexandre had started up, however, took places in houses he had specially constructed.

Estimates of the sizes of these houses varied between 32-36' x 10' and 39' x 23', both rather small in comparison with the traditional longhouses on the Vaupés.

¹⁰ Romualdo-Furtado, in AA, II(7): 85-6.

Friar Salgado decided to investigate. He proceeded with a party of about seven people, armed with five shotguns, in the last week of March, 1858. Alexandre's village, they were received coldly and no-one claimed to know anything of the messiah's whereabouts. Salgado began preaching among the "multitudes" of men and women united in the chief's house, showing them the large metal cross hanging around his neck, preaching about the "true Christ" and ordering them to kiss the cross, "in respect and veneration". The people coldly turned their backs on the Friar and walked away.¹¹ Later Salgado asked why they did not bring more children to be baptized and they replied that they had no use for Salgado's baptisms because they had already been baptized. Sensing a distinct hostility towards his presence, Salgado decided to return and requested that the chief assist him by ordering people to help in portage over the Rapids of Ipanoré. The chief responded that there was no-one to help, that no-one wanted to accompany them. Salgado pleaded and insisted, becoming indignant as the people continued to walk away. Salgado called for help from his armed companions who took out their guns and directed themselves at the chief, threatening him with gunfire if the people made any move against them.¹² The people had by then all disappeared into the forests surrounding the settlement, leaving only the chief, his son, and two others whom the Friar ordered to help with the canoes.

Salgado's version of the history is that when they reached Ipanoré Rapids the group disembarked to pass the canoes over the portage trail when the chief suddenly went to the woods.

Immediately afterwards, guns fired from the forest into their midst. One of their party fell wounded, and Salgado was hit lightly on the leg. The others took their guns, hid behind a clump of rocks, and made a small fire as a diversion tactic. The assailants continued to shoot from the forest using both guns and poison-arrows.¹⁴ After a half-hour skirmish, two of the assailants

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.: 86-7.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

were apparently fatally wounded, and the skirmish stopped. Salgado's party received about four wounds, one being near-fatal.

That night, while Salgado's party stayed in a downstream village, caring for their wounds, three Indians came to the village with the news that two of the assailants had died from the morning skirmish. They were informed that Salgado had gone to São Gabriel to get military troops and would return shortly for battle. The Indians returned upriver to inform Alexandre of their imminent return. This news sowed about as much confusion among the Tukano as the rumour of a second military invasion from Marabitanas had among the Baniwa a few months before. Most sources suppose that Alexandre had sent people to fire on Salgado at Ipanoré. Whether or not this was actually true, people had to prepare for the probable consequences.

It was precisely after this incident that Friar Romualdo wrote to the Governor of the Province about a "conspiracy against the civilized people", recommending as a course of action:

to capture the Christ, the chief, and the principal ones to be punished [...] for [...] this business of sainthood which is already generalizing in other villages, [...] seems to be a kind of conspiracy against the civilized people.¹⁵

Control and punishment of the leaders would eradicate the "evil" which the missionaries perceived to be a very grave and growing threat to the presence of "civilized" people in the region. Rumour also had it that the Indians were prepared to "impede the passage" of any merchant's or missionary's canoes past the first Rapids of the Vaupés.¹⁶

In fact, had Romualdo known the real reason behind the Tukanos' hostility, he perhaps might have shown more understanding. Months later, it was determined that just before the attack, the ex-Director of the Indians of the Vaupés (José Ignacio Cardoso), acting on orders from the Director General of the Indians of the Province, had sent an ally Tariana chief to take by force

("pega") two boys and two girls from the Tukano, and send them to Manaus to serve in the home of the General Director.¹⁷ Two or three people were killed in the act which provoked a "great irritation" among the Indians who decided to "station warriors so that no white man would get up the river beyond a certain point".¹⁸

Two weeks after the attack on Salgado, Captain Firmino Xavier received the first reports that there were millenarian dances taking place on the Xié River. It is possible that Alexandre left the Vaupés River soon after he heard the rumours of approaching military in order to join the Xié movements. Many rumours floated around from then until October or so as the Indians and officials alike tried to figure out what the other was doing. It was a complex time in which the scenes shifted and the actors moved on and off the stage quickly. The following reconstruction is based heavily on the reports left by the Chief of Police and Municipal Justice, Marcos Antonio Rodrigues de Souza, who determined a great deal of these "facts" during his investigatory mission in mid-1858.

After the incidents at Ipanoré Rapids, Alexandre, his family, and a number of followers fled the Vaupés River in fear of a military reprisal. They sought to join Venancio around the Acque River below Maroa, probably going by trail through the woods to the Içona River. The Baniwa, however, turned the fugitives back, blocked their passage, resisting their migration and persuasion to join forces. De Souza was told that the Baniwa prevented their flight "so that they [the military] wouldn't devastate them once again, as they said".¹⁹

Alexandre's group then returned to the Vaupés to determine what their next move would be. By then, some Tukano and Tariana chiefs were reaching a point of serious questioning and doubt of Alexandre's position and authority. Alexandre had preached to them that "manioc and manioc bread from heaven" would come to them on a certain day if they remained true follo-

¹⁷ Marcos Antonio Rodrigues da Souza, "Auto de Perguntas feita em 24/07/58 a Joaquim Antonio Gonçalves de Aguiar," in "Correspondência do Delegado da Polícia ao Presidente da Província, 1858-59," APA.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Marcos Antonio Rodrigues da Souza, "Relatório do Juiz Municipal e Delegado da Polícia, 1858," (hereafter cited as MARS, "Relatório"), in Arquivo Histórico Nacional (AHN), Rio de Janeiro, leaf 64.

¹⁵ Ibid.: 88-9.

¹⁶ Ramualdo-Subdelegado da Polícia de São Gabriel e Marabitanas, 12/04/58, in "Ofícios dos Subdelegados da Polícia, 1858-59," APA.

wers.²⁰ The day passed and nothing appeared. It was in April and the rainy season was beginning, a time when hunger on the Vaupés would be harsh. The people expected another long season of famine, they were tired, had had enough, and were not convinced of Alexandre's sanctity. Many left the movement and returned to their homes. One follower quarreled bitterly with Alexandre about the incident at Ipanoré calling Alexandre an "assassin" and not a saint. Rumours spread that Alexandre had this person killed and his body burnt.²¹

Alexandre was not undone by the loss of following, however. He began to preach a new message through which he justified the failure of his initial promises. The new message illustrates how his rethoric became one of revolutionary transformation:

"Alexandre tried to escape collision [with the chief of Jiquirá-rapecuma] by assuring him that his promises had not been fulfilled because God had taken the new measure of substituting them, whereby the Tapuias would transform into whites and these into those by whom they would be governed, with the same power and wealth, in compensation for which the whites had governed them."²²

Alexandre's new ideology did focus on the relation between Western and Native societies as Romualdo had supposed, but precisely to overturn the political and economic relationships of inequality which were known and felt to exist. This ideology moved in a different direction from Kamiko's catastrophic end-of-the-world evangelism by predicting an inversion of the economic powers held by the merchants and the political powers held by the military and the government. Religious festivals were directed by native priests who had the authority to baptize and marry. This in itself gave people strength and selfdetermination in important matters. Through Alexandre, God had determi-

²⁰ Ibid.

²¹ MARS, "Relatório," Doc. 5.

²² Ibid.: leaf 64.

ned that people would gain total control and powers to determine the conditions of their lives in *this* world and not another. Instead of eliminating the Whites in the fires of São João, or by the threat of massacre, there would be trade off of places. This had righteous tone to it, because the Whites would learn how to suffer and how it felt to be ordered to serve and to work. No doubt this contributed to renewal of allegiance to the movement, for if God fulfilled these promises, there would be no worry of retribution from the military. Alexander had also prophesied that gunpowder would fall from heaven,²³ thus, the people would be invulnerable.

Alexandre managed to keep together a group of about 40 followers until June of 1858. The dances continued as the group awaited the outcome of the second prophecy. Soon, difficulties again arose between Alexandre and his followers forcing him to relocate downriver, but by then, De Souza's investigatory commission was already on its way to the Upper Rio Negro. At the same time, rebellions had been reported on the Xié River. Briefly, the story is as follows:

In mid-April, 1858, Captain Firminio Xavier was informed by a soldier, Elisbão Melgueira of the military detachment at São Marcellino at the mouth of the Xié, that new dances were taking place at São Marcellino and Santa Anna, below the mouth of the Içana. The participants were dancing with crosses and were being led by another "new christ" and assistant "padre santo."²⁴ Xavier immediately went to investigate but by the time he arrived, the people of São Marcellino had dispersed. Elisbão informed Xavier that an Indian, Cypriano Lopes who was a shaman of some repute, had been involved in the dances and that several people who refused to participate in the dances had been fatally poisoned. Cypriano had supposedly killed a soldier of the detachment and two Indians.

Xavier ordered Elisbão to summon the residents of São Marcellino while he went downriver to Santa Anna on the Rio Negro. He claims that he walked into the village while the people were in the middle of a dance: "more than

²³ MARS-Pres. Furtado, 03/07/58, in "Correspondência do Delegado da Polícia ao Presidente, 1858-59," APA.

²⁴ "Correspondência dos Ministros da Justiça, 1858," na. 63, cop. 2, in AHN.

forty people, each one with a cross," led by a police guard, Domingos Antonio. Xavier took away the crosses, scolded the participants, ordered them to return to their homes and to quit such "idleness" (*vadiação*) as they were engaged in.²⁵

Xavier was informed that in fact Bazilio Melgueiro, a "desertor" from the military detachment at Marabitanas, had joined the dances at São Marcellino acted as "padre santa," and Cypriano Lopes was just disciple of the new messiah.

After the dances had dispersed, Bazilio and his followers reportedly went on their way up the Xié where they could continue their dances in peace. Xavier had reports that upwards of 150 people had joined together at the headwaters of Xié where, it was thought, they were joining forces with Kamiko, Alexandre, and all their followers.²⁶

By mid-May, Bazilio was reported to be in Venezuela with a number of people from the Xié. All of them been reported at the fort of San Carlos which had been virtually abandoned by the military a month before. Even though Bazilio was out of reach of the military, Xavier was convinced that upwards of 100 people were still meeting on the upper Xié and that the meetings had "converted into armed reunions" ready to resist any military force sent out after them.²⁷ A long time later, Xavier got hold of several witnesses who swore to this, one of them being the daughter of the "sorcerer" Cypriano Lopes. She testified that the "meetings" were held at Inamuim on the Xié River and that:

Many men and women not only of the village of São Marcellino, but also of São Felipe, occupied themselves in daily dances, with fermented drinks, dancing with crosses, having for a chief the Indian Claudio, who called himself Padre Santo, marrying and baptizing at his fine pleasure, and they had three shotguns, and many poisoned darts, to oppose themselves to whatever force sent out against them.²⁸

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

²⁷ MARS, "Relatório," Doc. 5

²⁸ MARS, "Relatório," "Auto de Perguntas."

Furthermore, the local magistrate at São Marcellino affirmed that the residents of São Marcellino had fled up the Xié where Claudio José was located and that Claudio had "for a long time been engaged in this idleness and was even on the Içana with Venancio Christu when Cadete Aroujo was there".²⁹

The Government's Investigatory Commission

September, 1858, the provincial government intervened in the Upper Rio Negro region as a direct result of the "disturbances" on the major tributaries. To the government, it was not a question of a handful of rebels, and in light of the revolutions in Venezuela at the time, a great deal was at stake. It was not a question of foreign spies or a missionary, or speculators "playing on the credulity of ignorant Indians"; it was rather a question for the government that their authority in the region was about to be completely undetermined by the movements.

In May, 1858, several important articles appeared in the principal newspaper of Manaus, *Estrella do Amazonas*, about the messianic rebellions. Clearly, the affairs on the frontier were a public concern, and there was mounting pressure in the capitol to capture and punish Venancio Kamiko, Alexandre, and Cypriano Lopes for their reputed "crimes". The President of the Province, José Furtado, instructed the Chief of Police and Municipal Justice, Marcos Rodrigues de Souza, to organize an expedition to the region where they would seek the help of the missionaries and try to persuade the Indians, without the use of force, to return to their homes. Above all, de Souza was instructed to use persuasion to make the Indians see their errors. Furtado advised, however that if this failed, military force could be used. De Souza would have thirteen military units (about 75 men) accompanying him up the Rio Negro, and if more forces were needed, he could call on the National Guard and all other military detachments on the Rio Negro.³⁰

After several delays, de Souza and the troops arrived in São Gabriel da Cachoeira in early July, where they formulated careful plans for proceeding

²⁹ Ibid.

³⁰ Pres. Furtado-MARS, in MARS, "Relatório."

with the mission to the Vaupés.³¹ Xavier's news that the movements on the Xié had become armed, however, forced de Souza to change his plans and proceed to the Xié while two other emissaries would go up the Vaupés to determine the state of affairs there.³² On the Xié, de Souza was told by Warekena chief that everyone on the Xié had fled to the headwaters because they feared the military, for a rumour had spread that Xavier was coming to capture everyone and take them away. De Souza assured them that this was not so and persuaded the chief to go after his people and attempt to convince them to return.³³ He ordered Cypriano Lopes taken prisoner and then left for the Vaupés being convinced that he had left all "in complete tranquillity" and that the "dancers of Christ were more worthy of condolence than punishment".³⁴

While passing through São Marcellino, the commission heard that Alexandre and his followers had been on their way downriver on the Vaupés, but when news of the commission reached them, they panicked and went into hiding on the Içana. The Baniwa, however, told De Souza that Alexandre was not in fact on the Içana but had fled south of the Vaupés and was somewhere on the Tiquié River.

Back on the Vaupés, de Souza proceeded with caution, respect, and reserve. He found the people of one village engaged in a dance-festival and decided to leave them because the presence of soldiers would surely have been disastrous. While passing by Taraquá at the mouth of the Tiquié, the Indians immediately fled when they saw the soldiers. De Souza sent gifts and requested they return, promising a religious festival if they did.

The two emissaries of the commission who had preceded De Souza had managed to assemble "five chiefs and 150 of their people" for a meeting in a village above Ipanoré. Among the people were Alexandre's son Angelo and a disciple of Alexandre named Caetano whom De Souza called Alexandre's "Captain of the Honor Guard". De Souza determined from them that

Alexandre had left the group entirely and had gone with his wife and younger son to the Tiquié. A Maku Indian had seen the group heading through the forest in a easterly direction towards São Joaquim and the Rio Negro, reportedly to a hideaway where Alexandre had gardens. De Souza sent a group of five people, including Alexandre's son Anagelo, to look for the fugitive messiah but when the group showed signs of rebellion, it was forced to return.

In the end, Alexandre and his family were never located. He remained in hiding for over a year-and-a-half and no-one knew exactly where. De Souza hypothesized that would either reappear on the Japurá River and there renew his activities, or "he would quiet down in his gardens and hope his crimes would be forgotten with time".³⁵ In February, 1860, Alexandre emerged from hiding and was reported in São Gabriel where he asked to be baptized and made promises to the Director of Indians to "live from then on in peace and at his work".³⁶ He requested that had been allowed to live at Santa Ana on the Rio Negro, and as far as is known, the request was granted.

In De Souza's meeting with peoples of the Vaupés, he delivered the official message that it was a "crime against religion" to have accompanied Alexandre. It displeased the Governor "paying him evil for his good wishes". The government understood nevertheless that they had been "deluded, as the poor people that they were". They would not be punished this time, but the next time they would be.³⁷ If caught, Alexandre would be used as an example of the type of punishment the government could give. De Souza assured them that if in the future they felt they were suffering from persecution, they should seek the help of the local authorities and not refuge in the woods. With that, he ended his message and his mission on the Vaupés, but immediately returned downriver for news had reached him that there were new disturbances on the Xié River.

At the end of July/beginning of August, Xavier wrote that the people of São Marcellino expressed their resentment of Cypriano Lopes' imprisonment, and that one person had said:

³¹ MARS, "Relatório," Docs. 3-4.

³² *Ibid.*: Doc. 5.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*: leaves 64-5.

³⁶ "Correspondência dos Delegados da Polícia da Província do Amazonas, 1860," APA.

³⁷ MARS, "Relatório," leaf 37.

If the Governor wanted houses built, he should build them himself, because Your Excellency has deceived them with words and has taken away Cypriano.³⁸

Xavier further asserted that, with one exception, no Indians were coming to work at public service and no farinha was being sent to the fort.³⁹

De Souza went to Nossa Senhora da Guia where Cypriano had a house to determine the truth of Xavier's report, and found that instead of new disturbances, things were quiet, Cypriano's family and other residents were working on new houses, and people were surprised to find out why de Souza was there again. De Souza concluded there was reason to doubt there had been any new rebellions on the Xié and believed that Xavier had distorted the truth on this as on many other occasions. This was the view De Souza urged President Furtado to accept, and Furtado himself wrote in 1859 that there were some "doubts" about the Xié rebellions.⁴⁰

De Souza concluded de Commission's work in September, convinced that in the course of several months, a sort of truce had been restored between the government and the Indians of the Upper Rio Negro. At least, so it seemed; and it was perhaps reassuring to the public to know that several months later, Wanana (Tukanoan) Indians captured Coetano, Alexandre's disciple, because he was agitating again, and turned him in to the police.

According to a news report:

On December 24 [1858] a military express arrived from the Upper Rio Negro and it reports that part of our border enjoys tranquillity withal, an Indian by the name of Caetano, an emissary of the celebrated Alexandre, wandered about on the Vaupés, seducing its inhabitants to follow his sect; being taken prisoner by the chief of the village at Caruru Rapids, he was taken to the Subdelegate of São Gabriel who sent him

³⁸ Ibid.: Doc. 20.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Relatórios da Presidência da Província da Amazonas, vol. III, 1859: 218.

by the same express for disposition by the chief of Police. This Caetano [...] threw himself in the river above Santa Isabel at midnight on the eight day of the voyage, bound by hand and foot as he was, and his corpse did not appear until the next day.⁴¹

Caetano's suicide in fact replicated the messianic belief in the famous Manao chief Ajuricaba, known to the peoples of the Upper Rio Negro, who after his defeat in 1727 at the hands of the Portuguese, threw himself bound in chains into the Rio Negro rather than face the execution which awaited him in Pará (Sweet, 1974: 545).

Conclusion

From our reconstruction of the movements based on written sources, we have seen that Alexandre, like Kamiko, sought to assert power and control over Christianity while shaping it to meet the needs of the Indian people. Both messiahs rejected outside missionaries and assumed the role of priests, performing mass baptisms, marriages and confessions. These roles and practices, and the symbols they used, had a clear resonance in traditional shamanism and ritual. The cross, for example, at once symbolized ritual suffering and corresponded to the shaman's rattle used in curing rituals and dance festivals. The figures of God, Christ and the saints all have clear parallels in Indigenous mythology, supported by the folk beliefs of the local caboclo population. In making these links, the messiahs enhance their own shamanic and ritual powers beyond the expected traditional roles.

Kamiko's ideology sought to end the exploitative relationships between Indians and Whites first by prophecies of world destruction and renewal, later through autonomy and avoidance of the Whites and total allegiance to his movement. Alexandre prophesied an *inversion* of the existing hierarchy of dominance and power such that the Whites would

⁴¹ Estrella da Amazonas, 12/25/58, no. 316, Manaus.

end up on the lowest rung. Both prophets recontextualized such goods and values as food, weapons, ritual and hierarchy by reconceptualizing these in terms of their relationship to the sources of creativity that produce them. Alexandre's ritual dances had the object of making manioc and gunpowder fall from heaven, of militantly resisting, and of ushering in the new hierarchy. There was less specific emphasis on gaining access to material goods (or cargo) as a way of acquiring European culture, than on wealth as part of the more all-encompassing question of power, including military strength and the authority to govern and to conduct their own religious ceremonies.

We suggest that Arawakan culture could more easily have accepted the ascendance of powerful messiahs than the Tukanoans. The tensions created by the growing power of the Tukanoan messiahs may have been one of the main reasons for the intense scepticism and opposition to the leaders from the start. Although Kamiko did face opposition, he was better able to govern it through the recognition of his shamanistic powers.

This difference between Arawakan and Tukanoan receptivity to the messiahs can be explained, I suggest, by the nature of ritual specialists and leadership in the two cultures. In seeking to eliminate dependence of the Indians on the Whites, Kamiko reinforced the pre-existing hierarchical ranking of Baniwa shamans demanding that full allegiance and tribute had been given to him. Being a shaman of already high status and rewarded in Baniwa culture, Kamiko sought to concentrate power as a way of consolidating the Baniwa struggle against the white military power structure.

In the Tukanoan scheme of hierarchically organized specialist roles, it would seem that Alexandre attempted to concentrate aspects of four out of the five main roles. As self-proclaimed shaman/priest, and imitator of Kamiko, he baptized, prophesied, and performed other priestly functions, asserting his direct connections with ancestral powers. As ritual dance leader, he led mass meetings of dancing and chanting, although no mention is made in the documents of his demanding payments in goods for his services. As priest, he married people, asserting control over affinal relations, although himself does not seem to have capitalized on the prestige or political economic power which could be gained through polygamous relations. He may also have been considered a *war chief* which good explain several details in the written sources: the Tukanoans's increasing

militance against the missionaries; the "armed" dances; and the fact that Caetano, Alexandre's disciple, was considered to be his "Captain of the Honor Guard." Alexandre's prophecies sought systematically to usurp the power of the Whites in political, military, religious and economic terms.

This concentration of powers was, perhaps, a novel experience for the Tukanoans of the 1850s. They may have seen it as necessary in light of the critical changes imposed on their society during the decade: large concentrations of people recently attracted to riverine settlements in newly-built clusters of houses under government appointed Directors of the Indians and missionaries and subject to their abuses. Such a concentration of power, on the other hand, created a contradiction. Ethnographers of Tukanoan society have suggested that the model of hierarchical ranking of specialist roles applies more to differentiation in internal relations of exogamous groups, while relations with outside groups should, in the Tukanoan view, be governed by egalitarianism. If the Tukanoan system of rank does not allow for a concentration of power in matters of external relations, then how could Alexandre's prophecy of governance over the Whites be fulfilled? How could Alexandre expect to maintain his leadership in the face of opposing leaders who doubted his claims? It would seem then that the dynamics of Tukanoan ranking worked against Alexandre's quest to be Kamiko's equal.

Alexandre Christu essentially created a new form of leadership while seeking to invert hierarchical relations with outsiders in order to concentrate power and wealth in the hands of Tukanoans. Ultimately, his experiment foundered on the ambiguities of the historical alliances Tukanoan leaders had previously made with the Whites and on the limitations of power in Tukanoan society.

REFERENCES

- Aranha Bento de Figueireda Tenreira (ed.). *Arquivo do Amazonas*, vols. 1 y 2, nos. 1-7. Manaus, 1907.
- Arquivo Histórico Nacional. *Relatório do Juiz Municipal e Delegado da Polícia, Morcos Antonio Rodrigues de Souza, ao Presidente da Província do Amazonas*, 1858.
- , *Correspondência dos Ministros da Justiça*, 1858.
- , *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas*, 1859.
- Arquivo Público do Estado do Amazonas (Manaus), *Ofícios das Subdelegados da Polícia ao Presidente da Província*, 1858-59.
- , *Correspondência dos Diretores das Índios ao Presidente da Província*, 1852-5.
- , *Correspondência dos Delegados da Polícia da Província do Amazonas*, 1860.
- Buchillet, Dominique. *Pari-Cachoeira: O Laboratório Tukana do Projeto Calha Norte, Ethnies*, in press, 1990.
- , *Maladie et Mémoire des Origines chez les Desana du Vaupés, (Brésil)*, Unpublished Doctoral Dissertation, Nanterre, Université de Paris X, 1983.
- Burridge, Kenelm. *New Heaven, New Earth*, Oxford, Blackwell, 1969.
- Chernela, Janet. Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative, in: Jonathan D. Hill, o.g. *Rethinking History and Myth*, Urbana, University of Illinois Press, 35-40, 1988.

- Caudreau, Henri A., *Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonia*, Vol.2 of *La France Equinoxiale*, Paris, 1887.
- De Oliveira, Ana Gita. *Índios e Brancas no Alto Rio Negro*. Unpublished M.A. thesis in Anthropology, Universidade de Brasília, 1981.
- De Oliveira Filho, João Pacheco, *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Editora Marca Zero/MCT-CNPQ, 1988.
- , *Estrela do Amazonas*, 16 Jan. 1858- 25 Dec. 1858, Manaus, 1858.
- Galvão, W. and Buchillet, Dominique, *Genealogia dos Messiahs Tukano e Arawakan do Alto Rio Negro*, Unpublished manuscript, n.d.
- Goldman, Irving. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, University of Illinois Press (first published in 1963), 1979.
- Hill, Jonathan D. (org.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988.
- Hill, J. D. Agnatic Sibling Relations and Rank in Northern Arawakan Myth and Social Life. in: Judith Shapiro (org), *The Sibling Relationship in Lowland South America*. Working papers on *South American Indians*, No. 1: 25-32, Bennington, Bennington College, 1987.
- Hill, J. D. and Robin M. Wright, *Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from an Amazonian Society*. in: J.D. Hill (org.), 1988, 78-105.
- Hugh-Jones, Stephen. *Historia del Vaupés*, Maguaré I: 29-51, Bogotá, 1981.
- , *The gun and the Bow: Myths of White Men and Indians*, *L'Homme*, 106-7: 138-58, 1988.
- , *Shamans, Prophets, Priests and Potors*, Paper prepared for the Workshop on Shamanism, Colonialism and State, King's College, 3 October 1989, n.d.
- Humboldt, Alexander von. *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of America during the years 1799-1804*, London, 1907.

Jackson, Jean. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, New York, Cambridge University Press, 1983.

Knobloch CLJ, Pe. Franz, Geschichte der Missionen unter den Indianer-Stämmen des Rio Negro-Tales. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. Nos. 2, 3, 4, Münster, Aschendorff, 1972.

Koch-Grünberg, Theodor. *Zwei Jahre unter den Indianern. Reisen in Nordwest Brasilien, 1903-05*, Austria, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1967.

Matas Arevalo, Martín. *Vida indígena*, Barcelona, Casa Editorial Maucci, 1912.

Nimuendaju, Curt. Reconhecimento dos Rios Içana, Ayari e Vaupés, *Journal de la Société des Américanistes*, 39: 125-83; 44: 149-78, Paris, 1950.

Primov, George. *A Descriptive Outline of the Post-Columbian History of the Territorio Federal Amazonas until 1970*, Unpublished manuscript, n.d.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *The Shaman and the Jaguar*, Philadelphia, Temple U. Press., 1975.

Salesianos, Enemini, Javareté, 1974.

Spruce, Richard, *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, Vol. 1, New York, Johnson Reprint Co., 1970.

Stern, Steve J., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, Madison, University of Wisconsin Press, 1987.

Sullivan, Lawrence E., *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York, MacMillan Press, 1987.

Tavera Acosta, B., *Rio Negro. Reseña Etnográfica, Histórica y Geográfica*, Maracay, 1927.

Wilson, Bryan. *Magic and the Millennium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*, London, Heinemann, 1973.

Worsley, Peter. *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melasia*, London, MacGibbon and Kee, 1968.

Wright, Robin M., *Guerres de l'Or dans le Rio Negro*, *Ethnies*, Nos. 11-12, in press, 1989.

———, *The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*, Unpublished Doctoral Dissertation, Stanford University, 1981.

Wright, Robin M. and Hill Jonathan D., *History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon*, *Ethnohistory* 33 (1): 31-54, 1986.

Indagaciones sobre el Mensaje del Mesianismo Krahó*

*María Amelia Schmidt Dickie***

RESUMEN

El artículo propone una revisión crítica a las posiciones que consideran al mesianismo Krahó como un ejemplo de desintegración de la identidad étnica. La argumentación pretende mostrar que aunque el mesianismo fue concebido por ellos como un medio para "volverse blancos", los Krahó reforzaron su identidad étnica durante el proceso mesiánico a través de la reafirmación de su lógico y de la reelaboración de sus valores.

** Departamento de Ciências Sociais de la Universidade Federal de Sta. Catarina, Brasil.

* Agradezco los comentarios críticos y las sugerencias hechas a una versión anterior de este trabajo por Anthony Seeger, Alcida Rita Ramas, Paul Aspelin, Ma. Regina A. Lisboa y Alicia Barabas, quién también colaboró con esta versión en español.

Julio C. Mellati mostra, por exemplo, como os xerentes não se intimidam no contato com os brancos e sabem enfrentá-los altivamente como que afirmando sua identidade étnica (Melatti, 1967: 51), enquanto os krahó, ao contrário, buscam vencer os brancos transformando-se neles, como conta o mito do Auké e deste passando à ação através de movimentos messiânicos na esperança de se tornarem civilizadas. Nos quadros do processo de identificação étnica, não parece haver maior alienação da identidade tribal (Cardoso de Oliveira, 1976: 18).

I

Al leer el libro de J. C. Melatti (1972) sobre el mesianismo Krahó, esta cita me vino a la mente junto con una parte del libro de Peter Worsley (1974: 228) donde afirma que los movimientos mesiánicos son factores de integración en sociedades segmentarias que viven bajo la dominación de otra sociedad, o en lo que Cardoso de Oliveira llamaría, una situación de fricción interétnica. La confrontación de las dos afirmaciones me planteó un problema en relación al mesianismo Krahó: hasta qué punto hubo un movimiento en dirección a una pérdida de la identidad tribal y cómo esta identidad está relacionada con la unidad grupal.¹ Este es el punto de partida de la investigación, inserto en la relación entre mesianismo y etnia.

El movimiento mesiánico Krahó surgió probablemente a principio de los años cincuenta, pero pasó desapercibido para los hombres blancos de la

¹ Barth define un grupo étnico como un grupo organizado, donde factores socialmente relevantes son accionados para la organización grupal. Lo que caracteriza un grupo étnico es el criterio de auto-atribución y la atribución por los otros de una identidad étnica para que se diferencien cuando interactúan. (1969: 15 y ss.) De acuerdo con el argumento de Cardoso, fundamentado en Barth, "o conjunto dos modos de identificação" (las procesas por los cuales se establece una identidad étnica) "seriam da ordem do discurso (e, particularmente, de um discurso ideológico)." (grifa del autor) (1976:20). Toda mi discusión está puesta en el sentido de una relativización necesaria del discurso en términos de su significado social. Dicho en otra forma, sobre las dificultades del entendimiento literal del discurso verbal del otro (Geertz, 1978).

región, aunque no se haya limitado a una única aldea Krahó. Melatti obtuvo la información al respecto, aproximadamente diez años después que el movimiento había terminado con el fracaso de las previsiones del líder mesiánico.

José Nogueira, el líder, recibió de *Lluvia*, con quien entraba en contacto después de fumar marihuana, el mensaje que transmitió a la aldea donde vivía y que se esparció por otras: *Lluvia* les ofrecía el rayo, el trueno y la lluvia (englobados en el concepto de lluvia de los Krahó) para destruir a los "cristianos" (civilizados próximos) y les daba una serie de instrucciones para que se transformaran en civilizados. La destrucción de los civilizados próximos se justificaba por la necesidad de vengar la masacre perpetrada contra los Krahó en 1940 y para evitar que los civilizados continuasen tomando sus tierras, *Lluvia* dice a José Nogueira: "Olhe, você apanha minhas coisas (raio) e você tem de transformar todo este povo. Agora você fica chefe, agora você é dono deste lugar onde estão vocês. Você toma o lugar para o civilizado não tomar" (Melatti, 1972: 25).² Además de esto, *Lluvia* instruyó a J. Nogueira para que ordenase a los indios la construcción de una gran casa para almacenar las mercaderías que vendrían en un "motor" por el arroyo próximo (que no es navegable). Los indios la construyeron y también un gran corral que se llenaría, de manera espontánea, con ganado. Varias prescripciones de comportamiento acompañaron las actividades de la construcción: se hacían bailes a la moda "sertaneja"; se hacía abstinencia de carne y de algunos otros alimentos en días específicos; algunas de las costumbres tribales deberían ser abandonadas: como la corrida de trancos, los cánticos acompañados de maracas y la pintura corporal, que serían substituidas por ropas.³ Las cestas deberían ser

² "Mira, tú tomas mis cosas (rayo) y tú tienes que transformar todo este pueblo. Ahora tú quedas como jefe, ahora tú eres dueño de este lugar donde están ustedes. Tú tomas el lugar para que el civilizado no lo tome" (mi traducción).

³ La palabra "sertanejo" es usada comúnmente en Brasil para referirse al habitante del campo. En este caso su significado es más precisamente derivado de su raíz "sertão", que es el nombre que se refiere a regiones poco o no habitadas y lejanas en la región más urbanizada del país. Este término fue adoptado por los Krahó, probablemente, a partir del discurso de los agentes gubernamentales de las instituciones encargadas de su protección, para referirse a los blancos que disputan las tierras con los indígenas. La palabra "sertanejo", bien como su origen "sertão" en el lenguaje del blanco, sugiere su concepción del área indígena como área "vacía".

colocadas afuera porque se transformarían en maletas.⁴ El nuevo orden, proveniente de la acción de *Lluvia*, prometía a ciertos indios las posiciones de presidente, delegado, chofer, etcétera. La posesión de los bienes de los civilizados, la seguridad de la ausencia de ellos, la imitación de su comportamiento y la posesión del raya —agente transformador— harían que los Krahó fueran “como los civilizados” o, en las palabras de J. Nogueira, “virassem” blancos (Melatti, 1972: 27 y 94-99).

Lo que este trabajo pretende es reflexionar sobre cómo entender el deseo de “valverse blanco”, presente en el mesianismo Krahó. Sugiero, como hipótesis, que el mesianismo Krahó tiene como centro la aspiración de retorno de la autonomía política, de la cual “volverse blanco” es una expresión. Tal como el “volverse blanco” es descrito por Melatti y destacado por Cardoso, sería la cristalización (momentánea) de lo que M. Bartolomé llamó “conciencia étnica” (1979: 314 y ss).

Bartolomé propone el concepto de conciencia étnica como complementario al de identidad étnica, tal como fue formulado por Cardoso de Oliveira. Argumentando que el concepto de identidad por contraste reduce “la existencia social de un grupo a las alternativas de su relación con el otro”, afirma que la acción de un grupo étnico (en contacto) necesitaría alimentarse de otros mecanismos de referencia e identificación, el conjunto de los cuales llamó “conciencia étnica.” Ella sería, como la identidad étnica, una “forma ideológica de las representaciones colectivas [...] pero a diferencia de la identidad étnica que supone relaciones intersociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intrasociales que se desenvuelven [...] dentro del grupo étnico”. La conciencia étnica, siendo el conjunto de las relaciones introgrupos y teniendo por referencia central el ethos del grupo, es también producto de su trayectoria, que es más larga que el contacto. Este fuerte componente histórico del proceso de construcción de una conciencia étnica es evidenciado por la noción de pertenencia a un grupo, cuya identificación se ha producido

⁴ Los elementos del mensaje relativos a los bienes industrializados y al ganado caracterizan el movimiento Krahó como un “carga cult”. Es interesante que los movimientos descritos y analizados por Worsley en N. Guinea se caracterizan por tener el “carga” como símbolo de absorción del nuevo orden.

por compartir un código y una historia comunes. La memoria compartida actuaría como ethos libertador dentro de un proceso de actualización en momentos de crisis, provocados por las confrontaciones entre sistemas sociales inter-étnicos. En el caso específico de los movimientos mesiánicos, esta perspectiva implicaría reconocer que ellos

[...] no son manifestaciones pre-políticas o rebeliones primitivas, sino respuestas estructuradas en el seno de códigos cuya naturaleza no siempre ha sido clara para sus comentaristas, pero sí para sus participantes, ya que constituyen intentos deliberados y contextualmente adecuados para reaccionar ante una situación de opresión, al mismo tiempo que revitalizan la cultura oprimida (Bartolomé, *op. cit.*: 317).

La propuesta de un doble eje para pensar la identificación del grupo étnico y, en especial, para entender su acción social/política, pone sobre lo “interno” del grupo un peso específico que pasibilita complejizar la lectura de los discursos étnicos y evita la tendencia “culturalista” que toma el rasgo como evidencia de identidad, al mismo tiempo que permite ver a la cultura, el rasgo y el discurso sobre el pleno de fonda de la relación entre lo “interno” y lo “externo”.

Las cuestiones que propongo acerca del discurso mesiánico Krahó pretenden constar la pertinencia del aspecto “interno” de la construcción de la identidad étnica Krahó, contextualmente producida, que permite una interpretación alternativa del significado de lo propuesto de “transformación étnica”. La cita de Cardoso de Oliveira, puesta en epígrafe, podría ser relativizada si se entiende el mesianismo Krahó como una reacción combati-va frente al proceso de alineación de la identidad étnica.

Las posibilidades de esta alternativa están, en mi opinión, implícitas en la reluctancia de Melatti a explorar la afirmación de José Nogueira de “volverse blanco”. Esta reluctancia me sugirió que, a pesar que a veces trata literalmente la expresión, Melatti no estaba seguro de esta interpretación. Véase por ejemplo su preocupación en recorrer, en el capítulo V de su libro (1972), las reelaboraciones simbólicas operadas por el mesianismo.

II

En la situación de contacto de los Krahó con parte de la sociedad nacional, cuya economía gira en torno a la producción pecuaria, la necesidad de trabajadores es poca. Las posibilidades de integración de los indígenas como fuerza de trabajo es casi siempre nula (estoy hablando en el presente etnográfico como aparece en Melatti, 1967). Un agravante de esta situación actual de aislamiento es que en la historia del contacto, los Krahó tuvieron un período de relación íntima con el colonizador blanco, fueron utilizados por él como cabeza de puente en la conquista de las tierras y en el exterminio de otros grupos indígenas. Una vez cesada la necesidad de utilización de la "fuerza guerrera" Krahó, las relaciones con el blanco pasaron a ser, primeramente, caracterizadas por la tolerancia a las embestidas Krahó contra los rebaños y, posteriormente por la hostilidad de los blancos a tales embestidas, llegando a la agresión armada (véase la alusión de J. Nogueira a la masacre de 1940). Desde entonces, protegidos por los organismos gubernamentales sucesivamente encargados, los Krahó han vivido un proceso de distanciamiento de la sociedad regional "nueva", que en cierta forma los envuelve e indudablemente los limita. Así, se caracteriza la situación de los Krahó como dominados, lo que puede ser, según mi opinión, asociado a una evaluación étnica negativa (cf. Cardoso de Oliveira, ella produciría una identidad étnica negativa) de los Krahó.⁵ En este caso, "volverse blanco" podría tener el significado de readquisición de una identidad positiva perdida, asociada a la autonomía (política), a la disponibilidad del territorio (su

⁵ La identidad negativa es definida por Cardoso de Oliveira a partir de la relación que establece entre identidad y valor por un lado, y situación de contacto por otro. Así, la discriminación de la sociedad nacional en contacto puede provocar en la sociedad tribal y en general la hace, la incorporación de la evolución negativa de que es objeto. De acuerdo con Williams (1967:passim) el "etnocentrismo negativo" genera la identidad negativa que es propia de los grupos en situación de minorías subordinadas. El "etnocentrismo negativo" expresa la aceptación general, por estos grupos, de las evaluaciones peyorativas que el grupo dominante hace de ellos. El grupo dominado pasa a verse a través de los criterios del grupo dominante. En este sentido, las relaciones Krahó con la sociedad pastoril envolvente implicarían una identidad negativa de los Krahó, desde el punto de vista de lo que sería un "etnocentrismo positivo" de los blancos regionales.

condición central) y a la coexistencia en pie de igualdad con el blanco distante que, en la concepción Krahó, no se confunde con el blanco próximo (éste sería aniquilado por la realización mesiánica). Mientras los blancos próximos constituyen una amenaza constante, los distantes son considerados buenos, los que dan regalos, los que protegen y no codician la tierra Krahó. Así, mi tendencia es a ver en la afirmación "volverse blanco" un intento de reafirmación del grupo como tal, particularizado por un código y una historia propios en oposición a otros dos, sucesivamente distinguidos, en términos étnicos: el blanco próximo y el distante.

Quiero destacar del relato de Melatti, elementos que me conducen en esta línea de raciocinio, partiendo de la verificación de que durante todo el movimiento están presentes la lógica y los valores Krahó de referencia, que son reforzados en algunos movimientos y de varias maneras. Esto es relevante porque sucede en una situación en la que el discurso étnico expresa el contraste (de la situación) y el deseo de cruzar las fronteras étnicas.

A. El líder fue investido de poder por una entidad de la naturaleza, esto es lo que hace de un Krahó un shaman.

B. Uno de los elementos que componen a *lluvia*, el agua (elemento transformador, cf. Melatti 1972: 64-66) es utilizado por los Krahó para apresurar el crecimiento del organismo humano y la lluvia, a pesar de no estar personificada en la cosmología Krahó, tiene gran importancia por estar asociada a los seres exteriores a la sociedad Krahó: los vegetales, los animales y los muertos. Melatti afirma también que José Nogueira, al personificar a *lluvia* "estaría enfatizando, no redentando los Krahó que imaginaba, o poder de gerar outros elementos e fazêlos se desenvolver" (1972: 64). Considerando las dos afirmaciones, ¿no sería plausible pensar que José Nogueira y su grupo estarían viéndose (y proponiéndose) como conjunto generador de fuerza para los Krahó? Veo las siguientes evidencias para una respuesta afirmativa:

B.1. Lo primero es que la lluvia es un elemento de la superstición de la población blanca próxima. La lluvia con rayos y truenos define interdicciones de comportamiento tales como tocar el machete, las ollas, hablar en voz alta, andar en la lluvia. Estas interdicciones, de acuerdo con José Nogueira, son respetadas por los Krahó y, por esto, la lluvia nunca ha matado un indio. Los

"sertanejos" (mestizos), sin embargo, andan en la lluvia y han sido muertas por ella (Melatti, 1972: 95). La lluvia (y probablemente *Lluvia*) y los Krahó tienen una relación positiva si se compara con la que existe entre la lluvia y los "sertanejos". Las evidencias de esta positividad darían a los Krahó la certeza de que, si continuaban cumpliendo su parte (representando las interdicciones de comportamiento), tendrían la lluvia (*Lluvia*) a su lado.

B.2. La segunda es que el agua es un elemento de transformación presente en el ritual Apunuré-Hokhi'yere, expresión de solidaridad entre parientes consanguíneos de sexo opuesto. En la descripción que hace del Apunuré-Hokhi'yere, Melatti afirma esta relación pero no explicita en detalles la forma en que el agua de la lluvia actúa como elemento transformador. Aceptamos sin embargo su interpretación. Para el ritual, los hombres dan carne de caza a una o más parientes consanguíneas, quienes con ella preparan "paparutos" que son buscados por los hombres en las casas de ellas. Agrupados por edad, ellos los dividen y consumen al final del ritual, en el centro de la aldea. Este ritual sólo se realiza en el inicio de la estación de las lluvias y solamente cuando ya llueve lo suficiente como para mantener el suelo bien mojado. En el momento del ritual los hombres golpean el suelo mojado con el pie derecho.

El ritual expone y afirma (tomo ritual en el sentido de "statement", apud Leach, 1977: III) una característica de esta solidaridad que es la de realizarse por un fluir constante, en un proceso continuo de contra-prestaciones que duran toda la vida de los parientes y no se realiza como contra partida directa de bienes y servicios específicos.⁶ Esta idea de continuidad y fluidez por la cual la solidaridad opera parece ser representada en el ritual por el agua. El agua de la lluvia actuaría como eslabón entre la re-creación de la solidaridad interna de los mitades krahó y sería no sólo el ambiente en el cual se expresa la solidaridad sino un elemento de posibilidad de recreación de la solidaridad.⁷ De esta manera es doblemente mediadora la recreación. La

⁶ Además de esta, se supone el apoyo entre los consanguíneos en casas de conflicto y venganza en casas de muerte. (Melatti, 1970: 159). Entre parientes afines, la contrapartida por bienes y servicios específicos es directa. (*idem, ibidem*).

⁷ Estas asociaciones y las que están en el ítem D, las hago con precaución. No traté de evitarlas por estar convencido de que los significados del movimiento Krahó pasan por las ambigüedades de *Lluvia*.

lluvia como mediadora aparece claramente en la concepción Krahó del universo, de la cual también se desprende la asociación entre las concepciones de mediación y creación/transformación:

Interessante notar que a água não constitui apenas uma região *interposta* entre a terra e as bordas da cúpula celeste. Há uma outra conexão entre céu e terra *através* da chuva. O índio Secundo, da aldeia do Posto, assegurou que, durante as chuvas fortes, animais grandes, tais como o veado, o jaboti, o tamanduá bandeira, variedades do tatu, o caitetu, o porco queixada, a anta e também peixes, caem do céu ... Pedro Peno, chefe da aldeia, afirma que ele mesmo já viu peixes *caírem* do céu ... Esta crença, pois, estabelece um outro *ponto de contato* entre as diversas regiões em que os Krahó dividem o universo. (Melatti, 1970: 434; grifas meus).

B.3. Cuando la lluvia fue personificada, lo fue como modelo del blanco distante (externo a la sociedad Krahó) que aparecía como el redentor. *Lluvia*, que entra en contacto con J. Nogueira, tiene la apariencia de "hombre nuevo, civilizado, de pelo negro, barba larga, usando zapatos, sombrero, teniendo en las manos una escopeta; tiene la cara seria, no se ríe ni se llama *Bandeirante*" (Melatti, 1972: 60).⁸ *Lluvia* traerá para los indios todos los bienes que los civilizados distantes traen para los que están próximos. Si *Lluvia* es externa, como la lluvia, las relaciones de los Krahó con él deberán ser de contrapartida, directas (como es entre los afines, pensados como externos a la consanguinidad y, por lo tanto, no sujetos a la cadena de las contra-prestaciones entre consanguíneos). La relación de contrapartida di-

⁸ *Bandeirante* es un personaje de la historia de Brasil, representado en la iconografía de los libros escolares exactamente como José Nogueira lo describe. Los *Bandeirantes* fueron expedicionarios que en los siglos XVI y XVII hasta el inicio del XVIII, formaban *Bandeiras*, expediciones armadas que desde São Paulo, se aventuraban por el interior de Brasil para capturar indios y buscar minerales. El *Bandeirante* es referido, en la historiografía oficial como un héroe al cual Brasil debe su inmenso territorio. Es probable, cf. Melatti, que los Krahó hayan conocido en su contacto con el blanco —posiblemente en los libros escolares— al *Bandeirante* como simplemente un héroe, valiente y poderoso.

recta con la lluvia se manifiesta en el respeto a los comportamientos interdictos y puede ser pensada como un valor cultural extendido al mesianismo por *Lluvia*, una vez que él significa la acción de "transformar" recreando lo que está siendo amenazado de desintegración/debilidad, en un estado de integración/solidaridad/fuerza. Actúa, así, como mediador y exige comportamientos específicos como contrapartida directa.

En este caso, si por un lado la lluvia es un elemento temido por los blancos, que los indios consiguen "controlar" (y la forma del "control" es eficaz porque la lluvia continúa haciendo caer animales y no mata a los Krahó); los indios son fuertes a partir de principios de su propia cultura, apoyados por un criterio de valor blanco.⁹ De esta constatación, la concepción original Krahó posaría por una reelaboración que refuerza su positividad, a través de un criterio compartido con el opositor (al menos en la concepción Krahó y de acuerdo con criterios relevantes para ellos). Por lo tanto, aunque maléfica para los blancos, la lluvia es un elemento que demuestra para los indios, la posibilidad de realización de la potencia indígena. Esto refuerza la capacidad transformadora/recreadora de integración/solidaridad/fuerza personificada en *Lluvia*. Por esto *Lluvia* sería un factor central en la refabricación de la fuerza de la unidad Krahó y de la propia unidad.

C. Algo más sobre el uso de los medios presentes en la cosmología Krahó en la tentativa de concretizar su transformación y la aniquilación de los blancos: eran mágicos (Melatti, 1972: 59). "... a imitação como que caricatural do ser em que se querem transformar" (op. cit.: 70). En ningún momento el grupo confeccionó ropas (que sustituirían la pintura corporal cuando dormían), lo que es explicable, en parte, por la falta de recursos para la adquisición de materiales. Pero tampoco intentaron ningún medio para conseguirlos. La realidad prometida por *Lluvia* incluía locales de comercio pero no fábricas, aunque los Krahó tenían suficiente conocimiento de la sociedad nacional para saber que los bienes son fabricados por los blancos. Es verdad que los Krahó

⁹ Al describir los rituales de muerte, Melatti (1970:210) informa que las almas muertas se tornan animales (las de los viejos, "hace mucho tiempo" se tornaban "tamanduás", p. ej.), que si son muertos, se tornan plantas, etcétera. Por ser importantes en la concepción del ciclo de vida de los Krahó, es necesario que se garantice que caigan con la lluvia/ *Lluvia*.

tenían claro que las fábricas eran objetos de los blancos distantes. Por otro lado, había ejemplos en las proximidades, de indios que habían adoptado las costumbres blancas y vivían fuera de las aldeas y dentro de las reservas como "os mais pobres e obscuros sertanejos", que mostraban que era posible "volverse blanco" sin el recurso de la magia (Melatti, 1972: 72). Pero el "blanco" en que los Krahó se transformarían era igual al hacendado (*idem, ibidem*). El recurso a los medios mágicos es coherente con los patrones Krahó y parece tener una íntima relación con esta elección del "branco, proxima e rico". Quiero explorar esta relación a partir de aquella que los propios Krahó exponen entre el mesianismo y el mito del Auké.

D. Los testimonios recogidos por Melatti son, en gran parte, precedidos o seguidos por el relato del mito del Auké (inclusive los relatos de José Nogueira). Aceptándose la interpretación que este mito expresa la elección de permanecer indio (da Matta, 1970), dos indagaciones son posibles: 1. ¿Cuál es la relación que se configura por la asociación de los dos relatos? 2. ¿En qué medida los elementos semejantes presentes en los dos relatos, en especial la escopeta, tienen el mismo significado? Las respuestas son también interdependientes. En el mito del Auké, mito del origen del hombre blanco, éste nace de un krahó que no tiene clasificación posible como Krahó —es un niño/hombre que tiene el poder de manipulación de su identidad (transformándose en animales) y que resucita cuando es asesinado. A pesar de ser percibido como "otro" por el grupo, Auké sólo consigue ser excluido cuando muerto y quemado ("virou cinzas"). Pasado un tiempo, las cenizas, abandonadas en la floresta se transformaron en un hombre blanco que era hacendado rico, poseía una casa grande y muchos bienes, entre ellas la escopeta. En los relatos, la escopeta está en oposición al arco y flecha como símbolos de las dos identidades. En el mesianismo, la transformación de los Krahó tiene como condición la destrucción del blanco próximo, que es su criatura y elabora una vía de readquisición de la potencia que la criatura, al hacerse, usurpó.

El agente Krahó que posibilitó esta transferencia involuntaria fue el fuego y es él que reaparece como escopeta del blanco, símbolo de su poder. En el mesianismo, la escopeta es asociada al rayo que, a su vez, es asociado al fuego.¹⁰ *Lluvia*, entonces, conjuga tres elementos importantes: el fuego (rayo, escopeta del *Bandeirante*) que es elemento transformador definitivo

(excluyó a Auké), el agua, elemento transformador que necesita tener su poder actualizado por los rituales, y que está al lado de los Krahó (véase ítem B) y es agente de la recreación de la unidad; y el *Bandeirante* que simboliza el valor positivo del blanco distante —y tal vez de la condición de mediador que le es asociada—. Si esta pista puede ser aceptada, se puede aceptar también que hubo una reelaboración simbólica de la escopeta, elemento incorporado por los krahó para expresar la potencia, que al ser readquirida es capaz de garantizar la igualdad que debería caracterizar la integración con la sociedad nacional y que, desde el punto de vista de los Krahó, puede haber caracterizado el inicio del contacto, marcado por la colaboración entre ellos y los blancos regionales.

El mesianismo haría, así, el camino inverso del mito del Auké, posibilitando la readquisición de la potencia perdida en la creación del hombre blanco, a través de un personaje ambiguo (como Auké): *Lluvia* que *dio* a J. Nogueira el rayo (¿escopeta?). Sería también el reconocimiento de que la exclusión de Auké por el fuego significó una condenación a la muerte lenta, porque excluyó la autonomía Krahó. El mesianismo, en este camino de retorno, sería la expresión de la disposición Krahó de recuperar la parte "positiva" de la ambigüedad de Auké que, como blanco, fue "fijada" en blanco bueno y blanco malo, blanco pobre y blanco rico, posibilitando una manipulación que las metamorfosis anteriores de Auké no permitían. Es interesante que, en declaración de J. Nogueira, Auké es ahora habitante de un lugar lejano, Río de Janeiro o Europa (Melatti, 1972: 95), lugar que en la concepción Krahó se confunde con el lugar de origen del *Bandeirante/Lluvia*.

Estas posibilidades de interpretación parecen mostrar un sentido de rescate del movimiento mesiánico. Si es así, y si el rescate es decisivamente informado por el contraste, solo puede serlo plenamente porque recupera los significados más fundamentales de la trayectoria y de la lógica Krahó.

E. José Nogueira organizó el movimiento en la forma siguiente: se rodeó de shamanes como auxiliares; tenía mensajeros que hacían el contacto con las otras aldeas y había además un grupo de adeptos; predecía la organización del grupo tribal cuando se volviera civilizado y nombró *hombres* que

¹⁰ Cf. el ítem G, que la renuencia de J. Nogueira de tomar el rayo por miedo de quemarse es la demarcación del fracaso del mesianismo.

eran líderes en la propia aldea para los cargos más importantes (incluyendo el jefe de la época, Marcão, que jamás decidió seguir a J. Nogueira), algunos de los cuales se oponían o eran indiferentes al movimiento (Melatti, 1972: 40-41). José Nogueira mantuvo, bajo nuevas rotulaciones, a los líderes escogidos por los criterios tribales.¹¹

F. La aldea a la cual J. Nogueira pertenecía y las otras donde consiguió adeptos no se adhirió integralmente al movimiento, como indica el ítem precedente. No obstante, en su aldea, sobre la cual Melatti consiguió más informaciones, la relación del líder con los viejos es digna de atención. Un testimonio (Esteves, en Melatti, *op. cit.*: 85) dice que J. Nogueira pidió permiso a los viejos para destruir a los "cristianos". Por otro lado, los viejos solicitaron a un amigo de J. Nogueira (Pedro Peño) que interviniera frente al líder para evitar que hiciera efectiva la liquidación de los blancos. Viejos y mujeres son descritos como refractarios a la idea de "volverse blanco" (Melatti, 1972: 85). No solamente J. Nogueira consultó a los viejos, sino que éstos creyeron plenamente en su capacidad de realizar las profecías anunciadas por medio de los poderes concebidos por *Lluvia*. Considerando que los viejos son los depositarios de las tradiciones y agentes fundamentales de su transmisión, la credibilidad que caracteriza su relación con J. Nogueira muestra la conformidad del líder con los patronos tribales. Más interesante todavía, es que la oposición de los viejos y la indiferencia del otro grupo de personas (los que no se tornaron adeptos) no haya representado una amenaza de división de la aldea. De acuerdo con Melatti (1972: 8-9) es común la formación de facciones en las aldeas Krahó que en caso de conflicto, provocan división en la aldea. Pienso que no hubo propiamente formación de facciones alrededor del movimiento mesiánico, a pesar de las posiciones diferentes de al menos tres grupos distintos (adeptos, viejos, otros no adeptos), y de que uno de estas posiciones era sustentada por los viejos que tenían un status investido de ascendencia sobre los miembros de la aldea. Los viejos, en vez de influenciar en el surgimiento de

¹¹ Es interesante volver, en este punto, a lo expuesto por Barth en relación a los valores y patrones accionados para la organización del grupo: los socialmente relevantes. En el caso del liderazgo del patrón Krahó permaneció inalterado y los valores que confirieron a los jefes sus status permanecieron también intactos: José Nogueira no se atrevió o no pensó negarlos o substituirlos.

una oposición efectiva, legitimaron la viabilidad del papel de J. Nogueira en el pedido a Pedro Peño. Las pocas tentativas de oposición abierta (Melatti, 1972: 28) fueron rechazadas por el líder con lo que Melatti llamó "intimidación" y "amenazas de violencia" que eran, efectivamente, la amenaza del uso de su escopeta (¿rayo?) cargada y siempre a mano. Estas actitudes violentas aludidas por Melatti no vienen bien especificadas en los relatos de los informantes. En el mismo sentido hay que hacer alusión a un factor importante: nadie utilizó (que se sepa) el recurso de abandonar la aldea, ni de utilizar la violencia contra el líder y sus adeptos. J. Nogueira no era el único en poseer una escopeta; pero sus poderes de shaman y su escopeta/rayo parecen haber prevalecido sobre la posibilidad de eficacia de las escopetas simples. Tanto es así que cuando falló, atribuyó su fracaso a la intervención de otros shomanes.

G. Cuando el movimiento fracasó, en el momento en que J. Nogueira tuvo miedo de tomar el rayo y quemarse, y consecuentemente no consiguió que la "tropa" y el "motor" llegasen, ni la eliminación de los blancos próximos, fue acusado por sus seguidores de haberlos engañado y algunos exigieron que prestara servicios por los perjuicios que les había causado (ej.: el consumo descuidado de todo el "stock" de alimentos, incluso semillas de arroz). Además, José Nogueira ya no estaba en su estado psicológica normal, de acuerdo con Melatti, ya se sentía amenazado por los otros Krahó. En 1962 intentó el suicidio y quedó totalmente desacreditado como shaman. La lluvia, sin embargo, permanecía en el ideario Krahó como la gran vengadora, como el agente capaz de hacer daño al blanco. Cuando ocurrieron fenómenos de atraso o exceso de las lluvias, fueron acreditados a la acción de Lluvia (sin que quede muy claro, en el relato, si continuaba personalizada) para vengar a los Krahó (Melatti, *op. cit.*: 28-29 y 65). Así el elemento simbólico reforzado en el mesianismo permaneció y permanece todavía con la connotación de potencial fuerza aliada de los Krahó.

H. El estado psicológico alterado y la idea de que estaba amenazado caracterizaba a J. Nogueira en dos de las tres ocasiones en que Melatti tuvo contacto con él después del fracaso del movimiento (1962 y 1966). En 1963 parecía recuperado, pero en 1966 estaba sintiéndose nuevamente amenazado y decidió ir a vivir a su casa de la chacra (los Krahó tienen la casa de la aldea y una en la chacra). Antes de esto, había andado de aldea en aldea,

siempre huyendo por pensar que lo querían matar. Melatti sugiere la posibilidad que J. Nogueira se estaba identificado con el Auké, quien en el mito es sucesivamente muerto hasta ser excluido del grupo (Melatti, 1972: 56). En 1966, cuando se alejó de la aldea, José Nogueira era visitado por habitantes de las seis casas de donde provenían sus seis padres (para los Krahó todos los hombres que tuvieron relaciones sexuales con la mujer embarazada son genitores del niño. Cf. Melatti, *op. cit.*: 54). En el inicio de 1967 corría el rumor que J. Nogueira no volvería más a la aldea y atraería junto a él a estas seis casas, constituyendo una nueva pequeña aldea. El jefe de entonces, Pedro Peño, estaba tratando de convencerlo de volver la última vez que Melatti estuvo entre los Krahó.

Pienso que es importante comparar este episodio con el de la permanencia de la unidad de la aldea durante el movimiento mesiánico porque ambos demuestran la importancia de la cohesión del grupo de la aldea en relación a José Nogueira, a pesar de las posiciones creadas por él, algunas de las cuales llegaron a ser antagónicas. Demuestra también que las orientaciones ideológicas referentes a la cosmología no fueron suficientes para provocar una ruptura aunque, aparentemente, pudieran servir para justificarla. Junto con la inviabilidad de aldeas con menos de 50 personas (Melatti, 1972: 9) —por acarrear dificultades de cónyuges potenciales, falta de especialistas rituales, etcétera—, se observa que J. Nogueira, aún después del fracaso, era persona importante, capaz de movilizar un número de miembros estratégico para la sobrevivencia de la aldea y que la ruptura tenía par justificación las amenazas dirigidas a su seguridad personal. Para llegar a algo más concluyente respecto a este punto, sería útil saber por qué la aldea original (donde se inició el movimiento) se fraccionó años más tarde en otras dos que subsistían en la época de la última visita de Melatti. Si se pudiera especificar la influencia de J. Nogueira en la ruptura, sería posible comprender mejor la coherencia y la persistencia de los patrones culturales Krahó a la luz del mensaje de "volverse blanca".

En base al tratamiento reluciente que Melatti da a la afirmación de J. Nogueira de "virar Branco" y la constatación de los patrones culturales que permanecen reconocidos como suyos (ya que son la referencia de la acción), quiero retomar ahora los autores mencionados al inicio y ponerlos en relación con el "escenario" del mesianismo Krahó.

III

Si se considera los conceptos de Barth y Cardoso y se acepta que la autoadscripción y la adscripción por otros son los principales elementos para la construcción de la identidad étnica y del proceso de identificación, me pregunto si no hubo durante todo el movimiento mesiánico la oposición Krahó a otros grupos en el sentido de la identificación.

El deseo de liquidación del blanco próximo manifiesta en sí mismo la oposición de identidades. Este acto, por su parte, pone a los krahó en relación de contraste exclusivo con el blanco distante. Esto me conduce a pensar que, para sustentar la proposición analítica fundamentada en el discurso es necesario penetrar en los significados construidos culturalmente por los grupos que producen el discurso. En este caso es necesario considerar que el contacto es elaborado por la cultura.

A. Seeger (comunicación verbal) expresó un punto de vista que es interesante e importante retomar ahora: la identidad indígena estaría sólidamente fundamentada en la plena disponibilidad de un territorio vinculada, por lo tanto, a la tierra. La protección del territorio parece ser una preocupación explicitada desde el inicio y presente en todo el movimiento mesiánico Krahó. A pesar de que el mensaje mesiánico proporciona mayores evidencias de un culto de "carga", creo que esos elementos pueden ser entendidos simbólicamente. Los elementos de "carga" están directamente vinculados al poder de los civilizados próximos. Son estos, en el territorio dividido, quienes poseen los bienes industrializados y el ganado, y son ellos quienes han tomado la tierra indígena y "roban" la caza de la que los Krahó dependen para su sobrevivencia. Son ellos también los que amenazan constantemente tomar lo restante de la tierra. Sugiero por esto que el mensaje del mesianismo tenía, en la expresión "volverse blanco", un significado más amplio que el sentido literal de la expresión. Significaba más bien "tornarse como o blanco", en el sentido de readquirir una posición autónoma en la región. Esta autonomía estrechamente relacionada con una identidad étnica positiva, estaría condicionada por la posibilidad de disponer libremente de la tierra sin división. Esto simbolizaría el retorno a la situación de autodeterminación Krahó. En otras palabras, su liberación del dominio blanco, entendido como la proximidad del blanco.

Vuelvo a Worsley para sugerir que el movimiento liderado por José Nogueira tuvo un sentido integrador de los Krahó como grupo; más precisamente como *grupo étnico*, si seguimos la definición de Barth. No tengo informaciones sobre cómo este proceso influyó en la identificación del grupo étnico por parte del otro grupo presente: el blanco próximo. Aunque aparentemente el movimiento no haya sido percibido ni siquiera por el órgano gubernamental encargado, es probable que haya producido efectos de identificación a través del registro de alteraciones de prácticas discursivas o no. Es difícil suponer, sin embargo, que hayan significado alteración en la categoría adscriptiva más general (étnica, cf. Barth).

Al contrario de la interpretación sugerida por Cardoso, la unidad y la identidad Krahó parecen haberse fortalecido. Además de la utilización y permanencia de los patrones y valores Krahó (con las mencionadas reelaboraciones), la unidad del grupo étnico frente a los dos otros grupos se mantuvo a pesar que hubo varias oportunidades de ruptura. Lo anterior habría sido producto del propio proceso mesiánico, informado por el *ethos* Krahó. Proceso que también habría revitalizado la cultura (cf. Bartolomé, *op. cit.*) a través del refuerzo de su lógica y de la reelaboración de algunos de sus elementos. Esta reelaboración habría sido la forma de relación posible con el colonizador/dominador, en ese momento histórico en que la cooperación inicial y el antagonismo abierto habrían cedido espacio a un indiferencia igualmente aniquilador. Esta dimensión "interna" de la identificación étnica, aunque no llegó a constituir una conciencia en la dirección de la confrontación abierta, un "ser para sí" (cf. Bartolomé, *op. cit.*: 315), habría sido la base para cualquier posibilidad de sustentar la identidad y sería un factor potencial necesario, en el plano ideal, para la liberación, y en el plano cotidiano para la sobrevivencia (no solamente étnica) frente al dominador. El proceso mesiánico habría propuesto y al final conseguido, la reelaboración de la frontera y valorización étnicas.

Florianópolis, agosto 1990

BIBLIOGRAFIA.

- Barth, F., *Ethnic Groups and Boudaries*, London, George Allen and Unwin, 1969.
- Bartolomé, M. A., "Conciencia étnica y autogestión indígena" en: *Documentos de la segunda reunión de Barbados*, México, Ed. Nueva Imagen, 1979, pp.309-323.
- Cardoso de Oliveira, R., *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo, Editora Pioneira, 1976.
- Geertz, C., *A Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1978.
- Leach, E., *Political Systems of Highland Burmo*. London, The Athlone Press.
- Matta; R. A., "Mito e anti-mito entre os Timbira", en: *Mito e linguagem social*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1970, pp.77-106.
- Melatti, J. C., *Indios e criadores*, Rio de Janeiro, Instituto de ciências sociais da U.F.R.J., 1967.
- , *O sistema social Krahó*, Tese de Doctorado, Universidade de São Paulo, 1970.
- , *O mesianissma Krahó*, São Paulo, Herder Ed., Editora da Universidade de Sao Paulo, 1972.
- Williams, R., *Racial and Ethnic Relations*. New York, T.Y. Crowell, 1967.
- Warsley, P., *The Trumpet Shall Saund*, New York, Schacken Baks, 1974.

Hermano José: un Mesías Brasileño Actual*

*Ari Pedro Oro***

RESUMEN

El trabajo trata sobre un movimiento mesiánico actual de la Amazonía brasileña que contiene dentro de sus fieles tanto a indios como a blancos. En este artículo rescataremos la historia del movimiento mostrando como ésta es acompañada por una formación de facciones internas, y cómo es que existen variedad de formas de relación entre los miembros del movimiento, los grupos sociales y las instituciones de la sociedad envolvente.

Los movimientos llamados “mesiánicos”, como se sabe, se denominan así porque son dirigidos por un “enviado divino” que puede ser llamado “profeta”, cuando se considera a sí mismo como depositario de una misión dado por Dios o por el agente sobrenatural supremo; o “mesías” cuando afirma poseer una relación muy estrecha con este Dios, generalmente de parentesco (Desroche, 1969: 7). A pesar de esta diferencia de grado, los dos perso-

* Este artículo fue presentado como ponencia en la XX Conferencia Internacional de Sociología de las Religiones, celebrada en Helsinki en agosto de 1989.

** Doctor en Estudios de América Latina. Profesor de Antropología en la Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

rajes pueden ser considerados como líderes carismáticos en el sentido weberiano (Weber, 1971: 249 y ss.).

En el curso de su historia, y sobre todo durante los últimos ciento cincuenta años, Brasil ha presenciado el surgimiento de decenas de líderes carismáticos, dando muchos de ellos origen a movimientos de tipo mesiánico. Estos líderes son generalmente agentes religiosos del Catolicismo Popular (curanderos, rezanderos, "impartidores de bendiciones"), que pasan por un proceso de beatificación y santificación social (Zalvar, 1983). Alrededor de ellos, a partir de la dimensión religiosa, las colectividades al borde de la desestructuración se reintegran en todos los niveles de la realidad social.

Los líderes carismáticos brasileños más conocidos son, Antonio el Consejero, fundador de Canudos, en Bahía (1896-1897)¹ y el Padre Cicero, fundador de Juazeiro del Norte en Coará, muerto en 1934.² Los líderes carismáticos que han desencadenado movimientos mesiánicos, han aparecido durante las últimas décadas en el medio urbano,³ mostrando que estos movimientos no son fenómenos relacionados sólo con las historias y las poblaciones rurales. En 1985, durante la fatal enfermedad del Presidente Tancredo Neves, presenciamos la transformación de este político en un enviado divino para salvar al país de veinte años de dictadura militar (Consante, 1985:43).

En este caso como en los otros, no se trata solamente de la acción de un hombre sino también de un comportamiento colectivo, ya que "la mentali-

¹ El movimiento de Canudos es conocido por la crónica detallada de la represión desencadenada por la armada, hecha por un ingeniero militar. Euclides da Cunha, en su obra "Las tierras de Canudos". Últimamente el novelista peruano Mario Vargas Llosa se ha referido al episodio de Canudos en su libro "La guerra del fin del mundo".

² Otros líderes carismáticos tienen su origen dentro de los movimientos mesiánicos, como el caso de los "monjes" João María y José María en el movimiento de Contestado (1912-1916), en Santa Catarina, y el de Jacobina Mentz, en el movimiento de los Muckers (1868-1874), en Río Grande del Sur.

Para un estudio más riguroso sobre estas personas y algunos otros que han originado movimientos mesiánicos tanto en la población campesina como en la población indígena Brasileña, ver a Pereira de Queiraz, 1968, 1972.

³ Se trata de Yokaanam, que fundó en Río de Janeiro en 1945 la "Fraternidad Ecléctica Espiritualista Universal", transferida a las afueras de Brasilia en 1960, y que existe hasta hoy día; y de Roldão Mongueira, que fundó en Campina Grande, Paraíba, el movimiento "Casa de Caridade Jesus do Horta", que duró 15 años, de 1961 a 1974.

dad mesiánica forma parte del universo simbólico en un número considerable de grupos humanos en Brasil (Consorte, 1985: 43).

Los personajes arriba citados pueden ser considerados como "profetas" y no como "mesías" según la definición de Desroche, a excepción de Jacobina Mentz quien al final de su vida se presentó ante sus seguidores como la reencarnación de Cristo, lo que la aproxima al grupo de mesías. Por otra parte, los líderes carismáticos brasileños son más bien considerados como "misioneros", "consejeros", "hermanos", y/o "curanderos".

En 1972 apareció en la Amazonía Brasileña, en la región del Alto Solimões, un personaje que después de haber recorrido Brasil durante diez años, de norte a sur, así como diversos países latinoamericanos, agrupó a su alrededor indios y blancos, dando origen a un movimiento mesiánico llamado "Fraternidad de la Santa Cruz" (FSC), que existe hasta hoy día a pesar de que su fundador murió en 1982. Hay en este movimiento una doble originalidad. Primero, del lado de los fieles aglutinó diez mil indios tukunas e igual número de no-indios, esto equivale alrededor del 20% del total de la población regional.

En Brasil es la primera vez que indios y blancos se unen en una proporción tan alta en respuesta a un mismo llamado mesiánico. En otro trabajo (Ora, 1990),⁴ hemos mostrado que a pesar de la diferencia socio-cultural existente entre estos dos grupos sociales, las razones más importantes de su adhesión a la FSC se deben, en un principio, a la situación de dependencia de los patrones locales durante el período de explotación del caucho (1900-1946) y a la desorganización social que se mantiene hasta el presente; y por otra parte a la existencia de una tradición mesiánica entre los tukunas y de un tipo de pensamiento similar entre los no-indios, que hace que estos dos grupos sociales posean, en cierto modo, fundamentos religiosos comunes. En fin, el poder carismático del fundador de este movimiento, reconocido por los actos

⁴ Nosotros empezamos la investigación sobre la FSC en julio de 1975 y desde esta fecha hasta febrero de 1987 hemos realizado trabajo de campo por un total de once meses. La metodología utilizada ha sido siempre cualitativa. La observación participante y las entrevistas fueron las técnicas más utilizadas. Pudimos vivir en la casa del fundador de la FSC, y participar de su rutina diaria en su retiro en el Río Jui, en julio de 1978 y en enero de 1981.

de magia y heterodoxia que le atribuyen sus fieles y también a su mensaje partiendo desde el punto de vista cultural, que propone un proyecto de sociedad urbana integrada a la economía regional. En este mensaje lo religioso se impone sobre los otros aspectos de la vida. Este proyecto es compatible con las aspiraciones sociales más o menos conscientes de estos grupos, a los cuales ni la Iglesia ni los organismos estatales que actúan localmente, les brindan respuesta alguna. Este aspecto es importante para comprender o entender la fidelidad de los hermanos a la FSC hasta hoy día. Pero el movimiento se mantiene también porque ha sido tolerado y ha gozado de la protección de las autoridades civiles y militares de la región, contrariamente a lo que pasó con Canudos, Contestado, Muckers y otros movimientos mesiánicos brasileños, que terminaron en un conflicto sangriento provocado por las fuerzas militares. Si en nuestros días las cosas suceden de manera diferente en el Alto Solimões, se debe tanto a una disposición espontánea de la sociedad envolvente a reconocer el derecho a la diferencia y al pluralismo religioso, como a dos tipos de factores, a saber: a) el tipo de relaciones mantenidas entre las instituciones y las agencias de la sociedad circundante, sobre todo la oposición que mantienen entre ellas el ejército y la Iglesia Católica⁵ y, b) sobre todo a la perspicacia del fundador de la FSC y de sus seguidores, quienes han encontrado el modo de imponer sus

⁵ De hecho a nivel regional, las relaciones entre la Iglesia Católica y el ejército no han dejado de ser siempre unívocas y consensuales. Por otro lado, esta situación se inscribe en un contexto mayor de tensión entre el Estado y la Iglesia Católica en Brasil. Esta tensión comenzó algunos años antes debido a que un alto progresista de la Iglesia Católica intervino en el proceso político llevado a cabo por los militares desde 1964, denunciando los atentados a las libertades civiles y defendiendo los derechos del hombre en todos sus formas.

En el Alto Solimões esta oposición se manifestó claramente enseguida de la llegada del Hermano José. En efecto, el clérigo local interpretó la presencia de este predicador sobre su territorio como una amenaza para su autoridad. Para enfrentar esta situación solicitó a las autoridades militares la transferencia del Hermano José a su estado natal. El ejército, sin embargo, no respondió en forma favorable a la demanda de la Iglesia. En la medida en que los militares vieron que el Hermano José atraía a su Fraternidad únicamente a los católicos, en cierto modo lo mantuvieron ya que disminuían el poder de la Iglesia Católica e incluso debilitaba su imagen. Es por esta razón entonces, que la FSC ha sido tolerada hasta el presente por el ejército, si bien esta institución no ha dejado jamás de seguir los pasos del fundador de la FSC.

valores sin tener para esto necesidad de romper las relaciones con la sociedad envolvente o de condenar abiertamente su estructura social.

El segundo punto original de la FSC concierne al personaje José Francisco de la Cruz (JFC), "Hermano José" para los suyos, quien reivindicó su condición de profeta durante la mayor parte de su vida pública y al final de su existencia asumió la condición de mesías, en el sentido de Desroche. Veremos ahora cómo y por qué este personaje se inclinó por los medios proféticos y mesiánicos, cómo manifestaba esta pretensión y en qué medida fue aceptado. En otras palabras, se trata de delimitar cómo se construye socialmente un mesías.

1. El visionario y el peregrino

José Francisco de la Cruz, nacido en Minas Gerais (1913) al centro del Brasil, en el seno de una familia de origen social modesto, recibió una formación católica. Estando todavía su madre embarazada de él, prometió al Sagrado Corazón hacerlo misionero a cambio de su curación. En dos ocasiones intentaron enviarlo al seminario con objeto de cumplir la promesa hecha por su madre. Estos intentos, que fracasaron, se dieron cuando él tenía nueve y trece años respectivamente. A pesar de que José Francisco sabía de la promesa se casó en 1937, a los 24 años de edad y en 1941 tuvo a su primer hijo. Después de él nacieron seis hijos más. En su pueblo se dedicaba al comercio y participaba con entusiasmo en las actividades religiosas de su parroquia.⁶ El año de 1944 fue muy importante en la vida de nuestro personaje. En efecto, en ese año, él asistió durante siete noches a las ceremonias dadas por los misioneros redentistas que venían de São Paulo. Como el centro de los misioneros se encontraba situado a algunos kilómetros de donde vivía, él regresaba a su casa entre las dos o tres de la mañana. José

⁶ El vivía siempre muy cercano a los sacerdotes y todas sus observaciones sobre sus actitudes y gestos en el curso de las ceremonias, marcaron el seguimiento de su futura ministerioso. El fue entonces indirectamente educado por los sacerdotes cosa que no es excepcional en relación con la vida de ciertos Profetas y Mesías.

...que cada minuto le conmovían por las meditaciones que se llevaban a cabo sobre el Evangelio y por las promesas de su madre, "porque yo me quedaba repitiendo de las predicciones del Santo Evangelio, ya que el amor de Jesús ardía en mis entrañas" (J.F.C., 1973). El afirmaba que una vez que regresaba a su casa después de la misión, se sentó sobre un gran banco de madera y meditaba todavía desvelado sobre Jesús y sobre la promesa de su madre "porque yo estaba consagrado a Jesús para ser misionero, pero teniendo tanta familia meditaba para saber cómo se realizaban los deseos de mi madre y el amor que yo le tenía a Jesucristo (J.F.C., 1977). El tuvo entonces, súbitamente, su primera visión que describió de la siguiente manera:

El señor Jesús se me apareció presentándose el Sagrado Corazón de Jesús de la talla de un hombre [...]. Sobre su espalda izquierda Jesús llevaba un manto dorado; tenía los cabellos largos, ni rojos, ni blancos, ni rubios, los ojos azules muy vivos, tan piadosos y atraentes que hasta hoy día no puedo olvidar este pasaje bendito [...]. Las lágrimas caían abundantemente sobre mi rostro. Todo mi cuerpo empezó a temblar. Las miradas del señor me transformaron interior y exteriormente. Todos mis huesos chocaban entre sí ante la gran dignidad hecha a un pobre pecador miserable, de ver al autor de la vida presentarse ante él. Jesús, que me miraba intensamente, me dio una cruz de color café diciéndome: "Toma esta cruz apostólica evangélica y cuando el mundo esté aislado ella será la salud". En seguida, mostrando en el índice una gran protuberancia roja, él dijo: "Llévala por el mundo, he aquí la vida". Este volumen era el Santo Evangelio (J.F.C., 1977).

Las visiones más se produjeron durante la acción de las misiones y otras más tuvieron lugar en los años siguientes, reforzando su condición de elegido por Dios. Las "revelaciones del cielo" le dieron, de este modo, la legitimación rechazada por las vías institucionales normales para poder cumplir la promesa de su madre.

Se designaba a sí mismo como "misionero del Sagrado Corazón de Jesús", por razones evidentemente relacionadas con la promesa de su madre y con su primera visión, y como "Apóstol de los últimos tiempos"⁷ en 1962. A la edad de 49, José deja su hogar y llevando siempre una cruz sobre su espalda, recorrió diez estados brasileños y cuatro países latinoamericanos predicando su revelación, celebrando los cultos y administrando los sacramentos. En 1968 penetró en la selva peruana y durante cuatro años él erigió cruces, predicó ante los habitantes de la región y promulgó el primer estatuto de su fraternidad y organizó en todos los poblados a donde llegó un comité de la FSC,⁸ todo esto la realizó hasta su expulsión por el ejército a fines de 1971. Tanto éste, como la Iglesia Católica, le reprochaban dos cosas: a) de ejercer un ministerio ilegítimo y, b) de querer introducir en Perú elementos cívicos extranjeros, por lo tanto "subversivos", una prueba de esto eran los colares de la bandera brasileña, verde y amarillo, que él colgaba sobre una cruz de un metro y medio de alto, destinado a colocarse sobre el altar de la capilla que él pedía se erigiera. El Hermano José refutaba este reproche y en muchas ocasiones explicó, por escrito, que estos colores tenían para él otra significación, el verde simbolizaba la esperanza y el amarillo la alegría. Para él estos colores no tenían ninguna relación con la bandera brasileña ni con la política en general.

Las autoridades peruanas, sobre todo las militares parecían ser sencibles en especial a este último punto. A pesar de las explicaciones proporcionadas por el Hermano José, este elemento los llevó a observar de manera menos cercana sus actividades y a recomendar su salida de Perú. Entonces descendió por el río Marañón y regresó a Brasil a la región del Alto Solimões, donde su reputación de "Padre Santo" ya se había extendido. Después de "peregrinar" durante un año a través de las aldeas y los pueblos de esta

⁷ El tema de los "Apóstoles de los Últimos Tiempos" ha sido esbozado por San Luis-María Grignon de Montfort (1673-1716) fundador de las Misioneras de la Campaña de María. Para el estudio de este personaje en cuanto a portador de un carisma personal, ver J. Séguy, 1982. Aunque el Hermano José no se refiere explícitamente a las ideas de Grignon de Montfort o de Joaquín de Fiore, es muy probable que los haya conocido.

⁸ Existiendo en todas las comunidades que se convierten a la FSC ya sea en Perú o en Brasil, el Comité se compone de nueve miembros: Director, Presidente, Vice-Presidente, Tesorero, Vice-Tesorero, Secretario, Vice-Secretario, Contralor y Procurador.

región, se instaló en medio de la selva en la que pasó el resto de su vida y donde murió en junio de 1982, a los 69 años de edad. Desde este lugar dirigía su fraternidad, auxiliado por un grupo de discípulos. Antes de morir legitimó a su sucesor, Valter Neves, un descendiente de los indios Kambeva, quien es hasta la fecha el guía de la fraternidad.

En un texto escrito en 1977, José Francisco relata algunos incidentes de su largo peregrinaje:

Caminé 38 mil kilómetros, durante 18 años cargué 16 kilos de peso, hasta los 60 años de edad dormí sobre la tierra fría, durante 7 años comí de rodillas, durante 4 años llevé el cilicio, un cinturón de clavos durante 21 años; tuve que enfrentar a muchos indios en el sur del Mato Grosso; viví 30 días en la selva del Mato Grosso [...]; padecí siete enfermedades de la selva y 16 heridas [...]. Ayuné durante cuatro años bebiendo solamente agua los miércoles, viernes y domingos (JFC, 1977).

José Francisco añade que durante su peregrinación tuvo siete accidentes mortales y que una vez fue dado por muerto por tres médicos.

Cuando alcanzó los 60 años, divulgó una relación sobre las cuarenta y cinco enfermedades que padecía, afirmando que también tenía veintiocho heridas y signos en su cuerpo con los que subrayaba que si estaba todavía vivo, era por un milagro de Dios. El repetía al igual que San Pablo: "...Vivo, pero no soy yo, Cristo vive en mí" (Ga. 2,20).

2. El profeta y el mesías

El Hermano José estaba convencido de haber recibido de Dios la misión de reformar por última vez el cristianismo, con la cruz y La Biblia como símbolos de esta tarea. Antes que él, Cristo y Lutero habían recibido también una misión parecida (JFC, 1977).

El se entregó a dicha misión por la promesa hecha por su madre, que él interpretaba como una predestinación para ser misionero, bajo la protección

del Sagrado Corazón y en razón de las visiones que él afirmaba haber tenido, por medio de las cuales Dios y el Corazón de Jesús le revelaron los caminos de su misión. El reconocía que las visiones constituían el acontecimiento más extraordinario de su existencia. Es por esto que él las mencionaba constantemente en sus escritos y en sus predicaciones. Algunas veces él se refería a sí mismo con una cierta admiración: "Hermano José, que desde la infancia tiene el deseo profundo de manejar las cosas de Dios, llega también a tener visiones del cielo: [...] Llega también a recibir las ordenes directamente del Padre" (J.F.C., 1981).

El no se refería aquí solamente a las visiones de 1944 sino también a sus sueños que consideraba eran como mensajes enviados constantemente por Dios. En efecto, él creía tener el don de la visión en el sueño, por medio del cual Dios le revelaba los pasos de su misión. A partir de 1979 él llamó a sus sueños "decretos espirituales" los cuales al día siguiente eran dibujados o escritos. La mayor parte de los mensajes transmitidos a sus hermanos le fueron inspirados en los sueños, según él.

El fundador de la FSC veía en los constantes ataques una forma de persecución y de tentación hechas contra él por Satán, del que él afirmaba ser una víctima, un signo más de su condición carismática.

En efecto, él afirmaba que el diablo se le aparecía seguido durante las noches, sobre todo en sus sueños, bajo la forma de un fantasma para tentarlo y hacerlo dudar. No solamente el diablo le impedía recibir los "decretos espirituales", sino que también le hacía soñar con mujeres tentadoras, con soldados que le amenazaban con aprehenderlo si él continuaba con su misión, con bandidos que trotaban de matarlo y con serpientes que querían devorarlo, entre otras cosas. Sin embargo, decía el Hermano José que en el último momento Dios lo salvaba y lo liberaba de las situaciones difíciles, "porque debo cumplir mi misión", concluía él.

Dada su condición de "inspirado", en sus escritos y predicaciones, el Hermano José se comparaba frecuentemente con ciertos personajes bíblicos. Así, en enero de 1981, durante la celebración de una "misa", en relación con la lectura que él había hecho del pasaje en el que San Juan Bautista afirmaba ser una voz que gritaba en el desierto (Jn., 1, 23), él añadió: "Yo soy esta voz que grita en el desierto; he venido para salvarlos del pecado". En esa misma época declaraba: "¿Quién llamó a Moisés? ¿Quién llamó a

San Pablo? Alguno los llamó. Y ¿quién ha llamado a José Francisco de la Cruz en 1944? Dios la ha llamado". Algunas veces él se comparaba con San Pablo ya que como él (Ga., 2, 20) afirmaba también que era Cristo el que vivía en él y como este apóstol (2 Cor., 11, 23 y ss.), él había tenido también momentos difíciles en su vida (J.F.C., 1981); igualmente se comparaba con Isaac (*ibid.*), sometido a las pruebas más difíciles; algunas veces se sentía como Noé anunciando el fin de los tiempos y viendo su mensaje considerado como letra muerta (*ibid.*). Durante su agonía asumía la condición del mesías identificándose con Cristo mismo. Si hasta entonces él se dirigía a Dios por este nombre, a partir de este momento lo designará solamente con la palabra "Padre" y repetirá ciertas frases atribuidas a Cristo, tales como: "Nadie llega al Padre más que por mí" (Jn., 14, 6); "[...] Yo no hablo por mi mismo sino por el Padre que me ha enviado [...]" (Jn., 12, 49). Igualmente él reprodujo ciertos episodios de la vida de Jesús: El cambió el nombre de su sucesor, como Cristo lo hizo con Pedro (Jn., 1, 42), el triple sermón público con su sucesor jurando asumir la Dirección de la Fraternidad, como Cristo le había pedido tres veces a Pedro que le afirmara su amor (Jn., 22, 15-17). Finalmente, en esta ocasión habló a través de "parabolas" y de "ejemplos", al igual que como hizo Cristo antes de su Pasión (Lc., 16, 16 y ss.).

3. La confirmación del carisma y su reconocimiento social

El ser carismático, como sabemos, debe confirmar constantemente su vocación por medio de actos excepcionales o insólitos (Freund, 1976: 387). La pretensión de ejercer una autoridad personal era una de las formas como el Hermano José manifestaba y demostraba —en la medida en que su pretensión era recibido— su carisma personal. El ejercía su autoridad tanto sobre los "hermanos" como sobre los otros; dirigiéndoles cartas, dándoles consejos y ordenes incluso a las autoridades civiles y religiosas de la región. Afirmaba también una candición fuera de lo común por su conducta excéntrica ligada a su apariencia física singular (las de un hombre enjutado, con sotana, dotado de una larga barba grisácea, con los bigotes hacia abajo que le cubría totalmente la boca y la parte baja de la cara) y por su dominio de la palabra. En efecto, sobía persuadir a sus auditores utilizando un lenguaje

simple, ilustrado por su dicción y sus proverbios populares, en el que hacía constantes repeticiones y comparaciones con la vida cotidiana de sus adeptos y utilizando ejemplos prácticos. Es decir, atraía la atención de sus auditores sobre todo porque cambiaba la tonalidad de su voz y la expresión de su rostro. Hablaba en voz baja palabras ininteligibles agachando su cabeza y uniéndola sus manos. Luego, súbitamente, elevaba la cabeza, veía fijamente al auditorio, aumentaba también el tono de su voz, hablaba fuerte, con énfasis, firmeza y convicción. Esta actitud se acompañaba de gesticulaciones, sus ojos brillaban contemplando el cielo y a veces sus brazos en alto temblaban. Esto sucedía sobretodo en sus predicaciones pero también durante la explicación, fuera del culto, de un pasaje de la Biblia o incluso en los comentarios de cosas banales de la vida diaria. El Hermano José reafirmaba la prueba de su carisma por su capacidad de realizar hechos mágicos, tales como curaciones "milagrosas"⁹ y de mostrar una resistencia física personal fuera de lo común, lo que le permitía trabajar la tierra, presidir de pie diariamente las largas ceremonias religiosas, en ocasiones bajo un sol agotador, dormir poco y apenas comer.¹⁰ Respaldaba su poder por las reglas globales de vida que definió oralmente y por escrita, las cuales formaron parte de su proyecto de sociedad y son practicadas por los hermanos hasta hoy día.

La validez del carisma está decidida, según Weber, en la medida en que es reconocido por un grupo de terceros (Weber, 1971: 249-275). "Sin reconocimiento no hay carisma" dice Séguy (Séguy, 1982: 10). Aún antes de

⁹ En junio de 1981, escribía sobre sí mismo: "Hermano José [...] alcanza a tener el don de curar el cuerpo y el espíritu de nuestros hermanos" (JFC, 1981). En otro documento, aconseja verter sobre un enfermo que no puede recibir tratamiento médico, treinta y tres gotas del agua que él bendijo. Igualmente decía que la infusión hecha con los restos de madera que él había bendecido para hacer la gran cruz, curaban cualquier enfermedad (JFC, 1977).

¹⁰ El 15 de enero de 1978 asistimos a una "misa" que duró cuatro horas y media de las cuales dos horas y cuarto fueron destinadas a la predicación. Por esta ocasión el Hermano José se había vestido con tres satanas. Después de la misa permaneció tres horas y media bajo el sol a una temperatura de 40° para presidir la ceremonia del bautismo por inmersión. Siempre rezando y contando. Repetía este ritual cada domingo puesto que siempre tenía fieles bajo su influencia. En enero de 1981, esta ceremonia duró dos horas y el sol estaba tan fuerte que todos los participantes, salvo el Hermano José, se refugiaron bajo los árboles.

su llegada al Alto Solimoes el Hermano José gozaba de una extraordinaria reputación entre la gente de la región debido a los relatos sobre sus "prodigios" realizados en Perú, que pasaban de boca en boca.¹¹ Estos prodigios fueron importantes en la preparación psicológica de los habitantes de esta parte del territorio brasileño, predispuestos a aceptar y reconocer su poder carismático. Según los hermanos, los hechos fuera de lo común se produjeron entre ellos al inicio de su misión: curaba a los enfermos, caminaba tan rápido que nadie podía seguirle, no dejaba huellas por donde pasaba, incluso sobre el lodo y su sotana no se ensuciaba jamás, no temía a nadie, ni siquiera al comandante de la armada que lo había amenazado con arrestarlo. Según los hermanos, durante los años que convivió con ellos, el Hermano José reafirmaba todo el tiempo su carisma de múltiples formas: se reveló como poseedor de una memoria excepcional, estaba al corriente de todo lo que pasaba en el mundo y conocía los actos y los pensamientos de cada quien;¹² sabía dar muy buenos consejos y ejecutaba diariamente el "milagro de los peces",¹³ lo que podría parecer contradictorio si se toma en cuenta el carácter excepcional de los milagros. El pudo proyectar y comenzar la

¹¹ He aquí algunos ejemplos: en virtud de que los habitantes de una ciudad lo habían expulsado y ridiculizado, el Hermano José anunció un castigo del cielo; poco después una fuerte tempestad arrasó los casos y las plantaciones, provocando la muerte de personas y animales. Igualmente murieron personas y animales en otro poblado a causa de una sequía anunciada por él. Sus habitantes le habían negado el agua de beber. En otra ocasión, el Hermano José rechazó un pollo que alguien le ofreció y dijo: "Devuelve este pollo a su dueño, tú lo has robado", cosa que según los informantes fue confirmada. Se cuenta también que el Hermano José dijo a una mujer: "No te me acerques, estás a punto de quemarme". "Esta mujer había matado a su hijo" dicen los hermanos. También corrían los rumores de que "El padre santo" tenía los estigmas de la cruz, que no se alimentaba, ni tenía necesidad de dormir.

¹² Ciertas frases ambiguas pronunciadas por el Hermano José han contribuido también a que sus adeptos le atribuyan esta capacidad, por ejemplo: "El ojo de Dios ve todo lo que haces", "Aunque esté materialmente lejos de ustedes estoy con ustedes espiritualmente".

¹³ Todas las mañanas, después de las ceremonias religiosas, el hermano José tomaba una especie de harina de maíz, la mezclaba con agua y se dirigía a la orilla del lago cerca de su casa, diciendo: "pecesitos, pecesitos, venid, venid" al mismo tiempo que tiraba al agua las sobras de esta comida sobre la que los peces se precipitaban. Este hecho era comentado por sus hermanos en las comunidades: "el Hermano José llama a los peces, les habla, les aconseja para que no se peleen; se ve a los peces que vienen rápida cuando él los llama".

construcción en plena selva una "ciudad santa", destinada a los hermanos;¹⁴ quienes reconocían también los dones del "Padre Santo", porque sus profecías estaban a punto de realizarse y con él estaban en contacto constante con lo extraordinario. Cada día estaba envuelto en una atmósfera de enigmas y de misterio. La rutina no existía. De este modo, el Hermano José, como todos los jefes carismáticos, convertía en extraordinaria la vida cotidiana (Cavalli, 1981). En fin, él fue reconocido como un depositario de carismas personales porque tuvo éxito al realizar el más grande de los milagros esperados por sus seguidores, es decir, el que los condujo a darle un nuevo sentido a sus vidas y a mejorar su calidad, permitiéndoles de este modo recuperar su dignidad y orgullo perdidos.

Hoy día, las representaciones de los hermanos alrededor del fundador de la FSC sigue en tres direcciones principales. La mayor parte de los seguidores del Hermano José lo consideraban como un "santo", es decir, como un hombre de vida ascética ejemplar, que era poseedor de dotes extraordinarios y escogido por Dios para salvar a la humanidad en ese momento difícil de su historia. Otros lo identificaban con un personaje bíblico, sobre todo con Noé, como él mismo lo hacía. Es por eso que para ellos la "ciudad santa" en medio de la selva era su "Arca de Noé". Algunos hermanos consideraron al Hermano José como el "hijo de Dios" o como "Dios" mismo. He aquí algunas frases que lo atestiguan: "El Hermano José no morirá más pues él ya murió una vez en la cruz; "él es Dios que descendió a la tierra para salvar al mundo"; "el Hermano José es el mismo Jesucristo que nos ha legado la Santa Cruz"; "él descendió a la tierra, se incorporó al mundo material solamente para poder hablar con nosotros"; "él ha venido a la tierra en apariencia humana a enseñar a los hombres el camino del cielo".

No hay, entonces, ninguna duda de la reivindicación de José Francisco de la Cruz como un hombre con carisma profético y mesiánico y del reconocimiento de este carisma por una parte de la población de la

¹⁴ El Hermano José había comenzado la construcción de esta ciudad algunas meses antes de su muerte. Su sucesor retomó este proyecto y en la actualidad habitan ahí alrededor de dos mil hermanos junto con el grupo dirigente de la Fraternidad. Viven de la agricultura, la pesca y la caza.

amazonia que ha tenido como deber adherirse a la Fraternidad de la Santa Cruz, elevando a este personaje a la condición de mesías, de un mesías brasileño actual.

Traducción de Isabel Lagarriga Attias.

BIBLIOGRAFIA.

- Covalli, L., *Il capo carismatico*, Bologna, Il Mulino, 1981.
- Consorte, J., "A mentalidade messianica", en: *Ciencia da Religiao*, Vol. I, 1985, pp. 43-56.
- , "A espera do salvador", en: *Religiao e Sociedade*, Vol. 12-13, 1985, pp. 20-33.
- Cruz, J. F., "Aviso para um munda novo e salvacao de todos os povos predicado pelo Coracao de Jesus no ano de 1944", Vila U.P.A., 1973.
- , *Nova luz da esperanca: o grito da selva*, Vila U.P.A., 1977.
- , *Santa Bussula da povo de Deus*, Vila U.P.A., 1977.
- , *A futuro cidade Alterosa de Jesus*, Vila U.P.A., 1977.
- Cunha, E.D., *Les terres de Canuças*, Rio de Janeiro, Caravelle, 1947.
- Desroche, H., *Dieux d'Hammes*, Paris, La Haye, Mouton, 1969.
- Freund, J., "Le charisme selon Max Weber", en: *Social Compass*, núm. 4, 1976, pp. 383-396.

- Negrao, L.N. et Consorte, J., *O messianismo no Brasil Contemporaneo*, São Paulo, USP/CER, 1985.
- Oro, A.P., *No Amazônia em messias de inidios e brancos*, Petrópolis, Vozes, 1990.
- Pereira de Queiroz, M.I., *Réfarme et révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Anthropos, 1968.
- Pereira de Queiroz, M.I., *Images messianiques du Brésil*, Cuernovaca (Mexique), Sondeos, 1972.
- Seguy, J., "Charisme, sacerdoce, fondation; autour de L.M. Grignon de Montfort", en: *Social Compass*, Vol. XXIX/1. 1982, pp.5-24.
- Vargas Llosa, M., *La guerre de la fin du monde*, Paris, Gollimard, 1983.
- Weber, M., *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971.
- Zaluar, A., *Os Homens de Deus*, Rio de Janeiro, Zohar, 1983.

Mito e historia: Estudio de un caso actual de Dios entre los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana

*Oscar Agüera **

RESUMEN

En 1971, un numeroso grupo tupí-cocama del Distrito de Nauta, en el Departamento de Loreto (Perú), se incorporó a un movimiento religioso de carácter milenarista fundado por el profeta brasileño Francisco da Cruz. Este hecho puede ser explicado por la confluencia de símbolos centrales del saber religioso tradicional tupí-cocama, revitalizados por el discurso de Francisco da Cruz y las objetivas condiciones sociales en que dicho grupo fue integrado a la sociedad colonial y nacional. A través de una relectura de la doctrina del profeta por medio de estructuras culturales propias, estas familias tupí-cocama interpretaron su propia historia en el proceso colonizador y reorientaron su situación dentro de la estructura social de la región.

Algunos antropólogos han planteado en los últimos años la necesidad de estudiar determinados fenómenos socioculturales en sociedades indígenas,

* Miembro de la Sociedad de Americanistas de Suecia (SAMS) y de la Asociación Nórdica para Estudios Latinoamericanos (NOSALF).

atendiendo al modo como éstas emplean sus propias estructuras culturales para interpretar los acontecimientos que surgen al interior de ellas, así como las que derivan de su contacto con otras sociedades (Cardoso de Oliveira, 1974; Rosaldo, 1980; Sahalins, 1981; Turner, 1977, 1988, etcétera). Desde esta perspectiva se asume que hay una interrelación entre estructura e historia. Se postula que las sociedades nativas colonizadas por las sociedades occidentales disponen de formas culturales propias, a través de las cuales no solo interpretan su propio pasado sino también el proceso colonizador en el que han sido involucradas (Watchel, 1977; Rappaport, 1980; Hill, 1988; Turner, 1988). Dichos antropólogos han propuesto que la historia no sea entendida como un conjunto de hechos que han pasado sino más bien como la acción concreta de los grupos e individuos para modificar y reorientar las condiciones objetivas de su propia existencia social dentro de un sistema colonial. (Hill-Wright, 1985; Hill, 1988; Turner, 1988; Rappaport, 1980). En esta perspectiva cada tradición cultural de las sociedades colonizadas constituye una forma particular de toma de conciencia sobre sus condiciones sociales, políticas y económicas en su relación con la sociedad colonizadora. En particular, se han hecho algunos estudios (Hill, 1988) para demostrar cómo los mitos en sociedades indígenas sudamericanas, si bien no dan cuenta en forma directa y literal del proceso histórico colonial, muestran cómo ellas lo han experimentado. Estas sociedades han hecho uso de sus mitos no solo para hacer comprensible dicho proceso sino también como un pensamiento fundante de una acción que apunta a cambiar su situación dentro del mismo.

En este corto análisis, mi propósito es presentar la relectura que un grupo de nativos tupí-cocama de la región de Nauta, en la amazonía peruana, hace del discurso del Hermano Francisco da Cruz, en cuyo movimiento religioso milenarista se ha enrolado en 1971 desde símbolos centrales que pertenecen a su saber religioso tradicional. Esta relectura, por otro lado, muestra el modo en que este grupo percibe el hecho de la colonización y el efecto que para él ha tenido en la región. En este caso, el saber mítico tradicional es la base de una estrategia para reorientar y modificar la situación social subalterna en que ha sido incorporado en la sociedad nacional peruana.

Este artículo es fruto de un trabajo de campo hecho en una comunidad tupí-cocama que lleva el nombre de Villa Caná, en sucesivas visitas entre los

años de 1983 y 1987. Caná está ubicada sobre la margen derecha del bajo Morañón en las cercanías de la ciudad de Nauta, Departamento de Loreto, Perú.

La cosmología religiosa de los tupí-cocama

Los tupí-cocama de la amazonía peruana pertenecen a la familia tupí-guaraní, que a la llegada de los europeos en el siglo XVI se encontraba en plena expansión y crecimiento demográfico. Una de las características centrales de los grupos tupí-guaraní ha sido su dinamismo étnico, que no solo obedecía a razones profanas sino también —y con frecuencia— a motivaciones religiosas. Según la etnografía clásica, estas migraciones tuvieron como centro el área ubicada en el istmo del Paraná hasta las márgenes del medio Paraná-Paraguay hacia el sur, en la región próxima a la costa atlántica (Metrax, 1950: 13). Desde aquí habrían emigrado en tres direcciones principales: Hacia el norte, noroeste y este. Uno de estos grupos ha sido el tupí-cocama que, junto a los tupí-omagua se desplazó hacia la boca del Putumayo y, posteriormente, hacia los Andes por el río Amazonas, asentándose en el bajo Ucayali, en el canal de Puinahua. Los tupí-cocama tuvieron el primer contacto con los blancos en 1559, año en que se encontraron con la expedición de Juan de Salinas. Un siglo después fueron reducidos al cristianismo y agrupados en pueblos misionales de la llamada Provincia de Maynas, que comprendía numerosos grupos nativos reducidos al cristianismo por los misioneros jesuitas. Actualmente los tupí-cocama —casi totalmente destrribalizados— viven en el Distrito de Nauta, en las inmediaciones de la confluencia del río Ucayali con el Marañón; en el río Huallaga, en el Amazonas y en el Nanay; muchos de ellos han emigrado a las ciudades de Iquitos, Requena y Pucallpa, agrupándose en las barriadas pobres de estas ciudades. La población tupí-cocama se estima hoy en alrededor de 20,000 personas.

Los primeros agentes del cristianismo coincidían en que la "gentilidad" de la provincia de Maynas carecía de religión y no rendía culto a los dioses, aunque conocía a Dios ya que cada nación lo nombraba en su idioma. La creencia generalizada era que Dios estaba en la tierra y luego de crear todas las cosas y al hombre, a quien le enseñó a producir sus

alimentos, se fue al cielo. Uno de los misioneros de los tupí-cocama afirma que los nativos de Maynas daban a Dios "comúnmente figura humana" (Figueroa, 1904: 235). La representación de un dios antropomorfo es central en la mitología tupí-cocama. En el presente, se pueden recoger muchos mitos en los que se habla de un dios que bajo las apariencias de un "hombrecito" anda por la selva haciendo producir las chocras de los que lo tratan bien "de la noche a la mañana". Este "hombrecito" también se aparece sucesivamente para advertir a una pareja de nativos sobre la proximidad del fin del mundo (que se producía "cada setenta días") y aconsejarles que construyeran una bolsa para salvarse de un diluvio universal. Después del fin del mundo, el "hombrecito" —a veces identificado con Cristo—, se aparecía nuevamente para recrear la tierra y llenarla de "abundantes yucas y plátanos bien gordos" para que la nueva humanidad tuviera qué comer.

Para los antiguos tupí-cocama la otra vida significaba no solamente un lugar cósmico, sino también un lugar geográfico concreto en algún lugar de la selva al que se accedía sin pasar por la muerte y en el que se vivía en la abundancia. Esto está confirmado por el propio Figueroa (*ibid.*, p. 241) quien dice que los nativos creían en el cielo, pero también "en otras partes donde nunca se mueren. Júzganla [a la otra vida] todo a lo material, dándole por gustos lo que en ésta lo son para sus cuerpos y vientres [...]. A este modo dicen que en la otra vida tienen mucho contento en comer, beber, cantar, bailar, etcétera".

Estas representaciones en la cosmología religiosa de los tupí-cocama, aún cuando ellos se hayan integrado a la cultura del Ucayali, coinciden con las de sus antepasados tupí-guaraní. Entre éstos el Dios creador vivió en la tierra con su mujer e hijos, hizo producir las chacras por sí solas, y luego de enseñar a los hombres a cultivar para su alimentación, se retiró a un lugar que luego ellos ubicaron en el cosmos y también en la selva. Este Dios se encarnaba sucesivamente en grandes profetas —como Karai— que en ciertas ocasiones incitaban a abandonar el orden social, hacían producir las chacras abundantemente y anunciaban la inminente destrucción de la tierra. En este último caso, preparaban a sus seguidores para un "oguatá-andar" hacia el "yvy-mará-ëy-tierra sin mal" que, con frecuencia, estaba ubicado en algún lugar de la selva; en la tierra sin mal vivían los antepasados, crecían

espontáneamente frutos exquisitos y a ella se podía llegar sin pasar por la muerte (Metraux, 1973; Susnik, 1975; Nimuendajú, 1978).

Aunque entre los tupí-cocama no parece haber existido una figura de la envergadura de los "Karai", el Dios creador se aparece sucesivamente en forma humana, hace crecer las chacras milagrosamente y anuncia la destrucción de la tierra. Tampoco se conoce entre los tupí-cocama, hasta 1971, un "oguatá-andar" hacia la tierra sin mal, sin embargo, ésta, como la marcha hacia ella, parece haber estado latente en la memoria de estos nativos, como lo estaba la figura del "Karai" tupí-guaraní. Los símbolos centrales de la cosmología religiosa tupí-cocama así lo confirman, como también el consenso inmediato que recibió el profeta Francisco da Cruz cuando apareció por el Ucayali y el Marañón a principios de la década de los setenta y la lectura que numerosas familias tupí-cocama de la región de Nauta hicieron de su discurso.

La sociedad colonial nacional

El contacto con los agentes seculares de la conquista a mediados del siglo XVI y de los agentes religiosos cristianos al promediar el siglo XVII, fue para los tupí-cocama un contacto conflictivo que luego se transformó en un sometimiento de éstos por aquéllos. La formación de una nueva sociedad (colonial) integrada por las sociedades nativas (colonizados) y la sociedad occidental (colonizadora) significó para las primeras el inicio de un proceso de cambios sociales y culturales a los que fueron forzadas por la segunda y que se prolongó hasta nuestros días en la sociedad nacional peruana. La formación de la sociedad colonial y nacional produjo cambios profundos en el modo de vida de las sociedades indígenas amazónicas. Las relaciones económicas y sociales nativas basadas en el parentesco, en las que el grupo predominaba sobre el individuo, se transformaron en individualistas; la economía de existencia fundada en la pesca, la caza y la recolección se transformó en mercantil-capitalista; mientras las sociedades nativas generaban relaciones sociales de reciprocidad y participación, la sociedad colonizadora originaba relaciones sociales individualistas y competitivas; los nativos perdieron su territorio y fueron transformados en peones de hacendados y

patrones. Asimismo, la estructura política nativa asentada sobre el carisma, el prestigio y el consenso del grupo se convirtió en vertical, impuesta y extranjera. En el campo religioso, la cosmología tradicional atravesada por un sentido antropocéntrico, hedónico y horizontal, fue reemplazada por la cosmología cristiana occidental: Vertical, espiritualista, ascética y teocéntrica; los intermediarios religiosos tradicionales fueron destituidos por los agentes del cristianismo y los nativos fueron obligados a convertirse en fieles cristianos.

Todo este proceso se fue dando en nuevos tipos de organizaciones sociales en las cuales los tupí-cocama fueron obligados a integrarse: En el campo secular, la hacienda, o el fundo o los puestos caucheros; en el campo religioso, en los pueblos misionales y parroquias. Sintetizando, este proceso histórico se puede dividir en los siguientes períodos:

1560-1770. Los agentes religiosos y seculares de la sociedad colonizadora ejercieron el control social en la provincia de maynas a la que fueron integrados los tupí-cocama en reducciones (La Laguna y Santa María del Ucayali) y haciendas.

1770-1820. Numerosos tupí-cocama pasaron a depender exclusivamente de hacendados y patrones. Los agentes religiosos del catolicismo se vieron obligados a abandonar la amazonía peruana; las reducciones fueron abandonadas y un grupo de reducidos creó incipientes caseríos en la ribera de los ríos, mientras otro volvió a su antiguo habitat.

1820-1880. El control social de los tupí-cocama continuó en manos de patrones al interior de un nuevo sistema colonial: La sociedad nacional. Apareció en la amazonía un nuevo agente secular (a menudo mestizo): El comerciante de los ríos ("regatón"). Un numeroso grupo de familias tupí-cocama se trasladaron desde La Laguna (río Huallaga) a la confluencia del Ucayali con el Marañón o causa de los malos tratos de las autoridades nacionales y fundó la actual ciudad de Nauta. En este lugar, los tupí-cocama trabajaron para patrones como "bogueras" (remeros), peones, extractores de zarzaparrilla, etcétera.

1880-1914. Se produjo el período del caucho. El control social es ejercido por agentes seculares nacionales y extranjeros. Este control se dio en nuevas organizaciones sociales: El fundo y los puestos caucheros. En esta etapa, los agentes religiosos del cristianismo empezaron a organizarse para una nue-

va fase de evangelización, se creó un puesto misional en la ciudad de Nauta. Los tupí-cocama fueron enganchados para la extracción del caucho; muchos de ellos fueron llevados como esclavos a los puestos caucheros del río Putumayo en las fronteras con Brasil y otros, a menudo, fueron entregados como parte de pago en deudas entre patrones. En este período se afianzó el sistema de créditos y habilitación como forma de pago: Los patrones entregaban a sus peones géneros, hachas, machetes, ollas, alimentos, etcétera, sobrevalorados a cambio de servicios minusvalorados, con lo que éstos quedaban endeudados de por vida con aquéllos.

1914-1930. Se produjo la recesión del caucho. Los tupí-cocama de la región de Nauta se integraron a la masa informe que formaba la población de los caseríos y fundos de la ribera de los ríos; la mayoría de ellos trabajó como peón para patrones en la extracción de madera, pieles, shiringa (caucho débil) y pescado.

1930-1970. El campo social es controlado por agentes seculares y religiosos del sector dominante de la sociedad nacional. La organización social predominante fue el caserío y el fundo, en la mayoría de los casos conducidos por patrones que implantaron un sistema feudal. Nuevas agencias religiosas cristianas (adventista, pentecostal, testigos de Jehová y mormones) entraron en la selva y empezaron a disputar el control del campo religioso a los misioneros católicos. Se abrieron nuevas carreteras que facilitaron la penetración en la selva de empresas nacionales y extranjeras desde la costa y la sierra. El Estado apareció como nuevo factor de poder y control social a través de sus instituciones (Banco de Crédito, Banco Agrario, organizaciones de ayuda al campesino, entre otras). Los tupí-cocama de la región se convirtieron en peones "tronqueros" (madereros), "paicheros" (pescadores del pez llamado "paiche-arapaima gigas"), "trocheros" que abren sendas en la selva al servicio de las empresas petroleras.

Hacia 1970, el resultado de todo este proceso de cambios sociales, producidos por los agentes seculares y religiosos del sector blanco-mestizo de la sociedad nacional, afectó profundamente el modo de vida tradicional de los tupí-cocama de la región de Nauta. Hoy, muchos de ellos se encuentran viviendo en las barriadas pobres de la ciudad de Nauta o aglomerados en los caseríos de las riberas de los ríos Marañón, Amazonas y Ucayali,

desarraigados de su cultura y semi-incorporados a la sociedad nacional como grupo marginal y subalterno.

El Movimiento del Hermano Francisco

En 1971 se insertó, en el campo religioso del distrito de Nauta, el Movimiento de los Hermanos Cruzados, fundado por el profeta Francisco da Cruz. La mayoría de los seguidores del profeta fueron familias tupí-cocama. Estas familias emigraron posteriormente de la ciudad de Nauta, y de los caseríos cercanos a ésta, hacia el centro de la selva. Se llaman hermanos entre ellos; han formado nuevos pueblos que ellos denominan "villas". Este movimiento es nombrado por sus propios integrantes como "Hermandad", "Orden Cruzada", "Iglesia Católica, Apostólica, Evangélica Cruzada". Asimismo, Francisco da Cruz es llamado "Hermano Francisco", "Hermano Misionero", "Hermanito", "Nuestra Fundador", "Pastor".

El Hermano Francisco, cuyo nombre real fue José Nogueira, nació en 1913 en el estado brasileño de Mina Gerais. Según sus propios escritos, en 1944 recibió una revelación divina en la que Cristo le entregó la cruz y La Biblia, enviándolo al mundo como "misionero de los últimos tiempos". En 1962 "marchó para el mundo para nunca más volver a su pueblo, su familia y su tierra", según su misma expresión. En 1971 ingresó en la amazonía peruana recorriendo sus principales ríos para difundir su mensaje como último reformador del cristianismo. Permaneció dos o tres días en diversos caseríos de los principales ríos de la amazonía, en los que curó enfermos y "plantó" una cruz de grandes dimensiones como símbolo de la fundación de una nueva comunidad de sus seguidores. Su prédica, inicialmente, consistió en un "Aviso de última hora" (como se titula uno de sus escritos) a toda la humanidad, ante la inminencia del fin del mundo. Ese mismo año llegó a la ciudad de Nauta "entre truenos y relámpagos" como testimonian algunos de sus seguidores, luego de haber "plantado la cruz" en algunos caseríos de la región. Desde aquí partió para la ciudad de Iquitos y posteriormente bajó el Amazonas hacia Colombia en cuyas fronteras fue detenida. Luego de un intento de regresar al Brasil —donde también las autoridades policiales se lo impidieron— recorrió el río Iça (Putumayo), para instalarse con sus seguido-

res en uno de sus afluentes que lleva el nombre de Juí. Aquí fundó la sede central de su movimiento a la que dio el nombre de Lago Cruzador o Villa Paz, Unión y Amor, y que luego llamará Villa Alterosa (palabra que en portugués significa "majestuosa") o Ciudad del pueblo de Dios. En este lugar murió en 1982, nombrando personalmente como su sucesor a un nativo tupí-cambeba, el que tomó luego el nombre de Francisco Neves da Cruz.

Villa Alterosa

Posteriormente a su radicación en el río Juí, en el año de 1977, el Hermano Francisco escribió un documento que lleva el título de "Proyecto 77-Banco de Misericordia". Su sueño dorado, como él mismo dice, fue levantar una ciudad espiritual con todo lo necesario para socorrer a los pobres, a los ancianos, a los niños huérfanos; levantar un instituto para la formación de futuros dirigentes de la Hermandad y una escuela de formación agrícola. El documento está desarrollado en 33 puntos, que pueden sintetizarse en los tres primeros:

Primer punto: Se refiere a un deseo profundo de trabajo metido en lo profundo de mi alma en construir una escuela y un seminario evangélico con el título de Escuela Espiritual de Jesús, que será construida aquí en esta selva, futura ciudad espiritual [los que colaboren] con el Banco de Misericordia recibirán un rico premio en esta tierra y un galardón en el cielo [...].

Punto dos: Atención hermanos, también tengo un fervoroso deseo de cumplir mi sueño dorado [...] siendo el segundo punto un asilo que quiero dejar aquí en la selva del río Juí, local denominado nueva residencia Lago Cruzador [...]. Este asilo para los pobres, cieguitos, alejados, desamparados, huerfanitos sin padre ni madre [...]. De la misma forma un pequeño hospital [...].

Tercer punto: Tanto deseo abrir una grande labor agrícola mirando al costo de la vida de nuestros pobres que pasan cuantas faltas, cuando están condenados más y más, cuando

sus tareas manuales avanzan cada vez más, cuando las fuerzas están agotadas y los precios son abultados a su capacidad [...].

El documento hace además, una dura crítica a las "responsables de las leyes, industriales, progresistas y culturales" por olvidar grandes espacios de la selva del Brasil, Perú, Colombia y Bolivia en los que se puede cultivar "maíz, plátano, café, caña [de azúcar], en fin, toda especie de cereales o géneros de materia prima" para "suavizar el costo de la vida".

Como se ve, el Bonco de Misericordia está pensado como un recurso de ayuda a los más pobres y necesitados entre la población de la amazonía. El documento finaliza con un llamado a todas las creyentes "lectores y admiradores" para que ingresen a la Hermandad con el fin de que se lleve a cabo el "primer plano del río Juí" para levantar la "futura Alterosa ciudad de los pueblos de Dios". Este proyecto es reiterado y completado por el Hermano Francisco en documentos que parece escribía para cada año.

Con la finalidad de hacer realidad el proyecto de Villa Alterosa, también denominado "Cooperativa Cristiana", el Hermano Francisco ordenó que todas los hermanos pagaran un diez por ciento de sus entradas anuales, ya sea en efectivo o en material. También convocó periódicamente al Juí a grupos de hermanos para que construyeran casas, cultivaran e hicieran caminos.

El sueño dorado de los seguidores

Los planes del Hermano Francisco han estimulado, sin duda, la memoria mítica de sus seguidores tupí-cocama. Uno de ellos, perteneciente a Villa Caná, describió Villa Alterosa del siguiente modo:

Yo he seguido al Hermano Francisco desde el primer momento, cuando pasó por aquí, por el caserío de Santa Fe [...]. Después me fui siguiéndolo hasta Nauta [...]. Otros lo han seguido dos a tres años hasta que él se quedó en el río Jordán "río Juí" [...]. En este lugar la tierra es bendita [...]. Allí

hay de todo [...] yuca, plátano, frutas de toda clase, en plantas bajitas, que se pueden tamar con las manos [...]. Hay también enormes peces [...]. Paiches, gamitanas que andan por el agua coma hirviendo [...]. ¡Qué no habrá! Antes ese lugar era una isla, pero por el poder del Hermano Francisco se ha convertido en un río de muchos pejes "peces" [...]. Pero no cualquiera puede pescar en ese lugar [...]. Por ejemplo, si uno no es hermano, los pejes pasan por entre la red sin detenerse como si no hubiera nada de red [...] por eso muchos de esos que no son hermanos creen que los pejes son espíritus [...]. En cambio los hermanos pueden, con permiso del Pastor, pescar todos los pejes que ellos quieran [...].

A esta representación de Villa Alterosa como un paraíso, los hermanos tupí-cocama añaden el tema de la destrucción de la tierra y la formación de una nueva humanidad. Otro hermano de Villa Caná dio el siguiente infarme:

La Ciudad Santa [del río Juí] es una tierra bendita [...]. Allí hay de todo y no faltará nada [...]. Es necesario que haya de todo: fruta, comida, querosene, motores [...]. Pues allí irán los elegidos que se salvarán del juicio final cuando la tierra sea consumida por el fuego [...]. Los hijos de los que viven en el centro espiritual [Villa Alterosa] formarán una nueva humanidad que será superior [...]. El fin del mundo está muy cerca [...].

Finalmente, en los informes de los hermanos de Villa Caná, reaparece un tercer tema de la mitología tupí-guaraní sobre la superación de la muerte. Los hermanos vivientes al momento del fin del mundo entrarán a Villa Alterosa sin pasar por la muerte:

La Nueva Jerusalén [Villa Alterosa] es el lugar donde se encontrarán los hermanos de todo el mundo [...]. Allí no habrá chacras individuales ni tampoco casamientos [...]. Todos serán hermanos [...]. En ese lugar ya hay seis casas, pero

construirán más [...]. Ahorita están viviendo seis familias que han sido seleccionadas porque ya están purificadas [...]. Todas las hermanas que están viviendo entre gentiles serán llevadas a ese lugar, pero los hermanos que están viviendo en las villas se quedarán viviendo ahí hasta los últimos días [...]. El fin del mundo está cerca, pero todavía falta [...].

Poco a poco, desde la llegada del Hermano Francisco se fue generando un cuerpo de mitos en el que resurgen los temas de la tradición tupí-guaraní sobre la tierra sin mal, y ponen de relieve las virtudes taumatúrgicas del Hermanito que se pueden asimilar a las de los "Kará".

Realidad y Contraste de dos Sueños

Villa Alterosa ha sido pensada por el Hermano Francisco como un medio para alcanzar un fin espiritual y un lugar trascendente al mundo: el cielo. Todos aquellos que colaboraren en el proyecto alcanzarán un "galar-dón en el cielo". La fundación del Banco de Misericordia estaría encuadrada íntegramente dentro de una visión que se origina en el mensaje cristiano del Nuevo Testamento. Para los tupí-cocama que siguieron al Hermano Francisco, su discurso tuvo una resonancia diferente: la ciudad de los pueblos de Dios es un fin y el Paraíso está en la selva. Más aún, los que alcancen este paraíso sin pasar por la muerte disfrutarán de todos los bienes materiales que se acumulen y produzcan en él. El Juí se transformó para los hermanos cruzados tupí-cocama en una meta real y concreta de bienestar y abundancia, como lo fue el "aguiyé-bienestar" en la tierra sin mal para los tupí-guaraní. A la representación tradicional de ciudad santa como lugar de abundancia de víveres, los tupí-cocama han añadido la herencia de los bienes que ahora poseen los blancos: Ellos tendrán matorres, medicinas, laboratorios para la producción de medicamentos; allí serán los hermanos asistidos por los mejores médicos; habrá ingenieros, profesores, universidad, etcétera. Un hermano de Villa Caná —que todavía no había visitado la ciudad santa—, dio el siguiente informe:

Hoy se encuentra localizado el Misionero en un pequeño río que tiene el nombre de Juí, en el alto Iça, pues este rincón es un lugar muy animoso [...]. Allí mora al lado de un lago llamado Cruzador [...]. Allí está él por nosotros y su residencia se llama Villa U.P.A., que quiere decir Unión, Paz y Amor de Jesús [...]. Ya se encuentra un admirable local lleno de plantíos con 170 metros de compartimiento, por 248 de largo [...]. Ya se encuentran ahora 180,000 pies de yuca [mandioca]; 4,780 pies de caña de azúcar; 940 pies de aguaje [mauritia flexuosa]; 850 pies de pupuna [pijuyo: Bactris Gasipaes]; 1,200 pies de castaña; 180 pies de café [...]. Finalmente todas las variedades de fruta y de plantas que hay [...] y aún el Misionero está queriendo todas las variedades de semillas que todavía no tiene [...]. También pide toda clase de herramientas, tablas, calomina [chapas de zinc] para levantar una capilla, una escuela y pide un profesor para enseñar a los tikunas, hijos de piracuaras [...].

En mi última visita a Villa Caná, en 1987, la ciudad santa era ya descrita como una realidad que muchos hermanos de la Villa habían visto con sus propios ojos. Ellos mismos habían trabajado duro para la realización de este sueño. Sin embargo, ninguno de ellos piensa que es el resultado de largos días de fatiga y esfuerzos; la abundancia de la ciudad santa es fruto de la bendición divina; es, en definitiva, una tierra prometida por Dios a todos los hermanos cruzados, elegidos para formar la nueva humanidad, luego de la destrucción del mundo.

El mundo está maleado.

Los hermanos cruzados tupí-cocama se han apartado de la ciudad de Nauta y de los caseríos, y se internaron en la selva. Villa Caná está ubicada en una quebrada llamada del Chiriyacu, frente a un gran lago rico en peces, y es la primera de otras diez que se han levantado en dicha quebrada hacia el centro de la selva.

Este es un alejamiento no sólo físico, sino también social; todo contacto con los blancos y mestizos trata de ser evitado. Los hermanos de Villa Caná viajan a la ciudad de Nauto o a los caseríos vecinos cuando existe una necesidad impostergable: Venta de pescado, yuca, plátano, pollos, arroz, yute, etcétera, para luego con el dinero recibido comprar víveres indispensables como querosene, azúcar, velas y sal. A la inversa, todo aquel que no pertenezca a la Hermandad no puede entrar en el territorio de la Villa, salvo con el consentimiento de la comunidad. Las razones de esta separación y alejamiento están contenidas en la expresión "el mundo está maleado", con lo cual se quiere decir que la maldad es el signo de todo lo que está fuera de las fronteras de la Villa. Si por un lado el mal es la causa de la decisión divina de destruir el mundo, por otro, es un símbolo ético-religioso que permite a los hermanos cruzados tupí-cocama interpretar su propia experiencia histórica de contacto con los colonizadores en la región.

El mal, entonces, es un símbolo que tiene para los tupí-cocama un doble sentido: Uno que es explícito y otro que subyace a éste. Dicho de otro modo: El mal es una categoría simbólica ético-religiosa opuesta a la santidad que indica o remite a un hecho social: La percepción negativa de sus relaciones con los agentes religiosos (misioneros) y seculares (patrones) de la sociedad colonizadora. En el primer sentido, la gente que está fuera de la hermandad es caracterizada como "gentil", con lo que se quiere decir que no cumple con las mandamientos debidos y ha desoído el llamado de Dios hecho a través de su enviado: El Hermano Francisco. Esta gente vive en el "canto"; vale decir, en los caseríos en la ribera de los ríos y en las ciudades; ella es rea de la maldición. En consecuencia, estos lugares son malos, en ellos ocurren toda suerte de catástrofes y las tierras son infructíferas. Por el contrario, la gente que ha escuchado el mensaje del Hermano Francisco y cumple con los mandamientos divinos es elegida y separada como pueblo de Dios; en consecuencia, está dentro del ámbito de la santidad. Los elegidos viven en el "centro" de la selva, donde la tierra que habitan es bendita y, por la tanto, fructífera. Por esta razón en el territorio de los hermanos cruzados, las chacras son fecundas y en él hay bienestar y abundancia. Un cruzado de Villa Caná sintetiza así lo antes dicho:

En nuestras villas vivimos sin pecado porque no nos emborrachamos ni peleamos ni pegamos a nuestras mujeres [...]. Estas tierras son bendecidas por Dios [...]. Toda tierra es santa cuando se la siembra con el espíritu de Dios [...]. Los hermanos somos llamados por Dios, por eso vivimos en tierras productivas que no se inundan y tenemos qué comer todo el año [...].

Es muy común que los hermanos de Villa Caná vean en las inundaciones, huracanes, epidemias, etcétera, que ocurren en diversas regiones de la selva en las que viven los gentiles, como consecuencia de la maldad.

El segundo sentido que los cruzados tupí-cocama atribuyen a la maldad del mundo tiene que ver con su experiencia histórico-social. Por esta razón la santidad y la bendición tienen también un alcance en el terreno social presente: Los hermanos cruzados afirman que el Hermano Francisco les ha enseñado a vivir de la agricultura por cuenta propia sin depender de los patrones. Con el aislamiento de los otros sectores sociales y el trabajo en sus propias chacras en el territorio de la Villa, ellos han experimentado un cierto grado de liberación social. Un hermano de Caná relató su experiencia personal del siguiente modo:

[...] Así éramos nosotros de ignorantes e inocentes [...] luego vino el Hermano Francisco [...]. La gente decía que Dios estaba viniendo [...] después nos fuimos siguiendo al Hermanito hasta Parinari y también hasta Iquitos [...]. Anteriormente yo había trabajado para los patrones hasta que ingresé a la hermandad, cuando vino el Hermanito por aquí [...]. En la hermandad aprendí que hay un solo patrón que es Dios y que no se puede servir a dos señores [...]. Los patrones cobran el doble de la que cuestan las cosas que nos entregan y el peón tiene que pagar con su trabajo y nunca tiene dinero y queda atado a ellos para siempre [...]. Con el Hermanito he aprendido que se puede vivir de la agricultura sin depender de los patrones [...].

En realidad, el Hermano Francisco había planteado no trabajar para los patrones, quizás no tanto por razones sociales como por motivos religiosos. Los patrones exigen a sus peones duros y prolongados trabajos, a veces lejos del caserío, lo que no permite a los hermanos cumplir con sus relaciones familiares y sus deberes religiosos (lectura de La Biblia, asistencia al templo, oración, etcétera). Los Hermanos Cruzados interpretaron por su parte el discurso del Hermano Francisco como una alternativa liberadora frente a la opresión de los patrones. La maldad del mundo para los cruzados tupí-cocama significó tanto las relaciones de sus antepasados como las propias con los patrones, quienes impedían el cumplimiento de los compromisos con la divinidad. Los primeros fueron "inocentes" e "ignorantes de las cosas de Dios" (como ellos dicen) por haber vivido sujetos a los patrones; ahora, ellos fueron informados de dichas cosas por el Hermano Francisco. Los que viven en el mundo "maleado" se hacen reos de la maldición por causa de sus relaciones con los patrones. Hay aquí un doble aspecto de la maldad: Por un lado, ésta implica la sujeción a los patrones; por otro, el hacer oídos sordos al mensaje del Hermano Francisco lleva como consecuencia la esclavitud. Desde esta perspectiva este tipo de relaciones sociales tiene las mismas consecuencias malditas que la infidelidad al pacto con Javé tuvo para los antiguos hebreos: El caer en manos de los enemigos que los harían esclavos (Deut. 28, 15-25).

Conclusión

El discurso religioso cristiano del Hermano Francisco, estimuló la memoria mítica de los tupí-cocoma de la región de Nauta; ellos apelaron a símbolos de su cosmología religiosa tradicional para interpretar su propia realidad histórico-social y reorientar sus relaciones sociales de contacto con la sociedad blanco-mestiza. La percepción del Hermano Francisco como profeta civilizador y salvador; la existencia de un paraíso en la selva y la simbología del mal fueron elementos mitológicos tradicionales que ahora están en la base del movimiento milenarista entre los tupí-cocoma de la región de Nauta; movimiento que modificó la propia historia de ellos así como la historia global de la región. La reagrupación en pueblos nuevos o villas es un hecho

real y concreta que invalucró la amputación de sus relaciones de esclavitud con los patrones y la fundación de una sociedad distinta y separada de la sociedad blanco-mestiza en la que estaban ubicados como grupo subalterno. En el campo religioso, no solo han ocupado un espacio junto a las agencias de la religión erudita cristiana sino que han logrado independencia en la producción de su propio pensamiento religioso; hecho que, en definitiva, significó liberarse del control social que la sociedad blanco-mestiza ejerció a través de dichas agencias a lo largo de todo el proceso de colonización.

En suma, los símbolos que fueron centrales en la mitología tupí-guaraní y que para ellos fueron una manera de interpretar y reorientar su propia historia, fueron reestructurados por los tupí-cocoma cruzados con nuevos contenidos para hacer inteligible y modificar el campo de las relaciones sociales en que estaban entrampados dentro del sistema colonial-nacional de la región.

BIBLIOGRAFIA

- Cardoso de Oliveira, Roberta. "Indigenous Peoples and Sociocultural Change in the Amazon", en: *Man in the Amazon*, Gainesville, ed. Charles Wagley, University of Florida Press, 1974, pp. 11-35.
- Cruz, Francisco da. "Escudo de otero, Villa U.P.A." Río Juí, 1973.
- , "Breve aviso de última hora". Río Juí, 1976.
- , "Proyecto 77-Banco de misericordia", Río Juí, 1977.
- , "Yo soy tu Dios, tú serás mi pueblo", Río Juí, 1979.
- , "Estatuto salida a prueba como guía y formulario o modelo para los hermanos contando 33 puntos", Iquitos (copia).

- , "Auxilio de emergencia para el Pueblo de Dios", Río Juí, 1980.
- , "Villa Altavista del Pueblo de Dios", Río Juí, 1982.
- Piqueras, Francisco de. *Relación de las misiones de la Campaña de Jesús en el país de los Maynas*, Madrid, 1904.
- Hill, Jonathan (ed). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- Metraux, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e sua Relações com a das demais tribus tupi-guaranis*, São Paulo, 1950.
- , *Rèligions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, París, Editions Gallimard, 1967.
- Nimwendajú, Curt. *Los mitos de creación y destrucción del munda como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978.
- Rappaport, Joanne. *Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en: Tierradentro*, Revista Colombiana de Antropología Num. 23, 1980, pp. 367-413.
- Rosaldo, Renata. *Ilongot Headhunting: 1883-1974. A Study in Society and History*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1980.
- Sahlins, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- Susnik, Branislava. *Dispersión Tupí-Guaraní prehistórica*, Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1975.
- Turner, Terence. "History, Myth and Social Consciousness among de Kayapá of Central Brazil", en: *Rethinking History and Myth*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- Wachtel, Nathan. *The Vision of the Vanquished*, Boston, Barnes and Noble, 1977.

- Wright, Rabin-Hill, Jonathon. "History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon", en: *Ethnohistory* No.33 (1): 31-54. Georgia, University of Georgia, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1985.

Condiciones de Posibilidad del Movimiento de la "Buena Nueva". Reflexiones sobre la Dinámica Sociorreligiosa Nivaclé (Chaco Boreal) en la Década de los Cincuenta

*Alejandra Siffredi**

*Ana María Spadafora***

RESUMEN

El marco teórico está dado por una exploración limitada del nexo entre la categoría antropológica "movimientos sociorreligiosos" y el concepto blochiano de "utopía concreta". Esta problemática se recorta y operacionaliza en función del caso estudiado. El objetivo consiste en analizar la dinámica sociopolítica y religiosa nivaclé inscritas en el movimiento a partir de tres ejes: Condiciones de aparición y grado de alcance; producciones milenaristas de la cosmovisión indígena; procesos de resemantización derivados de la articulación de esta última con la anglicana.

* Directora de la Sección Antropologías Especiales del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA) e investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina.

** Asistente de investigación del proyecto trianual del CONICET, Argentina.

Introducción

El objetivo fundamental del presente trabajo consiste en analizar la dinámica sociopolítica y religiosa nivacé tal como aparecen inscritas en el Movimiento milenarista llamado de la "Buena Nueva" que tuvo lugar durante los cincuenta en el Chaco central paraguayo y noroccidental argentino.

La información básica proviene de las historias de vida de cinco testigos nivacé de dicho movimiento, proporcionadas a una de nosotras¹ en la misión católica de Santa Teresa, situada en la zona de influencia de Mariscal Estigarribia.² La composición de dicha misión es de carácter multiétnico: nivacé, chiriguano y tapiete.

Asimismo, hemos utilizado información ya publicada e inédita, recobada por otros investigadores, dentro de los cuales el antecedente más específica está dado por el artículo de Regehr (1981) sobre "Movimientos Mesianicos entre las grupos étnicos del Chaco Paraguayo" y cuya temática se focaliza en el ámbito de las colonias menonitas.

En cuanto a la organización de nuestro trabajo, procuraremos trazar un marco amplio de las fricciones interétnicas derivadas del incipiente proceso de agregación a la sociedad regional-nacional, para situar dentro del mismo algunos aspectos del faccionalismo intraétnico y sus concomitantes transformaciones en la estructura de poder que se vinculan con el desarrollo del movimiento. En la que respecta al análisis de este último, hemos tenido en cuenta tres ejes. A lo largo del primero se examinan las condiciones de aparición y grado de alcance. Desde el segundo intentaremos identificar las condiciones de producción de formulaciones milenaristas a nivel de la cos-

movisión. Sobre el último y a partir del análisis de la prédica y el culto inscritos en el Movimiento, se caracterizan algunos procesos de resignificación derivados de la articulación de la ideología indígena con la anglicana, inspiradora de la "Buena Nueva".

En el aspecto teórico metodológico, si bien nos adherimos a los supuestos generales de la perspectiva histórica-antropológica y dinamista que sustenta Vittorio Lanternari (1965) en su encuadre de los movimientos socioreligiosos, evadiremos el aspecto taxanómico. Creemos que el énfasis desmedido en los procedimientos tipológicos sobre los razonamientos generalizantes que plantean los movimientos socioreligiosos, en términos de determinados modelos lógicos, han incidido en la relativa pobreza de los enfoques teóricos sobre esta problemática. No obstante, se asiste a un paulatino incremento en la utilización de modelos lógicos en trabajos tales como los de Douglas (1979) o Barabas (1989).

El aporte medular de este último —que nos interesa rescatar para los efectos de nuestro trabajo— está dado por una exploración del nexo entre la utopía y los movimientos socioreligiosos indígenas, nexo que permite postularlos como una tradición del pensamiento utópico nativo en tanto realizaciones colectivas de la utopía concreta. Esto es, como "futuros posibles que constituyen un marco referencial y una expectativa opuestas a las miserias del presente, a las cuales se pretende trascender" (Barabas, 1989: 58 y ss.).

Los modelos teóricos de la utopía parecen encaminarse hoy en una doble dirección, a saber: la que explora el rol social y la dimensión proyectiva de las producciones utópicas (Bloch, 1983), en la que se sitúa la autora previamente citada, y la que tiene en cuenta las estructuras imaginarias del discurso utópico (Laplantine, 1977).

Por nuestra parte, operativamente entenderemos por utopía milenarista al esquema, a un tiempo imaginario y real —por su capacidad generadora de acontecimientos—, en el que una sociedad anticipa sus ideales y deseos de concretar un mundo mejor, inspirado por la promesa divina, pero conquistado por la acción humana. En este sentido, es claro que todo ideario revivalista inscrito en los movimientos milenaristas supone una imagen utópica del mundo futuro que, en cambio, los idearios revivalistas tienden más bien a proyectar hacia el pasado sus ansias de perfección material y moral.

¹ Al trabajo de campo realizado por Alejandra Siffredi en junio de 1987, se suman los de agosto-septiembre de 1980 y 1983 en los que se contó con la colaboración de las lics. Claudia Briones y Mercedes Costa. Todas ellas fueron financiados por CONICET.

² Al igual que las otras misiones dentro de la zona, su puesta en marcha —iniciada en 1942— se vincula con el proceso de relocalización de poblaciones indígenas desplazadas a consecuencia de la Guerra del Chaco —librada entre Paraguay y Bolivia durante el período 1932/35—. La composición multiétnica de Santa Teresa resulta del aporte de tres oleadas sucesivas: desde 1942 el contingente chiriguano-choné; en coincidencia con el "fracaso" del Movimiento, van incorporándose a partir de 1958 los nivacé y por último, los tapiete.

En la medida en que la dinámica de los idearios y realizaciones concretos —como los que se expresan en el movimiento que nos ocupa— conjugan elementos revivalistas y revitalistas, es indudable que darán origen a visiones en cierto modo contrapuestas tanto de la sociedad “tradicional” como del curso futuro que estiman más adecuado para sus realizaciones. Esta dioléctica es particularmente evidente en el discurso indígena sobre el contacto o también en la tentativa de explicar, a la luz de los idearios utópicos de la propia cosmovisión, algunas circunstancias de los agentes de la sociedad hegemónica o ciertas imposiciones de ésta.

Fricciones con la sociedad hegemónica

La Guerra del Choco (1932-1935) entre Paraguay y Bolivia produce una gran conmoción en la sociedad nivaclé, la que es puesta en evidencia no solo por la desorientación en cuanto a la situación de los afectados respecto a los ejércitos en conflicto, sino también por la permanente huída que los obliga a un nomadismo carente de toda lógica. Semejantes circunstancias les impiden autoabastecerse regularmente mediante sus actividades tradicionales —la agricultura, la caza o bien la recolección de miel— ya sea porque se ven forzados al recurrente abandono de sus aldeas y pertenencias o bien a la concentración en campos militares. Narrada desde el presente, la confusión generalizada que provoca el episodio bélico redunda en una desvalorización de los propios bienes. Por ejemplo, la afirmación referida a los productos manufacturados de que “los nivaclé no tenían nada que los soldados pudieran desear” (Vonchinaj).

Finalizada la guerra, se da un proceso paulatino de concentración de la tierra en pocos propietarios. Así, de las 13,212,387 hectáreas aptas para la ganadería y la agricultura, 7,767,387 pertenecen en 1946 a 14 propietarios (Ramírez Ruso, 1983: 173). Obviamente, este proceso se relaciona con el de localización de poblaciones indígenas del Choco centro-occidental en la localidad de Matarife —Motadero del Fortín Mariscal Estigarribia— que se acompaña con alta movilidad entre dicho campamento y las aldeas tradicionales, impulsada por el hecho de que son en su mayoría ancianos los que permanecen en éstas y sus parientes más jóvenes los que deben visitarlos.

La relocalización es promovida por el encargado de las reses y el motadero, un liberal llamado Campusano. Este, a través de un hijo adoptivo de sangre nivaclé, logra concentrar la población de diferentes aldeas indígenas —principalmente nivaclé y tapiete— bajo la promesa de carne. Utiliza como justificación ideológica la situación lastimosa que viven en los montes, caracterizándolos como “bichos salvajes”. No sabemos si este calificativo se refiere a la situación de marginación y carencia provocada por la guerra o bien al perjuicio etnocéntrico que pesa sobre las formas de vida cazadoras-recolectoras, aunque nos inclinamos a pensar que el estereotipo conjuga a ambos.

La aparición de este personaje, de marcada actitud paternalista, se esclarece teniendo en cuenta el movimiento de reforma estatal que se da a partir de 1937 con el acceso al poder de los liberales. En este período se inició una serie de reformas progresistas en el área laboral y de bienestar social, que se interrumpen en 1940 con la toma del poder por el partido colorado, abortándose así los planes de reformismo estatista, reforma agraria y modernización económica proyectados por el héroe de la Guerra del Chaco, el Presidente Estigarribia (Warren H.G., 1949).

En cuanto a las condiciones de vida en Matarife, los testimonios concuerdan en que si bien es una época de abundancia económica facilitada por la política de abasto (carne y alimentos manufacturados) que implementan Campusano y el ejército, no están al margen de los conflictos. Entre éstos, adquieren mayor magnitud los que se derivan de la imposición de compartir un mismo espacio con otras etnias (tapiete y chiriguano) y con agentes de la sociedad hegemónica.

A la imposibilidad de tener una evolución autónoma, se suma la escasez de recursos naturales así como el desconocimiento del nuevo ambiente que, conjugado con la mala calidad de las tierras, influye restringiendo los cultivos y otras actividades de subsistencia.

Se tejen nuevas formas de articulación, como por ejemplo a través del compadrazgo, siendo frecuente la selección de compadres chiriguano o paraguayos por parte de los nivaclé. El hecho de que en la actualidad no se reproduzcan estos lazos con los paraguayos, da una pauta del incumplimiento por parte de estos últimos de las expectativas indígenas de reciprocidad.

De todas formas, un balance del interjuego de demandas y prestaciones recíprocas que se produce durante la estancia en Matarife (hasta 1958, con el inicio de la relocalización en Santa Teresa) pareciera corresponder a un orden de relaciones donde los efectos de la asimetría se perciben atenuados.

Dimensión política del movimiento

En este acápite procuramos evidenciar la vinculación entre la formación del movimiento y las facciones que se suscitan dentro del mismo, concomitantes con las transformaciones en la estructura de poder. La explicación última de los mismos debe remitirse a las circunstancias del proceso de agregación a la sociedad hegemónica.

Una breve exposición de los datos nos permite situarnos en los acontecimientos políticos vivenciados con posterioridad a la Guerra del Chaco y que contribuyen a la formación de las facciones que actúan ya al frente, ya a la zaga del movimiento indígena llamada de la Buena Nueva, que se desarrolla en la década de los cincuenta.

Al comienzo de la guerra se suscita un conflicto político entre los hermanos Sclaucá y Cacle ai por el acceso a la jefatura de los nivacé localizados en Matarife y que culmina con el predominio de Cacle ai. Conflicto al que no son ajenas las manipulaciones de las autoridades militares que apoyan a aquellos líderes que se mueven dentro de sus propios intereses.

Desde la perspectiva de los actores, los motivos que se aducen para fundamentar el desprestigio de Sclaucá y el apoyo y recambio por su hermano, pueden resumirse en: el derecho de primogenitura que favorece a Cacle ai y el manejo autocrático del poder por parte de Sclaucá, quien no solo obvia los mecanismos consultivos que permiten el consenso, sino que también manipula el poder que le otorga su status de brujo capitalizándolo como forma de coerción. Desde nuestra perspectiva, esta situación conflictiva evidencia profundas transformaciones en la organización política, cuyo núcleo reside en la contradicción entre un liderazgo que va asumiendo perfiles autoritarios y el aún vigente modelo de toma de decisiones compartidas.

Volviendo a los sucesos, dicha contradicción se patentiza en la distancia entre ambos líderes en cuanto a estrategias de convocatoria de adeptos al movimiento, siendo estas compulsivas en el caso de Sclaucá y consultivas en el de Cacle ai.

Si bien ambos líderes comporten el proyecto de Avoijs de llevar a la gente a Misión La Paz —localidad que concentra las expectativas de “Tierra Prometida”— Sclaucá impone la adhesión, mientras que Cacle ai asume una actitud crítica acerca de los motivos que mueven a Avoijs, mostrando preocupación por el destino de su gente.

Dentro de este contexto, una vez desplazado Sclaucá, se erigen dos facciones: una liderada por Cacle ai —figura puntual en lo que se refiere a la organización y el desarrollo político del movimiento— en tanto líder de las nivacé del interior asentados en Matarife; la otra por Avoijs en carácter de referente carismático de los nivacé ribereños que trabajan en las colonias menonitas. Si bien estas facciones no pueden definirse como contrapuestas, resulta claro que recurren a estrategias divergentes frente a la sociedad hegemónica. Mientras que la facción de Avoijs muestra una tendencia a la ruptura de las interacciones con esta última, la que encabeza Cacle ai se mueve en el marco de las transacciones posibilitadas para disponer de cierto margen de maniobras.³

Indudablemente inciden en dicho margen su multilingüismo y la ayuda bélica prestada al ejército paraguayo durante la Guerra del Chaco. A cambio de estos servicios obtiene el grado de General así como un caudal constante de provisiones, cuya redistribución redundó en un amplio apoyo de sus seguidores y en el refuerzo de su autoridad como cacique. En suma, el pragmatismo de Cacle ai orientado hacia la resolución rápida y eficaz de los problemas cotidianos, contrasta con la propuesta más ambiciosa de Avoijs que condensa aspectos económicos, políticos y religiosos en un proyecto de futuro para una sociedad nivacé unificada.

³ Indudablemente, esta posibilidad de mediación se ve facilitada por su manejo de las lenguas española, charote, ayoreo y taba, además de la nivacé.

Formación y repercusión del movimiento

La acción de la Iglesia Anglicana, cuya prédica influye en los lineamientos ideológicos del movimiento, se inicia a principios de siglo en el ingeniero misionero Leach del noroeste argentino y, desde 1914 —fecha de fundación de Misión Chaqueña en Embarcación— hace efectiva la radicación de misioneros en la región chaqueña occidental, centrando su influencia en las comunidades indígenas de los departamentos de San Martín y Rivadavia en la provincia de Salta (de la Cruz 1988: 27). Dentro de este último, el núcleo de enlace con las comunidades del Pilcomayo medio es Misión La Paz, fundada en 1944 (Miller, 1979: 87), eje a partir del cual se irradia el Movimiento.

El liderazgo de tipo carismático ejercido por algunos misioneros anglicanos parece haber contribuido a mantener vivas las producciones milenaristas de la sociedad nivaclé.⁴ El punto de referencia ideológico del movimiento se identifica en la persona de Jorge Grünberg, a quien a partir de su relación con Avoiñés —principal predicador de la Buena Nueva— se le define de misionero a “enviado”. Este último, nivaclé ribereño nacido en la aldea de Utsichat, recibe entrenamiento en Misión La Paz y, posiblemente, en la Escuela Bíblica de Embarcación, calificándosele como “cultivado e inteligente ya que lee La Biblia” (Asetí).

En la década de los cincuenta difunde su prédica no sólo en Matarife, sino sobre todo en las colonias menonitas, obteniendo amplia repercusión en diferentes grupos étnicos del Chaco Paraguayo, que se extiende hasta los Macá, localizados en Asunción. No es casual que la prédica se haya puntualizado en aquellas concentraciones de poblaciones indígenas más expuestas a relaciones asimétricas con la sociedad hegemónica, una de cuyos enclaves de la época lo constituyen las colonias menonitas.

La propuesta sociorreligiosa tiene mayor énfasis y repercusión en dichas colonias que, con el paso de una agricultura de autosubsistencia a una de producción de excedentes orientada hacia el mercado, van absorbiendo crecientes cantidades de mano de obra indígena en determinados períodos

⁴ Semejantes influencias en la estructuración de los milenarismos toba han sido sugeridas por la Cruz (1988).

críticos del ciclo algodónero y de otros cultivos industriales. A la inestabilidad ocupacional derivada de este tipo de organización, viene a sumarse una prolongada sequía que reduce aún más las posibilidades laborales. Además de la prohibición de que los indígenas realicen sus cultivos de subsistencia y la restricción sobre la cría de ganada —atribuidas ambas a los menonitas— terminan reduciendo sus alternativas de supervivencia a trabajos de extracción (desmonte y leña), que son los de más bajo calificación y retribución. Sin extendernos en las condiciones laborales y las penurias de la vida cotidiana —ya reseñadas por otros autores (Chase Sardi 1972; Loewen, 1964)— baste decir que el hacinamiento y, en general, todo lo que hace a la calidad de vida —como por ejemplo, el cambio de dieta— provocan un aumento de las enfermedades.

Estas circunstancias son utilizadas para la captación de adeptos al movimiento, bajo la promesa de Avoiñés de restitución de la salud y superación de los conflictos. Su mensaje contiene una exigencia de definición inequívoca, que se plantea en términos excluyentes de identificación con el movimiento indígena o bien con los menonitas (ver anexo I). Otra estrategia persuasiva previene sobre la muerte de los hijos de los “infieles”. Vivida como amenaza al mismo tiempo que, teniendo en cuenta la importancia de los jóvenes para la reproducción social, reduce objetivamente las posibilidades de deceso.

En un principio el movimiento toma carácter contemporizador que lejos de proponer una ruptura abrupta con la sociedad hegemónica impulsa, por ejemplo, las ya aludidas tareas de extracción o bien la aceptación gustosa de la política de dádivas, que en Matarife es implementada por el ejército.

No obstante, a medida que se agudiza la situación de privación en las colonias y, paralelamente, se refuerzan las profecías apocalípticas y de salvación, el mensaje se radicaliza preconizando la desagregación de los “elegidos”. Esta se concreta en la propuesta de una migración masiva hacia Misión La Paz que genera discrepancias entre los adeptos, no sólo por su inacabada comprensión de los alcances del mensaje, sino también por la incertidumbre que plantea un medio desconocido —el río Pilcomayo— para muchos nivaclé del interior. Evidencias de estas discrepancias se hacen presentes en el discurso de nuestros informantes cuando argumentan que Avoi-

los "predicaba el mal", que le tienen miedo al cruce del Pilcomayo, que el pasado les resulta repulsivo o bien que sospechaban que los quisieran movilizar para una guerra.

En este discurso que se emite desde el presente, vale la pena reseñar cómo funciona el imaginario de los infamantes para justificar su no participación en la migración o bien para ocultarla. Cabrío pensar que la no participación tiene que ver con la relativa estabilidad económica de los habitantes de Matarife respecto a la situación de privación vivida en las colonias menonitas. Curiosamente, sin excluir a los primeros, es precisamente en estas últimas donde se produce la adhesión masiva y la movilización.

La migración a la "Tierra Prometida"

La situación de privación vivida en las colonias, así como la visita de un misionero supuestamente anglicano que fortalece las expectativas indígenas sobre la "Tierra Prometida", lleva a una radicalización del movimiento a través del abandono inmediato de las colonias, el retorno a sus aldeas y campamentos para aprovisionarse de algunos bienes de subsistencia y, finalmente, la concentración de los migrantes en el camino que conduce a Misión La Paz.⁵ El contingente es muy numeroso —se habla de cientos— y la

⁵ Si bien disponemos de diversas referencias a una migración carismática a Misión La Paz, la más concreta y que por eso utilizamos para la redacción de este acápite proviene del testimonio de Asefi —Anexa 100 en tanto protagonista que se incluye en el grupo nivacé que trabaja en Filadelfia hasta la partida masiva del mismo con destino a Misión La Paz. Sin duda, dicho testimonio y las referencias proporcionadas por Regehr (1981:108) aluden a la misma migración: "En esta situación crítica surgieron rumores misteriosos, expandidos en los grupos: se dijo que en Chaco argentino había llegado un hambre del cielo que traía consigo una caja llena de plata para repartirla entre los indígenas. Otros sabían que había un "Salvador" en la Misión La Paz, al otro lado del Pilcomayo [...] Al imprevisto todo el grupo nivacé de Filadelfia, entusiasmada, se marchó al Pilcomayo para ver si era verdad o no lo que estaba contando la gente. Después de algunas semanas los Nivacé comenzaron a regresar en grupitos a la región de Filadelfia y establecieron su nuevo campamento cerca de

marcha resulta penosa debido a la escasez de recursos naturales durante el período invernal. En semejantes circunstancias se ven obligados a subsistir en el límite del hombre con las provisiones que llevan durante los casi veinte días que dura el trayecto.

A pesar de las múltiples dificultades, la promesa de una "nueva vida", la fe en Cristo y en Avoijés permiten continuar el avance y paliar las enfermedades mediante el recurso a la plegaria. Asimismo, dos encuentros disuasivos ilustran aún mejor la firmeza de sus propósitos: el primero se realiza con un ribereño que, de regreso de Misión La Paz, les anuncia la crisis que ahí se vive; el otro encuentro ocurre con un misionero evangélico "blanco" quien irónicamente les pregunta si se dirigen a Misión La Paz para encontrar la vida eterna. Es importante destacar el desfase que existe entre el significado cristiano de "vida eterna" como algo trascendente y espiritual, y el indígena de "vida nueva" condensada en un proyecto concreto que persigue el logro próximo de tierra propia y comida. De todas formas, el rol de burlador desempeñado por el misionero blanco, se contrapone al de burlado a consecuencia del castigo mágico que culmina con la muerte del mismo.

Ninguno de ambos encuentros logra disuadirlas de su propósito. No obstante, la llegada a Misión La Paz rompe con las expectativas ya que pone al descubierto una situación de miseria absoluta, no sólo por la escasez de recursos naturales que caracterizan el invierno tardío, sino también por la falta de trabajo asalariado.

Sin embargo, el incumplimiento de la profecía y las expectativas de la "Tierra Prometida" no invalidan la continuidad del movimiento. Más que un enjuiciamiento de la actuación de Avoijés o de la fidelidad de sus seguidores, dicha incumplimiento se atribuye a los engaños de los "blancos", argumento que les permite situarse en el lugar de la víctima.

la Colonia 11. En parte parecían desilusionadas por no poder confirmar los rumores misteriosos, pero se reunían cada noche con mucha seriedad para un nueva culto". Lamentamos no poder proporcionar datos inequívocos respecto al año en que ocurrió dicha migración —aunque por la secuencia de situaciones puede ubicársela a comienzos de la década de los cincuenta— a al número de migrantes.

Perfiles milenaristas de la cosmovisión

Una caracterización sumaria de la cosmovisión Nivaclé, desde el punto de vista de la producción de formulaciones milenaristas, incluye tres aspectos clave:

1. La coexistencia de diversos objetivos y supuestos en la cosmovisión de los sujetos se traduce en una multiplicidad de patrones cognitivos y valorativos, lo que permite ensanchar el horizonte de acción. Esta orientación general puede ser denominada bajo el concepto de "pluralismo cosmovisional" (Cordeu y de los Ríos, 1982).

2. La gravitación de nociones apocalípticas vinculadas a las ideas de transgresión normativa que suelen expresarse a través del lenguaje del parentesco. Concretamente, la violación de las prescripciones morales vinculadas a este último aparece como el detonante de catástrofes cósmicas (Cordeu y Siffredi, 1988) bajo forma de tinieblas, claridad prolongada, incendios, inundaciones, derrumbe de la bóveda celeste o inversión de los planos cósmicos. La creencia en que semejantes desastres pueden repetirse en cualquier momento se traduce en la concepción de un mundo y una humanidad que pueden desaparecer y reconstruirse permanentemente. Relacionado a que ningún orden se piensa como eterno, sino que universo y hombre son sujetos de cambio continuo, se da el tema del retorno de la deidad como agente de renovación. Así, uno de los mitos sobre Fitsocayich puede resumirse en sus retornos sucesivos y las transformaciones que los acompañan, evidenciando el desmoronamiento de un viejo orden y la construcción de uno nuevo. Las síntesis sucesivas implican la superación de la "etapa" anterior que se caracteriza por un progresivo acceso a la cultura (Wilbert y Simoneau eds., 1988: 108-109).

3. Dentro de estos parámetros se sitúa la polarización entre creyentes e "infieles" a los designios divinos, de la que se deriva la restricción, para los primeros, de las posibilidades de salvación de las catástrofes.

A partir de lo anterior, la producción simbólica del movimiento se construye tanto de la resignificación de mitos cataclísmicos como de la apropiación selectiva de pasajes bíblicos que se refieren a situaciones críticas del Antiguo Testamento mencionada por Regehr (1981). Por ejemplo, del relato sobre el Arca de Noé se toma la destrucción del mundo por el diluvio y,

correlativamente, la posibilidad de un nuevo horizonte en el cual sólo caben los "justos", metáfora de los adeptos al movimiento. El episodio sobre el desastre de las ciudades pecaminosas de Sodoma y Gógora se entiende como la amenaza y el castigo a que quedan expuestos los incrédulos. Como contrapartida, se da la reivindicación de las acciones de Juan el Bautista "salvador" y "curador" que legitima la superación de la crisis en la prédica de la buena nueva.

Las profecías pueden resumirse en la ayuda concreto a las privaciones sufridas por los nivaclé, a través de una deidad —a menudo identificada como Cristo— que resolverá de forma inmediata sus carencias. Es significativa la creencia de que su aparición habrá de ocurrir en Misión La Paz.

Dada su realización efectiva y tal como se le evalúa desde el presente, el argumento profético más fuerte presagia la división de la etnia según diferentes credos, lo que habría de repercutir no sólo en el plano de la identidad religiosa sino, fundamentalmente, en el de la identidad étnica. A nivel del discurso, dichos procesos de segmentación se expresan en términos de "partidarios de Avoijés" versus "partidarios de los menonitas", por un lado, y católicos versus menonitas por otro (ver anexo I).

En su conjunto, este discurso avalado por la resignificación bíblica, profética y mítica, se convierte en caldo de cultivo para la captación de adeptos, el éxodo a Misión La Paz, así como también la continuidad del movimiento en la prédica y el culto.

Prédica y culto

En la época que nos ocupa, las políticas de acción anglicana respecto a los indios se orientan hacia la satisfacción de tres objetivos fundamentales:

1. Evangelización, tomando como punto de partida el aprendizaje de las lenguas nativas para difundir más adecuadamente la prédica.
2. Capacitación en las prácticas agrícolas.
3. Apoyo social de los misioneros como mediadores entre el sector indígena y la sociedad hegemónica.

El tipo de ideología que sustenta estos objetivos, adopta forma autoritaria o proteccionista, resultando igualmente paternalista.

Por otra parte, pueden vislumbrarse los objetivos indígenas tomando en cuenta dos indicadores del proceso de resemantización de la ideología anglicana:

1. La reivindicación de la tierra aparece velada bajo la forma religiosa de "búsqueda de la tierra prometida", que es tierra bíblica y, en este sentido, no se reduce a un bien únicamente económica. Desde esta perspectiva, podría decirse que la tierra constituye un símbolo condensado que conjuga los aspectos económicos, la organización sociopolítica y sus engorres cosmovisionales.

2. La construcción desde lo político-religioso de una etnicidad que incluya no sólo a las distintas parcialidades, sino también a otros grupos étnicos como bloque de oposición indígena frente a la sociedad hegemónica y sus agentes. Prueba de esto es que el punto clave de la profecía hace hincapié en los riesgos de la fragmentación según diferentes credos.

A fin de acceder a un plano analítico, hemos recortado dos ejes: el ideológico y el de la praxis; enmarcando dentro del primero la prédica y dentro del segundo el culto. Procuramos, asimismo, identificar los desfases que se producen entre ambos, cuya importancia reside en que de los desajustes entre representaciones y prácticas rituales emergen puntos críticos por las contradicciones y conflictos que expresan.

Un desfase general es el que surge de la contradicción entre la idea de religiosidad como abstracción que maneja accidente —en cuya órbita se incluye la teología anglicana— y la noción indígena de que la misma, tal como se plasma en los objetivos del movimiento de la Buena Nueva, consiste en logros muy inmediatos y concretos.

Por otra parte, el dualismo de tipo maniqueo que plantea la teología anglicana tradicional comporta una dicotomía esencial entre las campos opuestos (bien/mal, cuerpo/alma, etcétera). De ahí su carácter fuertemente ético, valorativamente jerárquico y no transaccional. En cambio, el dualismo dialéctico que es propio de la cosmovisión supone una estrecha interdependencia entre los términos puestos en juego, caracterizándose por la búsqueda de los aspectos complementarios de dichos términos (Siffredi, 1984: 188-192).

Tanto el desfase entre religiosidad abstracta y religiosidad concreta, como el que producen los dos tipos de dualismo que ponen en contacto, muestra la

distancia entre ideología anglicana y su resignificación indígena, a tal punto que podemos hablar de un nuevo mensaje.

Na es casualidad que la identificación se produzca con la figura de Cristo ya que ésta condensa cualidades más cercanas a los nivacé. Para éstos, y a diferencia de Dios, Cristo es aquél que anda descalzo, el que es uno más entre sus hermanos, el que cumple con las expectativas de reciprocidad, etcétera. No menos importante es que Cristo se presenta como la deidad shamánica más poderosa, cuyo cometido no está orientado hacia la salvación postmortem sino hacia la resolución de problemas concretos. Es así como la idea de salvación se resemantiza en términos de restitución de la salud, la vitalidad y el bienestar. En la misma línea, hay que tomar en cuenta que salvación del alma es también salvación del cuerpo porque no hay disociación entre lo anímico y lo corporal. Siendo el cuerpo la condición de posibilidad de las almas⁶ ya que éstas —encargadas de la regulación tanto de la salud como de las cualidades intelectuales, cognitivas y morales— se originan en aquél, hay un nexa estrecho entre principios corporales y anímicos. Por lo tanto, el abandono voluntario del cuerpo por alguna de las tres almas, la sustracción de las mismas o la introducción de ajenas repercutirán en el cuerpo bajo la forma de enfermedad.

Dentro de esta concepción dialéctica toma sentido el recurso de la oración como método eficaz para la restitución de la salud, mientras que la plegaria anglicana procura la salvación del alma en la vida eterna (Barúa, 1986: 91).

Si bien se acepta la prohibición de los rituales de curación shamánica —fuertemente fustigados por los anglicanos— dichos rituales quedan reformulados como curaciones igualmente públicas, a cargo del clásico equipo jerárquico de shamanes, quienes ahora asumen formalmente otro rol. Identificados, así, como predicadores, entonan himnos y oraciones evangélicos al lado del enfermo.

La secuencia terapéutica se abre con las plegarias, luego los cantos y, por última, la imposición de las manos del oficiante sobre la parte dolorida.

⁶ Especialmente, las tres almas se disponen desde el centro hacia la periferia del cuerpo. La central, llamado shaicu, nos dice Chase-Sardi (1970:207 y ss.) que es la principal, en tanto fuente de fuerza, vitalidad, memoria y pensamiento.

Actualmente, los shamanes de Santa Teresa que actuaron como predicadores en los cincuenta continúan empleando esas formas de curación junto con la terapia shamánica tradicional. Evidentemente, esto implica una compatibilidad entre la plegaria cristiana resignificada en función de los propios intereses y la curación shamánica.

Volviendo a la prédica anglicana, el marcado puritanismo que la caracteriza está encaminado a la abolición autoritaria no sólo del shamanismo, sino también de los rituales de iniciación y los bailes de cortejo por visualizar a los dos últimos como bacanales pecaminosas que solo generan el mal bajo forma de promiscuidad, embriaguez y disputas. Dentro de este contexto de asociación, la chicha —símbolo condensado de la solidaridad masculina— pasa a ser vista como elemento maléfico ya que se dice que con la ingestión de esta bebida penetra lo podrido, el cual necesariamente “se vomitará” bajo forma de insultos descontrolados.

Semejantes prohibiciones se retaman en el discurso de los predicadores indígenas que acentúan las ideas de pecado, culpa y castigo divino, relacionados con esos y otros “excesos” exigiendo una ruptura entre prácticas “viejas” y “nuevas”. En los hechos, el énfasis en la monogamia, en el arrepentimiento de la vida pasada y el correlativo encuentro de un “camino recto” —por ejemplo— se realizan más en la órbita del discurso que en la del comportamiento efectivo. Respecto a tal desfase entre lo dicho y lo hecho basta mencionar que el inspirador del movimiento propicia la monogamia y, paradójicamente, conserva el privilegio de la poliginia que asiste a los líderes clásicos.

Retomando el tema del dualismo maniqueo, la concepción de la condición humana como corrupta y demoníaca *per se* donde la salvación y el bien sólo pueden alcanzarse a través de la fe, el arrepentimiento y la oración son reinterpretados en términos de una contraposición entre blancos e indios, respectivamente, equiparados a los principios del bien y el mal. Así, los “blancos” significan diablos, enfermedades, penurias y excesos de todo tipo, tanto que a los indios quedan reservados los aspectos positivos en la figura de Cristo, la curación mágica, el bienestar y ascetismo. De esta forma se entiende, por qué las viejas deidades *tsiche* se asimilan a lo demoníaco localizándolas en las chimeneas de los ingenios azucareros o bajo el armo- nía de una capilla católica (Seelwische, 1966: 238).

Por última, mientras que la prédica anglicana se preocupa por la prohibición de aquellas prácticas sociales que resultan incompatibles con el puritanismo, los nivacle fijan como transgresiones elementos de otro orden. Así, las prescripciones resultantes se localizan en aquellas conductas que al entorpecer las posibilidades de intercambio, comprometen la reproducción social. Por ejemplo, el matrimonio entre individuos pertenecientes a clases etarias(sic) alternas (viejo-joven) quiebra la circulación simétrica de bienes y mujeres que debe darse entre jóvenes y ancianos respectivamente.

Conclusiones

A manera de discusión, nos formulamos la siguiente pregunta: ¿Cuál es la posibilidad de transformación que puede darse en las movimientas sociorreligiosas?

Una clave coherente con nuestro punto de partida sería establecer qué tipo de relación existe entre éstos y la utopía. Para ello se hace necesario retomar y ampliar en qué términos generales puede definirse la utopía. Sabemos que la concepción del saber común la asocia a ideas o proyectos irrealizables, siendo la “falsa quimera” que muere en algunos individuos sin alcanzar verdaderas proyecciones sociales.

Dentro de este marco, la función utópica se agota en el pensar lo deseado, circunscribiendo la utopía al ámbito de lo abstracto y desacreditando su potencialidad transformadora. Lejos de esta caracterización abstracta e individual, nos inclinamos a situar la utopía en las dimensiones de lo social y lo concreto.

En tal sentido, la concepción de Ernst Bloch —que retoma Alicia Barabas en su riguroso análisis de los movimientos sociorreligiosos indígenas mexicanos (1989)— la utopía como dimensión de lo posible, en tanto ideario colectivo de formas alternas de sociedad, y realidad en las que se expresan voluntades sociales de transformación, nos parece más fructífera para atender a las expectativas de cambio inscritas en esos movimientos.

Definida en estos términos, deja su contenido ideológico que acabamos de mencionar para situarse en su total dimensión: la utopía reflexiva como posibilidad real y objetiva de su tiempo. Ya no nos aparece como el resultado de un ordenamiento arbitrario de elementos dados, sino como resultado de la reflexión como producto de la razón en la cual la esperanza se manifiesta a través de representaciones de la fantasía. La esperanza opera como anticipación de lo factible en situaciones futuras, como un anticipo psíquico de lo posible real.

Semejante abordaje permite identificar a los movimientos milenaristas y/a mesiánicos como verdaderas formulaciones colectivas que, al expresar deseos de cambio pueden anticipar, predisponer y prescribir transformaciones sociales.

Si entendemos el mundo como proceso, como cambio continuo y en éste situamos al deseo como una modificación y proyección hacia aquello que buscamos, incluso el "fracaso", sigue encerrando en sí su posibilidad de futuro.

En relación al movimiento analizado, la relocalización de los nivacés en las colonias menonitas y en la misión católica de Santa Teresa podría inducir a pensar en un fracaso del mismo, obligándolos a adaptarse a otros mecanismos de poder. En efecto, bajo un régimen de misión se instaura una ruptura entre liderazgo político —que pasa a manos de jefes impuestos— y liderazgo religioso —que permanece en manos de los shamanes, aunque marginalmente— cuyo ejercicio efectivo es incumbencia de misioneros menonitas y católicas. Sin embargo, si nos remitimos al concepto más amplio de utopía y nos preguntamos ¿qué posibilidades de transformación se abren a partir del movimiento? Llegamos a la conclusión de que lejos de diluirse en el fracaso de sus objetivos —condensados en un proyecto de vida plena que incluye tierra propia y comida— se proyecta y fortifica en movimientos y reclamos posteriores. No hay un punto de llegada, sino que siempre, y sobre todo en épocas de tránsito —como las que atraviesan los nivacés a lo largo de los últimos cincuenta años— se conforman espacios donde se hace sentir la falta permanente de "un algo aún no encontrado", aquello que aún no ha acontecido y que los nivacés supieron mediante el movimiento de la "Buena Nueva".

ANEXO I

"En Filadelfia, Avoijés nos enseñaba por la mañana y por la tarde y en una de sus predicaciones nos dijo a los 'hermanos' que ha llegado la Buena Nueva, que no habíamos escuchado nunca porque nadie se había atrevido a enseñarnosla: "Les traigo la Vida Nueva que los va a transformar. Para que cambien, los guiaré por un camino recto. En este instante les llega la Vida Nueva".

"Avoijés nos contó que había traído esa enseñanza de Misión La Paz (anglicana) como enviado de un tal Jarge, misionero inglés o alemán. Avoijés anunció que en pocos años otra religión —la de los menonitas— dividiría a los nivacés y que estuviéramos atentos a lo que iba a pasar. Nadie descreía de lo que Avoijés predicaba y anunciaba: "Los que no crean lo que yo estoy diciendo van a ser de los menonitas y los que crean van a ser de mi religión".

"En aquella época Misión La Paz era el centro de esperanza de todos los nivacés. Creíamos que allí conseguiríamos más comida que en Filadelfia. Sin embargo, no era sólo la comida, sino que más bien buscábamos un lugar fijo donde no tuviéramos que movernos, como hacia las colonias menonitas. Porque en ellas no estábamos bien seguros, éramos siempre temporarios. Nos gustaba más seguir allí por la forma en que nos trataban los menonitas, nos pagaban poco y no nos dejaban hacer nuestros propios cultivos. Nos dábamos cuenta que nos pagaban poco porque no nos alcanzaba para comer. En eso llegó un mensajero para nosotros desconocido —quizá fuera de otra secta— que engañó a Avoijés para que llevara a toda la gente a Misión La Paz. Entonces nos reunió para preguntarnos si queríamos ir: "Hay una buena noticia para todos los nivacés. Se me dijo que en Misión La Paz conseguiríamos las cosas que necesitamos".

"Entonces los diferentes grupos de nivacés nos pusimos de acuerdo para dejar las colonias e irnos allá. Cada grupo fue por su lado hacia sus respecti-

van a buscar en busca de sus familiares y de algunas provisiones y después nos juntamos todos en el camino a Misión La Paz. Creíamos que ésta era la Tierra Prometida de los nivaclé porque jamás en nuestra historia nos juntamos todos en una misma parte. Había gente de muy distintas aldeas y muy distintas parcialidades, pero casi todos nivaclés.”

“En el camino éramos muchos: mujeres, hombres, niñas. ¡Cientos de personas cargadas! Fue muy penoso y eso es lo que no quiero recordar por la forma en que nos maltrotó el hambre. Fue un tiempo de sufrimiento. En estos tiempos se dice que se sufre, pero yo digo que ahora se encuentra comida suficiente en el monte, por eso que comparado con esa época, el tiempo de ahora no es de tanto sufrimiento. Las mujeres iban muy cargadas y además de las cosas que siempre llevan, tuvieron que cargar agua porque hay que cruzar zonas secas en esos ciento y tantos kilómetros hasta Misión La Paz. Y los hombres iban cargados con agua y a veces tenían que olzar a los chicos. ¡Hemos sufrido mucho, muchísimo!”

“Pero seguimos caminando porque estábamos muy confiados con toda la esperanza de que en La Paz conseguiríamos comida suficiente. Pero no fue así [...].”

“Por el camino nos encontramos con uno de mis sobrinos, un tal Vacanaj a Carrizo y él nos dijo que íbamos a pasar hambre porque allá no había nada: “Cuando lleguen allá no van a aguantar el hambre que sufren tanto los permanentes como los visitantes. Podrán quedarse hasta 4 ó 5 días, pero no más porque el hambre duele”.

“Pero nosotros no quisimos saber nada, seguimos la marcha, y al llegar a Misión La Paz, tal como nos había dicho Vacanaj, no nos convidaron nada. Unos habitantes permanentes (probablemente matakó) carnearon una oveja para nosotros, pero éramos tantos que solo alcanzó para tomar caldo.”

“En el camino también nos encontramos con misioneros de otra secta evangélica que engañaron hasta al último de los nivaclé al asegurarnos que en Misión La Paz había comida suficiente para todos. Y con eso nos animamos mas, creyendo que íbamos a conseguir lo suficiente para nuestras necesidades. Sin embargo, al no haber nada, estuvimos muy tristes, con los ojos profundos después de muy confiados y llenos de esperanza.”

“Cuando habíamos recorrido mas de la mitad del camino nos encontramos con un barbudo que no sé si era uno de esos misioneros evangélicos. El

barbudo nos animó mas y hasta llegó a burlarse de nosotros: nos dijo que cuando llegáramos a Misión La Paz íbamos a encontrar la *vida eterna*: “¿Ustedes van allá para encontrar la Vida Eterna? Prueben, ¡hay que probar para llegar a Misión La Paz! Después, ¿qué pasará con ustedes? ¡Se van a morir de hambre!”.

“Pero nosotros no le hicimos caso, decidimos continuar la marcha. Habiendo llegado a Misión La Paz supimos del fallecimiento del señor barbudo. Tal vez fue un castigo por haberse burlado de nosotros.”

“A pesar de esos encuentros quisimos seguir caminando porque teníamos fe, sobre todo en nuestro Dios. Por la noche, cuando hacíamos un alto, rezábamos en compañía del señor predicador Avoijs. Rezábamos mucho, especialmente por nuestros hijos, para que no les pasara nada por el camino y también para que no se muriera algún compañero. Y gracias a Dios no pasó nada, pero sí sufrimos un sufrimiento que no tenía fin.”

“Paramos unos en Misión La Paz y otros en La Bolsa —a 3 kilómetros— durante 4 ó 5 días porque ya no aguantábamos más el hambre. Ni siquiera tenían comida los habitantes permanentes y más de lo que nos dieron no podíamos pedirles. Les agradecemos muchísimo que nos trataran bien, comprendiendo que si no se tiene nada, no se puede dar y compartiendo lo poco que ellos tenían. En aquel tiempo era un “lugar de hambre”, tal vez ahora haya cambiado todo. Ni siquiera el propio Avoijs pudo conseguirnos comida; en cambio, *Cacle ai*, que era líder de los de Matarife, le pidió harina a un señor blanco y, como era paca para toda la gente que había, la distribuyó a razón de 1 kg. por familia de unas 10 ó 15 personas: hubo padres de familia que no comieron para darles a sus hijos.”

“Y con ese sufrimiento volvimos a Misión La Paz, pero igual caminamos cientos de kilómetros [...]” (testimonio de Aseti, uno de los últimos grandes shamanes, muerto recientemente).

BIBLIOGRAFIA

- Barabas, A. M., *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1989.
- Barua, G., "Principios de organización en la sociedad mataco", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 21 (1): 73-129, 1986.
- Bloch, E., *El Principio Esperanza*, Madrid, Aguilar, 3 vols, 1983.
- Chase Sardi, M., *La situación actual de los indígenas en Paraguay*, Asunción, CEADUC, 1972.
- Cordeu, E. y de los Ríos, M., "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, Vol. 17 (1: 131-195), 1982.
- , Siffredi, A., "Coleidoscopios de la razón: Análisis simbólico de cuatro mitas pequeños", *Journal of Latin American Lore*, Los Angeles, 14 (1): 123-154, 1988.
- De La Cruz, L. M., "Comunidades aborígenes: grupos indigenistas del Chaco Salteño, propuesta de cooperación y coordinación de acciones", *Informe*, 1988.
- Douglas, M., *Natural Symbols*, Londres, Barrie y Rockliff, 1970.
- Lanternari, V., *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Seix Barral, 1965.
- Loewen, J., *Informe de la investigación realizada sobre la cuestión del asentamiento de indios lengua y chulupí en el Chaco Paraguayo*. Hillsboro, Kansas. Traducción proporcionada por M. Chase Sardi, 1964, 120 págs.

- Miller, E., *Los Tobas argentinos. Armanía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI, 1979.
- Ramírez Russo, M., *El Chaco paraguayo. Integración sociocultural de los Menonitas a la sociedad nivaclé*, Asunción, Napam, 1983.
- Regehr, W., "Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco Paraguayo", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 16(2:105-117), 1981.
- Seelwische, J., "¿Terminaron las culturas indígenas?", en: *Suplemento Antropológico*, Asunción, 2(1):235-245, 1966.
- Siffredi, A., "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaclé", en: *Runa Bs. As.*, 14:187-219, 1984.
- Warren, H. G., *An informal history*, 1949.
- Wilbert, J. y Simoneau, K. (Eds), *Folk Literature of the Nivaklé Indians*, Los Angeles, University of California, 1987, pp. 188-192.

Crónicas del Dios Luciano

Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino

*Patricia Vuoto.**
*Pablo Wright***

RESUMEN

Los autores nos presentan un movimiento sociorreligioso liderado por un chaman pilagá y protagonizado por más de 1,800 tobas y pilagás de la Provincia de Formosa, en Argentina. Ellos tocan la relación que existe entre el protestantismo, las cosmovisiones indígenas y la movilización mesiánica.

*Universidad Nacional de Tucumán, Argentina

** licenciado en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Crónicas del Dios Luciano

Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino

*Patricia Vuoto.**
*Pablo Wright***

RESUMEN

Los autores nos presentan un movimiento sociorreligioso liderado por un chaman pilagá y protagonizado por más de 1,800 tobas y pilagás de la Provincia de Formosa, en Argentina. Ellos tocan la relación que existe entre el protestantismo, las cosmovisiones indígenas y la movilización mesiánica.

*Universidad Nacional de Tucumán, Argentina

** Licenciado en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

"No había nada completamente, ni reglamento, ni papel, ni adonde viene la religión, nada completamente. Tenía por la Biblia nada más [...] Uno hacía comisión, hacía como portero, pero tampoco no tenía tarjeta, ni pasición ni nada. Ellos decían y nombraban nomás [...] entonces /nada/ está escrito". G.C. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986:38)

1. ¿Por qué Luciano?

Durante un trabajo de campo realizado en 1979 en la comunidad toba (qom) de Misión Tacaaglé (Formosa), descubrimos la presencia de un fenómeno religioso casi desconocido por la bibliografía especializada —sólo una cita en Loewen *et al.* (1965)—. Las indagaciones originalmente iban dirigidas al estudio de las organizaciones indígenas, cuando varios de nuestros interlocutores comenzaron a hablar de la Corona de Luciano y de 108 espíritus que daba. Poco a poco, merced a sucesivas encuestas con algunos ex-miembros llegamos a obtener una idea general del llamado "movimiento del Dios Luciano". Este había sido un líder pilagá que extendiera un culto por toda la provincia de Formosa, el cual combinaba elementos de la mitología y shamanismo guaycurúes con otros de origen cristiano. Nuestras percepciones desde el oriente formoseño, acerca de un episodio sucedido en "Las Lomitas que involucraba un choque armado con la gendarmería fueron vagas y muy escuetas C.F.R. No.44). Las páginas que siguen intentan desarrollar la importancia que tuvo este enfrentamiento en el derrotero de la corona de Luciano, sus vínculos con la situación general de la provincia en aquel tiempo, y la propuesta de nexos y/o hipótesis sobre la naturaleza de este movimiento" en relación con cultos sincréticos posteriores.

2. Enfoque General

Tomando como idea base las palabras de Levi-Strauss (1975: 373) acerca de que "la historia nunca es la historia, sino la historia-para" intentamos

ilustrar un ejemplo polifacético de cómo se construyeron "historias diferentes" de un episodio acaecido en octubre de 1947 en la localidad de Las Lomitas, situada en el centro-oeste de la provincia de Formosa. Este será utilizado en un decurso temporal más amplio y contextualizador, con el objeto de entender la naturaleza de las historias para "que nos han llegado al presente, tanto de la Corona de Luciano como del episodio bélico desarrollado en octubre de 1947. De alguna forma estaríamos cercanos al logro de una historia que, a lo más, será conjetural, fruto de las percepciones y reflexiones de testigos, protagonistas, terceros y/o compiladores que tuvieron que ver con los hechos arriba señalados. Cada visión posee su propia perspectiva, su lógica y una teleología particulares por lo cual optamos por organizar el discurso bajo la forma de *crónicas*, o sea, de versiones que conserven la fuerza expositiva original y una interesante unilateralidad. La modalidad de crónicas nos aleja un tanto de la posibilidad de hollar la verdad histórica de los sucesos de interés, pero nos sume en un horizonte de interpretaciones superpuestas que indican cómo la realidad social es, antes que nada, un discurso —acerca de— y, en esa complicidad aparecen las estrechas relaciones que unen a los hombres con la información.

Las crónicas se suponen ejercicios de exégesis, es decir, de relación de sentidos, y de hermenéutica: la explicación de esos sentidos revelados, que poseen un marco general de conocimiento "implícito" del mundo (Cf. Van Dijk 1980: 28 y ss.). Las crónicas del Dios Luciano poseen algunos de esos rasgos y éstos aparecen acentuados por haberse utilizado fuentes de distintos tipos. Nuestro interés consiste en el uso de las crónicas teniendo en cuenta una metodología de exposición de contrastes. En el momento actual de nuestra estudio lo único posible es el delineamiento de una "historia contrastiva" del movimiento de Luciano que creemos es un medio adecuado para la confrontación de la casuística disponible. Definimos, asimismo, a estas crónicas como historias locales que deberán analizarse en su contexto particular, pero observando también la posibilidad de generalizar hipotéticamente sus alcances. Partiendo de conocimientos validados localmente (Geertz, 1983) suponemos un paso posterior de hilación más amplio de las historias locales y de sus alcances epistemológicos. En este punto incluimos la perspectiva de los observadores, o sea, nosotros, como odores de versiones de hechos, con los cuales construimos nuestra crónica. Pero esta será de

índole analítica, descomponiendo partes de conjuntos ya dados, con el objetivo de encontrar alguna inteligibilidad que cada una por sí misma no posee. A pesar de todo, consideramos nuestro punto de vista también como *historia para*, en este caso *historia-para-nosotros*, dejando abierta la discusión sobre el potencial comprensivo explicativo de la misma.

Admitiendo la inspiración tanto de la antropología como de la historia por la búsqueda de la significación, a partir de cortes arbitrarios sobre el continuo espacio-temporal, la discontinuidad que supone cada crónica en sí misma aparece parcialmente neutralizada por un ordenamiento más o menos cronológico de una contigüidad que porta internamente nuestro modo de analizar los hechos. La crónica final apuntará a la construcción de una conjetura histórico-antropológica del episodio de 1947, de sus raíces y sus proyecciones.

3. Cronistas

El material de las crónicas consiste en una casuística registrada directamente por medio de entrevistas con aborígenes *in situ*:

Misión Tacoaglé (Toba)
 Angel Achilai (A.A.)
 Francisca Muratallo (F.M.)
 Guillermo Muratalla (G.M.)
 Gil Castorino (G.C.)
 José Gómez (J.G.)
 María Yesoqna (M.Y.)
 Netoqki (N.)
 María Egirio (M.E.)
 Ricardo Barché (R.B.)

Aparece generalmente citado del artículo de Vuoto (1986), en forma textual o en síntesis realizada por la autora. En este último caso sólo se menciona el año de la obra y la página.

Campo del cielo (pilagá)

Toskí

Soledad (Pilagá)

Orlando

La Línea (pilagá)

Honorio González

Castorina

Francisco Javier Muñiz (pilagá)

Miguel Miranda

El material de las tres primeras comunidades pilagá fue recabado por Anailde Idogoya Molina, quien nos lo comunicó verbalmente (1989). El relato de Miguel Miranda fue recogido por Pagés Lerraya (1982). En todos los casos se respetó la nomenclatura utilizada para identificar a los informantes. Cuando se citan las opiniones o síntesis de los autores, no los datos directos de sus interlocutores, se menciona apellido y año de la publicación. Si se trata de una cita particular se adiciona número de página.

La información de aborígenes toba se restringe a precisiones sobre el movimiento de Luciano y su organización, ya que la mayoría participó activamente en la Corona. Algunos de ellos efectuaron migraciones hacia Las Lomitas o sitios más cercanos, para conocer a Luciano, pero ninguno fue protagonista ocular del enfrentamiento de 1947. En cambio, las fuentes pilagá incluyen testimonios de partícipes del conato bélico así como de miembros de la Corona de Luciano.

Por otra parte, las fuentes no indígenas incluyen, por el momento, tres tipos de información. En primer término, datos orales de una entrevista a Héctor Esperón, sargento retirado de Gendarmería, que en 1947 trabajaba como gendarme en el escuadrón de Las Lomitas, y que fue protagonista del enfrentamiento. El registro oral se llevó a cabo en Vicente López (provincia de Buenos Aires). En segundo término, manejamos documentación periodística de la época, de diarios de la capital federal, Formosa y Salta. En este sentido se consultaron otros periódicos de Tucumán y Resistencia, pero no se incluyeron en estas crónicas porque repetían información originada en Formosa o en Salta. Los diarios son: *Norte*, de ciudad de Formosa, *El Intransigente*, de Salta, y *La Razón* de Buenos Aires. Por última, utilizamos fuentes

escritas de autores como Loewen *et al.* (1965), Pagés Larroya (1982), ya mencionado, y de la revista *Gendarmería Nacional*.

El material que se presenta a continuación es el que se posee en el momento actual de la investigación. Deberá ser enriquecido, en especial, con fuentes de origen oficial, que brindarán un punto de vista importante, para entender la visión de los acontecimientos desde el poder político.

4. Crónicas

C. Problemas de aborígenes en el ingenio El Tabacal

1. Embarcación 6 de mayo:

[...] alrededor de 150 aborígenes de la zona de Lomitas y Pozo del Tigre se encuentran en esta localidad atravesando una situación verdaderamente crítica a raíz de haber sido despedidos del ingeniero [sic] San Martín de El Tabacal, según lo manifestaron a las autoridades comunales y a las de la Sub-Delegación de la Secretaría de Trabajo. En marzo último fueron traídos de las zonas antes dichas por el contratista Baroni por intervención de un intermediario llamado Juan José con la promesa de que se les pagaría 6 pesos por día y una vez en El Tabacal se les quiso abonar, según las propias declaraciones de los afectados, la suma de 2 pesos con 50 centavos por día.

Considerándose defraudados, recurrieron ante las autoridades respectivas de El Tabacal y no pudieron obtener justicia, por el contrario, cuando insistieron en sus reclamaciones fueron despedidos inhumanamente. Esta es la queja que presentaron ante la municipalidad y Subdelegación de Trabajo y Previsión, por intermedio de cuyas autoridades piden al gobierno la ayuda necesaria para poder retornar a los lugares de procedencia. El pueblo condolido de la precarísima situación en que se hallan todos estos aborígenes —dueños legítimos de estas tierras en las que, sin embargo, pese a la riqueza de las mismas, hacen una vida miserable— les ayuda en la forma

en que es posible, y por su parte la comuna está dispuesta a que se les adjudiquen unos trabajos para que puedan ganar lo indispensable para costear su alimentación mientras permanecen aquí.

Cabe significar que desde El Tabacal hicieron un recorrido a pie pues carecían de medios para hacerlo por ferrocarril.

Se espera la pronta intervención del Gobierno de la provincia para solucionar esta afligente situación (*Diario Norte*, Formosa, 13 mayo 1947, p.3. col.3).

Revelación de Dios a Luciano (I)

2. "Luciano conoció el evangelio en el Chaco, con la prédica de un blanco, ahí tuvo una revelación de Dios que le dijo que él podía dar poder a la gente, que construyeran coronas y que bailaran y cantaran. Les dio el don de lenguas para comunicarse con los espíritus." (Idoyaga Molina, CP 1989.)

Revelación de Dios a Luciano (II)

3. "Antes se va siempre al Zapallar [...] en el Chaco, cinco veces se fue allá [...] y había un dirigente blanco (Juan Melgar) [...] tenía iglesia evangélica y le enseñaba el camino del hombre [...] después volvió. Estaba soñando allá arriba, entonces soñaba lo que viene del cielo [...] tenía ya La Biblia [...] (le dijeron) Luciano, cinco veces Usted estuvo acá, pero ahora el Señor dijo [...] ahora yo voy a mostrar cómo tenés que hacer ahora [...] allá arriba en el sueño, los ángeles le enseñaban. Enfermó una hermana de Luciano y estaba por morir ya, entonces dice que él rezaba por la hermana, y al último no podía sanar, después falleció la hermana, se fueron a enterrarla y Luciano lloraba. —Ahora voy a dejar la Palabra de Dios—, dijo, entonces cortó un palo, una horquilla, tres horquillas cortó y entonces se fue con La Biblia, se fue a ese lago, para ollá en el estero grande [...] se sacó el pantalón [...] y se fue al estero [...] ahí nomás clavó la horquilla y luego recorrió La Biblia, leía él La Biblia (cuando estaba él a unos veinte metros

de la Biblia) entonces ya lo llamó uno (y dijo) [...] —Luciano— (él) se paró [...] quién era el que me llamó [...] dijo, y se volvió otra vez a mirar a donde estaba la Biblia, y miraba pero no (había) nada, ni hombre, nada a la vista [...] se volvió otra vez por el estero y cuando llegaba a alcanzar veinte metros [...] entonces lo llamaron otra vez —Luciano—, volvió a mirar otra vez. —Hijo Luciano—, se volvió otra vez [...] había sido que la Biblia le habló a él dice que la Biblia dijo —por que Ud. Luciano, Dios me mandó a mi espíritu, para que Ud. haga lo que Dios dice, porque ahora Dios (le) va a mostrar todas las cosas [...], la Biblia dijo —Luciano, cerrá un poco tu ojo—, entonces cerró el ojo. La Biblia lo llamó —Luciano, abrí el ojo— (él) abrió los ojos, —mirá para acá [...] le mostró primero de acá y miraba y veía agua, gente que estaban ahogados en el agua, de arriba [...] la Biblia dijo —Luciano mirá eso es lo que te muestra Dios [...] para que Uds. se diera cuenta. Ahora de allá ya vas a cerrar ya (era el norte). Le llamó otra vez para que mirara acá, vio que había un fuego, ardía grande hasta el cielo que estaba ahí y había gritos, entonces le mostraba (era el oeste) y luego ya miró para acá [...] Entonces le dijo la Biblia que estaba hablando, pero no se ve hombre, nada, la Biblia sola hablaba [...] entonces dice —Bueno Luciano, ahora cerrá otra vez tu ojo, entonces lo cerró, lo llamaba otra vez y despertaba otra vez, —abrí ese ojo—, le mostró por acá —acá tenés que mirar ahora—, le vio por este lado, se levanta un agua grande [...] parece un río grande [...] era un mar grande (era el sur). Le dice —Luciano, cerrá los ojos, cerró otra vez los ojos, lo llamó otra vez y le dijo —vamos a mirar acá [...] miró al este, vio un pueblo amarilla, lo gente toda amarilla y mucha gente por acá, un pueblo grande [...] dijo la Biblia —bueno de acá era el camino de Dios, ahora van a mostrar el camino de Dios— [...] todos los ángeles estaban ahí, ese era el camino de Dios [...] pero a Luciano le mostró eso porque (era) un hombre bueno, cuando iba, salía a tal parte, él rezaba, pedía a Dios y logrimando [...] cualquier parte (a la que) se fuera [...] lo llamaba Dios para mostrar el espíritu, para conocer —hace cinco años que estás rezando buen hombre [...] él no quiso pelear nunca, dejaba todos los vicios, dejaba de fumar [...] todos tienen que amarse [...] por eso él era el único hombre a quien le mostraba el poder, amoroso [...] (Luciano tuvo esta visión en Pozo Molino, después empezó a enseñar el evangelio)” J.G. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986: 22).

Revelación de Dios a Luciano (III)

4. “[...] (Dios) me mostró una cosa, dice Luciano, y a mí me mostró una cosa en forma así, parece ese que se dice *porongo=tegete*, pero ese son en forma así pero con luz [...] era grande [...] una poronga grande [...] pero esa tiene luz [...] trae las casas, mucha suerte. Pero a mí me mostró que ahora más tarde viene la gente que viene de otro lado [...] Dios dice -acepte estas palabras, hacer mi palabra porque es necesario que hacer bien firme, que no sea uno que se abandona, porque a mí me habló Dios, me habló para que traiga estos trabajos”. N. y G.M. Misión Tacaaglé. (Vuoto 1986: 22).

Revelación de Dios a Luciano (IV)

5. “/Según Miguel Miranda/ *to.kik* [...] se fue en una chalana por el río Pilcomayo hasta cruzar la gran agua que rodea la tierra, allí murió y se fue al cielo de *welajaqalacigi* [...] —el primer cielo— donde leyó todos los libros de la sabiduría, volviéndose convertido en Dios”. (Pagés Larraya 1982: 75).

Nombre. Características personales

6. “Cuando *to.kik* regresó, cambió su nombre, y como todo lo veía con su luz propia, se llamó Luciano”. (Pagés Larraya 1982: 75).

7. “Luciano era un viejo alto y gordo, era aborígen, de pilagá, tiene agujero grande acá en la oreja [...] y tiene toda su cara pintada [...] Tiene pintada en la frente, la pera y la oreja/. Su nombre pilagá era *tende* [...] Su ropa era blanca y limpia”. F.M. Misión Tacaaglé. (Vuoto 1986: 20).

8. “En 1956 [...] conocimos a *to.kik* [...] Era un hombre de alrededor de 50 años, sobrio, silencioso, y con un delicado sentido del humor [...] Nuestra entrevista con él surgió de las connotaciones de su persona que llegaban hasta los aborígenes matakos, muchos de los cuales rondaban el culto de Luciano [...] En nuestra entrevista negó su condición de Dios, y nos dijo que tan solo daba testimonio de su poder [...]” (Pagés Larraya 1982: 74).

Prédica

9. Luciano enseñaba a seguir la Palabra de Dios. Esto implicaba no hacer cosas malas, es decir, no fumar, no tomar bebidas alcohólicas, no tener muchas mujeres, no robar, no mentir, etcétera [...] Luciano predicaba que el tiempo iba cambiar, que Dios iba a destruir el mundo [...] y que habría señales; por lo tanto era necesario estar preparados". (Vuoto 1986: 33).

10. Decía Luciano en un culto/ [...] bueno hermano, ahora voy a mandar todos los instrumentos del cielo, van a venir [...] todos dicen [...] los motores [...] tractores, sí todas esas cosas para entrar en las personas". G.M. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986: 34).

La Corona

11. "El culto de Luciano/ no se llamaba iglesia ni evangelio [...] sino el movimiento de Luciano 'o Luciano *letaganagak*". N. y G.M. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986: 23).

12. "Luciano no tenía un edificio, una iglesia sino una "corona", era un círculo de tierra elevada, rodeada de un borde hecho con palmas, a ella subían los visitantes para curarse y recibir los espíritus [...] La corona se denomina en toba con el término *pjagalate* (Vuoto 1986: 23).

13. "Luciano, cuando lo conocimos en 1956/ nos invitó a presenciar un culto, al que concurrían unos 20 elegidos. Se desarrollaba en el habla pilagá, y consistía en largos discursos de Luciano seguidos de una dramatización que no logramos comprender en aquella oportunidad, culminando con una resolución a través de cantos, gritos de éxtasis, llantos, danzos temblores, que levantaban volvoneras de polvo luego una nueva plática de Luciano despedía a sus discípulos [...]" (Pagés Larraya 1982 :74-75).

14. "The first man received his instructions for dancing after an encounter with a spirit owner in the forest. His instructions were that if the people wanted God's power, they should dance. This man started a group of churches in the Formosa area which now bear the title Corona, 'crown'". Loewen *et.al.* 1965: 273).

Jerarquías

15. "[...] Cuando Luciana vive hay esos que se llaman Capitán [...] y Capitana la mujer, los que atienden la corona, dirigentes de la corona [...] la Capitana habla muchas cosas de la Palabra de Dios /no leía la Biblia/ sabe de memoria, enseñaba todo; y después el Capitán [...] hay un librito como éste, el Testamento [...] y pone acá /en el pecho/ [...] y atrás también chiquitito, tiene atrás, se cuelga así [...] siempre todo tiempo es que lo tiene [...] /Son/ dirigentes, como *pi'ogonaq* hablan/ mucho [...] cuenta las cosas que los otros no saben /el Capitán/ [...] de noche cuando él tiene sueños [...] el Dios de Luciano le habla a él [...] después el Capitán le cuenta a todos los otros". N.E. y F.M. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986: 23).

16. "Luciano iba de un lugar a otro llevando su mensaje, lo acompañaban doce secretarios [...] *amagasik* (=su enviado, su comisionado), llevaban una vestimenta que los diferenciaba" (Vuoto 1986: 23).

Espíritus

17. "La gente acudía hasta el lugar en que se encontraba Luciano, allí se entrevistaba con él y Luciano le daba los 'espíritus'. Algunos informantes dicen que los cobraba, otros que los regalaba. Una vez que el espíritu había sido dado a la persona, los ayudantes, los secretarios [...] la llevaban hasta el púlpito o corona y allí trataban de hacerla caer; la tocaban y le hacían dar vueltas. De esta manera la persona "recibía el espíritu" y los cantos correspondientes o ese espíritu. El resto de la gente miraba desde los bancos de los costados" (Vuoto 1986: 23-24).

18. Luciano entregaba numerosos espíritus, de nombres diferentes, entre ellos se distinguen aquellos elementos tradicionales [...] /auxiliares/ de las *pi'ogaq*, elementos potentes en la cultura *tigre* (*kiyok*), *estrella* de la mañana (*wakñi telalakte*), *arco iris* (*mogónalo*) *cocodrilo* (*ae'lok*), *chancho* (*kos la-te'e*), *quirquincho* (*mogosogan*) *viento* (*l'at*), *luna* (*awogójk*), *sol* o *gloria* (*nalo'*), *trueno* (*gasogonago*) [...] los espíritus tomados de la Biblia -*San Marcos, San Lucas, San Pablo, San Juan, Centurión, Samaritana, María Magdalena, Eva* [...], *Salvador*; y otros espíritus cuyos nombres se deben a

la lengua que hacen hablar cuando se los recibe guaraní, inglés, *paraguayo* o a la tarea que hacen realizar -campona, una de lente, de tarea que hacen realizar -campana, sanador, de lente, de guardia, de *música*, y otros [...]" (Vuoto 1986: 25).

19. "A todos los que vinieron a él les dio un espíritu que se manifestaba en el culto. A uno le dio el *espíritu del inglés*, y hablaba el inglés como los predicadores; a otro le dio el *espíritu del antojo* y podía ver todo lo que él miraba; a otro le dio el *espíritu del reloj* y marcaba la hora con los brazos, a esa mujercito de Campo del Cielo le dio el *espíritu de los animales* y así gritaba en el culto" (Pagés Lamaya 1982: 75).

20. "*Taski* /un pilogá de Campo del Cielo/ tiene espíritu para hablar inglés, le dura hasta ahora el espíritu y se comunica con los demás que tienen ese espíritu" (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

Proselitismo Peregrinaciones a las Lomitas

21. "Yo lo conocí a Luciano cuando estaba en Ibarreta [...] vino hacia acá y creo que se fue hasta *tageñi* (este) también, porque hizo una gira él na qom enawak wo o ra halojk (los toba todos tienen poder) [...] él reportía halojk (poder) (R. B. Misión Tacaaglé, Cinta W-53B 1982).

22. "[...] He has also visited numerous churches in the area of the Iglesia Evangélica Unida. He and most of his people were illiterated but they faithfully carried a black bible" (Loewen et al, 1965: 273).

23. "[...] Cuando era Joven /Luciano/ después le llegó poder [...] recibió no se qué Espíritu Santo [...] ya he visto [...] nosotros fuimos donde estaba él, para ver a Luciano me fuí allá en Lomitas en ese tiempo, a pie [...] era jovencito, me fui con mi mamá. Mucha gente se llega, con burrito, con caballo, en ese tiempo no hay camión, ni tractor, ni ruta tampoco [...] nosotros salimos de Misión Tacaaglé y tenemos camino de un mes hasta Limitas [...] nosotros fuimos nomás para ver qué es ese movimiento, porque dicen que es lindo. Y sabés que vino un viejo [...] porque esa noticia llega primero de Limitas, Ibarreta, Pozo del Tigre, y acá Fontona, acá más cerca. Y después llegaron acá las noticias [...] Entonces dijo que había /un/ muchacho que

daba poder y curaba enfermos [...] se fueron todos a Lomitas a verla a Luciano [...] salimos [...] mariscando [...] no hay gente blanca, todo desierto [...] llegamos y saludamos a Luciano, tiene como treinta y un años, alto, gordo" A. A. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986: 23).

24. "La atracción de Luciano crecía día a día, grandes grupos de aborígenes abandonaban sus hogares y trabajo para concentrarse donde él se encontraba. Comienzan a ser vistos como focos potenciales de desórdenes porque a Luciano se le hace necesario pedir alimentos para mantener a sus seguidores absorbidos por su participación en las actividades del "movimiento" que no trabajan. Los informantes mencionan la existencia de problemas con las autoridades, la policía, Gendarmería, el administrador de la Primavera, etcétera. y con los shamanes tradicionales a causa de la lucha por la posesión de "espíritus" (Cf. Vuoto 1986).

I. Concentración de aborígenes en Las Lomitas

25. "Hacia 4 ó 5 meses que yo había llegado a Las Lomitas [...] en esa época era un pueblo chico, un pueblo tranquilo. Lo único que teníamos era el ferrocarril [...] cuando pasaba el ferrocarril era una novedad [...] y veíamos algo que nos llamaba la atención cómo bajaban los indios del ferrocarril que venían de los ingenios. Entonces nos dábamos cuenta que algo estaba ocurriendo [...] porque cantidad de indios que venían de los ingenios bajaban en Lomitas, porque no ocurría eso porque ellos [...] iban a trabajar en la temporada de la zafra [...] a los ingenios a trabajar. También observábamos indios que teníamos nosotros trabajando en el cuartel, que limpiaban, ayudaban y en partes del pueblo, que desaparecían también las mujeres y los chicas. Más nos llamaba la atención que se había corrido la bililla en ese tiempo que [...] la carne que le pasaba Perón, que era una vaca por día, —teníamos entendido nosotros eso— [...] y habían muerto parece unas cuantos de ellos [...] y se decía que la carne o estaba envenenada o tenía algún mal, y ahí se corría la bolilla en esos días de que era eso lo que pasaba [...] La desaparición de los que estaban permanentemente con nosotros, o sea que limpiaban los terrenos que limpiaban el cuartel, que estaban por el pueblo, todos esos entraron a desaparecer, se habían ido para los montes,

más las mujeres y chicos como se sabe, siempre, que los indios cuando piensan atacar o una de esas casas [...] desaparecen las mujeres y los chicos, las ponen a salvaguarda [...] de la que ellos creían que nosotros íbamos a hacerles [...] Claro, ellos sabían que iban a atacarnos entonces tenían miedo de la represalias" (H.E. conversación personal, 1989).

26. "El proceso de reunión en Las Lomitas fue largo y continua, y se convocó a la gente a ir allá. Los que llegaban se juntaban en esa gran aldea situada cerca de Las Lomitas. Allí, Luciano seguía dando espíritus y poder" (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

27. "Sí, ellos dejaban el trabajo fuera de época de los ingenios y venían como venían en la estación, ya había algo [...] que nos hacía pensar de que había un problema terrible [...] Veíamos que bajaban indios pero a montones de los cargueros bajaban [...] /y se iban a los montes/ [...] (H.E. 1989).

Levantamiento armado: aborígenes y gendarmería

28. "Levantamiento de indios en las Lomitas". Extraoficialmente, por cuanto no hemos podido confirmar la verdad de las noticias en las esferas oficiales, informamos a nuestros lectores que en la zona de Las Lomitas se había producido un levantamiento de indios. Los indios revoltosos pertenecen a los llamados pilgás quienes, según las confusas noticias que tenemos, vienen bien provistos de armas. A estar a esas mismas noticias ya se habrían producido algunos encuentros, no se sabe si con los pobladores de la zona o tropas de la ganadería nacional" (Diario Norte, Formosa, 11 de octubre 1947, p.1, col.5).

29. "Taski estuvo en el enfrentamiento con la gendarmería en Las Lomitas, estaba en la corona ubicada en la comunidad actual La Bomba, donde había una corona de Luciano. Allí se juntó gente espontáneamente y según Taski había más de 100 indios reunidos de distintos lugares. No solo gente de Pozo Molina, que eran *wajagapi* (=zorros), Descanso y Campo del Cielo *kakadepi* (=caranchos), sino también de Pozo Navagán y de Pazo del Tigre. Había indios de todas las bandas pilagás" (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

30. "Contó Orlando, yerno del gran cacique y *pi'ogonaq Saité*, de Soledad que él trabajaba para la gendarmería a los 16 años durante el conflicto, hachando leña. Según él, un caba de la gendarmería omigo le avisó que iban a atacar el asentamiento indígena vecino a Las Lomitas. Orlando avisó a los ancianos pero no le creyeron porque creían en el poder de Luciano. El no se fue, finalmente, aunque tenía miedo y sí creía en las balas de la gendarmería" (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

I. Detalles del enfrentamiento

31. "En Las Lomitas se sublevaron más de 2000 indios pilagás. Hubo choques con fuerzas de la gendarmería nacional.

El viernes último, en horas de la tarde, en la localidad de Las Lomitas, territorio de Formosa, se ha producido un levantamiento de indios pilagás, como consecuencia de un asalto que habría obligado a intervenir a las fuerzas de la gendarmería nacional allí destacadas.

Las mismas informaciones agregan que desde hace aproximadamente 10 días en Las Lomitas, se venían concentrando los indios pilagás, unos procedentes de Poza del Tigre, otros de Salta y Jujuy, y también de las tolderías ubicadas en las riberas del río Pilcomayo, sin que se conozcan las causas de esa concentración, aunque trascendió que sería para exigir el cumplimiento de promesas que se les habrían formulado con respecto a la entrega de tierras. Otra versión expresa que el levantamiento se motivó en razón de que los indígenas carecerían de alimentos y que ello fue motivo para concentrarse en aquel lugar para pedir socorro a las autoridades.

Con motivo de la actitud decidida que mostraron los indios, la Gendarmería requirió a Formosa un pronto envío de refuerzos dada la gravedad de la situación. Así se hizo, puesto que ayer, a las dos de la madrugada salió en tren expreso un contingente de soldados con destino a Las Lomitas/ el que llegó a las nueve de la mañana. Por otra parte, nuestro corresponsal en la ciudad de Formosa confirma que en Las Lomitas se ha producido un levantamiento de indios, agregando que éstos regresaron de los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, y que se supone estarían provistos de armas, y que se

habrían registrado tiroteos con fuerzas de la Gendarmería Nacional, resultando varios pilagás muertos y otros heridos.

El Corresponsal también confirma que en la madrugada de ayer partió para Las Lomitas un tren especial conduciendo al gobernador de Formosa señor Hertebendí [sic]; el comandante de la Gendarmería Ramírez; el alférez Costa; dos suboficiales y 24 gendarmes. En Formosa, termina el corresponsal, no se hizo conocer ninguna información oficial.

"Nuevas informaciones". Aunque sin confirmación oficial, pues no se suministra ninguna noticia al respecto, ha trascendido /en Formosa/ [...] que los sucesos acaecidos en Las Lomitas por el levantamiento de los indios pilagás son de cierta gravedad, hablándose de que los mismos mataron a una mujer cristiana en las alrededores de la población e intentaron penetrar hasta el centro a manera de malón/ impidiéndolo las fuerzas de la Gendarmería que al repelerlos les ocasionaron 4 muertos y varios heridos, obligándoles a retroceder e internarse en los bosques inmediatos hacia la costa del río Pilcomayo. Según informaciones del mismo origen extraoficial, la sublevación obedecería a una prédica infiltrada entre las aborígenes haciéndoles ver las posibilidades de mejoramiento a que tendrían derecho como nativos y dueños de la tierra que habitan, que les habrían prometido, aspiración que hizo carne en las tribus hasta llegar a la protesta violenta como ha sucedido [...] La Jefatura de Policía dispuso que se traslade a Las Lomitas el jefe de Investigaciones, comisario Castillo y que baje a cooperar [...] el subcomisario de Ing. Juárez, señor José León Sobesello, [...] con el objetivo de indagar los móviles y alcances del movimiento indígena. También el avión de ésta efectuó hoy un viaje a Las Lomitas con personal de la Gendarmería para efectuar reconocimientos de los lugares donde están los indios sublevados, como así otros movimientos que pudieran existir en aquellos bosques impenetrables" (Diario El Intransigente, Salta, 12 octubre 1947, p.6, col. 1-3).

32. "Se confirma la sublevación de los indios pilagás y tobas en Lomitas. Habrían sido muertos tres indios". Confirmando la información que diéramos ayer, el señor Julia A. Fajre desde Las Lomitas nos remite la siguiente información: Desde hace más de tres semanas que se encuentran concentrados cerca de 1800 indios pilagás y tobas a una distancia de 1 km de esta localidad y ya se sentía el rumor de que los indios se levantarían en pie de guerra, por cuanto carecían en absoluto de alimentos.

"Fue así que el comondante de Gendarmería juntamente con el médico de la misma y el cura párroco se trasladaron hasta el campamento y de inmediato constataron que los indios estaban faltos de alimentos y exponiendo dirigirse al Gobierno Nacional, y éste de inmediato nombró un delegado que llegó y dispuso que se les diera a los indios lo que necesitaran ordenando que se les faenara diariamente 7 animales vacunas y les dieran cereales, pan, azúcar y yerba. Entre los indios pilagás había varios que estaban enfermos con gripe y a consecuencia de la alimentación sin medida que ingerían fallecieron 4 de éstos. Los indios tomaron esto como que la alimentación que se les daba estaba envenenada, y fue así que el comandante dispuso el traslado del médico para que averiguara lo sucedido en la tribu, diagnosticando que aquello se debía a una fuerte gripe y no a lo que suponían los aborígenes [...] Desde estos momentos empezó a reinar el descontento y el día 10 al ir el médico con el cura párroco y el comerciante Jorge Nazar a la toltería conduciéndoles la mercadería, se rehusaron /a aceptarla/. Al regreso de esto se puso en conocimiento de lo ocurrido al comandante de la Gendarmería, y éste dispuso que se trasladaran dos grupos de 25 soldados armados para repeler cualquier agresión.

"Siendo horas 19 más o menos se sintió el tableteo de las ametralladoras cundiendo el pánico entre la población y era dable ver como el comercio y la población cerraron sus puertas apresuradamente y se observaban las mujeres con sus hijos disparando hacia el escuadrón de Gendarmería buscando amparo y los hombres se presentaron pidiendo armas para cooperar con las autoridades dándose a cada civil una carabina y 90 tiros. Más tarde se supo que avanzaban 500 indios hacia la población. Para ahuyentarlos se les hicieron varios disparos al aire y al no obedecer esta orden se les tiró al blanco, cayendo 3 indios. De inmediato salieron de este destacamento 100 soldados más con ametralladoras, fusiles y radio portátil y se pidió refuerzo al destacamento de Formosa. Cerca de las 4 de la madrugada, aprovechan la oscuridad intentaron nuevamente avanzar siendo rechazados enérgicamente. Al llegar el día se dispuso que una patrulla se aproximara hasta cerca de la tribu, viéndose que ésta había huído siendo perseguida de cerca por las tropas armadas, retirándose los indios hacia los fortines Soledad y Salazar.

"Ahor 10, procedente de Formosa llegó un tren especial conduciendo al gobernador del territorio, Señor Hertelendy, acompañado del inspector

de tráfico de los ferrocarriles del Estado, Sr. Luis Villalong y el jefe de la Gendarmería de Formosa juntamente con 200 soldados bien armados y equipados, devolviendo así a la población la tranquilidad. Ahora 16 regresó el gobernador no así las tropas que fueron en persecución de los aborígenes. Se hace constar que los indios estaban armados con escopetas, flechas envenenadas e incendiarias [...] (Diario El Intransigente, Salta, 13 octubre 1947, p.6, col.4-6).

Carne y Profecías

33. "Que la carne estaba envenenada era un cuento de los radicales [...] Eso la escuchábamos dentro del pueblo [...] Para mí todo esto era política [...] Son fáciles de influir esta gente /los indígenas/ [...] (H.E. conversación personal, 1989).

34. "Las festividades de la Independencia nacional de julio de 1947 contaron con la activa participación de conglomerados aborígenes de los grupos pilagá, toba y matak, estacionados en Las Lomitas, que era paradero de sus migraciones a los ingenios azucareros. Como consecuencia del consumo de carne vacuna falleció una mujer indígena de familia cacical, lo que fue interpretado por los *ik(i)eray* [...] /*oikjagajk*/shamanes más poderosos/ del cacique Paulino Navarro como una señal de final del mundo. Las profecías de extinción /étnica/ despertaron un gran rumor pilagá, que otonó en el caserío criollo de Las Lomitas; a él llegaron versiones de grandes orgías aborígenes y de 'boliches' que habían sido despojados de todas sus bebidas alcohólicas. Las Lomitas se silenció. Algunos bandos de la Gendarmería Nacional advirtieron sobre la necesidad del cierre de las barracas, y del retiro de las personas a las precarias casas de esa población. Los gendarmes se ubicaron estratégicamente en los alrededores del caserío. Cuando los pilagá de Paulo Navarro, en tren de 'hacer la gran joda de la muerte y la extinción étnica' avanzaran en grupos ululantes hacia el caserío, fueron diezmados por el fuego de las ametralladoras". (Pagés Larraya, 1982: 60-61).

35. "Uno de las profecías escuchada por Negro Moreno /pilagá de la colonia Francisco Javier Muñoz/ del cacique Paulino Navarro decía lo siguiente:

'wara(i)k /un profeta pilagá/ se retiró al monte y volvió a la mañana como borracho, lo habían pintado de guerrero antiguo en el monte. El conocía la Biblia bien y ya no era /*pi'ogonaq*/, entonces dijo fuerte, había muchas mujercitas cuando él dijo: —ya no hoy más pilagás.

Todos corrieron muy desesperados a transmitir. Lloraban y se desmayaban, se arrancaban el pelo y se sacaban la ropa. Después, *waRa(i)k* contó: Una vieja /la muerta por consumir carne/ vino, estaba muy iluminado y detrás de ella caminaban árboles como si fueran milicos, y muchos animales que hablaban el idioma todos eran callados; yo no los conocí ni los había visto cuando era /*pi'ogonaq*/ [...] ello estuvo delante mío, me miraba, no me daba miedo, sino mucho temblor, con los dedos me pintó la cara como ves, todos respetaban a esa vieja. Ella estaba de pie, detrás esos como animales, y atrás muchos árboles. Uno de ellos, digámosle el Perro, porque tenía cabeza grande y era pelado como perro pila, me dijo: -Ella, la vieja, manda que usted avise, que ya no hay más pilagá. Ese era el Perro [...] Otro era Toruno, grande, feo, ése tenía voz muy fiera, era negro y se lo veía poco porque era oscuro:

—yo soy mandado a matar los pilagá, yo no sirven para nada. Haga lo que ha mandado el Perro, vaya y avise.

El otro era un Hombre-lechuzón, estaba al lado de la vieja y hablaba idiomas como los 'gringos', ése también habló varias lenguas, y yo entendí también cuando me habló en el idioma. —Vaya y avise, ya lo saben todos, he hablado a todos los vientos... hagan gran joda, porque se terminan. A escupidas de fuego los matorán, los pisarán los tractores, desde arriba caerá fuego y tierra [...] vaya y acise, como le digo, que terminarán.

Muchos otros hablaron, sabían todo lo de nosotros; cuando se fue haciendo más clara, vi a todos los muertos antiguos, algunos querían hablarme y no podían". (Pagés Larraya 1982:60-61).

El ataque

36. "Por fin atacaron [...] nosotros no pensábamos atacar [...] /atacaban por lo de la carne envenenada/ eso era lo que se dijo entonces [...] yo no puedo justificar de que era así eso [...] Nosotros ya sabíamos por el movimiento de

ellos [...] entonces ya estábamos preparados, en las caballerizas estaban un poco atrás [...] Me acuerdo que atacaron por las caballerizas y nosotros estábamos ya resguardados [...] estábamos armados [...] en ese tiempo se murió mucho indio [...] Ellos tenían de todo, tanto escopeta [...] armas blancas, hasta arco y flechas [...] hachas [...] /iban/ a pie, no sé si habría atrás alguno a caballo [...] iban como malones verdaderamente a los gritos [...] lo único que atinábamos era a defendernos y defender al pueblo, qué íbamos a hacer teníamos que defendernos nosotros y defender a la población [...] Duró mucho eso, duró bastante [...] Porque después tuvimos que cuidarnos [...] seguíamos constantemente en guardia por un tiempo prudencial ya que vimos que ellos habían desaparecido de nuevo [...] pero ya fue cuando perdieron para integrarse en los montes los que quedaban [...] Pero fue algo como de 2000 indios Ellos atacaron/ contra la gendarmería, no era contra el pueblo [...] contra nosotros, no era contra el pueblo, porque tuvieron oportunidad y más, de los pobladores alejados ellos tenían la oportunidad de masacrar a todos [...] fue contra nosotros exclusivamente, porque no se tocó a nadie, ni le hicieron daño a nadie del pueblo [...]” (H.E. CP 1989).

37. “La gendarmería fue al actual sitio de La Bomba y tiró indiscriminadamente. La gente se dispersó y empezó a huir cada uno a sus propias aldeas” (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

38. “Según Castarina, la mujer de H. González, de La Línea, hubo una gran matanza en el lugar de La Bamba, que provocó una huida desorganizada. Ella y su madre pasaron la noche escondidas y al día siguiente huyeron escondidas por el monte hasta Pozo Molina” (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

39. “[...] en septiembre de 1947, aborígenes pilagás provenientes de los parajes Navagán, Cacique Coquero, Soledad y Pozo del Tigre, comandados por un cocique llamado Pablito, deciden alzarse contra las autoridades.

El problema lo constituían las grandes poblaciones indígenas asentados en el sector, hoy solucionado por su empeño como braceros en las zafras de azúcar o de algodón. No hubo víctimas pero sí detenciones [...]” (Revista Gendarmería Nacional 1985: 17).

40. “En el primer momento se habló de una represión sangrienta por parte de las tropas de la gendarmería que habrían tenido necesidad de usar sus armas de fuego y reducir a los insubordinados. Pero luego se estableció que

bastó una orden para que los indígenas se replegaran sin deponer, empero su rebeldía [...]” (La Razón, Buenos Aires, 13 octubre 1947, p.7, col.2).

41. “Nosotros estábamos en las caballerizas con las ametralladoras y pistolas ametralladoras, cuando ellos saltaban, lo mismo que en las películas... entraban claro y nosotros con pistolas ametralladoras [...] carabinas, trabajábamos, bajábamos, bajábamos /indios/ [...] /Ellos/ seguían atacando [...] /hubo en la Gendarmería/ heridos bajos no recuerdo [...] (H.E., conversación personal, 1989).

42. “No resultan tan ciertas las versiones de que las indios hubiesen asesinado. Se los persiguió y se los sigue persiguiendo. En cuanto a los muertos nada se sabe en forma oficial porque después (de la masacre fueron quemados los cadáveres. También es inexacto que los indígenas tuvieran algunos armamentos como lo prueba el hecho de que solo atinaron a huir cuando los gendarmes descargaron sobre ellos y además en sus huestes no se registraron bajas ni heridos. El miércoles 15 llegó otro tren con pasajeros trayendo nuevos refuerzos de gendarmes y por la noche se esperaba otro tren con soldados y el jueves dos bombarderos, para lo cual se estaba acelerada la gente arreglando la pista de aterrizaje” (Diario El Intransigente, Salta, 22 octubre 1947, p.4, col.1-3).

Invulnerabilidad a las balas

En el momento del tiroteo, *Taski* veía cómo las balas le pasaban por los costados, que las balas cuando llegaban se desviaban por el poder de Luciano [...] El /Taski/ decía que toda la gente que llegó a vieja había sido gracias al espíritu de Luciano, porque no les habían hecho nada las balas (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

Enfrentamiento visto desde lejos

“Por Las Lamitas ahí estaban muchos muertos [...] y /dijeron/ que quieren hacer [...] /poner/ [...] la comodidad de la gente /gendarmería quiere

ayudar a los fieles de Luciano/ ponerles un lugarcito donde ellos tienen que hacer bien [...] a los pilagá [...] pero como ellos dicen que están en contacto con Dios, entonces /Luciano/ decidió verlo al comandante y /dijo/ no hay ningún comandante que me va a dirigir porque yo estoy dirigido por Dios [...] Porque [...] un [...] amigo que estaba su padre enfermo en Bartolomé de las Casas [...] me /contó/ [...] que no quieren hacer lo que a ellos dijo el comandante en La Lomita. Entonces la gente se hizo levantar, como le ibon o hacer fusilar a él con todo su grupo. Entonces toda la gendarmería ya se vá ahí para fusilarle a ellos. Y ellos no pelearon porque no tenían armas ni nada, directamente le agarraban fusilarle directamente a ellos [...] Ellos decían que la gendarmería quiere hacer/les/ alguna cosa pera Dios dijo que no quiere [...] entonces ellos creían [...] todo el grupo /que Dios no lo iba a permitir. Hay unos cuantos que iban enfermos que son de Bartolomé de las Casas. Porque escuchaba/n/ lo que dice que sanaba enfermas, alguno que se levantaba grave pera se sana, entonces ibon. Mucha gente /enferma ahí/ [...] donde esté él. Pero hubo ese problema hasta que no hizo caso /de/ lo que dijo la gendarmería a ellos. Entonces ya que esta gente no quiere obedecer /la gendarmería le manda que regresen a sus lugares, que vuelvon a sus casas/ —Si Uds. quieren salir de este lugar [...] Uds. pueden venir a embarcar ya, para volver al lugar de donde vienen, les dijeron a los aborígenes que los dejaban salir [...] pero el grupo de Luciano dijo que Dios iba a hacer algo [...] porque Luciano dijo que Dios no quiere que les hagan nada [...] Y allí /en Lomitas/ no hay trabajos, no hay chacra, no hay nado [...] ellos cantaban, gritaban todo el día [...] Luciano esperaba algo de Dios, digeron que no iban a venir los que quieren pelear con ellos, entonces no se hace salir a la gente de ahí [...] entonces cuando vinieron los gendarmes [...] agarraron a unos cuantos, chicos, grandes, mujeres, hombres y las balas los mataron [...] Luciano se salvó [...] él se escapó [...] pero los demás ya se entregaron". G.C. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986:36).

Dos casos paralelos

45. "Cuando íbamos a Isleta los encontramos y ya habían pasado de estos como 10 días calculo [...] los encontramos cuando ellos regresaban de

nuevo a Las Lomitas [...] volvían a sus lugares [...] eran como 300,400 [...] Tuvimos una comisión que tiene que acompañar a un enfermero de ganado a Isleta [...] que queda no sé a 20.30 km para el lado del Pilcomayo [...] Yo y este enfermero de ganado, un tal Navarro, [...] era gendarme yo en ese tiempo [...] y nos íbamos yo y él solas en el medio de esos montes [...] que en 15.20 km imagínese quién lo va a /escuchar/ Entonces vemos allá a lo lejos que se nos vienen los indios, no tuvimos tiempo de irnos [...] entonces yo [...] le digo, —sepárate de mí [...] obrí la cartuchera del revolver [...] y mantente [...] alerta que vamos a hablar con ellos, a ver qué pasa. El se separó de mí y fuímos rodeados por 300 ó 400 indios lo menos que nos rodearon, a mí y a él solos [...] todo alrededor de nosotros [...] y se nos vinieron encima, se nos vinieron a atacar. Entonces fue cuando yo le dije —un momentito— le dije al cacique que venía con ellos —no se olvide que si Uds. nos hacen algo a nosotros, no somos solos y ustedes matar a nosotros [...] podemos defendernos y matar a muchos de Uds., pero a su vez somos muchos y hay mucha gente que va a venir mañana a atacar o Uds. por la que hicieron con nosotros, ellos saben que nosotros andamos por acá [...] Después de discutir mucho rato [...] venían solo guerreros, hombres [...] no venían mujeres ni chicos [...] Ellos pensaron lo que iban a hacer [...] le hicimos ver las consecuencias que ésto podía acarrear para ellos y que iban a caer más de uno de ellos si a nosotros nos hacían algo [...] la cosa que nosotros salimos /bien/pero temblando" (H.E., conversación personal, 1989).

46. "José Tigre [...] era nieto del informante de Métraux, viajó hacia Las Lomitas con *kaisokacije* [...] pues tuvo el aviso profético de que le repartía en ella mercaderías y que había llegado un mesías aborígen. Este viaje coincidió con la sublevación pilagá, sobre la que hemos realizado un estudio idiográfico. Al llegar a Pozo de la Vieja, fueron muertos /los dos/ [...] por gendarmes que los confundieron con el grupo sublevado" (Pagés Larraya 1982: 295).

Arreglo monetario

47. "Con \$20 se arregló a los indias".

Formosa, 12, última hora. A estar de haberse anunciado que anoche regresaría a ésta el gobernador del territorio, quien se había trasladado

hasta Lomitas para lograr solucionar el levantamiento indígena, aún permanece en dicho lugar. Se sabe que envió un despacho telegráfico expresando que no se han registrado otras novedades y que la tranquilidad reina en Lomitas. Por otro conducto, dicese que el mandatario logró calmar a los ánimos de los indígenas al obsequiarles a cada uno de los indios con 20 pesos en efectivo" (Diario El Intransigente, Salta, 13 de octubre 1947, p.6, col. 4-6).

III. Consecuencias del enfrentamiento

48. "El cacique/ Paulo Navarro sobrevivió y vagó perdido con unos 100 aborígenes; desesperados y hambrientos residuos humanos de extinción, por las zonas más áridas del Chaco. Unos meses después aceptó la reducción en el Lote 14 de la Colonia Aborígen Francisco Javier Muñiz" (Pagés Larraya, 1982: 61).

49. "[...] Se ha conocido que hoy el gobernador del territorio /de Formosa/ viajará a la Capital Federal por vía aérea con el fin de gestionar de las autoridades nacionales la solución de problemas que afectan a la población indígena de Formosa, especialmente la que se relaciona con las tierras" (Diario El Intransigente, Salta, 14 octubre 1947, p.5, col. 3).

50. "Después del ataque de la gendarmería a los aborígenes/ resultan algunos indígenas muertos, otros detenidos y otros escapan. Luciano huye y se dirige a Pozo Molina donde reinicia sus actividades. Como consecuencia de esto muchas personas se desilusionan, abandonan el movimiento, se arrepienten y regresan al "evangelio". Después del enfrentamiento de Las Lomitas, aparece un predicador llamado Aurelio López que invita a los aborígenes a ingresar en la Iglesia Evangélica Unida" (Cf. Vuoto, 1986).

51. "H. González criticaba a Luciano por haber sido culpable de la gran cantidad de muertos que se produjeron por la matanza hecha por los gendarmes en Las Lomitas, y además lo acusa de haber actuado como *pi'ogonaq*" (Idoyaga Molina, conversación personal, 1989).

IV. Muerte de Luciano

52. "Antes de morir Luciano/, [...] le aconsejaba a todos los que /lo/ seguían [...] les dijo -ahora yo me voy a ir ya y Uds. se van quedar y pórtense bien y /sigan/ [...] /porque/ yo tengo la esperanza [...] que Uds. tienen todos los espíritus [...] ahora ya no voy a estar pero [...] está el espíritu entre Uds. [...] /tienen/ que seguir nomás de Luciano [...] no hay que cambiar [...] yo no me muero sino que estoy también con Uds. vigilando a todos los que me siguen" M Y. Misión Tacaaglé (Vuoto 1986: 37).

53. "Según el pilagá Miguel Miranda/ En 1957 llegó desde Buenos Aires a Las Lomitas un predicador evangélico llamado Juan Carlos Ortiz, y dijo que Luciano estaba inspirado por el espíritu del mal, y que la palabra de Luciano no era la palabra de Dios.

Entonces fue cuando se enfermó Luciano. Ya no reconocía su propio nombre, de noche caminaba y siempre tenía miedo. Miraba a los paisanos de él y creía que eran cristianos. No conocía a la gente, a todos los parientes de él mismo los transformaba en cristianos del pueblo [...] Hablaba cosas que no entendía nadie, pero que no eran rezos, y decía cerquita nomás estaban los gendarmes, parece que la guardia lo venía a matar. Entonces se fue a Pozo del Molino, allí reunió a todos sus parientes, no estaba loco. Les dijo que iba a morir, que no estaría en la casa de Dios, sino allí donde van los falsos profetas. Dijo también que estaba lejos de Dios cuando entregaba 'los espíritus', y que él hacía enfermar a la gente. Así, dijo muchas cosas importantes y murió a los 2 días. Habló también de Alberto, que vendría Alberto y que todos aquí seríamos de la Iglesia Evangélica Unida", (Pagés Larraya 1982: 75-76).

5. Crónica analítica

Nuestra crónica implica el reencuentro de las *historias locales* contenidas en las crónicas, y el esbozo de una crónica analítica que muestre contrastivamente la diversidad de ópticas que se verifican sobre el levantamiento de 1947. La primera sensación que produce el contraste de opiniones es el asombro y la fascinación por poder producir, a pesar de todo, un proyecto

de cronología, y el establecimiento de nexos causales objetivos entre los distintos hechos. Sin duda, los "hechos" son cortes arbitrarios que asimismo poseen un significado igualmente convencional, y por lo tanto no son unidades objetivas a priori, para ser tenidas en cuenta sin una crítica heurística. Esta *historia-para-nosotros* que representa este último acápite, será el intento por hallar una contextualización mayor al localismo de cada versión. Estas pueden sintetizarse en dos grandes grupos: la producida por los indígenas, y la que refleja la opinión de los blancos. La esperanza de lograr un paisaje social, histórico y cultural será el movimiento más cercano al hallazgo de pautas generales para entender un episodio particular en la historia formosense. Desde un punto de vista amplio, los dos tipos de versiones parecen mostrar una ignorancia mutua en la construcción de las explicaciones al levantamiento de 1947. Ello indica patéticamente los grados de etnocentrismo presentes y, además, la concreción particular del mismo en discursos sobre una praxis de gran especificidad.

En el movimiento de Luciano, se observa un factor recurrente con otros movimientos sincréticos en lo que hace al origen. El contacto con misioneros protestantes se continúa con la recepción de revelaciones divinas. La prédica de John Lagar y Clifford Long, de la iglesia Pentecostal Go Ye ("Id"), a principios de los '40, en la provincia de Chaco, tuvo profunda incidencia en el surgimiento de cultos indígenas con elementos del cristianismo (Cf. Miller 1979). La característica particular del de Luciano es la fuerte presencia del shamanismo y mitología pilagá. Hay que recordar las visiones que tuvo antes de iniciar su prédica (Cf. 2-5), que si bien son divergentes entre sí, indican elementos de raigambre en el simbolismo tradicional. En efecto, aparecen las direcciones espaciales asociadas a eventos y signos fastos o nefastos, y el agua y el fuego de las catástrofes míticas. La imagen de una gran calabaza brillante se relaciona con el instrumento shamánico por excelencia, el *tegete*, y la luz expresa su carácter de fuente de poder. La Biblia parlante también aparece como objeto poderoso y revelador de las visiones. La revelación de Luciano también es visualizada como un viaje iniciático más allá del cielo visible, donde murió y renació arquetípicamente como el hombre que tenía la luz. La transformación ontológica le deparó un nuevo nombre, de profundas connotaciones simbólicas.

Aunque sus enseñanzas se orientaban hacia una moral de tipo protestante —no fumar, no robar, no tamar, no cometer excesos sexuales, etcétera— el propio culto de gran contenido estático estaba más cerca del descontrol que de la mesura. Parece estar presente una concepción cíclica del tiempo, que supone la cercanía del "cambio del mundo", propia de la mitología Guaycurú. La obediencia al orden moral de la cultura blanca no trajo como consecuencia la aceptación pasiva de los principios del trabajo, la obediencia a las autoridades o al cumplimiento de horarios. Es más, el testimonio de los aborígenes señala que en muchos sitios la Corona congregó a gran cantidad de gente durante largos períodos de tiempo, desinteresándose de las obligaciones laborales y, a veces, hasta de las necesidades básicas de sustento. Los principios organizativos de la Corona, en parte derivados de la revelación divina, no replican a iglesia cristiana alguna como lo hizo después la iglesia evangélica Unida toba (Cf. Wright 1988), sino que indican una estructura jerárquica basada en el carisma del líder. Este es secundado por una cohorte de secretarios, y en cada asentamiento, por los líderes locales llamados Capitanes. Podría postularse la influencia del modelo de organización del trabajo indígena en los ingenios azucareros.

La estructura shamánica de otorgamiento de espíritus auxiliares a través de la venta parece ser uno de los elementos que más atrajo a los adeptos. Resulta sumamente llamativo la fusión de los tipos de espíritus, desde los utilizados por los shamanes, aquellos originados de personajes bíblicos y, finalmente, otros que indicaban "funciones" o actividades de la vida blanca —quizás conocida en los ingenios o en pueblos de la provincia—. Tenemos así el espíritu "campana" o del "horario" que brindaban la hora adecuada, el del "inglés" o del "guarani", que permitían "hablar" esos idiomas. La organización del culto, con la Corona como terraplén de tierra cercada con maderas de palma, guarda conexión con el simbolismo cosmológico guaycurú, donde el mundo es una porción de tierra flotante en un mar inmenso, rodeado por varios cielos y niveles subterráneos. Si bien se utilizaba la palabra castellana "púlpito", no se debería realizar una lectura simple a partir de idénticos significantes, ya que allí radicaría uno de los principales problemas del conflicto de interpretaciones que aquí ilustramos con el conflicto de Las Lomitas. La cesión de poder, patentizado en los espíritus, ejerce una fuerza carismática en toda la provincia de

Formosa. Ello origina tanto giras del propio Luciano, como peregrinaciones a los sitios donde él se asienta: en especial su lugar de origen, Pozo Molina y Las Lomitas. Los testimonios de los toba de Tacaaglé respecto de los problemas que suscitó el movimiento de Luciano entre los blancos, un elemento interesante para analizar la clase de militancia que despertaba este líder, así como las posibles causas de la conflagración justamente en un sitio como Las Lomitas, y no otros, como Pozo Molina, Ibarreta, o La Primavera. Sin duda, para nuestra investigación antropológico-histórica, resolver esta pregunta representaría un logro en la reconstrucción de una totalidad histórica significativa y, sobretodo, multicausal.

Los testimonios indígenas y documentales -en especial de los periódicos y de H. E., muestran disparidad en las interpretaciones del episodio de Las Lomitas. Observamos que, por una parte, los criollos y las fuerzas de gendarmería sólo veían la faceta "militar" del levantamiento, y los peligros que para el imaginaria colectivo no representaba, mientras que por la otra, los pilagás y tobas allí concentrados parecían buscar algo más que tierras para cultivar o qué comer. La crónica pormenorizada de los últimos días de septiembre y la primera quincena de octubre de 1947 señala dos hechos inquietantes para los pobladores de Las Lomitas: la llegada de contingentes de migrantes a los ingenios se paran en un sitio no habitual de concentración, aún cuando Pagés Larraya (Cf.34) lo menciona como paradero de los viajeros. Lo cierto parece ser que el número de indígenas superó las previsiones normales pero, además, sucedió otro hecho: ni bien llegados desaparecieron del poblado. Los testimonios que cito Idayaga Molina indican el sitio de concentración era entre otros, el actual parece la Bomba, en las inmediaciones de Las Lomitas. La crónica que menciona los problemas laborales en El Tabacal ya desde principios de 1947 es fuente de vital importancia para entender factores económico-sociales que influyeran en el regreso masivo y a desgano de los migrantes verdaderamente explotados mucho más que lo habitual, tal como lo menciona el artículo del Diario Norte de Formosa (Cf.1). De algún modo, la prédica de Luciano, paralela en tiempo y espacio con las migraciones de retorno y la insatisfacción colectiva indígena, habría jugado un papel decisivo en el ánimo grupal. Pareciera ser que en aquella época existía un llamado más o menos explícito para buscar poder del Dios Luciano en Las Lomitas. El hecho de que allí existiera una fuerza importante de

gendarmería no es una observación aciosa, atento a la situación que vivía entonces la zona fronteriza, atacada por contrabandistas y convulsionada por la revolución política que oponía a los liberales y colorados en el Paraguay. Cualquier tensión social, agravada por la desconfianza que despertaban los indígenas en la población blanca, era un elemento detonante a una respuesta armada. Así se desprende el espíritu de la población lomitense de los datos periodísticos. La atmósfera estaba preparada para esperar saqueos y "el último malón indio".

Como menciona Toussig (1987) el discurso del terror produce el mismo terror que verbaliza y lo reproduce infinitamente. En Las Lomitas, el "malón" finalmente se produjo. Pero aquí las crónicas son dispares. Desde la perspectiva criolla, los indígenas avanzaron sobre el pueblo y la gendarmería, con armas de distinto tipo. Incluso algunas afirman que se mató a una mujer "cristiana". Desde la visión aborígen escuchamos una realidad distinta, fue la gendarmería que atacó el asentamiento de la actual La Bomba, donde se "fusiló" mucha gente. Los informantes afirman que los sitiados no poseían armas, que no mataron a nadie. El testimonio de H. E. cuando relata el asalto a la caballeriza de la gendarmería de Lomitas es verdaderamente patético: los "indios entraban y entraban y las ametralladoras los bajaban, los bajaban". A esta imagen se la puede comparar con los informaciones posteriores que sola hablan de la tranquilidad de la situación y la inexistencia de víctimas (Cf. 39 y 40). La historia interlineal y contrastiva se hace concreto con estos testimonios y hace despertar en nosotros la necesidad de tomar partido por una de las dos ópticas. Sin embargo este acto deberá quedar relegado para el epílogo, ya que las líneas de análisis indican varios rumbos alejados de la impresión subjetiva que las crónicas nos evocan.

La carencia de información oficial sobre el suceso, como lo rubrican varias noticias de los diarios (Cf.28,31,42) son paralelas con la aparente ausencia de la prueba del delito: los cadáveres de los indios que todas las crónicas indígenas afirman que fueron masacrados y ocultados. La manipulación oficial de la desinformación se hace más patente al leer en otros diarios, en especial El Intransigente de Salta lo que, en realidad, debiera haber informado algún periódico del territorio en el cual se desarrollaban los acontecimientos. Aquí, podría hipotetizarse la adscripción política de cada diario y su relación con el tono de las noticias

inquietantes para el gobierno Nacional de entonces. El diario salteño, parece echar culpas a la mala administración de los asuntos indígenas que sucede en Salta y Famosa por los problemas en los ingenios, y en la imposibilidad de haber podido evitar el enfrentamiento en Las Lomitas. Así como desde la perspectiva no indígena existen factores propios de la dinámica de poder que produce a silencia la información, en la vereda de enfrente también podemos encontrar un proceso similar. En efecto, casi todas las opiniones de pilagás y tobas, asignan la culpa máxima al accionar de la gendarmería y la mínima en la gente propia. Recordemos que Luciano decía que "el único que lo mandaba era Dios", y su prédica acerca de que las balas no harían daño a los creyentes en él. El potencial de prédica antiblanca está presente en el discurso de Luciano, y en una estética contraria a los cánones de los blancos. La danza, el trance, la masividad de su culto, atentaban contra el orden implícito de la cultura criolla.

Aquel tiempo pletórico de señales, tal como lo habría sido la muerte de un aborígen por comer carne vacuna dada por el Gobierno Nacional para saciar el hambre de la gente concentrada en Las Lomitas, multiplicó las expectativas mutuas (Cf.34,35). Mientras Luciano continuaba otorgando poder a la gente, esta misma gente recibía visiones y anunciaba situaciones límite para su sistema de representaciones.

Las imágenes de la extirpación, que cita Pogés Larraya (Cf.35) parecen tener relación con un ánimo colectivo de inestabilidad pero también de expectativa. La llegada de bienes y mercaderías para los aborígenes era una de las promesas que se desligaban del discurso de Luciano. Resultan extrañas las explicaciones blancas acerca de los pedidos de tierras hechos por los aborígenes, ya que muchos de ellas habitaban en sitios distantes de Las Lomitas, si bien quizás el ejercicio de la petición al Gobierno haya sido y aún lo es una gimnasia recurrente en la relación interétnica chaqueña.

El fin del enfrentamiento es tan confuso como su comienzo. Se dice que el gobernador Hertelendy dio una compensación monetaria a cada aborígen (Cf.47), algo así como la compra de una tregua. Sin embargo, otras crónicas refieren que los indígenas huyeron a sus comunidades sin aparecer más por Las Lomitas. Lo cierto es que el gobernador tuvo que ir a Buenos Aires para dar informes al Ministerio del Interior de los sucesos públicamente se dijo que

efectuaba tratativas para conseguir tierras a los aborígenes (Cf.49). Por supuesto, a estas alturas, aún no se había dado noticia oficial alguna.

Después del enfrentamiento de octubre del cuarenta y siete, surgió en los alrededores de Las Lomitas, el asentamiento La Bomba, con los restos de la gente concentrada por el culto de Luciano. Mientras tanto, el cacique Paulo Navarro, líder "político" de levantamiento, se afincó en la colonia aborígen Francisco Javier Muñiz, a modo de capitulación implícita.

Luciano se salvó en la contienda y se retiró a su pueblo natal. Allí continuó con la Corona y nuevamente se concentró gente en su derredor, pero, esta vez, sin problemas con ninguna fuerza armada. Pero este episodio quedó grabado tanto en la memoria pilagá como en toba, mucha gente posteriormente culpó a Luciano por las muertes de Las Lomitas. Desde un punto de vista más general, podría señalarse que el ocaso de Luciano da pie al fortalecimiento de la iglesia que proponía Aurelio López, apoyado por el misionero menonita Alberto Buckwalter (Cf. Wright 1988). De allí que sobre las antiguas Coronas de Luciano, se instalaron las sedes de la iglesia evangélica Unida toba. El epígrafe de este trabajo nos indica que el culto de Luciano carecía de reglamentos y fichero de culto, tampoco se nombraba a la gente por escrito. Sólo se usaba la Biblia en mochilas colgadas en el pecho y la espalda, pero el predominio de lo legal, en el sentido blanco, no existía. Bostaba el poder de los espíritus que él otorgaba, no había autoridad mayor que Dios, siempre a través de Luciano. En esta última etapa, las relaciones de poder van tomando hacia la esfera blanca, y surgen cultos menos nativistas y nada antiblancos. Ya las balas están ausentes y la palabra escrita, la legalidad de la sociedad mayor ejerce su fuerza sobre la teoría signica indígena que se manejaba con otros códigos. La posibilidad de la reinterpretación de elementos extranjeros dentro del material cultural propio, transformándolos en símbolos cercanos y personales (Cf. Mühlman 1968) va dejando cabida a formas culturales donde se aceptan más explícitamente los valores de la sociedad dominante (Cf. Bastide 1973).

La siguiente lista resume algunos de los elementos contextuales de aquel octubre de 1947, época en la cual existió una "densidad de acontecimientos" que precipitó el brote milenarista en el derroteo del mesianismo de Luciano. A través de ellos tal vez se pueda realizar una lectura multicausal de esta diacronía contrastiva.

- a) peregrinaciones a Las Lomitas para obtener poder de Luciano.
- b) llamado explícito a la concentración en Las Lomitas.
- c) conflictos laborales en los ingenios: regreso de indígenas a sus comunidades.
- d) concentración de los migrantes a los ingenios en Las Lomitas.
- e) imposibilidad de alimentar a toda la población migrante a Las Lomitas.
- f) existencia de un poblado blanco.
- g) existencia de un escuadrón de Gendarmería Nacional.
- h) rumores y temor de población blanca por saqueos y/o posibles muertes a manos de los indígenas.
- i) desobediencia de Luciano a autoridades blancas.
- j) creencia e invulnerabilidad a las balas.
- k) conflicto político en el Paraguay.
- l) política oficial de atención a reclamos indígenas.
- m) incapacidad de autoridades para interpretar reclamos indígenas.
- n) reclamos indígenas por posesión y propiedad de tierras en zona de Las Lomitas.

Ya no volvieron a repetirse noticias de enfrentamientos armados con la gendarmería. Mientras tanto, los otrora espíritus del Dios Luciano que poseyeran sus fieles, ahí lloran aún hoy día durante los cultos de la Iglesia Unida Cuadrangular. Sus jadeos rítmicos y su baile extático aún nos recuerdan la particularidad de la dialéctica histórica que paseen los pilagás y tabas.

Agradecemos la colaboración prestado por nuestras informantes de Misión Tacoaglé, quienes nos iniciaron en el estudio de la Corona de Luciano, a partir de 1979 y en posteriores peripios a esa comunidad. Asimismo, debemos gratitud al apoyo brindado por Anatilde Idoyaga Molina, Héctor E. Perfin y Cirilo Sbordella por los datos que nos ofrecieron para contextualizar el episodio bélico de 1947.

El Príncipe Tlaxcalteca: Temas y Contenido en la Ideología de la Insurgencia Popular

*Felipe Castro Gutiérrez **
*José Luis Mirafuentes **

RESUMEN

El artículo nos habla de un movimiento sociorreligioso de restauración que sucedió en el México de la Colonia (fines del s. XVIII). Se trata de un conjunto de episodios mesiánicos que actualizan un trasfondo de creencias milenaristas sustentadas en la espera de la llegada de este príncipe tlaxcalteca en varios estados del país, por parte de los grupos étnicos coras, huicholes y tepehuanes.

Los hechos

En 1771 apareció en varios pueblos de la alcaldía mayor de Copala (Nueva Vizcaya) un indio de nombre José Carlos Ruvalcaba, pidiendo la adhesión de los pueblos de la zona para proclamarse José Carlos V, "rey de Indias". Decía ser "hija del gobernador de Tlaxcala, rey de los cielos y de la tierra"; que iba tierra adentro a recibir la corona que había sacada de España, y explicó que

* Seminario "Rebeliones y Revoluciones en México". Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. México.

"ya no hay rey de España porque [él] ya le había quitado su corona". Afirmó además que tenía su corona guardada en el "Cerro Prieto" de Sonora, cuyos naturales —los rebeldes seris y pimas— había conquistado y convertido al cristianismo. Dictó luego varias disposiciones orientadas a reemplazar el sistema de dominio español por un nuevo orden social. Ordenó que los indígenas no obedecieran los mandamientos de las autoridades para que salieran a trabajar en las minas del Pánuco; ni otras órdenes "que no les parecieran bien"; que no comerciaran con los españoles y que estuvieran solos en el pueblo, sin la presencia de gente "de razón".

Luego de su detención, Ruvalcaba dio otra explicación del origen de su movimiento: dijo que había sido enviado por el gobernador indio de Santa Lucía de Tlaxcala (lugar inexistente) y el de San Felipe de tierra adentro (villa española de la jurisdicción de San Miguel el Grande, en uno de cuyos barrios ocurrió, en 1767, un movimiento contra los peninsulares) para convocar a los pueblos de indios con el fin de que reunieran armas, para coronar como rey al hijo del gobernador de Tlaxcala el cual estaba en tierra adentro cerca del referida San Felipe, además de que la coronación debía de ser en Tlaxcala. Una vez llegado a la región, decidió hacerse pasar por el hijo del gobernador de Tlaxcala y emprender el movimiento en su propio favor "por el honor y ambición de hacerse majestad"; añadió que de haberlo conseguido "hubiera peleado contra las armas españolas hasta quedarse solo con las naturales del reino". Finalmente, confesó que "ha dudado que la corona de este reino sea de nuestro católico monarca y ha tenido por cierto que le pertenecía a los naturales de él".

Lo que particularmente nos interesa es la rápida aceptación de las pretensiones de Ruvalcaba por las comunidades indígenas de la zona, que le dieron obediencia y acata a sus órdenes. En los interrogatorios realizados a varios detenidos por este motivo, parece claro que la fácil obediencia a Ruvalcaba vino de la muy difundida creencia de que el hijo de un tlaxcalteco iba a coronarse en algún lugar de tierra adentro. Con todo, fue rápidamente aprendido, procesado y sentenciado a cuatro años de presidio en San Juan de Ulúa.¹

¹ José Luis Mirofuentes, "Legitimidad política y subversión en el noroeste de México. Los intentos del indio José Carlos Ruvalcaba de coronarse José Carlos V, rey de los naturales de

Casi 30 años después, a fines de diciembre de 1800, apareció en Tepic un anciano, mulato y mendigo nombrado José Antonio "El Peregrino", acompañado de un niño y un indio de unos 30 años al que nombraban indistintamente José María, Simón o Mariano.

El anciano expresó que su compañero

era el tlaxcalteco dueño de las Indias, que andaba según se decía con mil disfraces visitando su tierra, solicitando la anuencia y socorro de todos los indios para recobrar sus tierras; que era hijo del gobernador de Tlaxcala, ya difunto; que en vida se había mantenido con cacles de oro y la grandeza correspondiente, y en ese tiempo había ido el tal Mariano o España y hablado con el rey nuestro señor, diciéndole que iba a que le pagasen la renta de sus tierras, su majestad dio seis pasos atrás dejándolo afuera; y con esto se retiró luego dicho Mariano y se vino huído para este reino, y que el reverendo obispo había de ir al tiempo de su coronación.

Esta aparición² motivó planes para un levantamiento general de la provincia. Los principales de Tepic enviaron cartas convocatorias citando a todas las comunidades de la región a presentarse armados con el propósito de coronar a "Mariano" y entrar en Tepic el día de Reyes; pensaron obligar a un religioso a que consagrara al nuevo monarca utilizando la corona de espinas de una imagen de San José.

La carta convocatoria parece hacer referencia a acontecimientos anteriores conocidos por los indígenas. En ella se dice que:

la Nueva Vizcaya (Sonora-Sinaloa, 1771)", en *Rebellions in Mexico history*, Irvine (Estados Unidos), University of California, 20 de abril de 1989.

² Cabe anotar que "Mariano" y sus compañeros nunca fueron capturados ni se logró dar razón de su origen o destino. Las autoridades llegaron a dudar de su existencia y a suponer que todo se había tratado de una conjura de un principal de Tepic, Juan Hilario Rubio. El punto no es de gran trascendencia para los fines particulares de este trabajo, dado que lo que nos interesa es el complejo de ideas que aparecieron en los hechos.

habiendo sido nuestro señor todopoderosa servido el sacar-me de aquellos trabajos que Dios ha sido servido [*sic*] y sólo aclamando a su divina majestad, parece me ha concedido en ponerme en tierra de salvamenta, aunque sí con bastante peligro y aclamanda al cielo divino de que llegue el día de Reyes [...].³

En los primeros días de enero, efectivamente, gran número de comunidades indígenas se dirigieron en masa hacia Tepic. Sin embargo, carecían de coordinación y de una adecuada organización militar. Las autoridades, a pesar de algunos sobresaltos, no tuvieron mayores dificultades para restaurar el orden y realizar gran número de aprehensiones. En los interrogatorios realizados se deduce que el éxito de la convocatoria para la rebelión obedeció a que la población esperaba la aparición de un "príncipe tlaxcalteco". Varios reos declararon que desde 1800 se decía y comentaba públicamente en Colatlán, que el "rey de la máscara de oro" se hallaba en Durango; que desde hacía tres años se decía que el "tlaxcalteco" había de ser rey; y que un indio de Jalisco, al enterarse de los hechos comentó "que tal vez aquel que decían sería algún moldito que se decía tlaxcalteco, como alguna otra ocasión había acontecido". Unas aborígenes de Guaynamota habían dicho a mediados de 1800 que en Tepic "habían estado dos indios con petos y cacles de oro". Otro testigo, finalmente, informó que "el dicho de la coronación del tlaxcalteco existía al menos desde hacía 30 años". Los naturales de Xalcocotan manifestaron que entre ellos era común la creencia de que debían ir a Tepic para recibir al rey tlaxcalteco, que iba a coronarse habiendo orden del rey de España para que los gachupines pasasen a España, muchos no querían ir y por lo mismo se oponían a la coronación del rey indio.⁴

El asunto no acabó aquí y tuvo algunas sorprendentes derivaciones: En los últimos días del mes de enero de 1801 apareció en San Juan del Río, pueblo

de la intendencia de Durango, un indio que dijo llamarse "Capitán Cuerno Verde" o José Silvestre Sariñana. Este personaje entregó a los oficiales indígenas un documento que lo presentaba como "capitán de la gran ciudad de Tlaxcala" solicitando se le entregasen ciertos fondos de comunidad. Decía además que podía ordenar a los cielos que lloviera fuego sobre el pueblo. El pasaporte en cuestión —aparentemente obra del mismo acusado— lo presentaba como "el mismo que los ha de mandar y manejar, que por ganarles había sido antes despreciado y sonrojado". Denunciado ante las autoridades, fue aprehendido y procesado. En el interrogatorio declaró ser hijo del gobernador de Tlaxcala, y que él y 17 enviados más habían salido a recoger firmas y adhesiones para la coronación de su padre, quien contaba con un decreto real en tal sentido firmado por Carlos IV en 1786, además de tener el respaldo de 500 ingleses y 300 franceses. Finalmente, su padre expulsaría a todos los peninsulares en la misma fecha, hora y manera en que se había pracedido con los jesuitos. En la causa se aclaró que su nombre real era José Bernardo Errada, natural del barrio de Analco de San Juan del Río. Posteriormente fue condenado a seis años de trabajos forzados en La Habana; sin embargo, logró darse a la fuga y nunca más volvió a saberse de él.⁵

En marzo de 1801 se presentó en el barrio de Tlaxcala, en Colatlán, un indio de nombre Lorenzo Daniel, declarando a los oficiales de república que era apoderado del rey indio; quería 50 pesos, dos mulas y dos mozos para seguir su camino. Dijo también tener títulos "imprentados en España" para ser conquistador general. Las autoridades indígenas entraron en sospechas y lo delataron al gobernador español, quien lo encarceló y formó causa. De las averiguaciones resultó que Daniel había estado recluido como demente en el Hospital de Belén de Guadalajara, de donde escapó y luego de vagar por varios lugares se dirigió a Colatlán.

Un tercer "emisario" de Mariano fue detenido en Durango en el mismo mes de marzo. Su nombre era José Antonio Hernández, indio comerciante, que en conversaciones dijo ser primo hermano del rey indio que había

³ AGN, *Criminal*, v. 326, cuaderno 1, f. 16.

⁴ Sobre estos acontecimientos, véase Felipe Castro Gutiérrez, "La rebelión del indio Mariano (Nayarit, 1801)", en prensa en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 10.

⁵ Eric van Young, "Millenium in the northern marches: The mad messiah of Durango and popular rebellion in Mexico, 1800-1815", en *Comparative studies in society and history*, 1986, p. 385-413; y AGN, *Criminal*, v. 327, cuaderno 9, f. 52-54.

coronado el rey de Espoño, quien había venido escoltado desde la metrópoli hasta llegar a México, donde lo esperaban sus tropas que se hallaban en Tlaxcala. Y que en su camino a Durango había visto grandes grupos de soldados que venían a expulsar a los gachupines, como se había hecho anteriormente con los jesuitas.

Finalmente, hemos de mencionar el episodio de la detención de "Mariano I" en el Nuevo Reino de León. El 1 de septiembre de 1801, unos milicianos del Valle de las Salinas detuvieron a un vagabundo. En el interrogatorio, dijo "que se llamaba Mariano I y que si le preguntaban la verdad, venía de Roma con unas cédulas del Papa, que las había dejado en la corte de México en la Real Audiencia con los oidores" y que había visto una real cédula en las paredes de la ciudad de México por la cual se le confería tal dignidad. Su verdadero nombre resultó ser Juan José García, había servido como soldado en Chihuahua, y estado posteriormente en México y Veracruz. García fue remitido a México y careado inútilmente con las indígenas que iban a Veracruz como reos de la rebelión de Tepic, en la esperanza de que lo reconocerían como "Mariano". Declarado demente, fue recluido en el Hospital de San Hipólito.⁶

Reflexiones.

¿Qué podemos pensar de estos hechos? Es cierto que no dieron lugar a los grandes y espectaculares acontecimientos que son el objeto tradicional de los estudios históricos y que, en sí mismos, podrían parecer intrascendentes. Sin embargo, en su conjunto presentan ciertos elementos reiterativos de interés, brindándose una vía de acceso a un campo particularmente difícil de abordar: el de las ideas populares.

Rudé⁷ ha señalado acertadamente que los grupos populares poseen un conjunto de creencias, actitudes, valores y prejuicios que no son simple

⁶ Sobre estas últimos tres casos, véase Felipe Castro Gutiérrez. "El indio rebelde de la máscara de oro: la historia y el mito en la ideología plebeya", en *Históricas*, no. 21, feb. 1987, p. 12-20.

⁷ Rudé, *Revuelta popular y conciencia de clase*, tr. J. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1981, p. 32-48.

reflejo de la ideología dominante. Aunque reciben necesariamente la influencia de las ideas "cultas", poseen su propio *corpus* nacido de las tradiciones, la experiencia cotidiana y la presencia subterránea de subculturas vencidas, cuyo legado persiste en mayor o menor grado a pesar de la represión oficial. Estas ideas son confusas, vagas, frecuentemente contradictorias, pero determinan las acciones y las respuestas del común de la población ante las circunstancias históricas.

Las problemáticas que estas ideas plantean al historiador son dos: por un lado, existe una gran distancia intelectual entre nosotros y este pasado. No hallamos aquí las razones y argumentos de sectores cultos con las que podemos hallar mucho en común; por el contrario, nos enfrentamos a una realidad que nos es en gran medida ajena, que posee una lógica distinta y una peculiar hermeticidad ante el análisis. Por otro lado, los problemas documentales son casi abrumadores. La cultura popular es preferentemente ágrafa, se transmite por vía oral o, aún mejor, se difunde y enseña a través de las interacciones del comportamiento cotidiano entre los individuos. Por lo común, tenemos que apoyarnos en los documentos escritos por las autoridades civiles o eclesiásticas y otros testimonios igualmente parciales que ignoran o desprecian lo que consideran "torpezas" de la plebe.

Así, tenemos que realizar un cuidadoso ejercicio de crítica documental que nos lleva, más que a demostrar hipótesis, a construir explicaciones más o menos verosímiles. Afortunadamente, en ocasiones los expedientes de las rebeliones incluyen la correspondencia cruzada entre los líderes rebeldes, o un escribano cuidadoso registra textualmente las declaraciones de los reos. El método comparativo es, en este sentido, de gran utilidad: cuando ciertos temas aparecen repetidamente en distintas ocasiones y lugares, podemos afirmar que su existencia es segura.

Este es el caso que aquí nos ocupa. Es evidente que la creencia en la inminente llegada de un "príncipe tlaxcalteca" que iba a coronarse rey de Indias en algún lugar del noroeste de la Nueva España, estaba arraigada en la conciencia colectiva. El vigor de esta creencia se expresa muy bien en la fácil obediencia que encontraron tanto Ruvalcaba como "Mariano" a sus proyectos subversivos. Bastó que aparecieran en una zona para, sin mayor labor de organización previa, obtener el apoyo y la obediencia de los indígenas.

Hay ciertos elementos en esta creencia que merecen comentarse. En primer lugar, debe destacarse que la mayor parte de las conmociones indígenas de la época colonial tuvieron un carácter local, aislado y por ende difícil de controlar. Esto se debió sobre todo a que las autoridades españolas procuraron —como eficaz medida de control— fragmentar las grandes unidades tribales y reducir la organización política de los indígenas a un nivel comunal. Asimismo, la Corona procuró absorber o anular o la nobleza indígena —ya sea mediante el simple y brutal recurso de la ejecución o intentando su mestizaje e integración dentro del grupo español—. La carencia de vínculos organizativos intercomunales y de un liderazgo aceptado como legítimo por las diferentes etnias impedía o dificultaba grandemente la formación de grandes alianzas rebeldes.

En contraste con esta situación general, encontramos que la esperanza en la llegada del “príncipe” estaba presente en una amplísima zona: Nayarit, el norte de Jalisco, Durango y Sinaloa. Esta región estaba habitada por grupos indígenas muy diversos, que incluso hablaban diferentes lenguas y que en los primeros siglos de la Colonia tuvieron escasa relación entre sí. ¿Cómo podemos explicar este fenómeno?

En nuestra opinión, existen elementos que indican que para fines del siglo XVIII las comunidades indígenas no estaban tan aisladas ni desunidas, ni mucho menos tan integradas a la sociedad colonial como se ha sostenido. Tal parece que para esta época el crecimiento demográfico, la facilidad y mayor frecuencia de las comunicaciones, así como el encuentro sistemático de los indios a través de los lazos económicos, políticos y lingüísticos tendidos por los colonizadores españoles, fue despertando entre los diversos grupos una conciencia cada vez mayor de los valores que les eran afines y de las limitaciones propias de su situación de inferioridad social. Así, progresivamente llegaron a desarrollar intereses contrarios a las de los españoles.

En segundo término, la referencia a un “tlaxcalteco” y no a un miembro de alguna otra etnia tiene una razón de ser y una función, como ahora trataremos de demostrar. En el norte de la Nueva España los tlaxcaltecos llegaron como aliados de los españoles y formaron colonias que gozaban de gran número de envidiados privilegios. En la región eran lo más parecido que había a una nobleza indígena reconocida por los grupos étnicos más

diversos. Así, el “príncipe tlaxcalteco” podía beneficiarse de una fuente de prestigio y de una legitimación reconocida por la población de amplias zonas.

En tercer lugar, el hecho de que este “príncipe” fuese evidentemente esperado como el fundador de un reino indígena merece comentarse. Entre las muchas posibilidades que la idea de la llegada de un personaje legendario podía adoptar, tomó precisamente el cariz de un movimiento antiespañol. Es decir, se trata de una tendencia anticolonial, de un protonacionalismo indígena no totalmente estructurada. Intentar explicar sus orígenes implicaría aventurarnos en una empresa punto menos que imposible, pero podemos afirmar que adquirió su carácter subversivo tras la aparición en Capala de José Carlos Ruvalcaba. Recordemos que luego de atribuirse la identidad del hijo del gobernador de Tlaxcala y decir que “ya no hay rey de España porque él ya le había quitado su corona”, dictó varias disposiciones orientadas a instaurar un nuevo orden social de bienestar y libertad para los indios. Al obrar así, Ruvalcaba se apropiaba del reconocido prestigio de los tlaxcaltecos, apelaba a una identidad india más amplia que las antiguas identidades locales y relacionaba su entronización con la abolición del orden sociopolítico colonial. Sin embargo, el asunto requiere de reflexiones adicionales para comprender más adecuadamente estos aspectos.

Un cuarto punto tiene que ver con un aspecto curioso y aparentemente contradictorio: la relación de oposición-legitimación del “príncipe tlaxcalteco” con el rey español. Uno de los aspectos más claros de esta vinculación es la que establece una oposición entre ambos, en la que el “rey indio” despojaba al hispano de su legitimidad y dominios. José Antonio “el Peregrino” dijo que “había ido al tal Mariano a España y hablado con el rey nuestro señor, diciéndole que iba a que le pagasen la renta de sus tierras”. José Carlos Ruvalcaba, asimismo, afirmó que: “ya no hay rey de España porque [él] ya le había quitado su corona”.

En otros casos la relación entre el rey europeo y el “rey indio” es más ambigua; incluso se implica que el “príncipe tlaxcalteco” se coronará con la aprobación y con la legitimación del monarca español. Durante la rebelión de Mariano, unos naturales creían “que el rey tlaxcalteco va a coronarse y que los gachupines han recibido orden del rey español para regresarse a España”. José Bernardo Errada declaró que su padre se coronaría gracias a

un real decreto de Carlos IV. José Antonio Hernández, el "primo hermano del rey indio" afirmaba en Durango que el rey indio había sido coronado por el rey de España, quien le había proporcionado escolta para su viaje a México, además de que todos los gachupines serían expulsados. El pobre demente que se llamaba a sí mismo "Mariano I" dijo hacerlo en virtud de una real cédula que había visto pegada en las paredes de la ciudad de México y que había dejado sus documentos en la Real Audiencia de México.

En este mismo sentido, en el caso de la rebelión de Mariano, existe una referencia que en sí parece absurda pero que nos remite a la idea, presente en diferentes culturas, de que los personajes excepcionales deben superar ciertas pruebas mágicas para dar evidencia de sus derechos. Según este testimonio "había de coronarse el tlaxcalteco que había ido a España y que el rey nuestro señor le puso tres coronas delante, una de España, otra del Perú y la otra de este reino, la cual le regalaba si la conocía; que de facto habiéndola conocido se lo regaló".

Desde luego, nosotros bien sabemos que de ninguna manera el rey de España aceptaría la coronación de un rey indio en México ni la subsiguiente expulsión de todos los "gachupines". Pero es evidente que, para amplios sectores de la población indígena, esta idea no era contradictoria. Esta concepción debe explicarse atendiendo a la particular función atribuida al rey en los estados despóticos. En efecto, el monarca no es visto como el máximo representante de un sistema de dominio, sino como el paternal y benevolente símbolo de la justicia. Así, es inusual que las demandas populares se dirijan contra el rey, lo normal es que los levantamientos se hagan en su nombre. De esta manera los indígenas del noroeste de México conjugaban un desafío al orden social con una reafirmación de principios profundamente arraigados en la conciencia colectiva que, a la vez, desempeñaban un papel legitimador del movimiento.

El hecho de que algunos individuos y grupos sociales llegaran a concebir la coronación de un rey indio como lo que efectivamente era —un enfrentamiento con el sistema político encabezado por el rey español— da indicios ciertos de una creciente madurez política.

El Año 2000. El mito del fin del Mundo¹

Juan Vives R.

RESUMEN

Partiendo de una idea del fin del mundo, cada vez más generalizada, el autor retoma del Libro del Apocalipsis de San Juan, en el Nuevo Testamento, las profecías que ahí se presentan y nos da una interpretación psicoanalítica de esta noción de finitud y del advenimiento de una nueva era.

Dentro de pocos años terminará este milenio y, tal como sucedió con el advenimiento del año 1000, la humanidad vuelve a experimentar una serie de temores en relación a la posibilidad de que la finalización del milenio coincida o anuncie la terminación del mundo.

Por alguna razón no muy clara, llegar al final de un milenio, como ocurre también con la terminación de un siglo (aunque en este último caso las fantasías aparecen en menor grado), promueve el surgimiento de ansiedades que rápidamente se empalman con —o se apoyan en— mitos específicos.

Al parecer el temor (y los mitos que de él derivan) tiene que ver con el hecho de que la finalización de un milenio simboliza, en cierto sentido, el fin

¹ Trabajo leído durante el II Simposium Internacional sobre Mitos y XXX Congreso Nacional de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, Oaxaca, Oax. (México), el 15 de febrero de 1992.

de un tiempo cósmico y toda terminación implica, en forma más o menos directa, a la muerte.

Por otra parte, llegar al año 1000 ó 2000 tiene cierta magia que se desprende del hecho de que se trata de cifras a las que les damos un cierto "sentido": me refiero a lo que conocemos como "números redondos", cifras con las que termina una serie para iniciarse otro semejante y, por lo tanto, favorables para ser depositarios del misterio de un "final", de que algo termina para siempre. De ahí la creación del mito universal de los mundos cíclicos y del eterno retorno, con el fin de reducir la angustia ante la muerte.

A su vez, la fantasía del fin del mundo promueve, como ninguna otra circunstancia, la emergencia de defensas yóicas motivadas por la sensación de indefensión e inseguridad, que se manifiestan a través de un recrudescimiento de la fe religiosa, un retorno al pensamiento de tipo mágico y, en general, por cierta tendencia al misticismo. Sabemos que en circunstancias en las que la gente siente amenazada su existencia es cuando más se aferra a sus creencias religiosas de siempre o cuando las adopta "por si acaso". El viejo refrán que nos advierte que "en las trincheras no hay ateos" está basado en este "misticismo defensivo" ante el peligro de morir.

Junto con la sensación de indefensión originaria, la finalización de un milenio promueve también la aparición de fantasías en las que se expresa el deseo de la llegada de un Salvador o Mesías, de un líder político mundial, etcétera, que pueda rescatar y salvar a la humanidad sufriente.

La cercanía del año 2000 y el temor ante la culminación de un ciclo provoca que reverdezcan ciertas fantasías en relación a la posibilidad de una guerra nuclear que termine con el género humano, o de morir víctimas de la contaminación, del nuevo "azote de Dios" llamado SIDA, de que vuelvan a emerger viejas plagas de la humanidad como el cólera, la peste o algún tipo devastador de pandemia.

Son incontables los profetas, magos y quirománticos de toda tipo—incluso algunas religiones—que han vaticinado la coincidencia de la terminación del milenio con la extinción del hombre. Entre ellos no podía faltar el gran Nostradamus quien predijo el fin del mundo o al menos la terminación de un ciclo de nuestro planeta para el año 1999.

Uno de los mitos más famosos que existen en relación con el tema de la terminación del mundo es, desde luego, el *Apocalipsis* de San Juan, escalofriante

friante escrito lleno de fatídicas premoniciones y de símbolos esotéricos, con el que por cierto, termina esa colección de libros que es La Biblia.

El *Apocalipsis* es el prototipo de todos los demás mitos que, desde entonces, conocemos como apocalípticos o del fin del mundo. Son mitos que se refieren a un final, desastroso las más de las veces, siniestro, plagado de males, hecatombes, eclipses, terremotos e incendios, en el que desaparece el hombre de la faz de la tierra o se destruye el planeta mismo.

Desde luego que el *Apocalipsis* no es el primer mito del fin del mundo, ya que éste es anterior a La Biblia misma. Incluso el otro gran prototipo mítico de esta fantasía de fin del mundo el llamado Diluvio universal no es, por cierto, un escrito bíblico original, pues existen claras evidencias de que sus antecedentes históricos están relatados con toda fidelidad en texto sumerios, en los que se da cuenta de una gran inundación acaecida en los albores de la historia, cuyo rastro arqueológico ha sido puesto en evidencia hace algunos años (Woolley, 1929).

Hay que destacar que ya desde esta primerísima versión del fin del mundo, si bien las aguas mataron a todas las criaturas, en La Biblia se refiere a este hecho como una gestación simbólica de Dios quien, de esta manera, posibilita que sobreviva una pareja de cada especie. Todas estas parejas, cuya misión será la de poblar al mundo de nueva cuenta, emergen simbólicamente de las aguas del Diluvio, es decir, nacen de nuevo. De esta forma, vemos como el mito del Diluvio tiene que ver con la muerte, pero también con el renacimiento.

En el *Apocalipsis* ocurre algo semejante ya que ni en los mitos puede el hombre imaginar su propia muerte. Cualquier intento mítico de dar cuerpo a la fantasía de una no-existencia, culmina en el epílogo de algún tipo de resurrección.

En La Biblia están relatados otros episodios en los que se hace referencia al mito del fin del mundo. Sin embargo, ninguno de ellos es tan impactante ni tiene la importancia que se le ha dado a el *Apocalipsis* de San Juan, debido a su contenido simbólico y esotérico (Llarc, 1991), y por estar referido al futuro y no al pasado como los otros relatos bíblicos en donde se relata la historia de un suceso ya acaecido y superado.

Cuenta la leyenda (y confirman antiguos escritores como Clemente de Alejandría, Orígenes, Ireneo, Eusebio y otros) que San Juan Apóstol escribió

dicha texto mientras se hallaba desterrado en Patmos, isla que era a finales del siglo I un floreciente baluarte de Mileto, a cuyas autoridades se ofrecía como lugar para el destierro de los delincuentes (Popodopulos, 1988).

Una tradición muy antigua asegura que el texto sobre el fin del mundo que escribió el más joven de los apóstoles fue redactado en una cueva de la isla, lugar que se encuentra ahora incorporado a la parte más oriental del Monasterio del Apocalipsis. En ese lugar, el apóstol escuchó:

[...] detrás de mí una gran voz como de trompeta, que decía:
Yo soy el Alpha y Omega, el primero y el último. Escribe en
un libro lo que ves y envíalo a las siete iglesias que están en
Asia (Apocalipsis, 1: 10-11).

San Juan, el más joven de los doce apóstoles, era hijo de Zebedeo y Salomé, y hermano de Santiago el mayor. Ambos hermanos fueron discípulos de San Juan Bautista y de Jesús. Después de la crucifixión de este último, San Juan Teólogo huyó junto con Pedra. Sabemos que tomó parte en el Sínodo de los Apóstoles que tuvo lugar en el año 48 D.C., y que posteriormente, luego de la caída de Jerusalem y de la muerte de Pablo en 70 D.C., se refugió en Efesos. Allí fue perseguido por autoridades romanas apresado y condenado a morir en un caldero de aceite hirviendo sentencia permutada por la de destierro de la isla de Patmos (Davaris, 1989).

El nombre del texto escrito por San Juan, Apocalipsis, significa "revelación", aunque el sentido etimológico alude más exactamente a la "manifestación de lo que estaba oculto". Por ello, desde su acepción etimológica se ha querido entender este libro como la revelación de la palabra de Dios, que contiene un mensaje sobre la forma en la que se llevará a cabo el Juicio Final de la humanidad, luego que haya sucedido el fin del mundo. Está por demás decir que el texto Apocalipsis, cuya forma es la del relato de una "visión" (o alucinación), está plagado de simbolismos y oscuridades difíciles de desentrañar — lenguaje común a todos los textos de carácter profético. Desde este punto de vista, más que tratarse de una revelación, es un escrito que necesita ser develado en sí mismo.

Al interpretar el mito del fin del mundo contenido en el Apocalipsis desde las hipótesis del psicoanálisis, encontramos un contenido latente que nos

permite el acceso "a lo que estaba oculto": En primer término, en el psiquismo del autor bíblico y, en segundo, a lo que el mito alude en relación a los contenidos del inconsciente universal.

Antes que nada, el Apocalipsis nos describe una gran lucha: la de las potencias del bien (representadas por Dios y su Cordero) contra las fuerzas del mal (simbolizadas por el Dragón y sus esbirros: "la bestia" y el falso profeta). Al término de esta batalla, que será dura y destructiva, sobrevendrá el Juicio Final en el que Dios premiará a los justos y dará eterno castigo a los pecadores.

En otras palabras, el texto es la externalización de un psiquismo disociado y la proyección de un Yo escindido. Es el conflicto de un sujeto en el que el Superyo ha establecido una lucha sin cuartel contra las pulsiones del Ello. Según el texto, no existe ningún tipo de posibilidad de síntesis psíquica en la que se intente la integración de las partes "buenas" y de las "malas" de los objetos y del sujeto mismo.

El hecho de que desde el inicio del escrito San Juan aclare que se trata de un mensaje dictado por Dios del que él es sólo su fiel intérprete, nos habla tanto de la disociación psíquica como del mecanismo proyectivo en virtud del cual la voz escuchada proviene del afuera por lo que a través de alucinaciones auditivas y visuales, el Apóstol recibe el "mensaje de Dios":

Y me volví a ver la voz que hablaba conmigo: y vuelto, vi
siete candeleros de oro; y en medio de los siete candeleros,
uno semejante al hijo del hombre [...] (Ibid., I: 10-13).

De esto forma, San Juan va ofreciéndonos la descripción del Dios todopoderoso en su trono, rodeado por 24 ancianos; del libro de Dios cerrado con siete sellos y la paulatina apertura de cada uno de ellos por el Cordero; de los cuatro jinetes y del despliegue en el cielo de las fuerzas de Dios al abrirse el séptimo sello, con la acción de los siete ángeles y las siete trompetas al ir tocando cada una de ellas; las encarnaciones tanto del Hijo de Dios como del Dragón; el anuncio del juicio sobre Roma, la santa cólera sobre esta ciudad, su juicio inapelable, su derrota y, finalmente, el nacimiento de la nueva Jerusalem.

No es casual que la tradición señale que el Apocalipsis haya sido escrito en el interior de una oscura y estrecha cueva, símbolo del útero materno, ya que resulta muy congruente con la intuición psicoanalítica que nos hace pensar en un estado de profunda regresión, de la lucha intrapsíquica y del terror (como la descrita en el texto entre las distintas potencias) y finalmente, del derrumbe psicótico (vivido como fin del mundo). El refugio defensivo en una cueva (útero materno) le permitirá una ulterior reconexión con el mundo, aunque ahora desde una perspectiva delirante y con un pensamiento típico del Proceso Primario.

Las características del texto que encierra La Biblio, cuyo contenido está impregnado de simbolismos y sentidos ocultos, con imágenes y "visiones" primitivas, su "sentido profético" y su aparente incomprensibilidad, hacen que el Apocalipsis pudiera ser visto como relato de un sueño tenido por el discípulo de Cristo durante su destierro en Patmos.

Como vimos, las ideas del fin del mundo y de un juicio final paralelo, tienen que ver con la proyección y externalización del conflicto en el que se dramatiza la difícil relación con una madre-padre primitivo y cruel (como un Superyo arcaico), que somete y castiga sádicamente a un Yo masoquista y sometido. Se trata de una fantasía de tipo pre-edípico, ya que la acción de esta figura primitiva no se ejerce como una típica castración sino a través de la destrucción total del sujeto.

El ataque del Superyo arcaico que provoca la eclosión de una psicosis y la desintegración del mundo interno es proyectado en el afuera mediante la fantasía del fin del mundo. Sin embargo, dada la incapacidad del inconsciente para tener una representación de la muerte propia, este estallamiento del psiquismo —muerte psíquica— es seguida de una fase restitutiva en la que, en un segundo tiempo, se lleva a cabo una reconexión con el mundo externo, consecutiva a una "purificación", gracias a la cual el mal quedó destruido para siempre.

En la reconexión delirante con el mundo, la escisión del Yo sirve para que el sujeto pueda proyectar todo el "mal" en el afuera, en los demonios y en aquellos que se van al infierno, pudiendo así preservarse al "bien" en el adentro y en los bienaventurados del cielo. La vida eterna, ya sea en el Cielo o en el Infierno, es un delirio cuya función es la de evitar el conflicto ya que, en el nuevo orden, sólo existen la bondad o la maldad absolutas y sin

mezcla. Vencido el mal y sumergidas y proyectadas sus potencias en lo más profundo del inconsciente-infierno, el Yo puede acceder a un estado de elevación beatífica, o esa primerísima estructura psíquica descrita por Freud como el Yo ideal, o el Yo hedónico.

Se trata de la recuperación, en la fantasía, del Yo simbiótico y del sentimiento oceánico con la primera madre y con el todo, es decir, estamos en terrenos del Nirvana y de las pulsiones tanáticas. Es la recuperación del Paraíso Terrenal en el que, ahora, ya no hay serpientes...pero tampoco manzanos.

BIBLIOGRAFIA

- Davaris, D.G. Patmos, *The sacred island*, Athens, trans. by Michael Heath D.D. Ed., 1989.
- Freud, S. Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia ("Dementia paranoidea") autobiográficamente descrito, en: *Obras completas*, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 3a ed. Vol. II., 1991, pp. 1487-1528.
- La Santa Biblia*, Sociedades Bíblicas Unidas, Buenos Aires.
- Illich, J., *El Apocalipsis profético de San Juan*, México, Ed. Roca, 1982.
- Navas, J., *Las Dramáticas Profecías del Apocalipsis*, México, Ed. Posada, 1974.
- Papadopoulos, A., *Monasterio de San Juan Teólogo*, Patmos, trad. de Asielia Kontolatu, Ed. Monasterio de Patmos, 1988.
- Wolley, L. Ur., *La ciudad de los caldeos*, México, trad. de M. Villegas, F.C.E., 2a ed., 1929.