

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA: REFLEXIONES PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS DINÁMICAS RELIGIOSAS¹

ALICIA M. BARABAS
Instituto Nacional da Antropologia
e História de México (INAH)/Oaxaca

El propósito de estas notas es trazar un panorama comprensivo de los movimientos sociorreligiosos indios que permita una clara diferenciación entre los “tradicionales” milenaristas y mesiánicos que la antropología ha estudiado desde hace más de un siglo, y los llamados nuevos movimientos religiosos vinculados con las nuevas alternativas religiosas neo-católicas, “evangélicas” y paracristianas. En todos los casos los movimientos pueden llegar a construirse como *iglesias*, y estos procesos ocuparán una parte importante de estas notas, en particular la configuración de *iglesias nativas*. No obstante, la dinámica más frecuente es la que representan los nuevos movimientos religiosos, también inspirados por ideologías milenaristas y mesiánicas, y en ellos los indios pasan a engrosar, como conversos o catequizados, el vasto campo de las actuales alternativas religiosas sin, por lo común, apropiárselas culturalmente ni reconfigurarlas como iglesias nativas.

Esta reflexión no tocará los movimientos religiosos de filiación africana que se han desarrollado hasta el presente en muy variados contextos sociales y poblaciones, y que además impregnan en forma difusa el campo de otras religiones y terapéuticas alternativas. Asimismo, porque no se han dispersado todavía entre los pueblos indios, no trataré los nuevos cultos o movimientos

1. Algunos de los temas tratados en este ensayo están contenidos en el libro *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, de Alicia M. Barabas, publicado en tercera edición por Plaza y Valdés e INAH-CONACULTA, México, 2002.

religiosos *sui generis*, ni los cultos esotéricos. El sujeto que da lugar a este ensayo sobre los movimientos sociorreligiosos son entonces los pueblos indios que, en contra de lo que por mucho tiempo se creyó, muestran una dinámica social proclive a apropiarse y resignificar otras religiones en el seno y contexto de sus propias religiones politeístas. Las nuevas entidades sagradas sincretizadas e incorporadas al panteón religioso con frecuencia no entran en contradicción ni competencia con las preexistentes sino que, en cambio, vienen a fortalecerlas y relegitimarlas. Si esto está comprobado en relación con el catolicismo, no lo está tanto, ni en todas partes, con las religiones que tienen su origen en la familia cristiana “protestante”.

Movimientos sociorreligiosos milenaristas y mesiánicos

La categoría movimiento sociorreligioso puede dar cabida a diversas manifestaciones de la religiosidad colectiva que suponen alguna forma de movilización social,² no sólo los movimientos milenaristas y mesiánicos sino también peregrinaciones a sitios sagrados, procesiones, cultos fundados en apariciones milagrosas, sectas, nuevas iglesias, iglesias nativas y pueblos santos, nuevos mitos, profecías y adivinación;³ lo que permitirá entender la

-
2. Así entiende también Beckford (1986: X) cuando enfatiza que la noción misma de movimiento religioso anuncia la introducción de cambios en la religión establecida y hegemónica; proceso generalmente acompañado de conflictos sociales, en la medida que se opone a los poderes constituidos, que se produce en situaciones de rápido cambio social.
 3. Son especialmente interesantes las simbolizaciones míticas de las relaciones interétnicas desiguales, en las que blancos y mestizos encarnan la violencia y la muerte al mismo tiempo que representan la riqueza, el prestigio y el poder. Las narraciones que se refieren a ellas se estructuran como una mitología de contacto (Bartolomé, 1976), que relata la historia cotidiana del triunfo de los blancos sobre los indios y la desigualdad de los indios frente a los blancos. Se trata de mitos de privación, ya que narran la pérdida de los bienes – por ofensa a las deidades – que pasan a manos de otros (Barabas y Bartolomé, 1999). Esta mitología, que también podemos llamar interétnica, a veces se estructura a partir del tradicional modelo del viaje iniciático chamánico al inframundo, y puede entenderse como una comprensión simbólica de los conflictos construidos en la situación interétnica. Algunas movilizaciones sociorreligiosas han producido narrativas que invierten los mitos de privación y relatan el triunfo de los indios sobre los blancos.

movilización sociorreligiosa como un proceso cultural y político dinámico. No obstante que en el presente están adquiriendo nuevas formas de expresión, pueden identificarse algunas claves compartidas en la construcción de los movimientos religiosos indígenas del pasado y en las múltiples formas de religiosidad colectiva de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Entre ellas: la *profecía* o el mensaje sagrado – obtenidos por medio de algún tipo de *adivinación* – como evento inicial; la expectativa transformadora, a veces *apocalíptica*, y la cualidad *salvacionista* en todas sus dimensiones sagradas y terrenales (como transformación de situaciones injustas de vida); la oferta de *sanación* total (o inmortalidad); y la formación o consolidación de *nuevos vínculos* colectivos, tanto afectivos como instrumentales, sustentados en la fe compartida, que suelen promover la construcción de nuevas identidades religiosas o la reafirmación de las étnicas.

Reflexionar sobre los estudios y casos recientes, las tendencias teóricas contemporáneas y los nuevos tópicos de investigación, hizo posible replantearme algunas conclusiones expresadas en publicaciones previas (Barabas, 1981, 1986, 1989). Ahora pienso que era optimista la relación de continuidad propuesta entre los movimientos sociorreligiosos y los etnopolíticos o político-seculares, ante la evidencia de que los últimos han seguido caminos muy diferentes a los religiosos en estos últimos treinta años; aunque también es cierto que muchos de ellos comparten objetivos políticos y se construyen ideológicamente como movimientos étnicos inspirados en históricos líderes mesiánicos como Jacinto Canek para los mayas, Oberá para los guaraníes o Tupac Amaru para los quechuas. Las posibles líneas de fractura entre ambos tipos de movimientos pueden entrecruzarse en la paulatina *desvitalización* de los códigos simbólicos propios que se registra en algunos grupos étnicos, responsable y al mismo tiempo derivada de la pérdida de eficacia de la cultura tradicional para enfrentarse a las problemáticas interétnicas del presente, y la *secularización* progresiva de las formas de resistencia, que van cediendo en radicalidad al ganar en capacidad de negociación con el Estado.

Igualmente advierto que puede caerse en la sobreestimación de los aspectos y argumentos políticos dejando más bien implícito el valor cultural de los movimientos sociorreligiosos; valor central que hoy se procura resaltar ya que son fenómenos sustentados en vitales sistemas simbólicos que muestran la reproducción transformada de culturas e identidades. El éxito de muchos de ellos ha sido más cultural que político; así lo atestigua su

existencia actual como grupos etnoculturales alternos dentro de la sociedad nacional, pero una existencia no autónoma aún cuando éste ha sido uno de los propósitos políticos centrales de los movimientos que los pueblos indígenas han protagonizado a través de la historia.⁴ Es precisamente ese potencial cultural lo que hace posible la configuración de nuevos *corpus* religiosos y la construcción de nuevas identidades etnorreligiosas.

No obstante no debemos minusvalorar el fundamento político de los movimientos sociorreligiosos, que hoy en día se manifiesta en el reposicionamiento ciudadano que los protagonistas buscan, y en algunos casos obtienen, a través de ellos. Unos ejemplos contribuirán a clarificar lo anterior. El movimiento organizado por los nahuas de Guerrero (México) en 1990 en oposición a la presa San Juan Tetelcingo, apelaba a la cultura ancestral (recinto arqueológico) y a la historia profunda (territorio natural sagrado) que se verían afectadas por la inundación de la tierra, para construir un movimiento por los derechos culturales indios que llegó al nivel internacional y persistió más allá de la coyuntura problemática que le dió origen (Barabas y Bartolomé, 1996). Igualmente el movimiento de los chinantecos de Oaxaca (México) en 1972, sustentado en la aparición milagrosa de un personaje sagrado de nuevo cuño, el Ingeniero el Gran Dios, y de la virgen de Guadalupe, que logran ubicar la protesta indígena sobre la construcción de la presa Cerro de Oro y la relocalización en el marco de la discusión regional y nacional sobre los derechos indígenas con la iglesia y el estado (Barabas, 1977). Por último, los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, en Perú, movimiento sociorreligioso actual de filiación principalmente quechua, al que me referiré luego, ha postulado en dos ocasiones la candidatura presidencial de Ezequiel Atacusi, su líder religioso. Estos pocos ejemplos muestran que debe reflexionarse sobre el papel político y la reactivación y reformulación de la ciudadanía étnica no sólo desde la movilización etnopolítica y secular sino también desde la sociorreligiosa, ya que las maneras religiosas de vivir, de elaborar culturas de resistencia y de apelar a los símbolos históricos, culturales e identitarios, impregnan difusamente el estilo de hacer política de los pueblos indios.

4. Sin olvidar que algunos movimientos obtuvieron triunfo político, en la medida que se constituyeron como gobiernos autónomos o nuevas iglesias autónomas, algunos de ellos de larga duración (ver Barabas, 1989, 2002).

La explosión contemporánea de la religiosidad popular ha sido un estímulo para la investigación de una de las formas más radicales en que grupos sociales y pueblos expresan sus deseos de cambio y dibujan las figuras del futuro que anhelan. En los últimos años han proliferado tanto la literatura como los estudios científicos sobre nuevos movimientos religiosos y variadas ofertas de nuevas religiosidades, pero muy pocos se refieren a pueblos indígenas. Las escasas publicaciones actuales sobre movimientos religiosos indígenas (históricos o recientes), indican que se trata de un tema no muy frecuentado por las ciencias sociales contemporáneas.⁵ No obstante los casos conocidos recientemente, y la relectura de los antiguos, han contribuido a ir transformando la teoría sobre los movimientos socioreligiosos, además de mostrar la amplia difusión espacial, la profundidad histórica y la actualidad del fenómeno, ya que en el presente continúan registrándose movimientos inspirados por la religión salvacionista entre muchos de los pueblos indígenas de México, y de toda América.⁶

-
5. Una excepción reciente es el libro de Frank Graziano, *the millennial new world* (Oxford University Press, N. Y., 1999), que retoma bibliográficamente la gran mayoría de los movimientos socioreligiosos de los pueblos indígenas de América Latina, como ejemplos que manifiestan conceptos religiosos y culturales alternos.
 6. En Chile, Foerster (1988) ha estudiado la nueva mitología inscrita en la cosmovisión milenarista y profética mapuche. En Perú, la antología *Ideología Mesiánica en el Mundo Andino* (1973) coordinada por Ossio, incluye ensayos de Zuidema y Espinoza, Millones, Watchel, Curatola entre otros. Allí se analizan desde el movimiento de Taqui Onqoy, en el que las huacas anuncian el retorno del Tiempo del Inca hasta las varias versiones actuales del mito del Inkarrí, el rey despedazado que retorna y se reconstruye a partir de los cuatro extremos del Tahuantinsuyu. En Argentina, Miller (1979), Cordeu y Siffredi (1971), Bartolomé (1972), Vuoto y Wright (1991), Idoyaga-Molina (1994) han estudiado los movimientos tobas, mocoví y pilagá en el Chaco, que se sucedieron en 1895, 1911, 1934, 1935, 1947 y 1987. En ellos el retorno de los antepasados para exterminar a los blancos y recuperar el Chaco era anunciado en sueños a los chamanes y más tarde a través de la danza colectiva. En Paraguay y Brasil, han sido estudiadas por Nimuendaju (1944), Schaden (1965), Métraux (1967), Meliá (1989), las migraciones milenaristas de diferentes parcialidades tupí-guaraní en busca de la Tierra sin Mal, el Ivi Mara ey, guiadas por chamanes, a la que se accedería a través de la purificación, la danza y la levedad. En el oriente de Bolivia, Riester (1976) investigó las migraciones milenaristas de los mojos (aruac) en busca de la Loma Santa, el Ivirehí Ahae, desde 1920 hasta 1972, guiadas por los chamanes y alentadas por los mensajes de Jesús y María que prometían la expulsión de

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

Estos movimientos son fenómenos múltiples que expresan la voluntad de cambio radical de grupos subordinados, excluidos y sin derechos a la alteridad, a través de ideologías religiosas propias y sincréticas, que constituyen el fundamento de la comprensión del mundo social. El colonialismo interno y el neoliberalismo en la era de la globalización, crean estados permanentes de exclusión y privación múltiple que les dan el soporte estructural pero, para constituirse como religiosos es necesaria también la existencia de concepciones salvacionistas que contengan en su formulación la espera-expectativa de cambios radicales, que se producirán por la intervención de un enviado de las deidades constituido como salvador. Los cambios, entre ellos el fin del caos y el reordenamiento del mundo entendido como salvación, implican para los “elegidos” el goce del bienestar y felicidad en un futuro terrenal; por ello hay que rescatar como clave de estos fenómenos la imprescindible referencia a la acción social de los fieles en la consecución del milenio.

Dentro de la casuística conocida hasta la primera mitad del siglo XX, la rebelión armada era la propuesta más usual y sus propósitos de transformación de la realidad los más radicales, porque aspiraban a la desaparición de los agentes del colonialismo. No obstante no puede considerarse la rebelión como la única forma de expresión de movimiento sociorreligioso, sino como un “evento revelador” dentro de largas trayectorias de resistencia, en las que la ideología mesiánica es latente, con momentos de eclosión pacífica. Algunos movimientos no se manifiestan como rebeliones sino que construyen una oposición simbólica, no por ello menos totalizadora, en la que la ideología salvacionista queda inscripta en la cultura cotidiana y en la ritualidad, y en situaciones específicas de crisis resulta dinamizada en

los blancos. En Brasil, los estudios son muy numerosos tanto para los grupos de la Amazonía como para los guaraníes en los siglos XIX y XX. Entre los más recientes pueden consultarse los trabajos de Wright (1991) y María Amelia Schmidt (1991). En Venezuela, el movimiento de los pemón, conocido como Aleluya, que tuvo inicio en 1971, estudiado por Thomas (1976) y Colson (1985). En México, los movimientos sociorreligiosos no han sido un tópico de mayor interés para los estudiosos de las religiones, pero pueden consultarse Reifler (1973), Barabas (1976, 1986, 1989, 1994), Bartolomé (1976, 1988), Florescano (1987).

señales de retorno de los salvadores, mitos, rituales, danzas y cantos. En ciertos movimientos la persistencia de la comunidad mesiánica cristalizaba en lo que Turner (1974) llamaba *communitas normativa*, dando lugar a la creación de originales y permanentes configuraciones socioculturales constituídas como comunidades independientes e iglesias nativas.

A través de la discusión conceptual con los autores clásicos parece posible concluir que los movimientos sociorreligiosos clásicos son: *a) sociales*, por ser acciones colectivas concertadas, de larga duración, que persiguen objetivos totalizadores y largamente pensados; *b) políticos*, porque se orientan al cumplimiento de objetivos públicos, y generalmente revolucionarios porque aspiran a la transformación total del orden establecido; *c) racionales*, ya que desarrollan ideologías, formas de organización y estrategias adecuadas a las situaciones en las que tienen lugar. Racionalidad que debe entenderse en relación con los paradigmas propios de cada cultura y en relación con el contexto en el que se insertan, y *d) no espontaneístas*, porque se plasman como proyectos conscientes y búsquedas de recursos adecuados para el logro de fines deseados. Prueba de que los movimientos sociorreligiosos tenían profundos contenidos políticos, significativos para los colonizados más allá de las identidades étnicas y concreciones culturales específicas, es la gran cantidad de insurrecciones panétnicas que convocaban a miles de indígenas a la rebelión y la renovación sobre la base de símbolos religiosos compartidos (Barabas, 1989).

Pero tal vez lo más significativo sea enfatizar que se trata de nuevas configuraciones sociales y religiosas. En un aspecto la relación entre el catolicismo de los tiempos iniciales de la Colonia y las religiones indígenas se estableció a partir de sus sistemas simbólicos. Las Ordenes religiosas encargadas de la evangelización en el Nuevo Mundo estaban en cierta medida orientadas por sus propias concepciones milenaristas, que transmitieron a los pueblos indígenas y que éstos apropiaron reelaborándolas junto con sus propias cosmovisiones que concebían ciclos de destrucción y de regeneración del universo y sus seres. Lo que quiero enfatizar es que, aunque es indudable y fundamental la trama del catolicismo en las múltiples reelaboraciones coloniales y actuales de las cosmovisiones nativas, las concepciones de corte milenarista no están presentes en los movimientos indios por un mero trasplante, ya que en la mayor parte de los pueblos indios

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

existían creencias similares y compatibles. Podríamos decir sin aventurar demasiado que de tal encuentro eran previsibles construcciones sincréticas que hoy llamamos reconfiguraciones religiosas.⁷

Diversos estudios en Mesoamérica, América Andina y la selva tropical⁸ proporcionan las evidencias de lo que podríamos llamar *cosmovisiones milenaristas precoloniales*. Los indígenas concebían que en el proceso de su existencia el cosmos había sido sucesivamente creado, destruido y recreado. En cada ciclo cósmico la ruptura del orden o equilibrio y su transformación en caos daba lugar a la destrucción del mundo y de la humanidad. Esto ocurría por desgaste del universo, o por transgresiones humanas a las normas divinas, y estaba precedido de señales catastróficas de advertencia, a veces inscriptas en profecías u otras formas adivinatorias. A la destrucción sucede la regeneración del mundo y de la humanidad que constituyen un nuevo ciclo inicialmente perfecto. Tampoco es ajena a las cosmovisiones indígenas una noción de *salvación*, sugerida en los mitos que narran la recreación del mundo y de la humanidad a partir de un germen del viejo orden que subsiste por voluntad de los dioses; ideología ésta muy propicia para legitimar la supervivencia de los “elegidos” por la deidad. Igualmente están presentes las *creencias proféticas*, aún muy vigentes en las religiones indígenas. Así encontramos la predicción del acontecer futuro

-
7. Retomando el concepto de Turner (1980: 49) sobre “configuración simbólica”, reconfiguración religiosa alude a los aspectos dinámicos y creativos de los procesos sociales que implican recombinación, reelaboración y polisemia entre las tradiciones culturales (religiosas) en interacción.
 8. La bibliografía sobre sistemas cosmológicos indígenas que proporciona información sobre las concepciones cataclísmico-regenerativas es muy extensa. Daré unos pocos ejemplos. Guaman Poma de Ayala (1956) narra el mito de los cuatro soles que habían precedido al imperio Inca. Entre los grupos guaraníes, Nimuendajú, Schaden, Cadogan, muestran la existencia de una enraizada cosmología apocalíptico-regenerativa en la que el mundo ha sido destruido en tres ocasiones y regenerado a partir de los salvados en el Ivy Marae. En México, el códice Chimalpopoca narra el mito náhuatl de los Cinco Soles, los cuatro precedentes destruidos por agua, tierra, fuego y viento. Para los mayas de las tierras bajas la vida transcurre en el cuarto mundo, cada uno de los previos destruido por diluvio (Morley, 1947). Muchos otros ejemplos de mitologías cosmogónicas, con ciclos (3, 4 o 5) de destrucción y regeneración del universo, han sido consignados entre nahuas, zapotecos, mixtecos, mayas yucatecos y mayas tzotziles, además de los grupos tribales del norte de México (Monjaráz, 1987).

encarnada en los especialistas adivinadores o en las apariciones y los objetos parlantes, cuyos mensajes verbales y escritos gufan la acción de los elegidos. Y también existía ya una *creencia mesiánica*, involucrada en los mitos que narran el retorno de un dios, un héroe cultural creador, un antepasado venerado o un caudillo mitificado, que viene para concretizar los anhelos de los que sufren.

La antropología ocupada con la investigación de los procesos de cambio cultural consideraba hasta hace unas pocas décadas que las culturas indígenas sucumbirían ante la civilización occidental en alguna de sus variantes. Los sincretismos, con todo y ser entendidos como nuevos productos culturales híbridos, no dejaban de indicar en última instancia los derroteros de un proceso de occidentalización cultural de los nativos considerado inevitable. En ese contexto de pensamiento se han ubicado muchas de las reflexiones sobre la cultura en los estudios de movimientos sociorreligiosos. En las últimas cuatro décadas la antropología ha aceptado y observado más detenidamente la dinámica interna de las culturas indígenas, produciendo importantes estudios sobre conflictos, movilizaciones y otros procesos internos de diferenciación social y creación cultural. Entre ellos resulta muy sugerente la propuesta de Bonfil (1981), desde otra perspectiva del control cultural y del poder, ya que nos permite considerar los procesos llamados de aculturación como procesos de apropiación cultural, en los que lo *ajeno* pasa a ser *propio* por la decisión y el uso de la colectividad que lo adopta. En mi apreciación, en tanto que la aculturación se ha concebido como un proceso unilineal que culmina con la asimilación al modelo de referencia hegemónico (occidental), la apropiación cultural remite a procesos interculturales de reconfiguración de la cultura y la religión indígenas, que constituyen factores de peso en la gestación de los movimientos sociorreligiosos.

Hace años argumentaba que la dinámica de apropiación cultural no es masiva ni azarosa; por el contrario se podría decir que tiene una intencionalidad política, ya que busca hacer suyos los símbolos de poder occidentales. Los procesos de apropiación cultural son selectivos, y la selección no opera sólo en dirección de la cultura ajena sino también en relación con la propia, de la que se recuperan algunos símbolos al mismo tiempo que se rechazan otros. Asimismo, los procesos de *apropiación* y *re-apropiación selectiva* no son en modo alguno mecánicos, sino que se construyen como resignificaciones y

refuncionalizaciones culturales. Sería imposible ejemplificar aquí la reapropiación de la cultura propia, pero entre los conocimientos y prácticas con mayor frecuencia retomados y resignificados, están la práctica chamánica, la oracular y la adivinación. Hay numerosas evidencias monográficas de que la comunidad mesiánica construye sistemas organizativos singulares, apropiándose de ciertos símbolos de poder de los blancos e integrándolos a la cultura propia con significados alternos y propósitos descolonizadores. Entre los símbolos más frecuentemente apropiados, resignificados y refuncionalizados figuran bienes materiales, la cruz, la iglesia institución eclesiástica, las figuras de Jesucristo, vírgenes y santos, las jerarquías sacerdotales católicas y sus funciones religiosas, las jerarquías políticas, y las jerarquías y organización militares del estado colonial o nacional.

La nueva trama ontológica tejida a partir de los universos simbólicos confrontados pone en evidencia no sólo la dinámica de los sistemas míticos indios para incorporar la nueva realidad histórica a sus códigos de explicación del mundo, sino también la capacidad de hacerse protagonistas de la historia al transformar los sucesos e invertir las posiciones sociales y las expectativas futuras de renovación en su propio beneficio. Así, por ejemplo, en el movimiento de la Cruz Parlante los mayas *macehualob* de Yucatán (1850) reinterpretan pasajes apocalípticos de la Biblia de acuerdo con sus propios modelos cíclicos de cataclismos y regeneraciones del mundo, se convierten en el Pueblo Elegido del Dios cristiano en tanto que los “blancos” son homologados con los judíos y con el Anticristo, se declaran futuros poseedores de los bienes de los “blancos”, que entonces serán pobres, y esperan el prometido retorno de sus propios héroes y antepasados junto con el retorno de Jesús.

Los movimientos sociorreligiosos son por lo común nativistas; sus deseos y esperanzas más profundos se cifran en la restauración de tradiciones culturales propias y formas societales recordadas como mejores, aunque de hecho las nuevas configuraciones sociorreligiosas ponen en evidencia la apropiación selectiva de la cultura dominante. Lo anterior no constituye una forma de antinativismo, en la medida que la presencia de la cultura dominante en la dominada no sea entendida como pérdida de la cultura propia, sino un proceso de “toma para sí” y de reinterpretación de la cultura dominante.

Un tema que ha sido objeto de reflexión en años todavía recientes en relación con los procesos de *apropiación cultural*, se refiere a la *inversión de posiciones*. Turner (1974) reflexionaba que los movimientos milenaristas

eran procesos rituales colectivos de pasaje que llevaban a cabo sociedades enfrentadas a cambios vitales; específicamente procesos rituales de *inversión de posiciones* que buscaban elevar el estatus de los desposeídos. La *communitas existencial*, en la que tienen lugar estos procesos liminales colectivos, con frecuencia ritualiza la situación contextual, trastocándola para compensarla. Así, los movimientos sociorreligiosos invierten simbólicamente las posiciones opuestas de blancos e indios, tal como muestra la recurrencia de relatos que narran la apropiación de los bienes materiales e inmateriales, del estatus, de las fuentes del poder e incluso de la identidad de los blancos por parte de los indios; y las danzas, canciones y dramatizaciones históricas que memorizan y narran, invertidos, los sucesos de la historia y la mitología. Las relaciones interétnicas desiguales y la transformación de esas condiciones negativas son, como ya dije, igualmente simbolizadas en la mitología, los rituales y las profecías. Desde esta perspectiva los movimientos sociorreligiosos podrían ser entendidos como rituales colectivos de rebelión que no polemizan con la estructura social del pueblo indio sino con el orden social impuesto por el colonialismo, al que intentan subvertir simbólicamente y mediante la rebelión.

Una propuesta central es que los movimientos sociorreligiosos indios constituyen proyectos utópicos, ya que sus aspiraciones de cambio son expectativas de futuros posibles que brindarán a la humanidad elegida una realidad de justicia, bienestar y felicidad terrenales. Más aún, intento proponer que los movimientos milenaristas son las *utopías concretas* de América Latina, que surgen de las poblaciones autóctonas y representan sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas permanentemente por la participación colectiva; en lugar de reproducir modelos sociales importados, como es el caso de las utopías abstractas europeas que se proyectaron luego sobre América Latina. No es posible abundar aquí en la utopía como campo privilegiado del imaginario social.⁹ No obstante vale enfatizar que no me refiero a lo imaginario como opuesto a lo real sino como otra forma de representación de la realidad, ni a la utopía como sistema social cerrado y atemporal sino como una apelación a la esperanza de cambio. Las utopías

9. Ernst Bloch, en *El Principio Esperanza* (1980), se refiere a la esperanza como tensa pero optimista espera de lo que aún no es.

indias se construyen como movimientos sociales y no como narrativas críticas; de allí que las acciones realizadas y los proyectos de vida y de sociedad elaborados por la imaginación utópica son colectivos y siempre confrontados y reformulados en la interacción social. Pero la colectividad mesiánica no sólo imagina sino que busca activamente el cambio, y lo construye a partir de la actualización del mundo simbólico entretejido con las situaciones sociohistóricas contextuales. Con todo debe recordarse que la verificación de la utopía no se cifra en la concreción fáctica de sus contenidos sino en que la esperanza otorga vida a las expectativas y las acciones.

Las utopías indias sociorreligiosas se constituyen a partir de mitologías y profecías de salvación, pero esto no significa que sean regresivas. Por el contrario, ya que el mito no es repetición mecánica de lo pasado sino una forma de discurso colectivo que se actualiza, y cuya plasticidad le permite la incorporación de nuevos episodios referidos a la cambiante realidad histórica, a fin de comprenderla y recordarla. Por otra parte, la búsqueda política fundamental es anticolonialista y parece estar fincada en la restauración de las condiciones sociales y culturales del pasado, en un intento por recuperar las raíces históricas y culturales bloqueadas por el colonialismo, aunque en ese proceso se produjeran multitud de cambios. Es por esta doble posibilidad que las utopías indias milenaristas pueden ser calificadas a la vez como retrospectivas y como innovadoras. Retrospectivas porque la esperanza del cambio se cifra en la recuperación de un paraíso o edad de oro, situados en el tiempo anterior, cuyo recuerdo se erige como única referencia posible contra el colonialismo y para la renovación del mundo. Son a la vez innovadoras porque integran síntesis de lo propio y de lo ajeno seleccionado en las nuevas configuraciones culturales y sociales del futuro. Los proyectos utópicos indios, justamente por ser utopías concretas, no se encuentran detallados, como las utopías abstractas europeas, sino que permanecen abiertos a los deseos y a la praxis colectivas. Sin embargo, como ya señalara, existen realizaciones parciales en algunos de los movimientos, expresadas en la creación de iglesias nativas y comunidades autónomas.

Desafíos y nuevas perspectivas

Las tendencias teóricas actuales buscan comprender la dinámica interna de las sociedades ubicando los fenómenos sociorreligiosos dentro de estructuras de larga duración entrelazadas con la historia; procesos en los que deben analizarse diacrónicamente las continuidades y las transformaciones. Hay que profundizar en la relectura de las narraciones cosmogónicas, de los rituales, de las nociones acerca del tiempo y el espacio, como "textos" de la historia profunda de los pueblos. Así, mitos, ritos e historia contextual se entrelazan para dar cuerpo a lo que Sullivan (1988) llamara *visión mesiánica de la historia*. Esta búsqueda de análisis del mesianismo desde las construcciones simbólicas de las culturas, parece ser todavía una propuesta válida para comprender la multivocalidad de los movimientos sociorreligiosos indios en toda América.

Un tema clave, aunque poco tratado, en la configuración de estos movimientos tiene que ver con la *profecía* y los *profetas o mesías*. Para Long (1984: 7-13) el profeta, como portador de carisma personal, ha sido concebido principalmente como una forma especial de líder, relevante como agente de cambio social. En tanto que Weber (1980) dio preeminencia al aspecto organizacional y político del carisma, en tanto que Long lo ve como un fenómeno religioso y cultural, muchas veces tendiente a la reproducción del orden establecido. La profecía y el profeta, entonces, no están presentes sólo en situaciones de crisis y de cambios sino también en tiempos de paz porque buscan la solidaridad grupal y el mantenimiento del orden dado. Desde la perspectiva de Long, la fuerza revolucionaria del carisma parece estar más en el campo de los valores y las normas que en el campo de lo político. Sin embargo, las rebeliones sociorreligiosas de los indígenas nos muestran que sus profecías y profetas anuncian el trastocamiento *total* del des-orden del mundo y su reordenamiento, tanto político como simbólico, social y cultural; y esto es así porque religión y política son parte de una misma formulación del orden del mundo, y no esferas separadas como las concibe Long.

Retomando algunas de las apreciaciones de Weber (1980) sobre los líderes carismáticos argumentaba (Barabas, 1981), que su ejemplaridad y poder convocatorio resultaban del papel protagónico que desempeñan como catalizadores de representaciones, creencias, emociones y expectativas colectivas, a las que logran dar formas y contenidos concretos. Los consideré

como espejos de la sociedad, que recogen los símbolos colectivos de anomia, de caos, de renovación y de resistencia, y los reflejan hacia ella en imágenes y discursos amplificadas, ya sacralizados por la intervención de las deidades de las que el profeta es intermediario o encarnación. En este sentido podemos pensar que los discursos proféticos, con su prédica apocalíptica y salvacionista, constituyen rituales de (re) constitución comunitaria que rearticulan una visión del mundo por venir y estimulan la creación de nuevas religiones y culturas.

Las apreciaciones de Bourdieu (1974: 59) sobre el profeta o el mesías resultan significativas ya que los considera como los fundadores de una nueva oferta religiosa y generadores de una comunidad carismática, que debe acumular capital religioso inicial. Para ello debe producir y distribuir bienes de salvación de un nuevo tipo, al tiempo que desvaloriza los viejos. Visto desde la perspectiva de los colonizados que buscan librarse de la religión del conquistador, el profeta debe relegitimar y distribuir los antiguos y conocidos bienes de salvación para desvirtuar los del colonizador, o debe apropiarse, reelaborar y distribuir entre sus seguidores los expropiados a los "blancos"; de la aptitud de su discurso depende que pueda movilizar los intereses de los legos. Como es sabido, el discurso profético suele no traer mucho que ya no estuviera contenido en tradiciones anteriores; su papel principal es historizar, actualizar e interpretar los designios conocidos, ya que la profecía tendrá suceso en la medida que se adecúe a las expectativas colectivas.

Un aspecto relevante, porque de su comprensión depende la comprensión de toda la trama gestora de los movimientos sociorreligiosos, puede ser retomado a través de la discusión de Bourdieu (1974: 75) con Weber (1980). En tanto que Weber sostenía que el carisma es una cualidad personal del profeta, Bourdieu insiste en que hay que ver la relación entre una biografía particular y la predisposición social del individuo para sentir y expresar convincentemente ciertas disposiciones éticas o políticas ya presentes, en estado implícito, en todos los miembros de una clase o de un grupo de destinatarios. Hay una relación de origen entre el lenguaje del profeta y el de los seguidores; su discurso ejemplar moviliza grupos porque esos grupos se reconocen a sí mismos en el discurso del profeta. Esto es posible porque la relación entre el profeta y los seguidores es un caso particular de relación entre un grupo y sus símbolos religiosos: el profeta y su discurso simbolizan las representaciones colectivas de lo sagrado. El profeta trae al

nivel del discurso, del ritual, de la conducta ejemplar, representaciones, sentimientos y aspiraciones que ya existían en los futuros seguidores. Y esto es así porque comparten un *habitus* religioso que opera como fondo de credibilidad, lo que le permite al profeta hacer conscientes y, con su especial elocuencia, expresar los deseos, temores y fantasías de todos. No obstante, aún desde esta óptica que comprende la especial relación de interpretación establecida entre los fieles y el profeta, éste sigue siendo el creador de los discursos y los mandatos sagrados.

Tal vez se podría ir más lejos y argumentar que los profetas y los mesías, productos de la historia, la cultura y las situaciones particulares, no son los únicos creadores de los mensajes religiosos. La religión es un fenómeno social, producido colectivamente, por ello el carisma y la profecía son construcciones colectivas que involucran tanto al profeta como a los creyentes. Si es así, los creyentes no sólo se “reconocerían” en el discurso del profeta sino que con sus particulares representaciones y narrativas estarían contribuyendo a crearlo, y el profeta no sería más (ni menos) que un *evento revelador* en un contexto de excepcionalidad. El papel de la colectividad creyente en la construcción de las representaciones religiosas, de las profecías y de los profetas, puede ser mucho más significativo de lo que se ha considerado, e incluso poco dependiente de la relación de retroalimentación con el profeta, como se advierte en los movimientos en los que líderes caudillos seculares son mesianizados por sus seguidores.

Otro tema clave en la formulación y desarrollo de los movimientos mesiánicos y milenaristas es el *aparicionismo*. Buena parte de los que conozco han comenzado con apariciones milagrosas de seres sagrados, por lo que en cierta forma los consideré como eventos iniciadores de estos movimientos. Sólo en años recientes he puesto atención en el aparicionismo como tópico singular, también relevante en otros campos de la vida social. Las apariciones milagrosas son fenómenos discursivos que se presentan como irrupciones de lo sagrado en el territorio; espacio no sólo geográfico sino también sacrificial. En Mesoamérica la geografía simbólica se construye, en gran medida, mediante la sacralización de determinados espacios realizada por las apariciones milagrosas de santos y vírgenes, muchas veces consustanciados con las entidades territoriales tradicionales, llamadas Señores o Dueños del Lugar, con los antepasados tutelares y con los naguales protectores. Los lugares más proclives para las apariciones son de fisonomía singular: rocas

de raras formas y texturas, cuevas y manantiales sombríos y húmedos, altos cerros solitarios; lugares considerados “pesados” porque son propicios a la manifestación de lo sagrado (Barabas, 2003).

La casuística conocida para América Latina (Barabas, 1995) permite señalar que las apariciones son visiones con figura, que se consideran provenientes de la realidad no ordinaria y que se manifiestan a algunos seres puros. Su apariencia, actitudes y los mensajes revelados, generalmente hablados, permiten al visionario determinar su carácter sagrado (no demoníaco) y dar a conocer, discursivamente, el milagro a los demás. El patrón conocido como mariano (guadalupano en México) que puede identificarse en las apariciones actuales, incluidas las de los santos, es recurrente: se presentan a o son hallados por personas de bien, dan señales del lugar en que quieren quedarse, sus imágenes se hacen pesadas o regresan si se quiere cambiarlas del lugar que han escogido, piden que allí se les construya una ermita o iglesia, dicen venir a ayudar a los pobres y los que sufren, y hacen milagros diversos, generalmente “terapéuticos” (Turner, 1974), aunque es frecuente que las apariciones castiguen a los incrédulos con accidentes, enfermedades y mala suerte.¹⁰

En un trabajo anterior (Barabas, 1997) y retomando a Taussig (1987), argumentaba que las apariciones – al igual que las profecías – son fenómenos discursivos; procesos de producción de significados en los que se va construyendo colectivamente el discurso del milagro a partir de las narrativas de apariciones previas, de los relatos de “señales-mensajes” que los lugareños y los peregrinos “ven” y “sueñan”, y de los múltiples relatos de las visiones y los sueños de otros, que se van sumando a la figura milagrosa con el correr de los días. Claro está que la posibilidad de existencia del milagro aparicionista reside en su capacidad de articular en un discurso el fragmentado espectro de expectativas, interpretaciones e intereses de los fieles. Porque son textos entrettejidos con la historia y con el contexto, los mensajes o revelaciones de los entes sagrados son germen de nuevos mitos, de profecías, de nuevos cultos religiosos, de movimientos mesiánicos y de iglesias autónomas.

10. Esa capacidad de vírgenes y santos, en especial los aparecidos, para curar y dañar, nos acerca a la noción de dualidad de poderes (bien-mal) atribuida por los indígenas a los chamanes, a los Dueños de Lugar y a otras entidades sagradas.

¿Cómo se semantiza y se apropia un nuevo espacio, muchas veces ajeno y hostil?. Ese empoderamiento y conversión de espacio en territorio se establece mediante actos de fundación, que pueden estar relacionados con rituales civiles aunque muchas veces suponen la sacralización del territorio grupal: apariciones milagrosas que “eligen” a sus fieles y fundan pueblos, santos patronos protectores a los que se rinde culto anual, u otros eventos que al dotar de significados a los nuevos espacios los humaniza y los hace propicios para ser habitados y ritualizados. Las apariciones de vírgenes y santos son fundacionales porque crean nociones de territorio compartido al sacralizarlo – o resacralizarlo con nuevo signo católico – y hacerlo propicio para el pueblo elegido. Similares procesos de apropiación simbólica del espacio se observan en los barrios y villas urbanas de los migrantes indígenas, tanto en México como en Perú o en Argentina.

Un aspecto significativo es el carácter contextual y procesual de estas creaciones religiosas. Sus mensajes pueden o no contener pasajes o alusiones apocalíptico-milenaristas, pero siempre son fenómenos de creación religiosa asociados a situaciones de crisis social que amenazan la identidad o la continuidad cultural y territorial del grupo. Como procesos colectivos las apariciones impulsan la cohesión del grupo de creyentes y son terapéuticas no sólo por los milagros de curación, sino porque el culto que generan es reintegrador de vínculos y productor de esperanzas de un futuro mejor. Las apariciones son también símbolos creadores de identidades étnicas, ya que proporcionan una noción sacralizada del grupo cultural elegido para fundar la comunidad, de la que se constituyen en *protectores* – como los antepasados, los Dueños de Lugar y naguales –, y *patronos*, dando lugar a las principales Fiestas del Santo, cuyas mayordomías se erigen como pilares del sistema de cargos político-religiosos de las comunidades. En similar sentido puede señalarse que han sido factores claves en la configuración de identidades y territorios nacionales en América Latina durante el siglo XIX (Lafaye, 1977, entre otros); fundaciones míticas de nuevos espacios e identidades nacionales que necesitaban ser demarcados para diferenciarse de Europa brindando una figura simbólica para representar la nación (Fernandez, 1988).

Se conocen numerosos ejemplos de ello. La Virgen de Copacabana en Perú y Bolivia coloniales, la Virgen de Caacupé en Paraguay, la del Cobre en Cuba, la de Luján en Argentina, la de Guadalupe en México, o Nuestra Señora de la Concepción Aparecida en Brasil. Por lo menos en dos de estos casos – Aparecida y Guadalupe – está ya argumentada la relación entre las

apariciones y la formación embrionaria de identidades nacionales. También en España estudiosos de la identidad en los procesos rituales coinciden en que los emblemas, los procesos rituales y las acciones simbólicas tienen importancia central para la formación y potenciación de identidades étnicas y etno-nacionales. Por ejemplo, Montserrat es una Virgen aparecida de gran valor simbólico identitario porque se considera que ejerce una protección sagrada sobre los catalanes. Semejante centralidad tiene el culto a Nuestra Señora de Meritxell, Patrona y Protectora de los valles de Andorra. Sin duda, analizar la construcción histórica y actual de estos símbolos religiosos-identitarios por parte del estado, la iglesia y los diversos sectores de la sociedad permitirá entrever algunas claves de la construcción política y social de los símbolos emblemáticos de las identidades nacionales.

Estos aspectos aquí mencionados, entre otros que no he alcanzado siquiera a presentar, hacen de los movimientos sociorreligiosos un campo de estudio cada vez más vasto, más complejo y con mayor potencial explicativo de los procesos de cambio en las sociedades indígenas y no indígenas.

Las movilizaciones sociorreligiosas en América Latina

La historia de la resistencia étnica sociorreligiosa constituye posiblemente la expresión más totalizadora de la esperanza de cambio entre los pueblos indios de América. Con frecuencia los movimientos se organizaban con mucha antelación y una vez que surgían se extendían rápidamente por amplias regiones, aglutinando bajo el liderazgo mesiánico a numerosas comunidades de un mismo o de diversos grupos etnolingüísticos unificados por situaciones, objetivos e ideologías compartidas. No se trata entonces de movilizaciones desarticuladas y espontaneístas sino, por el contrario, organizadas y frecuentemente multiétnicas (Barabas, 1986). La antropología y la historia han registrado centenares de movimientos sociorreligiosos que se desarrollaron como rebeliones e insurrecciones armadas de vasta magnitud durante los siglos coloniales. En algunas regiones y países cobraron gran fuerza durante el siglo XIX y comienzos del XX, en relación con las políticas expansivas de los estados nacionales y la colonización de los territorios internos, a los que el

liberalismo consideraba “deshabitados”, aunque estaban poblados por los indígenas desde miles de años atrás.

En numerosos grupos étnicos, de América del Sur especialmente, poderosos chamanes y jefes de linajes llegaron a concentrar en sus personas todos los poderes aldeanos y en muchas ocasiones, tribales o comunitarios. Estos “hombres-dioses” como los llamó Métraux (1967) eran poseedores de facultades carismáticas legitimadas ya institucionalmente en sus sociedades, a las que accedían mediante también establecidos mecanismos de iniciación. No es extraño entonces que siendo consagrados especialistas actuaran, en circunstancias críticas, como emisarios e intérpretes de los dioses o encarnaciones de un héroe civilizador, conduciendo ideologías mesiánicas acordes con las expectativas de renovación de sus pueblos que – decía Métraux – los aceptaban como naturales y legítimos anunciadores de una era de renovación y como guías para la rebelión.

En América Andina y Mesoamérica el liderazgo de rebeliones y movimientos recayó no sólo en los especialistas religiosos, sino también en la ex-nobleza indígena (auténtica o ficticia) que legitimaba su carisma reivindicando el parentesco con linajes nobles prehispánicos (Barabas, 1981). Con frecuencia estos caudillos no se consideraron mesías ni poseedores de poderes extrahumanos, pero sus seguidores los veían como tales llegando incluso a mitificarlos y mesianizarlos después de su muerte o desaparición (Barabas, 1996). Un tipo diferente de líder carismático, que está presente en los movimientos campesinos brasileños, es el “beato” o el fraile disidente de la iglesia que transmitía, reinterpretada, la ideología milenarista del antiguo catolicismo. Muchos de estos líderes permanecieron en la memoria colectiva y fueron más tarde recuperados, favoreciendo el desarrollo de movimientos sociorreligiosos y etnopolíticos.

Los movimientos sociorreligiosos surcan la historia latinoamericana desde el siglo XVI hasta el presente y, como fenómenos de larga duración, sólo pueden ser cabalmente comprendidos en toda su dimensión histórica. En esta ocasión, sin embargo, presentaré el siglo XIX porque ha sido escenario de las más vastas insurrecciones, aunque en algunos países la movilización sociorreligiosa ha sido más importante en los siglos coloniales o en el siglo XX. Por ello trataré de configurar un panorama latinoamericano que haga también referencia a las rebeliones indígenas previas y posteriores al siglo XIX. En términos muy generales puede señalarse que los movimientos desarrollados en el contexto de los nacientes estados nacionales, aunque

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

con idiosincrasias propias, encuentran sus causas estructurales en las leyes liberales que reinician, con mayor fuerza que los colonizadores europeos, el despojo territorial de los pueblos indios, agudizan la explotación, lesionan la autonomía de sus comunidades y atacan la continuidad de las culturas “tradicionales”, forjadas a lo largo de tres siglos.

Movimientos sociorreligiosos en Perú y Bolivia

En *Perú* existe una larga tradición de estudio de la ideología milenarista y mesiánica que se expresó en numerosos movimientos sociorreligiosos. Si bien la mayor parte tuvo lugar durante los siglos coloniales,¹¹ la “visión mesiánica de la historia” persistía durante el siglo XIX y está presente también en la religiosidad indígena contemporánea (Marzal, 1989). A lo largo de los siglos XVII y XVIII se registraron 112 rebeliones (Valcárcel, 1988); la más espectacular de ellas fue posiblemente la liderada por Condorcanky, *Tupac Amaru*, hacia finales del siglo XVIII. También de importancia fue la protagonizada por los *campesinos* de Amazonía, dirigida por Juan Santos Atahualpa, que llegó hasta las cercanías del Cuzco (Varese, 1973). Esperaban la “vuelta del tiempo del Inca”, buscaban la restauración del *Tawantinsuyu* (el imperio incaico) y estaban liderados por descendientes reales o pretendidos de la nobleza incaica. Fundaban su ideología en el mito del *Inkarri*, que hasta hoy representa la actualización de la esperanza mesiánica: el retorno del rey inca despedazado, que comienza a reconstruirse a partir de sus extremidades en los cuatro puntos cardinales de su antiguo territorio, desde el actual Ecuador hasta el noroeste de Argentina. La casi ausencia de movimientos sociorreligiosos en el siglo XIX puede explicarse a partir de la fuerte represión a las rebeliones del siglo XVIII, de las campañas de extirpación de idolatrías, de la desaparición de los *curacas* (jefes) que habían sido símbolo de cohesión

11. En los movimientos de Taqui Onqoy (1565) y Muro Onqoy (1590), las huacas (teofanías parlantes localizadas en la naturaleza y los lugares habitados), que ya no recibían rituales y ofrendas, se vengaban de los indios bautizados y aculturados enviándoles enfermedades y muerte. Sus mensajes decían que estaban retornando, que debían ser reverenciadas, que vencerían al dios cristiano y que entonces el mundo se invertiría. Los españoles serían arrasados y volvería el *Tiempo del Inca* (Millones, en Ossio, 1993).

social para la rebelión, y de las políticas de castellanización y aculturación emprendidas por los españoles y los peruanos. No obstante hubo un breve movimiento milenarista en 1811 en Huancavélica guiado por el Enviado del apóstol Santiago, quién afirmaba que las montañas tragarian a quienes no se les unieran. Otro en la provincia de Ayacucho en 1885, a cuyo líder los indios creían descendiente del Inca-Sol (Valcárcel, 1988); y en la actualidad cobra cada vez mayor trascendencia el movimiento mesiánico de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal, integrado por migrantes quechuas de la periferia de Lima que están construyendo un pueblo santo, el Arca de Salvación, que representa en la tierra el próximo advenimiento del paraíso.

En *Bolivia* la investigación histórica y etnográfica realizada por Riester (1976), proporciona importante información sobre un movimiento no muy conocido, desarrollado a partir de 1887 entre los indios mojos (de lengua aruac) del departamento Beni en el oriente boliviano. El mesías Guachoco lideró a sus paisanos en una rebelión en busca de la milenaria Loma Santa. Guachoco decía ser encarnación del dios cristiano y recibir mensajes de Jesús y la Virgen María, quiénes le habían comunicado que “los blancos eran una raza maldita y que debían ser expulsados de las tierras indígenas”. La rebelión fue reprimida pero la creencia en la Loma Santa – equivalente de la Tierra sin Mal de los guaraníes – permaneció viva en los desterrados del movimiento, resurgiendo como migraciones milenaristas en 1920, en los años 30s, en 1962 y en 1972.

El mito de la *Ivirehí Ahae* narra que Yaneramai, el Dios supremo, creó a los hombres y les dió bienes e inmortalidad. Por descuido éstos perdieron el paraíso y tuvo comienzo la muerte. Yaneramai envió un diluvio del que sólo se salvó una pareja de hermanos. Antes de retirarse del mundo dijo a sus hijos que debían buscarlo en *Ivirehí Ahae*, presumiblemente ubicado en las estribaciones orientales de los Andes. Las descripciones chamánicas hablan de un paraíso terrenal poblado de abundante ganado a cargo de San Miguel y las migraciones buscan encontrarlo ya que pronto Yaneramai reaparecerá y aniquilará nuevamente la tierra, salvándose sólo los indios que hayan alcanzado la Loma Santa. En este movimiento coexisten tradiciones indígenas, como la danza y el canto rituales, con algunos elementos del catolicismo, aunque rechaza la Iglesia y la cultura occidental. La Loma Santa no está destinada a los “blancos” sino a los pobres, los indios, en tanto no

tengan contacto con la iglesia ni con el modo de vida de los “blancos”. Estos serán castigados con la muerte si la encuentran y cuando los mojos lleguen a ella soltarán las fieras contra ellos. En la actualidad narran que si los indios no la han encontrado hasta ahora es porque cometieron algún desacato, o es debido a que está encantada (se transformó en pantano) porque la hallaron los “blancos” y trataron de sacar el ganado con aviones – según San Miguel escribió a los mojos. Cuando algún grupo llegue se llamará a todos los indios hambrientos y oprimidos de los Llanos y el Altiplano para que ya no sufran el dominio de los “blancos” y gocen de las riquezas de la Loma Santa.

Métraux (1967) registró en 1892 un movimiento mesiánico entre los chiriguano del Chaco boliviano, con claros antecedentes en otro de 1778. Anunciaban la llegada de cataclismos que exterminarían a los que no creían en las profecías, así como a sus pueblos y ganados. El mesías peregrinaba acompañado de una mujer que se decía la Virgen María y de un hombre que afirmaba ser hermano del rey Inca, que los españoles habían degollado, y que venía a recuperar sus bienes y enriquecer a los que lo siguieran.

Migraciones milenaristas de los Tupí-Guaraní (Paraguay y Brasil)

Los tupí-guaraní son el exponente de un tipo de movimiento sociorreligioso menos vinculado con el colonialismo que con la cosmología y el destino de la humanidad. La mayor parte de ellos, tanto los coloniales¹² (incluso se presume que hubo precoloniales, Nimunedajú, 1944), como los postcoloniales, se configuran como migraciones milenaristas.¹³ Durante el siglo XIX se desarrollaron en la frontera entre Paraguay y Brasil extendiéndose

12. Hacia fines del siglo XVI y durante el XVII se desarrollaron otros movimientos en el área controlada por las misiones jesuíticas, en oposición a ellas y a los “blancos”. Dos de los casos más destacados son el de Oberá en 1579 y la de Yaguacaporo en 1635.

13. Para otros autores las migraciones se relacionan con la búsqueda de nuevos terrenos vírgenes para la caza y la recolección (Martínez, 1985). Para Clastres (1975) se trata del paso normal y periódico que este pueblo hace de la vida sedentaria al nomadismo. La marcha hacia el este es interpretada como una búsqueda de retorno al territorio que ocuparon sus ancestros. Para Meliá (1989) la migración está ligada a la búsqueda ritual de la Tierra sin Mal y ambas se relacionan con la economía de los guaraníes.

hacia el litoral brasileño. En 1810 partieron los Tañyguá, en 1830 los Oguauíva, en 1870 los Apapakuva. Ya en el siglo XX los Mbya realizaron cuatro migraciones entre 1912 y 1977 (Pereira de Queiroz, 1969, Martínez, 1985). Siempre eran guiadas por prestigiosos chamanes que se comportaban como mesías. Mediante los sueños les eran reveladas las señales del fin del mundo y emprendían la búsqueda de la Tierra sin Mal, *Ivy Maraey*, espacio terrenal situado en el este o en el centro de la superficie de la tierra, que no sólo es un paraíso sino principalmente el modo de obtener la salvación en un mundo que se está desmoronando.

Las migraciones milenaristas están fundadas en mitos centrales de la cultura que, con pequeñas variantes, se reproducen en todos los grupos. Una síntesis de ellos realizada a partir de la obra de Nimuendaju (1944), indica que la tierra envejecida y cansada debe ser periódicamente destruída y renovada. Sólo una pareja salvada es necesaria para iniciar el nuevo ciclo, mientras que la muerte es el destino de todos si no alcanzan la Tierra sin Mal. *Ñanderuvusu*, Nuestro Gran Padre provoca la destrucción del mundo mediante incendio y diluvio, menos una parte de la tierra donde está contruída su casa. Esta superficie de la tierra donde viven *Ñanderuvusu* y *Ñandecy* (Nuestra Gran Madre) es el *Ivy Maraey*. Se puede acceder a ella en vida antes del derrumbre del mundo si cumple con los rituales establecidos. En el relato paradigmático la humanidad es guiada por *Guaraypoty*, un chamán mítico, que recibe en sueños la revelación acerca del inminente fin del mundo. Prepara la partida danzando con su familia hasta que escucha el trueno divino que anuncia el desatre final y migra hacia el litoral encontrando muchos peligros en el camino hasta que llega a la orilla del mar, construye la casa de danza y reanuda el rito. Empieza el incendio del mundo seguido del diluvio, pero él y su gente siguen danzando y la casa de danza se desprende de la tierra, flota sobre las aguas y se detiene cerca de la casa de *Ñanderuvusu*.

El papel mesiánico que tiene el chamán en este mito es reactualizado por los chamanes históricos que guían las migraciones. Al respecto Schaden (1965) señalaba que los rituales y tabúes eran estrictamente cumplidos, ya que para llegar a la Tierra Prometida se debía alcanzar la perfección espiritual, *aguydjê*, mediante ceremonias colectivas de danza y canto dirigidas por un chamán-mesías y la abstención de alimentos y bebidas de los "blancos", a fin de lograr la liviandad y elevarse sobre el mar. Era igualmente indispensable restaurar la cultura nativa, por eso al estar ésta pervertida por el contacto

con los “blancos” se aceleraban las ceremonias de purificación, ya que el cataclismo se creía inminente. En la actualidad, en grupos ya muy aculturados, se conserva el mito pero no migran porque creen que su “impureza” ya no les permite aspirar al paraíso. La inminencia del fin del mundo que origina las migraciones recientes deviene de señales catastróficas para los guaraníes que, cada vez con mayor frecuencia, están relacionadas con la presencia y el contacto con los “blancos” (v. g. la amenaza de perder sus tierras). En este aspecto Schaden había señalado que tanto la idea de cataclismo como de paraíso cambian en relación con el nivel de contacto. Ahora el cataclismo se acerca por la vida inmoral y la irreligiosidad de los “blancos” y el paraíso se asemeja más al cristiano, en relación con la fuerte influencia de las denominaciones de origen protestante.

En *Brasil*, a partir de la segunda mitad del siglo XIX se desarrollaron movimientos sociorreligiosos indígenas en la Amazonía, en el territorio atravesado por el Río Negro y sus afluentes Icana y Vaupés (Pereira de Queiroz, 1969). En esta época los misioneros congregaron a varias tribus en aldeas con propósitos evangelizadores y se intensificó la extracción del caucho, que no sólo les quitaba tierras a los indios sino que los convertía en cautivos de las plantaciones, donde trabajaban en condición de esclavitud. En ese contexto se sucedieron varios movimientos sociorreligiosos sincréticos: Venancio Kamiko entre los baniwa, Aniceto “segundo cristo” y Basilio Melguiero en 1857-1958, Cristo Alejandro (1858-1959) y Vicente Cristo (1880) entre los tukano. Del estudio de Whright (1991) puede extraerse que los mesías, encarnaciones de Cristo, eran indios o mestizos que habían tenido frecuente contacto con los blancos e incluso habían sido educados por ellos. Predicaban contra el gobierno brasileño y los *caboclos* (mestizos) regionales, fundaban pueblos santos, administraban sacramentos, curaban y danzaban ritualmente; mientras esperaban la llegada de una época en la que los “blancos” serían reducidos a la condición de esclavos y los indios reanudarían su vida antigua. No obstante las semejanzas en el desarrollo hay entre ellos grandes diferencias ideológicas; por ejemplo el movimiento de Kamiko invocaba la autonomía total de los indios y el de Alejandro Cristo profetizaba la inversión de jerarquías entre indios y blancos y la apropiación de sus bienes.

Otra serie de movimientos fueron protagonizados por los tikuna del alto Solimões, en la frontera entre Brasil, Perú y Colombia. Schaden (1982) registró al menos siete episodios a partir de finales del siglo XIX hasta 1956;

todos ellos guiados por visionarios que integraban en nuevas configuraciones religiosas creencias y prácticas indígenas, católicas e incluso protestantes (Oro, 1991).

También durante el siglo XIX tuvieron lugar varios movimientos en el nordeste brasileño, en el *sertão*, protagonizados por campesinos mestizos que retrotraían creencias y costumbres de los colonizadores portugueses. En 1817 y 1835 en Pernambuco los visionarios predicaban el retorno del rey don Sebastián que vendría a transformar el mundo para que todos tuvieran felicidad y riquezas. De mayor envergadura fueron los movimientos gestados en oposición a la República. No obstante no eran movimientos rebeldes sino de reorganización social. João María en San Pablo en 1844, Antonio Conselheiro en el *sertão* (Bahía) en 1867 y el Padre Cicero en Ceará en 1870. Estas “santidades”, según Pereira de Queiroz (1969), pueden considerarse como disidencias del catolicismo en áreas aisladas y abandonadas por la iglesia, sin huella de cultura india o africana. Los mesías – beatos y frailes – tenían revelaciones de Cristo, predicaban acerca de la llegada del Juicio Final y la repartición de las riquezas en vastas regiones y las ciudades santas donde residían los adeptos llegaban a tener más de 5, 000 personas; como por ejemplo Canudos arrasada por el ejército en 1897.

Movimientos mesiánicos en Argentina

Hacia 1872 tuvo lugar un movimiento mesiánico muy poco conocido, entre los gauchos de la Provincia de Buenos Aires (Tandil), que parece relacionado con la política inmigratoria de Argentina en aquellos años. La confrontación económica y cultural entre la población mestiza autóctona de las pampas y los inmigrantes europeos, que llegaban a incorporar la región dentro del marco de la “ley y la civilización”, dió contexto a la aparición de un mesías vengador; Gerónimo Solané, “Tata Dios”, que era mestizo posiblemente boliviano o de Santiago del Estero. La reseña de Schaden (1982) indica que se presentaba a veces como Dios Padre y otras como su representante en la tierra, acompañado de un grupo de acólitos, los “santos”, junto con quienes hablaba a sus muchos seguidores. Realizaba curas milagrosas, actos mágicos (resurrecciones, lluvias) y auguraba sucesos

trágicos para los argentinos cristianos si no se exterminaba a todos los extranjeros y masones. Profetizaba que un huracán con fuego y un diluvio de agua hirviendo arrasaría Tandil, después la tierra se abriría y surgiría una ciudad encantada donde los fieles vivirían ricos y felices. Sólo se salvarían del cataclismo los que siguieran a "Tata Dios" y los que hubieran matado extranjeros enemigos de la religión. Los que no lo hicieran y sus familias sufrirían todo tipo de males. Finalmente prepararon un ataque a Tandil bajo la promesa de que sus seguidores serían invulnerables a las balas. En la pelea murieron muchos colonos y muchos rebeldes, entre ellos el mismo Solané. Sin embargo, el culto persistió entre los gauchos por muchos años, ya que esperaban su resurrección y diariamente ensillaban un caballo para él.

La Conquista del Chaco (1884-1911) fue una de las fases de expansión del estado nacional hacia sus fronteras interiores, consideradas "desiertas", mediante la colonización con inmigrantes europeos. En este proceso los indios de la familia lingüística Guaycurú, belicosos 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 entre tobas y mocovíes del Chaco austral y central, entre 1905 y 1933 (Cordeu y Siffredi, 1971; Bartolomé, 1972). El mocoví de 1905, en el que los chamanes profetizaban el fin del mundo conocido y de los "blancos", prometiendo a sus adherentes la inmunidad a las balas. El de Napalpí en 1924, liderado por el "Dios Gomez", 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 los 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 del Indio. 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. En el segundo, un "culto de la mercancía" (*cargo cult*), los así iniciados guiados por otro líder que profetizaba mediante el sueño, se concentraban en la espera de aviones cargados de bienes 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 los 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 Miller publicadas en 1979, fue el pentecostalismo – si bien sincrético – el que proporcionó ciertas bases para la configuración de una nueva práctica religiosa que dió lugar a la creación de una Iglesia Evangélica Unida Toba que subsiste hoy en día.

Movimientos sociorreligiosos en México

En *México*, el siglo de la independencia trajo consigo el triunfo de la política liberal, que veía en los indios un obstáculo para el progreso. El ataque sobre la propiedad comunal en favor de los latifundios ya había comenzado desde 1821, pero se consolidó hacia 1856 con la promulgación de varias leyes; entre ellas la Ley Lerdo de desamortización de bienes comunales, que favorecía la compra de tierras indígenas a particulares. Junto con el proceso de expropiación, los pueblos indígenas perdían su forma de vida casi autónoma, al ser absorbidos e incorporados por haciendas y plantaciones. En este contexto, tanto entre los pueblos de tradición mesoamericana como en los de Aridoamérica, se desarrollaron numerosas e importantes insurrecciones indígenas y campesinas – sociorreligiosas y seculares – que, aprovechando las luchas faccionales nacionales, se rebelaron contra el destino que les asignaba el estado nacional.

Una de gran relevancia es la conocida como Guerra Castas, protagonizada por los mayas del estado de Yucatán entre 1847 y 1901. Hacia mediados de siglo la élite yucateca que ya controlaba las plantaciones de henequén en una amplia región entorno a Mérida, la capital; se extendió con el monocultivo azucarero hacia el interior afectando las tierras y la forma de vida tradicional de los pueblos. Las condiciones estaban dadas para el resurgimiento de la tradición profético-milenarista maya, que ya había dado impulso a las numerosas rebeliones sociorreligiosas ocurridas en los siglos coloniales (Barabas, 1976). No sólo es común a todas ellas el objetivo de expulsar o exterminar a los “blancos” y recuperar las costumbres de los antepasados, sino que están presentes muchas de las creencias inscritas en

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

la cosmología cíclica y apocalíptica, la práctica oracular y los libros proféticos de *Chilam Balam*. Hacia 1850 la insurrección pasaba por conflictos y divisiones internas que parecían conducirla a la derrota, cuando la aparición de una cruz parlante en la selva y una serie de profecías salvacionistas emanadas de ella, la transformó en una guerra santa. A partir de los mensajes, órdenes y normas que el Señor Santísima Cruz enviaba a su pueblo los *macehualob*, se fue estructurando una nueva sociedad teocrática-militar estratificada, que integraba aspectos de la antigua cultura maya, del catolicismo popular regional y, en general, de la cultura de contacto desarrollada durante la época colonial. El Pueblo de la Cruz se autodenominó *cruzob* y era guiado por sus mensajes, interpretados por sucesivos líderes elegidos por ella. Estos regulaban todos los aspectos de la vida cotidiana de los fieles, la religión, la guerra, la justicia, la organización política y social y las relaciones externas, además de garantizar la inmunidad a la muerte si se cumplía con todos sus preceptos (Bartolomé y Barabas, 1977). Una vez derrotado militarmente en 1901, el movimiento se ha institucionalizado como *iglesia nativa* (Bartolomé, 1976). Si bien en el presente la organización social y religiosa creada en el siglo XIX se ha transformado, en líneas generales el modelo teocrático-militar subsiste. E igualmente sobrevive el elaborado culto de la cruz que reside en el *Balam Nah*; cuyos mensajes o señales continúan normando la vida de la veintena de pueblos que integran el grupo.

De gran trascendencia fue también el movimiento sociorreligioso de los *tzotziles* de Chamula, en el estado de Chiapas, desarrollada entre 1868-1870 contra los "ladinos" (mestizos) que les expropiaban sus tierras y controlaban el mercado y el trabajo en las fincas cafetaleras. Los productores independientes estaban agobiados por los impuestos, y también la Iglesia colaboraba a hacer crítica la situación con exigencias desmedidas de trabajo gratuito, tributo en bienes y malos tratos a las autoridades indígenas. En diversas ocasiones los grupos indígenas de Chiapas habían protagonizado movimientos sociorreligiosos; éste tiene sus antecedentes en aquéllos acaecidas entre 1708 y 1727 (Barabas, 1989). En esta ocasión la aparición de tres piedras parlantes generó un culto inspirado en la tradición oracular maya, que tomó amplias proporciones. En principio el movimiento buscaba apropiarse *sui generis* de la religión católica y, más tarde, debido a la represión se convirtió en una insurrección que pretendía el exterminio de los "ladinos" (Bricker, 1973). Las piedras sagradas y luego tres ídolos parlantes que las

reemplazaron expresaban la voluntad de Dios de poner fin al mundo (por agua y sismos), al tiempo que aseguraban la abolición de las contribuciones y la recuperación de las tierras, según transmitía Pedro Dfaz Cuscat, autoridad indígena e intérprete de la deidad. Muy pronto sus seguidores comenzaron a comprar armas, municiones y pólvora para el inminente enfrentamiento, convencidos de resucitar si eran muertos en la pelea (Gow, 1979). Se organizaron como un Consejo Político que aglutinaba a todas las rancherías y estaba encargado de divulgar y ejecutar las órdenes divinas. La rebelión se había generalizado hasta alcanzar pueblos de Tabasco y Guatemala cuando, en 1870, fueron vencidos por el ejército. Como señalaba páginas atrás, también este movimiento cristalizó en una iglesia nativa que subsiste hasta el presente con culto y ceremonial propios.

En el norte de México, fuera de los límites de Mesoamérica, se desarrollaron dos importantes movimientos en el estado de Nayarit y un conjunto de episodios rebeldes en el de Sonora. En 1801 el movimiento liderado por el “Indio Mariano” convocó a coras, tepehuanes del sur y huicholes de Nayarit bajo una profecía según la cual sus dioses enviarían un salvador a restituirles la libertad perdida. Mariano reivindicaba ser un noble tlaxcalteca y su propósito era deponer a las autoridades y restaurar el mítico imperio fundado por *Cola de Venado* o *Kauymáli* (el héroe civilizador de los huicholes que, con diferentes nombres comparten los otros grupos étnicos del Nayar) y coronarse como rey de Tepic. La concentración de los indios desató una brutal represión que puso fin al movimiento (Villicaña, 1980). La ideología mesiánica y la rebelión volvieron a eclosionar en 1855 en el movimiento de Manuel Lozada, conocido como “el Tigre de Alica”, quien mantuvo bajo su dominio durante veinte años todo el actual Nayarit, sur de Durango y Sinaloa, SO de Zacatecas y NO de Jalisco; territorio de los tres antes mencionados grupos. Por entonces la situación de los indios era muy conflictiva, ya que sus tierras habían sido expropiadas mediante la aplicación de la ley de desamortización de bienes comunales, y eran explotados por los hacendados en los valles y por los mineros en la sierra. En este contexto Lozada se propuso restituir las tierras y la autonomía política a los pueblos del Nayar. Realizando alianzas estratégicas con empresas industriales y facciones políticas logró formar un ejército de 11, 000 hombres, muchos de ellos indígenas y otros campesinos. Su arraigo entre la población indígena era muy grande ya que pensaban que sería “el rey de Nayarit una vez exterminados todos los que no fueran indios” (Briones, 1972). Hacia 1873

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

los lozadistas dieron a conocer un Plan Libertador en el que proclamaban la instalación de otro gobierno, la libertad municipal, de comercio interior y de prensa. Ese mismo año Lozada fue muerto por el ejército, pero sus seguidores continuaron luchando por los mismos objetivos hasta 1878. A su muerte el caudillo, quién nunca se consideró como un mesías, fue mesianizado por sus seguidores e integrado a la mitología identificado con el héroe *Kauymáli* y con Jesucristo. Entre sus hazañas – dice Montoya –, los huicholes esperan que regrese a restaurar el mítico imperio, ya que prometió que volvería para completar su obra y al morir crucificado en el Palacio Nacional su corazón voló hacia la Gloria.

En Sonora los jesuitas habían implantado para la mayoría de los yaquis, pueblo itinerante, un modelo societal llamado *Comunila* que integraba ocho pueblos (cerca de 20, 000 personas) organizados mediante una jerarquía cívico-religiosa en la que participaban sacerdotes indios. Al parecer los congregados apropiaron las enseñanzas religiosas de los jesuitas y las sincretizaron con su propia cosmología dando nacimiento a una mitología según la cual, Dios había establecido la sacralidad del territorio étnico al entregarlo a un Enviado para uso exclusivo de los yaquis. Ese enviado era el Cristo Yaqui, quien no solo había venido al mundo para salvarlos de un diluvio sino que también había creado la *Comunila* y sacralizado su autonomía y a las autoridades nativas. La expulsión de los jesuitas trajo aparejada la expropiación de las tierras yaquis y el peonaje obligatorio de los indios. En este contexto el yaqui Juan Banderas tuvo una visión de la Virgen de Guadalupe (junto con Cristo la Virgen es uno de los personajes sagrados más importantes del panteón yaqui), que le ordenaba levantarse en armas contra los usurpadores y bajo su bandera logró aglutinar a yaquis, mayos, ópatas y pimas. Este y otros movimientos se escalonaron a lo largo del siglo (1826, 1832, 1856, 1861, 1868 a 1887). Durante este último, el líder Cajeme reorganizó el modelo de la *Comunila* a través de cinco áreas de autoridades e incorporó elementos de la tradición prehispánica, como la danza del Coyote y el Venado (Spicer, 1961). A pesar de los sucesivos liderazgos y de los conflictos faccionales internos, los rebeldes nunca abandonaron el objetivo de mantener viva la sacralizada *Comunila* y rendir culto al Cristo Yaqui; objetivo que siguen manteniendo hasta el presente.

Esta breve panorámica muestra que la utopía milenarista no caduca ante el fracaso sino que proyecta la esperanza de cambio hacia el futuro, y muestra también el hondo contenido revolucionario que ha tenido la

recuperación de las tradiciones y formas de vida amenazadas para la supervivencia étnica. Los movimientos sociorreligiosos se han constituido como procesos de resistencia cultural prolongada y su triunfo es la presencia contemporánea y dinámica de las culturas indígenas.

Los movimientos sociorreligiosos como iglesias nativas

El inusitado crecimiento de nuevos y muy diversos movimientos sociorreligiosos registrado en las últimas décadas, el reconocimiento legislativo de esa diversidad religiosa y la autorización para la práctica cultural, parecen ser algunos de los factores que han llevado a nueva discusión los conceptos *secta* e *iglesia*. Sin pretender rastrear los límites que los autores clásicos impusieron entre ellos, vale sin embargo recordar que Durkheim (1968) decía que una iglesia es una comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe (fieles y sacerdotes). Weber (1980) iba más allá cuando señalaba que una iglesia resulta de un proceso de institucionalización del carisma. El tránsito entre secta e iglesia requiere para él de varias condiciones: amplia dispersión si no universalización, estabilidad, un cuerpo de sacerdotes profesionales que detentan el poder y son diferentes de los políticos, dogma o doctrina, ceremonial establecido, rasgos diacríticos diferenciadores, moral específica, libros sagrados o mitos orales que son transmitidos como doctrina a los fieles. Desde esta óptica la diferencia entre comunidad carismática y secta queda inadvertida, y el pasaje de la secta a la iglesia se opera en gran medida por la rutinización o secularización del carisma. También para Turner (1974) la secta se gesta como *communitas* existencial, más tarde se institucionaliza y se hace normativa hasta llegar a convertirse en iglesia, si se torna una institución muy estructurada.

Bourdieu (1974: 58) se refería a este proceso cuando agregaba que las sectas son comunidades religiosas independientes que se constituyen como escisiones de otras mayores, y cuando se institucionalizan y crecen se convierten en iglesias. En las sectas los líderes religiosos suelen ser profetas y fundadores de otra oferta religiosa que debe acumular capital inicial legitimando su carisma y profecías. Para este autor la circulación del mensaje religioso implica necesariamente reinterpretación, y cuanto mayor es la

distancia cultural (y temporal) entre el profeta fundador (productor del discurso) y los conversos (receptores del discurso), mayor y más amplia será la reinterpretación. No obstante, como ya he apuntado, en este tipo de proceso social no hay productores y receptores, la construcción del discurso religioso es colectiva y se realiza en la circulación de los discursos del profeta y de los creyentes, que están sustentados en los *habitus* en tanto generadores de representaciones, principios y normas, y en tanto organizadores del conocimiento y las prácticas que componen la matriz simbólica de la sociedad. Tal vez lo más significativo a destacar es que mientras que la profecía, el profeta, la secta y la comunidad carismática son instancias – como señala Bourdieu – de *producción de significados religiosos*, la iglesia lo es de *reproducción de la religión*.

Además de la delimitación conceptual entre secta e iglesia que surge de los autores mencionados,¹⁴ también resulta importante deslindar secta de comunidad carismática, considerando a la primera como una escisión de una iglesia constituida y a la segunda como una nueva comunidad religiosa que experimenta una original oferta religiosa, y que más tarde, si persiste, se institucionaliza o normativiza, se transforma en iglesia. En este contexto de ideas, las comunidades carismáticas como las mesiánicas, así como las sectas y las iglesias pueden ser entendidas como momentos dentro de un mismo proceso de construcción de sistemas religiosos. Más allá de juicios peyorativos o etnocéntricos estas tres formas de organización religiosa pueden comprenderse como instancias dialécticas en la estructuración del campo religioso.

El fenómeno “sectario” no es privativo de las denominaciones cristianas protestantes y sus disidencias; también las derivaciones del catolicismo romano que conocemos como teología de la liberación y como renovación carismática pueden ser entendidas como escisiones toleradas de una iglesia mayor. No obstante es desde el amplio campo del protestantismo que se han desgajado las múltiples denominaciones que conocemos como “evangélicas”, pentecostales, neopentecostales y paracristianas; referimos a ellas como sectas

14. Dentro de la corriente de la “rational choice religion”, Stark y Iannaccone (1993: 250) diferencian iglesia de secta de acuerdo con el grado de tensión que generan en la sociedad. Las ofertas religiosas altamente tensionantes y conflictivas serían identificadas como sectas, en tanto que las mejor toleradas e integradas a la sociedad serían iglesias.

sólo alude a un momento formativo inicial ya que más o menos rápidamente se expanden, crecen e institucionalizan convirtiéndose formalmente en iglesias aunque sigan siendo peyorativamente llamadas sectas. Algo similar podría decirse de las comunidades carismáticas que conocemos como nuevos cultos religiosos *sui generis* (v. g. el *Vale do Amanecer*, en las cercanías de Brasilia, o la Nueva Jerusalem en Michoacán), que comienzan siendo instancias de producción de religión y, si persisten, se transforman en iglesias. Vale apuntar que todas tienen en común exacerbar los componentes apocalípticos y salvacionistas en la ideología y la práctica religiosa así como la cura de los males o *sanación*; oferta de gran atracción que generalmente está ausente, o es tácita e indirecta, en el catolicismo oficial.

Iglesias nativas

El tema de mi atención, sin embargo, no son las iglesias sino la construcción de *iglesias nativas*. Desde mi perspectiva, los casos de comunidades religiosas nativas persistentes que conocemos pueden ser incluidos dentro de la categoría de iglesias, aunque con mínima institucionalización y máxima presencia de carismas personales. Espero poder mostrar la diversidad de *iglesias nativas* existentes, pero el propósito central en esta ocasión es deslindarlas tanto de los nuevos cultos, movimientos religiosos o nuevas iglesias (que no son nativos), como de la llamada “iglesia autóctona” que impulsan algunos sectores de la Teología de la Liberación.

Aunque siempre la imposición religiosa ha significado una ruptura profunda de los procesos civilizatorios autóctonos, hay que recuperar también los testimonios de la intensa dinámica creadora que los indios han desarrollado a pesar del intento de destrucción de sus mundos. La literatura antropológica ha reseñado en casi todas las culturas del subcontinente una amplia casuística que da cuenta de la diversidad de reconfiguraciones religiosas que los indios hicieron a partir de las religiones propias y de las ajenas. Disfraces católicos de las deidades indias, simples e intrincados sincretismos religiosos, reinterpretaciones simbólicas plasmadas en nuevos mitos y rituales, movimientos religiosos de liberación y modernos cultos religiosos.

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

A partir de los casos conocidos en América Latina puede decirse que las iglesias nativas congregan a grupos o comunidades indígenas en torno a creencias y prácticas religiosas profético-salvacionistas. Generalmente devienen de movimientos milenaristas y mesiánicos, y son las cristalizaciones de aquellas combinatorias singulares de las religiones indígenas y el cristianismo construidas en los movimientos antecedentes. Más allá de su conceptualización como sociedades carismáticas rutinizadas (Weber, 1980) o como *communitas* normativas (Turner, 1974), una característica central es que se configuran como *espacios autónomos de resistencia cultural tendientes a la reproducción de la etnicidad*, promoviendo la cohesión intercomunitaria y en ocasiones las relaciones panétnicas. Por ello pueden ser consideradas como concreciones parciales de la utopía autonómica de los indios.

Entre los primeros en sugerir la existencia de *iglesias nativas* se encuentran Balandier (1973) y Lanternari (1978), quienes a partir de sus estudios en África se refirieron a las *iglesias independientes*; con escasa influencia de las religiones coloniales, que se originaban en visiones y sueños de profetas y se convertían bajo su influjo en mitos fundadores de nuevas religiones, generalmente pantribales, revivalistas y de oposición a los blancos y el colonialismo. La existencia de las *iglesias nativas* en América Latina, éstas sí influenciadas por la religión colonial pero con similares propósitos descolonizadores, ha sido percibida por las ciencias sociales – aunque muchas veces sin nombrarlas – a partir de los años 1970 (Miller, 1979, Favre, 1973, Bartolomé, 1975, Bartolomé y Barabas, 1977).

Aunque la relación con las iglesias matrices cristianas es central en su conformación, es posible calificar a las iglesias nativas como autónomas ya que tienen creencias y formas propias de culto y de autogestión interna. Las de filiación católica no están articuladas con la iglesia oficial de la que, en algún momento, se ha nutrido su práctica y doctrina. En algunos casos también son autónomas respecto del estado, que no las reconoce oficialmente. En cambio, es frecuente que las denominaciones protestantes y paracristianas acepten formalmente a las iglesias nativas asociadas a sus cultos y mantengan una articulación más o menos formal con ellas.

Estas iglesias indígenas generalmente se configuran como *pueblos santos* en los que el espacio de residencia coincide con el de culto, y se

crean formas de vida singulares que conducen a la resocialización y reidentificación de los fieles. La normatividad y emocionalidad religiosas impregnan muchos si no todos los espacios de la vida e influyen decisivamente las formas de organización y la identidad de los fieles. No obstante la identidad religiosa que da consistencia y persistencia a las iglesias nativas no relega a la identidad étnica, sino que está estrechamente entrelazada con ella, y ambas se brindan mutua legitimidad. En ocasiones, como es el caso de la *Iglesia Maya Cruzob*, la identidad de *macehualob cruzob* se emblematiza como la 'más legítima' identidad maya, que se diferencia de la del *mayero*, con el que se comparte la lengua pero no la condición de pueblo elegido.

A grandes rasgos podemos separar las iglesias nativas que apropian selectivamente el catolicismo, de las que apropian nociones de las denominaciones "evangélicas"; en ambos casos entrelazadas con concepciones y rituales indígenas. Es importante tener presente que el cuerpo conceptual y ritual de una iglesia nativa se construye de resemantizaciones y refuncionalizaciones culturales de variada filiación; pero de ellas resulta una nueva unidad significativa y una nueva institución social.

Entre las primeras son conocidas la iglesia maya cruzob de Quintana Roo fundada en 1850 y la iglesia maya tzotzil de Chamula en Chiapas en 1868, ambas en México. Estas iglesias nativas, si bien no han sido interferidas por el catolicismo oficial, tampoco han sido reconocidas como iglesias a pesar de tener más de un siglo de existencia autónoma. Otra es la hermandad de la santa cruz fundada en 1971 entre los tupí-cocama de la Amazonía peruana y en 1972 entre los tikuna de Brasil.¹⁵

Entre las segundas se encuentran la iglesia evangélica unida toba y pilagá en el Chaco de Argentina, fundada en 1940 por pentecosteses, y la iglesia de los indios nivaclé, en el Chaco paraguayo, originada hacia la misma fecha desde la iglesia anglicana. En todos los casos estos grupos han sido protagonistas de previos movimientos mesiánicos. Existen otras evidencias aún poco estudiadas en cuanto iglesias nativas, como la iglesia morava de

15. El Hermano Francisco José, profeta fundador del culto, puede ser considerado como una versión del 'beato' o religioso disidente que funda una nueva comunidad carismática.

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

los miskitos, en Nicaragua, y la iglesia yaqui (de influencia católica) en Sonora, México, entre otras.¹⁶

La dinámica de creación religiosa y movilización política que las religiones de origen protestante impulsan cuando son apropiadas por los indígenas y resignificadas de acuerdo con sus propios códigos simbólicos, resulta bien ilustrada con movimientos sociorreligiosos e iglesias nativas de reciente configuración en grupos tribales de América del Sur donde la dinámica de apropiación y resignificación simbólica está produciendo verdaderas innovaciones religiosas (v. g. en el Chaco paraguayo). No sólo las creencias milenaristas y mesiánicas de las religiones evangélicas han embonado con las indígenas, sino también y principalmente la capacidad de hablar lenguas (*glossolalia*) y la de curar mediante la oración y la imposición de manos; poderes que se conciben otorgados por Dios a los guías de la iglesia. En ocasiones estas nociones y prácticas no estigmatizan sino que agregan valor a las funciones chamánicas proféticas y terapéuticas. Junto a la lectura de la Biblia y la oración conviven la adivinación por el sueño, el trance y la posesión, la cura por soplo y por succión del mal; creencias y prácticas que llegan a inspirar movimientos sociorreligiosos y a configurar iglesias nativas. La articulación con las denominaciones "evangélicas" también ha venido en estos casos a relegitimar la figura del chamán en el pastor como guía de los elegidos, por ser vínculo comunicador entre deidades y mortales, toda vez que no requieren el celibato de sus representantes y promueven el ministerio de los indios conversos.¹⁷

-
16. Para la iglesia Maya de Quintana Roo, Bartolomé y Barabas (1977). Para la iglesia Chamula V. R. Bricker (1973). Para la iglesia, Toba Miller (1979) y Wright (1991), para la iglesia Pilagá A. Idoyaga-Molina (1994), para la iglesia Nivaclé Regerh, 1981, Siffredi y Spadafora (1991), para la Hermandad de la Santa Cruz A. Oro (1991), Agüero (1991).
17. No obstante, en investigaciones recientes en la iglesia evangélica toba Ceriani y Citro (2002) hacen un llamado al análisis de los factores de conflicto cultural y aculturación que conlleva la inserción de los tobas en la iglesia pentecostal encauzada por los menonitas. Llaman la atención sobre el importante papel jugado por los religiosos en la configuración de la iglesia evangélica unida (Argentina), de ciertos rasgos de la identidad y cultura tobas, y de ciertos sucesos de la historia antigua del grupo. Consideran que el foco del análisis ha estado demasiado centrado en los procesos nativos de apropiación y reformulación del evangelio y debe trasladarse hacia los procesos de aculturación religiosa en los cuales los menonitas juegan un papel clave.

Las nuevas opciones del catolicismo

Durante el Concilio Vaticano II la iglesia advirtió la fragilidad del catolicismo y el avance del protestantismo en América Latina, y señaló la urgencia de un nuevo enfoque teológico para la evangelización, más respetuoso del catolicismo indígena. Este cambio ideológico dió impulso a reuniones eclesíásticas en las que se discutieron y organizaron nuevas formas de pastoral misionera, que impulsan el desarrollo de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB). Las diversas reuniones adquirieron un tono radical en favor de los indígenas y polémico hacia las posturas conservadoras de la iglesia oficial (Iquitos, 1971; Asunción, 1972; Curitiba, 1973-74; Manaus I, 1977; CELAM, Puebla, 1979; Manaus II, 1980; Brasilia, 1983; Bogotá, 1985), (Botasso, recop., 1986).

Los postulados de la conocida como Teología de la Liberación, que se consolidaron durante esos años, quedan claros en el Documento producido por los Obispos en Bogotá (1985). En él se manifiestan a favor del respeto a las culturas e identidades indígenas y del apoyo a la creación de "iglesias autóctonas"; con sus propias teologías, liturgias, jerarquías y formas de organización adecuadas a las singularidades culturales de los grupos. Postulan la evangelización integral de los indígenas y la preparación de evangelizadores autóctonos. Se pronuncian en torno al compromiso de los misioneros en la defensa de las tierras, los derechos humanos y de autodeterminación de los pueblos indígenas, y denuncian los propósitos etnocidas de las políticas indigenistas y las legislaciones nacionales (CELAM, 1986: 17-22). Durante esta época el compromiso político y la intención de respeto cultural para la evangelización son asumidos por las CEB (v. g. en el CIMI, en Brasil, en el Equipo Nacional de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, en las Comunidades Cristianas en Perú), (Marzal, 1989), y muchos otros grupos eclesiales en distintos países latinoamericanos. La corriente transformadora de la iglesia ha respaldado a las nacientes organizaciones etnopolíticas, apoyado la promoción de encuentros indígenas locales, nacionales e internacionales, cursos de capacitación para líderes y promotores, comisiones para demarcaciones territoriales, para derechos humanos y muchas otras. Es posible que en estas décadas la iglesia haya tenido mayor injerencia entre los grupos indígenas, campesinos y clases populares urbanas que en los últimos dos siglos.

Entre los estudios antropológicos que analizan el estilo de religiosidad que se está gestando en los indígenas bajo la influencia de la nueva teología, el de Marzal (1989) realizado entre los migrantes a la ciudad de Lima, es optimista en cuanto a la articulación respetuosa de creencias tradicionales en la nueva síntesis que se configura con la formación de las comunidades cristianas y su preocupación por la espiritualidad fraternal. Otro caso significativo donde se advierte la influencia de la neocorriente católica lo describe Leyva (1995) para la migración colonizadora de indígenas de los Altos de Chiapas hacia la selva que tuvo lugar en los 1970, ideológicamente guiada por catequistas mayas de la CEB, quienes enseñaban el Evangelio de San Lucas acerca de la libertad de los oprimidos y el Libro del Exodo, traducido al tzeltal, sobre la migración de los pobres hacia una tierra de prosperidad. El Libro era leído en las comunidades y los catequistas indios escribían adaptaciones que pasaban a integrar las lecciones de catecismo llamadas “estamos buscando la libertad”, en las que se hablaba del “éxodo hacia la tierra prometida en la que construirían una vida mejor”.

Muchos sectores sociales consideran positivamente la renovación que la Teología de la Liberación ha impuesto a la institución eclesiástica. Incluso los indígenas reconocen la transformación operada en este sector de la iglesia, pero aún le señalan el neopaternalismo, la retórica más que la práctica respetuosa de las diferencias culturales y la poca atención prestada a los problemas étnicos; críticas formuladas por las organizaciones indígenas y los agentes indígenas de la Pastoral reunidos en Consultas Ecuménicas en 1983 (Brasilia) y 1986 (Quito).

Desde mi perspectiva, y más allá de sus intenciones, la intervención de los religiosos en la cultura y la religión de los indígenas constituye un nuevo acto de evangelización cristiana y una acción de aculturación dirigida, ya que los cambios no surgen de los usuarios de la cultura sino que transforman desde el exterior las creencias y la ritualidad nativas. Me refiero, con un par de ejemplos entre tantos, a la adopción arbitraria de fragmentos de rituales del ciclo vital en el seno de la iglesia y de la misa, como ocurre por ejemplo en la región mazateca de Oaxaca donde los catequistas incorporaron a la boda religiosa el “lavado de cabeza” de la novia que es parte medular del rito tradicional de alianza matrimonial que se realiza en los espacios domésticos de los contrayentes. Otro caso frecuente es la peregrinación ritual de pedido de lluvia propiciada y acompañada por el sacerdote que

bendice el lugar y oficia misa en el cerro sagrado, eliminando así los otros ritos adivinatorios de sangre y de agua que los especialistas acostumbran a realizar durante esas ceremonias. Y, más allá de los rituales, la nueva teología promueve cambios sustanciales en las categorías indígenas, eliminando de las poderosas entidades territoriales, “Dueños de Lugar”, y de la figura de los chamanes, la típica ambivalencia “bien-mal” que caracteriza sus funciones, adjudicándoles sólo poderes benéficos y atribuyendo los maléficos al diablo cristiano. La “iglesia autóctona” está sustentada en la práctica de la teoría de la inculturación y en la reelaboración – o implantación – de elementos o rituales de las religiones nativas en el seno de la iglesia católica. Una diferencia principal entre la “iglesia autóctona” y las iglesias nativas es que la primera resulta de procesos incitados o promovidos por los catequistas de la nueva corriente teológica, en tanto que las segundas son creaciones culturales propias de los indígenas, que devienen de movimientos sociorreligiosos y de procesos colectivos de selección y apropiación cultural.

Tanta efervescencia pastoral y práctica política atemorizaron a la iglesia. Por una parte, la aceptación de las diversas manifestaciones culturales de la deidad y el fomento de iglesias y religiosos indígenas, ponen en cuestión no sólo la unidad y hegemonía de la iglesia oficial sino que legitiman los temidos catolicismos populares que durante siglos habían sido catalogados como paganismos e idolatrías. Por otra parte, el compromiso y la participación eclesial en las luchas de los pobres, dan a la nueva pastoral indígena un matiz marxista demasiado radical para la iglesia. Hacia 1984 el Vaticano se pronunció contra la Teología de la Liberación considerándola un peligro fundamental para la fe de la iglesia y desde entonces fueron cuestionados algunos teólogos en América latina y Europa. De hecho la influencia de esta teología parece haberse restringido en los últimos años. En México, por ejemplo, actualmente está representada por los Obispos del Pacífico Sur, atacados por las autoridades eclesiásticas, particularmente la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

También en la década de 1960, como respuesta a la criticada frialdad y despersonalización de la iglesia oficial, surge la versión católica del pentecostalismo que conocemos como *renovación carismática*, sustentada en la expectativa de advenimiento de un nuevo pentecostés y en la recepción personal del Espíritu Santo que elige a los bendecidos con alguno de los dones o carismas. No es posible abundar en el estilo de religiosidad de esta

nueva pastoral, ya que no está muy extendida entre los pueblos indios y, cuando aparece, es confundida con alguno de los cultos evangélicos, causando estupor entre los fieles católicos y una que otra deserción.

Las religiones “evangélicas” en América Indígena

El protestantismo histórico surgido en el siglo XVI en Europa no envió pastores luteranos o anglicanos a los países controlados por la iglesia católica durante la época colonial. Su entrada en América Latina se inició después de las independencias nacionales, a fines del siglo XIX, cuando los gobiernos y las elites de corte liberal señalan al “catolicismo popular” construido por los indígenas y campesinos, como uno de los responsables del arcaísmo y atraso de los países latinoamericanos. Hay excepciones, como la de Perú, donde el rígido control de la iglesia católica impidió el desarrollo de las confesiones protestantes hasta 1933, en que fueron aceptadas por el estado. Pero desde entonces y especialmente en las últimas dos décadas han crecido en más del 500% (Marzal, 1989). En Brasil, las denominaciones de inmigración europea eran religiosidades minoritarias dirigidas por pastores extranjeros y restringidas a los grupos de origen anglosajón y germano. Las denominaciones históricas ingresaron a comienzos del siglo XX desde Estados Unidos, y también las disidentes confesiones “evangélicas”, que pronto rompieron vínculos con las matrices extranjeras y se multiplicaron en pequeñas iglesias nacionales independientes formadas con fieles militantes. Estas hoy constituyen el 90% de los protestantes en Brasil (Rodrigues Brandão, 1988). En México, la expansión del protestantismo histórico comenzó también durante el siglo XIX y, después de la Revolución, hacia 1930, ingresaron diferentes denominaciones desde el país del norte, que tomaron como objetivo principal la conversión de la población indígena. Es la época en que a iniciativa de Cárdenas se autoriza la entrada del Instituto Lingüístico de Verano que comienza su proselitismo entre los nahuas de Morelos. El secularismo de los gobiernos liberales que llegaba a las comunidades indígenas prohibía el culto de los santos y promovía la quema de imágenes, iba de la mano con la ideología de la modernización para el “progreso del campo” (Marroquín, 1995). Curiosamente, la convicción de que la ruptura del

corporativismo, el minifundismo, la religiosidad ligada al territorio y las formas localistas de solidaridad social y redistribución de excedentes eran las barreras para el desarrollo capitalista del campo y el progreso nacional, decidió al gobierno nacional a facilitar la entrada de las iglesias protestantes norteamericanas con el objetivo de romper con esa idiosincracia localista. De hecho, la Escuela Rural fue encargada a un protestante, Moisés Sáenz, y su ideología deculturadora coincide con los planteamientos protestantes. Por otra parte, los misioneros promovieron las primeras migraciones de conversos como braceros hacia Estados Unidos. No obstante la condena casi generalizada al ILV, la expansión de las distintas confesiones ya se había efectuado y su continuidad no se vió afectada.

Según Marzal (1989) las iglesias pentecostales tienen una base doctrinal, ritual y ética casi idéntica: comparten la esperanza en la segunda llegada de Jesús, en el renacimiento de la iglesia fundada por el mesías en los albores del cristianismo, esperan la salvación de los puros, elegidos de Dios, y celebran al Espíritu Santo. Las diferentes iglesias que proliferan son cismas, que multiplican los “grupos elegidos”, cada uno protagonista de la verdadera iglesia y la salvación de sus fieles. Si bien sólo en contados casos han dado lugar a la formación de iglesias nativas, la conversión a las variadas confesiones cristianas y paracristianas tuvo y tiene mucho éxito entre los indígenas y las clases populares, en particular las pentecostales y los mormones, adventistas y testigos de Jehová; quienes son temidos tanto por la iglesia católica como por las iglesias “evangélicas” más ortodoxas, y en cierta forma también por el estado, que se manifiesta agredido por el rechazo a los símbolos nacionales.

Nuevos movimientos religiosos indígenas

Los nuevos movimientos religiosos comenzaron a constituirse hacia 1960 en el contexto de la secularización y la legalización de la pluralidad religiosa, la crisis de las iglesias universales, la migración rural-urbana y la transnacional, y la transformación de los patrones familiares de residencia. Beckford (1986) señala que dentro de los considerados como nuevos movimientos religiosos se encuentran movimientos innovadores así como

multitud de sectas y movimientos que son desprendimientos o reformulaciones de las grandes religiones universales y muchas veces apelan a símbolos provenientes de los sistemas religiosos de origen. Sin embargo consiguen conversos en la medida que reorientan las “prioridades religiosas”, encaminándolas hacia las enseñanzas, técnicas y prácticas esotéricas y terapéuticas, así como fomentando nuevos vínculos afectivos y sociales no sólo en la comunidad religiosa sino en la vida diaria. Un aspecto central a destacar en los nuevos movimientos religiosos es su forma cotidiana y grupal de vivir la religión y el importante rol que juegan los factores culturales en su constitución y acciones, ya que son antecedentes sociales, culturales y simbólicos profundos, latentes, difíciles de observar empíricamente aunque no por ello menos reales (Escobar y Alvarez, 1992). Resultan atractivos porque ofrecen a los fieles un acceso inmediato a la salvación y a la autosanación, vía la conversión, una nueva espiritualidad cotidiana, una nueva moralidad y los medios para construir nuevas identidades (Barker, 1982). Se construyen en contraste con un contexto religioso previo tradicional, y puede tratarse de nuevas comunidades carismáticas, de cultos derivados y tolerados por la iglesia católica romana o, con mayor frecuencia, ser escisiones de iglesias “evangélicas” y paracristianas instaladas en comunidades indígenas.

Nuevas iglesias¹⁸

Lo que ahora espero poder apuntar sobre este vasto tópico, es que las nuevas iglesias se configuran como *nuevos movimientos religiosos* y se diferencian de las nativas, entre otros factores, por su composición etnocultural heterogénea. La doctrina suele integrar fragmentos de varias religiones apropiados por los profetas fundadores y los conversos, quienes reformulan sus creencias y prácticas conformando una nueva religión. Con frecuencia son comunidades carismáticas que se fundan en apariciones,

18. Por ejemplo la Nueva Jerusalén de Michoacán y la Luz del Mundo, en México (Barabas, 1994), o el Vale do Amanecer y la iglesia del Santo Daimé, en Brasil.

revelaciones y mensajes sagrados, cuyo desciframiento hace posible la construcción del milagro y más tarde del ritual y la doctrina. Los mensajes sagrados del profeta o los de la aparición milagrosa organizan también la nueva vida cotidiana de los fieles, así como su posición social en relación con las actividades religiosas. Las nuevas iglesias, con frecuencia también establecidas en pueblos santos (v. g. Vale do Amanacer, Nueva Jerusalem de Michoacán), promueven la resocialización de los fieles quienes, en el proceso de consolidación de la comunidad, construyen identidades religiosas que relegan las identidades étnicas; si éstas existen suelen ser individuales y desapercibidas. La “iglesia autóctona” y otras iglesias creadas bajo la clara influencia de denominaciones “evangelicas”, podrían ser consideradas nuevas iglesias, no nativas, no sólo por su composición étnica heterogénea sino porque son instituciones no creadas ni apropiadas por las comunidades mismas sino impulsadas por fuerzas religiosas externas.

Nuevos movimientos religiosos indios

La mayoría de los catalogados como nuevos movimientos religiosos son los que resultan de la conversión a denominaciones “evangélicas” y paracristianas. En algunas de ellas los conversos, como renacidos, adquieren en la socialización religiosa, don de lenguas, don de profecía y dones de curación o carismas. No obstante, en pueblos indígenas, la conversión puede tener características particulares, más cercanas a la simple adscripción religiosa, que puede ser manipulada en atención a fines y necesidades culturales diversos. Los estudios antropológicos acumulados y las denuncias de indígenas y antropólogos proporcionan evidencias de que los estilos de evangelización de las iglesias “evangélicas” y paracristianas en comunidades indígenas promueven la fragmentación de grupos parentales, faccionalismos, procesos de sustitución lingüística y cultural y de renunciamiento étnico, además de la fractura de la cosmovisión y los sistemas normativos “tradicionales”. Los casos conocidos de disputas interreligiosas que faccionalizan comunidades son muy numerosos y concluyen, cada vez más frecuentemente, con las expulsiones de los indígenas conversos realizada por los indígenas “católicos” en defensa de la “costumbre” o “cultura tradicional”.

A la vista de los conflictos que genera a todos intrigan los motivos del creciente éxito de estas nuevas denominaciones religiosas.¹⁹ A partir de la investigación que realizamos actualmente en Oaxaca es posible señalar que los 'atractivos de conversión' se ordenan en dos series de principios; unos de carácter *moral* que se relacionan con estilos de vida cotidiana y otros de carácter *existencial* o filosófico que atañen al destino final del individuo y del grupo. Para la mayoría de conversos a una otra de las muchas confesiones, la moral austera es la oferta de un bien preciado que traerá consigo un cambio radical de estilo de vida. Por ello los conversos siempre narran la prohibición de beber alcohol, fumar, bailar, cometer adulterio y participar en fiestas del santoral católico y otras prácticas religiosas tradicionales, ahora consideradas idolátricas, a la vez como incentivos para y premios por la conversión. Los atractivos de carácter existencial incluyen la sanación corporal y espiritual, la salvación y la vida eterna para los elegidos que, por pertenecer a esa confesión, no perecerán en la catástrofe del fin del mundo. Por otra parte, las llamadas "sectas" si bien se oponen a las formas y mecanismos tradicionales de solidaridad y colectivismo comunitario, crean una nueva colectividad, ya que incorporan participativamente a individuos y familias que reinician otros circuitos de reciprocidad y atienden de diversas formas a sus adherentes, creando campos propicios para la formación de grupos unidos por nuevas creencias y formas de vida y fuertes lazos emocionales. Otras ofertas significativas para la conversión son el acceso al liderazgo religioso para ambos géneros, y la curación por la fé y la oración al interior del grupo religioso.

Un aspecto interesante hasta ahora nada explorado en Oaxaca, son los procesos de apropiación selectiva y reelaboración de las nuevas creencias y rituales en el seno de los antiguos; proceso no sólo conocido en América

19. El estudio de los fenómenos religiosos como "rational choice models" resulta muy adecuado para analizar situaciones de pluralismo religioso, como las generadas en Estados Unidos, pero también en Latinoamérica, en el contexto de las religiones y disidencias religiosas de matriz cristiana protestante. Este método, basado en la teoría del interés y la instrumentalidad, se enfoca en el mercado de bienes religiosos y enfatiza el análisis de la variada oferta actual de opciones, más que el de la demanda religiosa, contribuyendo a explicar algunos motivos claves del creciente éxito de las nuevas alternativas religiosas (Stark y McCann, 1993).

del Sur, como ya mencioné, sino también en el Caribe, tal como Hürbon señala cuando dice que los conversos en Haití suelen reinterpretar lo nuevo de acuerdo con los códigos simbólicos tradicionales. De acuerdo con investigaciones recientes podría agregarse que en Oaxaca, pasada las fases de conversión y formación local del culto, los conflictos interreligiosos ceden lugar a concertaciones y negociaciones que facilitan los procesos de síncretis y apropiación cultural. Uno de los ejemplos más interesantes que registramos en la región nahua, en la mazateca Baja y en la Chinantla se refiere a la adopción y transformación de la música, para que pueda ser escuchada por los conversos, que llaman “cumbia cristiana”, “corrido cristiano” y “mariachi cristiano”. Estas piezas grabadas utilizan las mencionadas músicas y transforman las letras de acuerdo con fragmentos de oraciones o pasajes de la Biblia.

Las experiencias sudamericanas no son unívocas. En Bolivia se ha analizado el impacto de los Adventistas del séptimo Día entre los aimaras que migran a las barriadas de La Paz desde la década de los 40s, destacando por una parte el papel politizador de las creencias para el grupo de conversos, y por otra el papel deculturador y “desetnizante” de los valores y normas que se imponen al grupo en la vida cotidiana (Ströbele-Gregor, 1992). El análisis de Segato (1991) entre los coyas del noroeste de Argentina apunta igualmente a confirmar la tendencia hacia la transfiguración cultural y la “desetnificación” de los conversos como estrategias de un deseado cambio étnico, pero advierte la existencia de procesos de reinterpretación acordes con la visión del mundo tradicional. La conversión a confesiones protestantes ha sido también analizada entre migrantes de origen indígena en las barriadas de Lima, como una estrategia de reconstitución para los que viven procesos de anomia y desculturización (Marzal, 1989). La resignificación de tradiciones religiosas indígenas y del pentecostalismo también ha sido analizada entre los mapuche de Chile y, en opinión de Foerster, esta dinámica de creación religiosa constituye una forma central de estructurar la oposición con los blancos y la reproducción actual de la identidad mapuche. En relación con el protestantismo anglicano introducido por los menonitas, se ha investigado el movimiento sociorreligioso de la Buena Nueva protagonizado en la década de 1950 por los nivaclé del Chaco paraguayo (Regehr, 1981), en el que los indios refuncionalizaron creencias milenaristas-mesiánicas y prácticas chamánicas para la consecución de sus objetivos: la recuperación de la tierra,

la restitución de la salud y la unidad de los indios (Siffredi, 1991). La prédica anglicana ha tenido también influencia entre los maticos del Chaco argentino, quienes a través de la apropiación selectiva de textos bíblicos relegitiman los mitos centrales de la cosmología nativa. Otros casos analizados, como el de los Testigos de Jehová entre los chujes y k'anjobales de Chiapas en México, muestran que también esta confesión milenarista-mesiánica puede convertirse en manos de los indios en un instrumento para la reproducción reelaborada de las tradiciones indígenas y para la oposición al estado y las instituciones nacionales (Hernández, 1991).

Si bien unos autores destacan el poder de convocatoria para la alianza colectiva en torno a expectativas salvacionistas, de reconstitución política y reapropiación cultural, que generan estos nuevos movimientos religiosos, otros enfatizan el rechazo a la propia tradición cultural y normativa y la fragmentación de comunidades étnicas enfrentadas por conflictos que afectan la continuidad política y cultural del grupo. Como he señalado, los grupos tribales de las regiones tropicales del Sur resquebrajados por las colonizaciones internas de los siglos XIX y XX, destruidos sus *hábitat* tradicionales y las posibilidades de economía forrajera, desplazados hacia la periferia de las ciudades, ven en esas religiones el medio para reconstituirse como comunidades etnoculturales formando iglesias nativas que reapropian conceptos y prácticas de la nueva religión y de sus propias religiones, ya sea en las regiones de origen o en los contextos de pobreza urbana donde residen como migrantes. En ellas los conversos han encontrado un gran potencial para el desarrollo de procesos de revitalización cultural y reafirmación étnica. En contraste, entre los grupos sometidos a antigua y permanente evangelización católica, los efectos conocidos son principalmente deculturadores y desintegradores – descaracterización étnica, rechazo de la cosmovisión y normatividad tradicionales –, y frente a su expansión suelen generarse estrategias – muchas veces violentas – de resistencia por parte de los indígenas “católicos” que defienden la continuidad de las ya antiguas estructuras sociorreligiosas. No obstante, nuestros estudios contemporáneos muestran claras tendencias a la decantación de los conflictos interreligiosos y la apertura hacia procesos más tolerantes de negociación y reelaboración sociorreligiosa.

Una nota final

Después de la “muerte de las ideologías”, del “derrumbe de las utopías” y de la secularización de las sociedades en Occidente; esto es, en contra de lo que podía esperarse, el mundo globalizado asiste a un creciente proceso de resacralización o “re-encantamiento” de la realidad que se expresa en múltiples movimientos sociorreligiosos protagonizados por muy diversos grupos sociales. Aquí sólo he pretendido dar una mirada sobre la dinámica religiosa de los pueblos indios en el pasado y en el presente, partiendo de la idea de que estos movimientos llegan a constituir fenómenos clave para evaluar la capacidad de la religión como convocadora y gestora de la acción social, a la que otorga lenguaje, mensaje, impulso y legitimidad. Los movimientos sociorreligiosos son siempre construcciones colectivas e históricas, fenómenos sociales dinámicos que se articulan con la historia y con los contextos sociopolíticos particulares, brindando elementos para la búsqueda de transformación de la realidad social y para la creación y renovación de identidades, en los casos que nos ocupan, identidades étnicas.

Hemos visto que tanto los “típicos” movimientos milenaristas y mesiánicos del pasado y del presente, como los nuevos movimientos religiosos de filiación “evangélica” o católica moderna, tienen mucho en común en su formulación: catastrofismo, salvacionismo, gestación de nuevos mitos y profecías, alguna forma de adivinación, entre otros factores; pero los tradicionales movimientos sociorreligiosos no son nuevos ni en el tiempo ni en el estilo, aunque lo “nuevo” puede no ser más que la más reciente apreciación teórica y etnográfica de los estudiosos, ahora predispuestos a reconocer los poderosos factores subjetivos, culturales, étnicos y políticos que se han entretelado siempre en los movimientos sociorreligiosos.

Quedan sin respuestas definitivas el problema de las motivaciones para la conversión religiosa, que deben ser entendidas en un contexto complejo de factores, y de la creciente expansión de las muy numerosas ofertas religiosas. Una diferencia importante que tal vez pueda contribuir a aclarar los motivos del impacto de las variadas religiones cristianas es su implantación en América Latina. Mientras que el catolicismo se impuso por la fuerza y se legitimó históricamente como religión oficial desde el siglo XVI, descuidando en cierta forma la evangelización y el reclutamiento al correr de los siglos; el protestantismo y sus derivaciones fueron autorizados por el estado en época

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

reciente, y su éxito ha dependido de la eficacia del proselitismo para lograr conversiones profundas que a veces implican drásticos cambios de valores y formas de vida. En el catolicismo la membrecía puede ser casi automática y la pertenencia sólo formal; en el protestantismo y sus múltiples fragmentaciones los conversos deciden su membrecía y la pertenencia es efectiva y emotiva, en particular en las denominaciones pentecostales, que son las que más han impactado las regiones indígenas, por sus contenidos milenaristas y mesiánicos. En el mismo sentido, una relación descuidada que podría constituir un motivo profundo para la conversión a confesiones “evangélicas”, es la que establece lazos entre la cosmovisión milenarista y mesiánica de las religiones indígenas y la de las religiones “evangélicas”, que exacerban, aunque transformados, los símbolos apocalípticos, salvacionistas y mesiánicos que forman parte del fondo de credibilidad de las culturas porque son creencias que afloran cada día en múltiples señales identificadas en la vida cotidiana.

REFERENCIAS

- AGUERO, Oscar. 1991. Mito e historia. Estudio de un caso actual de milenarismo entre los Tupí-Cocama de la Amazonía Peruana. *El mesianismo contemporáneo en América Latina*. In: BARABAS, Alicia (Coord.). *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.
- BALANDIER, Georges. 1973. *Teoría de la descolonización*. Argentina: Ed. Tiempo Contemporáneo.
- BARABAS, Alicia. 1976. Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán. *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. II, México.
- _____. 1981. Los líderes carismáticos: notas sobre intelectualidad india en la historia de América Latina. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. México: UNAM.
- _____. 1986. Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india. *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano, n. 3, Vol. XLVI, México.
- _____. 1989. Utopías Indias. *Movimientos sociorreligiosos en México*. Col. Enlace. México: Ed. Grijalbo.
- _____. (Coord.). 1991. El mesianismo contemporáneo en América Latina. *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.

ALICIA M. BARABAS

- _____. 1995. El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad. *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*. In: PÉREZ CASTRO, A. B. (Ed.). México: I. I. A. UNAM.
- _____. 1996. De caudillos a héroes: historia y mitificación. *Rev. Scripta Ethnologica*, v. 18, Buenos Aires, Argentina: CAEA.
- _____. 1997. La aparición de la virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro. *THULE, Rivista italiana di studi americanistici* 2/3, Perugia, Italia.
- _____. 1997. Chinantec messianism: the mediator of the Divine. *Western Expansion and Indigenous Peoples*. (Ed.). The Hague/Netherlands: E. Sevilla Casas, Mouton Pubs.
- _____. 1999. Identidad y cultura en nuevas iglesias milenaristas en México. *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*. In: BARABAS, Alicia. (Coord.). *Col. Biblioteca Abya-Yala 11*. Quito, Ecuador: Ed. Abya-Yala.
- _____. 2002. Utopías Indias, movimientos socioreligiosos en México. *Colección Enlace*. México: Ed. Grijalbo, 1989. Tercera edición. México: INAH.
- _____. 2003. Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. *Diálogos con el territorio*. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. In: BARABAS, Alicia (Coord.). Vol. I, *Serie Ensayos*. México: CONACULTA-INAH.
- BARABAS, Alicia; BARTOLOMÉ, Miguel. 1996. Mediation or self-management: large dams, social movements and ethnicity, understanding impoverishment. The consequences of development-induced displacement. In: McDOWELL, C. (Ed.). *Refugee and forced migration studies*, v. 2. Oxford: Berghahn Books.
- _____. 1999. *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las Autonomías*, 3 v. México: INAH-CONACULTA-INI.
- BARKER, Eileen (Ed.). 1982. New religious movements: a perspective for understanding society. *Studies in religion and society*, v. 3. Nova York: The Edwin Mellen Press.
- BARTOLOMÉ, Miguel Leopoldo. 1972. Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933. *Suplemento Antropológico* 7, n. 1-2. Asunción, Paraguay.
- _____. 1975. La iglesia maya de Quintana Roo. *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, México.
- _____. 1976. La mitología de contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico. *América Indígena*, v. 36, n. 3, México.
- _____. 1976. *La dinámica social de los Mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*. Instituto Nacional Indigenista, *Serie Antropología Social* n. 80, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel; BARABAS, Alicia. 1977. La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán, *Col. Científica*, n. 53. México: SEP-INAH.
- BECKFORD, James (Ed.). 1986. *New religious movements and rapid social change*. California: Sage, UNESCO.

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

- BLOCH, Ernst. 1986. *El principio esperanza*. Edit. Aguilar, 3 v. Madrid, España.
- BONFIL, Guillermo. 1981. Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. La cuestión étnica en América Latina. In: BARABAS, Alicia; BARTOLOMÉ, M. (Coord.). *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 103. México: UNAM.
- BOTASSO, Juan. 1986. *Il consulta ecuménica de pastoral indígena. Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la Teología Crsitiana*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- BOURDIEU, Pierre. 1974. *A economía das trocas simbolicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva.
- BRICKER, V. R. 1973. Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX. *América Indígena*, Vol. XXXIII, n. 2, México.
- BRIONES, Montoya J. 1972. Manuel Lozada líder mesiánico. *Religión en Mesoumérica*. XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- CADOGAN, León. 1959. São Paulo: Ayvu Rapuita, USP.
- CÁMARA BARBACHANO, F. 1962. El papel de la religión en la integración y desintegración de la sociedad y cultura yaqui, en *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, México.
- CERIANI, César; CITRO, Silvia. 2002. Repensando el movimiento del evangelio entre los toba del Chaco argentino. *Ciudad virtual de Antropología y Arqueología*.
- CLASTRES, Helene. 1975. *Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Ed. brasiliense.
- _____. 1975. *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, traducción directa del náhuatl. Primo Feliciano Velázquez. México: I. I. H., UNAM.
- CORDEU, Edgardo; SIFFREDI, Alejandra. 1971. *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Ed. Juárez.
- COLSON, A. 1985. Routes of Knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. *Antropologica*, p. 63-64. Venezuela.
- DURKHEIM, Emilie. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Ed. Schapire.
- ESCOBAR, Arturo; ALVAREZ, Sonia. 1992. The making of social movements in Latin America. *Identity, strategy and democracy*, USA: Westiew Press.
- FAVRE, Henri. 1973. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*. México: Ed. Siglo XXI.
- FERNANDES, Rubem César. 1988. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe. *Religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- FLORESCANO, Enrique. 1987. *Memoria mexicana*. México: Contrapunto.
- FOERSTER, R. 1988. Milenarismo, mesianismo y profetismo en la sociedad mapuche contemporánea. *América indígena*. México: Vol. XLVIII.
- GRAZIANO, Frank. 1999. *The millennial new world*. Nova Yorque: Oxford University Press.

ALICIA M. BARABAS

- GOW, David. 1979. Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes peruanos. *América Indígena*, Vol. XXXIX, n. 3, México.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F. 1956. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Cultura edición de Luis F. Bustíos Gálvez.
- HERNÁNDEZ, Rosalva. 1991. Cambios y reelaboración religiosa: los Testigos de Jehová en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas. *Anuario CEI*, III, México.
- _____. 1995. De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur. *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: CIESAS.
- IDOYAGA MOLINA, Anatlilde. 1994. Movimientos socioreligiosos: una esperanza milenarista entre los Pilagá (Chaco Central). In: BARABAS, A. (Coord.). *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Quito: Ed. Abya-Yala.
- LAFAYE, Jacques. 1977. *Quetzalcoatl y la Guadalupe*. México: FCE.
- LANTERNATRI, Vittorio. 1978. Dreams and visions from the spiritual churches of Ghana. *Paideuma* 24.
- LEYVA, Xochitl. 1995. Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas. *Chiapas: los rumbos de otra historia*. México: CIESAS.
- LONG THEODORE, 1984. Prophecy, Charisma and politics. Reinterpreting the weberian thesis. In: HADDEN, J.; SHUPE, A. (Ed.). Prophetic religions and politics. *Religions and the global order*, v. 1, ed. New York: Parangon House.
- MARROQUÍN, Enrique. 1995. Los disidentes religiosos ¿intolerancia o resistencia cultural?’, *¿Persecución religiosa en Oaxaca?* MARROQUÍN, M. (Coord.). Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- MARTÍNEZ, Díaz N. 1985. La migration Mbya (Guaraní). *Dédalo*. n. 24. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- MARZAL, Manuel. 1989. *Los caminos Religiosos de los inmigrantes de la gran Lima*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial CONCYTEC.
- MELIÁ, Bartomeu. 1989. La Tierra sin Mal de los guaraní: economía y profecía. *América Indígena*, INI 3, Vol. XLIX, México.
- MÉTRAUX, Alfred. 1967. Migrations historiques des tupi-guaraní. *Journal de la Société des Americanistes*, XII, París.
- MEYER, J. 1976. El problema indio en México desde la Independencia. *El Etnocidio a través de las Américas*. México: Ed. Siglo XXI.
- MILLER, Elmer. 1979. *Los Tobas argentinos*. Armonía y Disonancia en una sociedad. México: Siglo XXI.
- MONJARÁZ, Ruiz. 1987. Mitos cosmogónicos del México Indígena. *Col. Biblioteca del INAH*. México: INAH.
- MORLEY, Sylvanus. 1947. *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

- NIMUENDAJU, K. H. 1994. *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*. Traducción de J. F. Paraguay: Recalde.
- ORO, Ari. 1991. Hermano José: un mesías brasileño actual. In: BARABAS, A. (Coord.). El mesianismo contemporáneo en América Latina. *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.
- OSSIO, Juan; TOM, Zuidema; ESPINOSA, Walter. 1973. *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Lima: Pastor.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura. 1969. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Ed. Siglo XXI.
- REGEHR, Walter. 1981. Movimientos mesiánicos entre los grupos étnicos del Chaco paraguayo. *Suplemento Antropológico*, n. 16, Asunción.
- RIESTER, Jurgen. 1988. *En busca de la loma santa*. La Paz: Ed. los amigos del libro.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. 1988. Ser católico: dimesões brasileiras. *Brasil y EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- SCHADEN, Egon. 1965. Aculturación indígena. *Antropología*, v. 13, n. 1-2, São Paulo.
- _____. 1982. El mesianismo en América del Sur. Movimientos religiosos derivados de la aculturación. *Historia de las Religiones*. 3. ed. México: Ed. Siglo XXI.
- SCHDMIT, Ma. Amelia. 1991. Indagaciones sobre el mesianismo Krahó. El mesianismo contemporáneo en América Latina. In: BARABAS, A. (Coord.). *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.
- SEGATO, Rita. 1991. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes centrales de Argentina. *Religiones Latinamericanas*, n. 1. México: ALER.
- SIFFREDI, Alejandra; SAPAFORA, Ana María. 1991. Condiciones de posibilidad del movimiento de la Buena Nueva. Reflexiones sobre la dinámica sociorreligiosa nivaclé (Chaco Boreal) en la década de los cincuenta. El mesianismo contemporáneo en América Latina. In: BARBARAS, A. (Coord.). *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.
- SPICER, E. 1961. *Perspectives in american indian culture change*. Chicago: University of Chicago Press.
- STARK, Rodney; IANNACCONE, Laurence. 1993. Rational choice propositions about religious movements. *Religion and the social order*, USA.
- STARK, Rodney; MCCANN, James. 1993. Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32-2. USA.
- STROBELE-GREGOR, Juliana. 1992. Un estrecho sendero para una vida mejor. *América Indígena*, Vol. LII, n. 1-2, I. I. I., México.
- SULLIVAN, Lawrence. 1998. *Icanchu's Drum. An orientation to meaning in South American Religions*. New York: MacMillan Press.
- TAUSSIG, Michael. 1987. *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*. Chicago/London: University of Chicago Press.

ALICIA M. BARABAS

- THOMAS, J. 1976. El movimiento religioso de San Miguel entre los Pemón. *Antropologica*, n. 43, Venezuela.
- TURNER, Víctor. 1974. *Drama, fields and methaphors*. Symbolic action in human society. Cornell University Press.
- _____. 1980. *La selva de símbolos*. México: Ed. Siglo XXI.
- VALCÁRCEL, Rosina. 1988. *Mitos, dominación y resistencia andina*. Lima: Universidad Nacional mayor de San Marcos.
- VARESE, Stefano. 1973. *La sal de los cerros*. Lima: Ed. Retablo de Papel.
- VILLACAÑA, E. 1980. La insurgencia en el Nayar. *Jornadas de historia de Occidente*. México: Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas.
- VUOTO, Patricia; WRIGHT, Pablo. 1991. Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los toba y pilagá del Chaco argentino. El mesianismo contemporáneo en América Latina. In: BARBARAS, A. (Coord.). *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.
- WRIGHT, Robin. 1991. A conspiracy against the civilized people: history politics and ideologies of arahuacan and tukanoan millenarian movements of the northwest Amazona. In: BARABAS, A. (Coord.). El mesianismo contemporáneo en América Latina. *Religiones Latinoamericanas*, n. 2. México: ALER.
- _____. 1994. Catastrophe and regeneration: an appraisal of recent theoretical aproches to millenarianism in Amazonia. In: BARABAS, A. (Coord.). Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio. *Col. Biblioteca Abya-yala*, n. 11. Quito: Ed. Abya-Yala.
- WEBER, Max. 1980. *Max economía y sociedad*. 1. ed. de 1922. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

Resumen

El objetivo de este ensayo es elaborar un panorama comprensivo de los movimientos sociorreligiosos indígenas, que permita una clara diferenciación entre los “tradicionales” movimientos milenaristas y mesiánicos que la antropología ha estudiado desde hace más de un siglo, y los llamados nuevos movimientos religiosos, vinculados con las nuevas alternativas religiosas neocatólicas, “evangélicas” y paracristianas. En todos los casos los movimientos pueden llegar a construirse como iglesias y en ciertos casos configurarse como iglesias nativas.

Abstract

The purpose of this essay is to present a comprehensive panorama of the Indian socio-religious movements, while making a clear differentiation between “traditional” milenaristic and messianic movements, that anthropology has studied from more than a century, and so-called “new religious movements”, involving neo-Catholic, Evangelical and para-Christian religious alternatives. In each case, the movements can turn into churches and, in certain cases, even “native churches”.