

# Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los movimientos ticuna

*F. Javier Ullán de la Rosa*

## RESUMEN

*El fenómeno milenarista posee naturaleza plurimórfica, poligénica, multicausal y multifuncional. Este ensayo fundamentará teóricamente esta afirmación y la ilustrará etnográficamente con el caso de los movimientos milenaristas ticuna, grupo indígena del Alto Amazonas. Cada momento de la secuencia histórica de dichos movimientos, ideología y praxis milenaristas satisfacen funcionalidades sociales diferentes, en estrecha relación con la evolución del contexto social.*

---

## HACIA UN INTENTO DE EXPLICACIÓN DEL FENÓMENO MESIÁNICO-MILENARISTA

De acuerdo con Norman Cohn, el milenarismo, entendido como fenómeno transcultural, no constreñido a las raíces cristianas de donde se toma el término, podría ser definido de la siguiente manera:

Todo movimiento inspirado por la noción de una salvación que debería ser: a) colectiva, en el sentido de que sería una salvación de los fieles en cuanto grupo; b) terrestre, visto que sería realizada en este mundo y no en un paraíso extraterrestre; c) inminente, debiendo manifestarse en el tiempo actual, en breve y de repente; d) total, debiendo transformar por entero la vida en la tierra, de suerte

que no se trata de una mejoría, sino de la instauración de la misma perfección; e) sobrenatural, ya que no se manifestaría por medios ordinarios.<sup>1</sup>

Por otro lado, el movimiento mesiánico se define, de acuerdo con Ari Pedro Oro, como el movimiento en el que la reorganización de una sociedad, o la producción de una nueva sociedad [de esta sociedad perfecta, de este paraíso en la Tierra, de este *millennium*, definido en las coordenadas culturales que sea] se da en el encuentro y en la acción conjunta de un grupo social y un personaje de tipo carismático,<sup>2</sup> el mesías, que, de acuerdo con Henri Desroche, obtendría su carisma de una vinculación muy estrecha con la divinidad, generalmente un lazo de parentesco; alguien extraordinario que participa de alguna manera de lo sobrenatural, lo que le diferenciaría del simple profeta.<sup>3</sup>

Los términos “mesiánico” y “milenario” están, pues, íntimamente relacionados. Tanto, que han sido utilizados como sinónimos en la literatura sociológica. Para Desroche el milenarismo es “el movimiento socio-religioso del cual el Mesías es el protagonista”.<sup>4</sup> Con ello el autor estaría implicando que no pueden existir movimientos milenaristas, en la forma en que son definidos por Cohn, sin la presencia de un mesías, pero los datos etnográficos de los movimientos ticuna demuestran que no es así. La confusión proviene de no saber separar dos conceptos que se sitúan a niveles de categorización distinta, siendo la categoría “movimiento milenarista” la más englobante. A partir de esta premisa, todos los movimientos mesiánicos pueden considerarse movimientos milenaristas, pero no todos aquéllos son movimientos mesiánicos, porque aunque todos estén dirigidos por algún tipo de líder carismático, no todos alcanzan la categorización de mesías en la forma en que es definida por Desroche. También se les ha dado a estos movimientos el nombre de “salvacionistas” pues todos implican la necesidad de salvación de un mundo que se contempla como imperfecto —con frecuencia corrompido moralmente— en el que se está sufriendo y del que se siente, por tanto, la necesidad de huir, de salvarse, por medios propios o

1 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Nueva York, Random House, 1963, pp. 9-10.

2 Ari Pedro Oro, *Na Amazônia um messias de índios e brancos*, Petrópolis, Editora da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1989, p. 11.

3 Henri Desroche, “Messianisme”, en *Encyclopaedia Universalis*, París, 1968, vol. V, pp. 845-849.

4 *Ibid.*, p. 845.

por los de quien les ayude, un mesías. Para Maria I. Pereira de Queiroz, sería preciso considerar un tercer concepto en el análisis de este tipo de movimientos: el de “esperanza mesiánica” entendida como la creencia, la expectativa en la venida de un enviado divino que traerá a los hombres la felicidad terrestre aunque todavía no se haya traducido en movimiento.<sup>5</sup>

Podríamos considerar aún una categoría más amplia en la cual englobar los movimientos milenaristas: lo que A. Wallace denomina *movimientos o procesos de revitalización*,<sup>6</sup> que define simplemente como creencias y prácticas destinadas a conseguir una mejora drástica en las condiciones inmediatas de la vida de un grupo y/o en la perspectiva de una vida futura próxima. La diferencia fundamental con nuestra anterior definición es que ésta incluye movimientos que también tratan de instaurar el nuevo orden social por medio de instrumentos políticos, bien que nunca están desligados plenamente de una cierta base religiosa: tal como el fenómeno de Juana de Arco o el de las rebeliones indias de la “danza de los espíritus” en los Estados Unidos de Norteamérica.<sup>7</sup> Esta ampliación del campo nos permitirá considerar el movimiento político del *Conselho Geral da Tribu Tükuna* y su lucha por la tierra y la autonomía, como un movimiento revivalista con innegables improntas religiosas heredadas de movimientos anteriores.

Una de las características fundamentales de los movimientos de revitalización y milenaristas es el tema del retorno a una Edad de Oro. El nuevo orden social que se encarna en el *millennium* es una reedición de un régimen social ya experimentado en el pasado, sea en el terreno histórico o, más comúnmente en el del mito, que se pretende “revitalizar”. En palabras de Desroche, “no se evoca un punto omega sino invocando primero un punto alfa”.<sup>8</sup>

El tema del fin del mundo o de su inminencia es bastante recurrente en los movimientos milenaristas, pero es un error suponer que ésta es una condición de los mismos, error probablemente inducido por la gran influencia que ha ejercido el milenarismo de origen cristiano en la formación de la mayor parte de los milenarismos contemporáneos.

5 Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O mesianismo no Brasil e no mundo*. Sao Paulo, Alta-Omega, 1977, p. 46.

6 Anthony Wallace, *Religion: An Antropological View*, Nueva York, Random House, 1966, pp. 10-20.

7 Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 467.

8 H. Desroche, *op. cit.*, p. 648. Traducción del autor.

Esta definición general de milenarismo no debe inducirnos, por tanto, a pensar en este tipo de movimientos como un fenómeno religioso homogéneo. Por el contrario, si algo lo define es el hecho de aparecer en contextos históricos y culturales muy diferentes, adaptando sus características básicas a una multitud de formas diversas. Un fenómeno dentro del cual se pueden distinguir numerosas subtipologías a partir de otros criterios que a veces se entrecruzan entre sí. Así se puede hablar, por ejemplo, de movimientos "nativistas" o "revivalistas", de *cultos cargo*, de milenarismos cristianos, judíos, musulmanes, etc. Se puede hablar también de micromilenarismo o macromilenarismo; de pre o de postmilenarismo, y a todos ellos se les puede añadir el atributo mesiánico o no.

Si variada es la fenomenología de nuestro objeto de estudio no lo es menos, tampoco, el conjunto de causas que le dan génesis y sus funcionalidades sociales, las cuales dependen íntimamente del contexto histórico-cultural. Esa es la razón por la que las teorías sociológicas que pretenden dar cuenta del fenómeno se han multiplicado *ad infinitum*. A continuación trataremos de resumir las principales.

#### EXPLICACIONES SOCIOLÓGICAS DEL FENÓMENO MILENARISTA

Los distintos intentos explicativos se pueden dividir, *grosso modo*, en dos macroenfoques:

a) El enfoque marxista, representado por autores como G. Balandier, V. Lanternari, o P. Worsley,<sup>9</sup> considera preponderante para la emergencia de estos movimientos la opresión y explotación socio-económica de un grupo o clase social sobre otro, y contempla a estos como expresiones políticas de naturaleza revolucionaria en contextos en los que no es posible el surgimiento de una verdadera conciencia de clase que plantee la acción en un terreno nítidamente político.

En grupos sociales con bajos niveles de organización política, tales como las contemporáneas sociedades sin estado o las clases campesinas de la historia occidental pasada y presente, las reacciones contra la opresión adquieren sobre todo la forma de movimientos religiosos milenaristas por-

<sup>9</sup> Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, Press Universitaires de France, 1955, pp. 1-235; Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, París, P. U. F., 1962, pp. 10-150; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, Londres, L. S. E. Press, 1968, pp. 5-315.

que parece probado su éxito como constructores de integración política. La unidad de acción que no se puede alcanzar políticamente se obtiene por la vía de la religión milenarista, a través de la cual se rechaza la sociedad presente y se apunta a la construcción de una nueva. A esta explicación Worsley añade una proposición evolucionista, considerando que este tipo de ideologías sólo puede tener lugar en aquellas sociedades que carecen de un nivel suficiente de conocimiento científico, lo cual impide a la gente encontrar una forma de interpretación de la realidad diferente de la sobrenatural. Así, milenarismo es sinónimo de revolución política en sociedades no secularizadas.

La concepción marxista ilustra muy bien la diferenciación que hace entre movimientos milenaristas activos y pasivos. Los primeros, intentan establecer el *millennium* sobre la Tierra en el tiempo presente, y pueden ser considerados como una fuerza revolucionaria que amenaza las viejas estructuras sociales. Los segundos, posponen el día del *millennium* para el mundo del Más Allá y substituyen la acción social por una especie particular de asectismo moral, culpando de los males sociales no a los gobernantes de este mundo sino a los mismos individuos como pecadores. De acuerdo con Worsley estos movimientos pasivos tienen siempre un origen secundario, siendo epígonos de movimientos activos cuya energía revolucionaria ha sido drenada como consecuencia de la imposibilidad de victoria.<sup>10</sup>

b) El segundo grupo de autores, entre los cuales podemos citar a K. Burridge, H. Desroche, M. I. Pereira de Queiroz, R. Bastide, J. Séguy, M. Bloch, A. P. Oro o yo mismo, se sitúa en una posición más culturalista y psicologista que ya apuntaba el mismo Worsley en posteriores matizaciones a su teoría general.<sup>11</sup> El análisis marxista es demasiado reduccionista y no explica satisfactoriamente los movimientos tan complejos en los cuales intervienen toda una multiplicidad de factores sociales, económicos, políticos, religiosos, culturales, psicológicos, etc., todos ellos relevantes aunque algunos más que otros, dependiendo del movimiento en particular.

Burridge quiere mostrar lo importante que es el sistema social de valores para dar sentido y equilibrio psicológico a la vida de los individuos. Los movimientos milenaristas no se generan por el sólo hecho de la opresión

10 P. Worsley, *op. cit.*, pp. 221-256.

11 *Ibid.*, p. 247.

sociopolítica, suceden cuando un nuevo conjunto de valores entra en competición con los antiguos y se introducen nuevos criterios para medir al hombre y sus expectativas. La gente se desorienta, los viejos valores se cuestionan y los nuevos aún no se han establecido plenamente. Los individuos necesitan sentir que los principios que conforman sus vidas cotidianas y su sociedad son permanentes y firmes. Cuando la permanencia de estos principios es puesta en duda por la aparición de otros que los contradicen, la gente tiende a buscar la seguridad que necesita en un mundo perfecto que no es susceptible al cambio: el *millennium*.<sup>12</sup>

En este mismo orden de cosas Desroche ve el origen de los milenarismos como derivados de una frustración que es doble: la económico-política y la socio-cultural.<sup>13</sup> Pereira de Queiroz nos demuestra como en ciertas regiones rurales de Brasil los milenarismos resultan principalmente de la anomia social y no de una situación de dominación-subordinación.<sup>14</sup> Para Bastide, como para Burrige, los milenarismos se explican en razón de una desestructuración del antiguo orden social, el cual implica la pérdida parcial de la identidad social o étnica; pero para el surgimiento del movimiento, es necesario, además, que el grupo posea una mitología apropiada al caso, sea autóctona o prestada de fuera, sin la cual el mensaje milenarista no puede aparecer.<sup>15</sup>

Jean Séguy introduce el valiosísimo concepto de la "frustración relativa" a las expectativas de los individuos que, aunque puede parecer superficial si se compara con otras situaciones de miseria u opresión extrema, no puede dejar de ser percibida como insoportable para aquellos que la viven. Es en estas circunstancias de desequilibrio entre lo que se tiene y lo que se desea y no simplemente en las situaciones de privación, donde se dan las condiciones idóneas para que surja un movimiento milenarista.<sup>16</sup> Una idea presente de alguna manera en Worsley y en Burrige que puede remontarse hasta Barber, es la que define al milenarismo como "la desesperación cau-

12 Kenelm Burrige, *New Heaven, New Earth*, Londres, L. S. E. Press, 1969, pp. 97-169.

13 H. Desroche, *Sociologie de l'esperance*, París, P. U. F., 1973, p. 109.

14 M. I. Pereira de Queiroz, *op. cit.*, pp. 129-123.

15 Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, París, Payot, 1975, pp. 154-155.

16 J. Séguy, "Sociologie de l'Attente", en Charles Perrot (comp.), *Le retour de Christ*, París, P. U. F., 1983, pp. 71-102.

sada por la incapacidad de obtener aquello que la cultura definió como la común satisfacción de las necesidades vitales”.<sup>17</sup>

Interesante, por último, es el enfoque culturalista de Maurice Bloch, quien compara los movimientos milenaristas con los ritos de iniciación. Los movimientos milenaristas, como los ritos de paso, suponen también un proceso de muerte simbólica –el abandono de las viejas maneras contingentes de vivir para vivir en un mundo permanente y trascendente– y el renacimiento a una nueva forma de vida, la construcción de un nuevo hombre.<sup>18</sup>

En conjunto, estos autores coinciden en señalar que los movimientos milenaristas pueden surgir de contextos socio-económicos y culturales diferentes, y tener objetivos y funcionalidades distintos. Así, pueden originarse en inexistencia de opresión social, generados por una causa puramente religiosa, como las migraciones guaraníes hacia la “Tierra sin Mal”, ya antes de la llegada de los europeos, o de “frustración relativa”, como los cultos *cargo* en sociedades melanesias no colonizadas. Pueden tener un objetivo y funcionalidad *contraaculturativo*<sup>19</sup> frente a una situación de aculturación y cambio, expresando un deseo de retornar a la vida del pasado, en los llamados movimientos “nativistas” o “revivalistas”. O pueden, por el contrario, buscar en el milenio una utópica situación aculturada, en la que se obtienen, en un grado de sincretismo variable, los deseados elementos de una cultura ajena, la integración *sui generis* al *modus vivendi* de los occidentales, como de nuevo en los cultos *cargo* melanesios o los de los ticuna. Los movimientos pueden tener una función de restauración de una situación de anomia social, generada o no por la opresión, o por la aculturación. Desde el punto de vista político, los movimientos pueden ser revolucionarios, como expresión religiosa de un proyecto de cambio social en el sentido que les da Worsley o Balandier, y dentro de éstos cabría distinguir aquellos de cuño militarista, que intentan establecer el *premilenio* o el *milenio* por medio de la violencia, como el movimiento de la Cruz Par-

17 Barber, 1941, p. 664, en Mauricio Vinhas de Queiroz, “Cargo cult na Amazonia: Observações sobre o milenarismo Tukuna”, *América Latina*, vol. 6, núm. 4, Rio de Janeiro, octubre-diciembre, 1963, pp. 45-67, 55.

18 Maurice Bloch, “Millenarianism”, en *Prey into Hunter*, Londres, London School of Economics Press, 1992, pp. 85-98.

19 Pero no se puede aceptar la afirmación de Herskovits de que todos los movimientos milenaristas indígenas son por definición *contra-aculturativos*. Melville J. Herskovits, *Man and his Works*, Nueva York, Columbia University Press, 1949, p. 531.

lante en el Yucatán de la Guerra de Castas, o de signo pacifista cuando éste se da en términos puramente religiosos; o, por el contrario, tener características antirrevolucionarias —postpolíticas en la terminología de Séguy— renunciando a la transformación global del mundo exterior para dedicarse a la transformación interna del individuo o, en todo caso, del grupo de elegidos. Algunos de estos movimientos postpolíticos pueden surgir, como decía Worsley, de movimientos revolucionarios fracasados pero no necesariamente, tal es el caso del pentecostalismo y la Orden Cruzada entre los ticuna. Séguy subraya la no-univocidad de la relación religión-política en lo que atañe a los movimientos milenaristas.<sup>20</sup>

Los movimientos milenaristas tienen también una importante función psicológica. De acuerdo con Bastide, permiten recuperar la autoestima a poblaciones desmoralizadas, transformando su complejo de inferioridad en conciencia de pertenecer a un grupo de elegidos.<sup>21</sup> Los movimientos milenaristas, por último, no están reducidos a las sociedades precapitalistas sin estado ni a las sociedades precientíficas, como afirmaba Worsley. De hecho pueden aparecer en cualquier tiempo y lugar y no necesariamente tienen que darse bajo coordenadas estrictamente religiosas. Movimientos políticos como el marxismo-leninismo o el nazismo pueden, de hecho, considerarse como movimientos milenaristas laicos occidentales o, si preferimos la etiqueta más amplia, movimientos de revitalización.

En conclusión, queda constatada la imposibilidad de ajustar todos los movimientos milenaristas o de revitalización a un único modelo explicativo. La variedad de la muestra histórico-etnográfica es enorme y en cada movimiento se producen características particulares que es necesario explicar en particular, es decir, históricamente, atendiendo a las circunstancias concretas que lo rodean. Si esto es cierto de los movimientos milenaristas en su conjunto, lo es también el de los ticuna en particular. Es por ello que el análisis de los movimientos milenaristas ticuna exige fundamentalmente el de su evolución histórica.

20 J. Séguy, *op. cit.*, p. 38.

21 R. Bastide, *op. cit.*, pp. 155-160.



## LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS TICUNA

De acuerdo con nuestro propio criterio, estos pueden dividirse en las siguientes categorías y ordenarse en la secuencia cronológica que sigue:

### 1. Movimientos endógenos

- a) Movimientos “nativistas” o “revivalistas” (movimientos i, ii, iii, iv); 1910-1940. No mesiánicos.
- a-b) Movimiento de transición entre el “nativismo” y los cultos *cargo* (movimiento v); 1941. No mesiánico.
- b) Movimientos del tipo de culto *cargo* (vi, vii); décadas 1940 y 1950. Mesiánicos

### 2. Movimientos exógenos

- c) Movimientos fundamentalistas cristianos (viii- ix); décadas 1960-1970, hasta la actualidad: c1) Iglesias evangélicas (no-mesiánico); c2) Orden Cruzada (mesiánico).
- d) Movimiento de revitalización política: Conselho Geral da Tribu Tükuna.

En esta secuencia histórica se observan a grandes rasgos las siguientes tendencias: evolución desde un milenio nativo o sincrético a una iconografía milenarista de cuño cristiano; progresiva caracterización mesiánica de los líderes y cataclísmica del mensaje (tema de la destrucción del mundo); paulatina menor represión de la sociedad dominante occidental a los movimientos, y basculación desde un origen endógeno a uno exógeno (paso de movimientos exclusivamente étnicos a movimientos universales). Todas las tendencias señaladas son, en mayor o menor medida, tendencias también del medio social en el que estos fenómenos se generan, pues estos no son sino respuestas ideológicas a esas condiciones ambientales que se sitúan en relación de retroalimentación con las mismas.

### *Los movimientos nativistas*

*Los primeros tres movimientos* (c.1910, c.1920 y 1932) tienen lugar en el momento más álgido de la dominación cauchera en esta región, a caballo entre Brasil, Perú y Colombia. Los caucheros se constituyen en una pode-

rosa oligarquía local con derecho de vida y muerte sobre los indios; destruyen sus unidades sociales y habitacionales clánicas (*malocas*) como parte de una estrategia para maximizar la recogida del látex, reasentando a los trabajadores-siervos en hábitat dispersos por toda la selva.<sup>22</sup> La mayoría de los ticuna aún se encuentra en un estadio de aculturación muy bajo pero el desmantelamiento de las malocas, la consecuente desintegración de los clanes y la dominación de los patrones produjeron una profunda sacudida en la cosmovisión y los valores ticuna que desembocó en su interiorización del dominio colonial en forma de un doble complejo psicológico de inferioridad y culpabilidad. La presencia y posición superior de los occidentales en el plano de las relaciones sociales reales era considerada por los indígenas como producto de la superioridad genética o mágica de los blancos, superioridad que no era en última instancia, sino consecuencia de un castigo impuesto por los dioses –una “caída”– una degeneración físico-moral, el precio pagado por el “pecado original” cometido por los ticuna, tal y como se cuenta en su mito de origen.<sup>23</sup> Dicho mito deviene ideología alienante que impide la acción en el plano puramente socio-político. La evidente necesidad de liberación, de recuperación de la “integridad” en el

22 Joao Pacheco de Oliveira Filho, *“O Nosso Governo”: Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Ministério de Ciência e Tecnologia, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, pp. 30-40.

23 El mito de origen relata la creación de los *magüta*, los primeros hombres de la Edad de Oro, el tiempo pre-histórico anterior a los ticuna, por los dioses gemelos *Yoi* e *Ipi*. Los *magüta* eran unos seres muy sabios, poderosos e inmortales. Habitaban junto a *Yoi* en la montaña *Tiwegüme* y se regían por las leyes de la tradición, instituidas por *Yoi*. Un día una parte de los *magüta* decidió apartarse de esas leyes, desobedecer a *Yoi* provocando una ruptura que dio fin a la Edad de Oro. En castigo por su desobediencia *Yoi* destituyó a los rebeldes de sus poderes, su sabiduría y su immortalidad y se marchó con los que le habían sido fieles hacia el Este, donde desemboca el Amazonas. Así *Tiwegüme* quedó desierto y a la Edad de Oro le sucede una nueva Era Histórica de decadencia en la que la unidad ontológica de los *magüta* se convierte en una dualidad: los *üüne*, o *inmortales*, que siguen viviendo con *Yoi*, y los *ticuna*, pobres seres mortales e ignorantes, desprovistos de los poderes de sus antepasados y, en consecuencia, dominados por los extranjeros blancos llegados del Este como castigo por su pecado. *Yoi* promete, sin embargo, regresar algún día por sus lujos descarrados. El mito deviene así en explicación alienante de la dominación y el cambio cultural asociado a ella, revertiendo y enmascarando la causalidad histórica: los ticuna son dominados por los blancos como consecuencia de su apartamiento de las leyes de la tradición, vía castigo divino, en lugar de ser al revés. El análisis del mito es a todas luces clave para explicar el fenómeno global del contacto y dominación, de la forma en que fue percibido por los indios y de sus actitudes y actos frente al mismo. En él hallamos el fundamento mitológico que Bastide consideraba previo y necesario para el surgimiento de todo movimiento milenarista y sostenemos, por otro lado, la tesis de que el mito es de naturaleza sincrética, inspirándose su estructura formal en los conceptos cristianos de la expulsión del Paraíso, el “pecado original”, la necesidad de salvación y el retorno de Cristo, conceptos que los ticuna tomaron de los misioneros, presentes en la región desde el siglo xvii, y reinterpretaron con elementos mitográficos propios para explicar el trauma de la dominación. Con el tiempo, como veremos, este sincrétismo en el mito escatológico ticuna no había sino incrementar hasta llegar finalmente a ser sustituido por la versión bíblica cristiana.

sentido de Burridge,<sup>24</sup> de salvación del sufrimiento presente, material y psicomoral, se desvía de la respuesta social a la religiosa.

Esta respuesta toma la forma de una vuelta a la vida tradicional anterior a la llegada de los caucheros, y es vehiculada en términos religiosos por unos profetas adolescentes: los muchachos tienen visiones en las que los *üüne*, los inmortales, aquellos que no traicionaron la tradición, les piden que abandonen los seringales, la vida de dispersión, y se congreguen de nuevo para revitalizar las “leyes antiguas” cuya preterición les ha ocasionado la caída. Algunos indios huyen de las haciendas caucheras y reorganizan durante un tiempo una microsociedad cimarrona que gira en torno a una vida ceremonial intensa, recreando sin cesar los ritos nativos —especialmente el rito de iniciación femenino o *pelazón*—, como mecanismo de cohesión identitaria y social, y de expresión colectiva dramatizada de esa “recuperación” de la vida antigua.

El retorno a la pureza de las tradiciones no era sino una etapa transitoria aunque necesaria, un orden *premilenal* para alcanzar la verdadera meta: volver a ser admitidos en el mundo de los *üüne*, volver a unir lo separado, volver de nuevo a ser *magüta* y regresar a esa Edad de Oro de poder y sabiduría, libres de la opresión y la inferioridad frente a los blancos. La puesta en escena de los ritos no es entonces sino la *praxis* por la que se produciría ese paso de un orden al otro, y eso da cuenta de la intensidad con la que se entregan a su celebración.<sup>25</sup> Este paso de una Edad a la otra, se produciría así de manera instantánea, por la mera recuperación de la tradición y no como consecuencia de ningún cataclismo apocalíptico, elemento que sí estará presente en movimientos posteriores, pensamos que como consecuencia de un proceso de progresivo sincretismo con la escatología cristiana.

Estos movimientos, junto con los dos siguientes, no son propiamente mesiánicos. Su detonante lo constituyen las visiones proféticas de un muchacho o muchacha de personalidad mística, un *taiünenetchaii* —“los que

<sup>24</sup> K. Burridge, *op. cit.*, pp. 97-156.

<sup>25</sup> Los informantes nos aseguran que en el lugar donde se reunieron los fieles de aquel primer movimiento se escucha hoy día *gente encantada*, es decir, *üüne*, que ellos interpretan como una prueba de que el movimiento no fracasó del todo, porque algunos habrían conseguido efectivamente el paso a ese estado de trascendencia e inmortalidad, algunos regresaron a la Edad de Oro y viven allí en su *millennium* sin fin. Esto apunta a una característica interesante del milenarismo no comentada hasta ahora: la llegada del milenio no tiene que ser necesariamente una cuestión colectiva sino que, como en este caso, puede producirse de manera individual. Sería esta la diferencia ya apuntada arriba, entre un macro y un micromilenarismo.

desean ir hacia los *encantados*"—, cuyo protagonismo queda reducido, sin embargo, al de puro vehiculador de un movimiento que es básicamente espontáneo, acéfalo. Según Pacheco, estos adolescentes estaban, por el lugar que ocupaban en el sistema de rol-*status*, excluidos de cualquier posición de mando, lo cual les convertía en los personajes idóneos para difundir un mensaje religioso que implicaba la reagrupación de los segmentos dispersos de la sociedad. Pacheco demuestra transculturalmente la gran fuerza cohesionadora que estos papeles exoestructurales pueden tener en sociedades segmentarias carentes de poder centralizado; recordando el argumento del poder del *stranger* de G. Simmel, o, citando la idea de *The Power of the Weak* de E. E. Evans Pritchard.<sup>26</sup> Ese sería el caso de los *taiiinenetchaii*: en cuanto no representan a ningún grupo social concreto pueden representar al conjunto de todos ellos.

Los dos primeros movimientos fueron brutalmente reprimidos por la fuerza de las armas de los caucheros como corresponde a una época en la que estos eran la ley absoluta en el Amazonas, mientras que el tercero se extinguió por sí sólo debido a una epidemia desatada entre los congregados.

En el cuarto movimiento (1938-39) aparece el tema del fin del mundo en su versión de la inundación, que sospechamos, por los mitos recogidos por Nimuendajú en 1929,<sup>27</sup> se trata de un préstamo bíblico. Esta incorporación está anunciando una marcha hacia el sincretismo, al hilo de una tímida pero progresiva aculturación de los ticuna. El mito de la destrucción del mundo, por otra parte, refuerza la cualidad de fase transitoria del movimiento, de mera fase condicional para la salvación del *milenio en sí*, pero convierte el paso de una Edad a la otra en algo traumático, en algo que tiene que ser necesariamente colectivo y no individual como en los anteriores. La introducción de esta distinción es crucial y determinará el ritmo de los movimientos milenaristas ticuna a partir de entonces. Es un arma de doble filo. Por un lado aumenta el fervor religioso, el empuje y la capacidad de reclutamiento y cohesión del movimiento debido al terror que despierta la inminencia de la destrucción; por otro, sin embargo, también es responsable de su efímera existencia, pues para la gran masa de seguidores el anun-

26 J. Pacheco de Oliveira P., *op. cit.*, pp. 155-156.

27 Cuel Nimuendajú, *The Tikuna*, Berkeley, University of California Press, 1952, pp. 400-425.

cio apocalíptico se convierte en la esencia del movimiento y, en consecuencia, la supervivencia de éste depende de la realización efectiva de dicha profecía. Pasado un determinado lapso de tiempo la demora del momento final debilita la fe en el profeta, empiezan a surgir tensiones y conflictos entre los congregados y finalmente el movimiento acaba disolviéndose. Ese es, efectivamente, el ciclo seguido por los movimientos iv al vii, que implosionaron desde dentro y no por causas exógenas como los anteriores.

Recapitulando lo considerado hasta el momento, estos primeros cuatro movimientos pueden clasificarse, como movimientos “nativistas” o “revivalistas”. El *millennium* viene expresado en forma de una vuelta a los orígenes, de un *revival* de formas de vida tradicionales que se consideran como la esencia del paraíso, de la plenitud anhelada de una Edad de Oro perdida. Se trata de la respuesta de unas poblaciones aún poco aculturadas a una situación de opresión política y explotación socio-económica, que ha destruido relativamente sus formas ancestrales de vida pero no sus coordenadas culturales básicas. El fenómeno se presenta en forma religiosa como un movimiento postpolítico, ante la imposibilidad de expresarse por canales de otro tipo, como los militares o los políticos y el efecto psicológico que pretenden también es importante: recuperar la autoestima perdida, liberarse del peso de la culpa, volver a sentirse como dioses.

*El quinto movimiento* (1940-41) marca una transición hacia los cultos *cargo* y se le puede considerar a caballo entre estos y los movimientos “nativistas” que le preceden. El elemento nuevo –y muy importante– es que este *millennium* ya no es prístino y tradicional sino sincrético: el *taiüinenetchai Ngorane* promete que en *Taiwegüne* los ticuna disfrutarán de todos los bienes que poseen los blancos. El mensaje refleja el camino recorrido por la sociedad ticuna hacia una aculturación material cada vez más intensa que la aleja de la posibilidad de concebir la vida, al menos la vida deseada, sin la existencia de toda una serie de bienes occidentales a los que no tienen acceso directo.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Una evidencia añadida que demuestra la progresiva aculturación material de los ticuna, es el hecho de que ninguno de los congregados conociera las técnicas para construir una maloca.

### *Los cultos cargo*

Si el movimiento de *Ngorane* puede considerarse de transición, los *últimos dos movimientos endógenos ticuna* (1946 y 1956-60) pertenecen plenamente a esta segunda categoría. Además, con estos movimientos por primera vez aparece entre los ticuna un liderazgo mesiánico más allá del mero carácter profético-mediador de los *taiüinenetchaiü*.

Desde el tiempo al que la memoria colectiva podía remontarse, los patrones habían sido los únicos amos que los ticuna habían conocido. No se podían concebir otros modos de relación con los blancos que los que no se basasen en la pura prepotencia y la explotación económica. De ese modo, la llegada de un nuevo agente de poder blanco, el brasileño Servicio de Proteção ao Índio, que instala un puesto indígena en Tabatinga en 1942 –cuyos objetivos, de acuerdo a la estrategia de Manuel Pereira “Manelao”, su primer inspector, pasaban no sólo por la liberación de los siervos indios sino que garantizaban su bienestar material, en términos de suministro de aquellos bienes de los que eran dependientes–, fue reinterpretado por los alienados ticuna en clave milenarista de acuerdo a la mitología escatológica ya conocida: los *üüne* habían hecho algo más que transmitir un mensaje por medio de un muchacho, habían enviado un mensajero. ¿Quién era este hombre que daba toda clase de mercancías, organizaba el trabajo agrícola colectivo y había conseguido que el ejército dejara vivir tranquilos a aquellos ticuna que se negaban a trabajar para los patrones? Él mismo lo decía: “Vengo en nombre del gobierno”. Pero el único gobierno que los ticuna conocían era el de los patrones, así que si no era éste sólo podía tratarse del “otro gobierno”, el de *Yoi*, que habría regresado para devolver la libertad perdida a los ticuna. El mito decía que *Yoi* habría de volver desde su exilio en el Este, justo de donde había venido Manelao. Así nació el liderazgo mesiánico de Manoel Pereira Lima, ajeno a su propia voluntad, considerado un *üüne* enviado por *Yoi*, un verdadero mesías. Por los seringales se expandió espontáneamente el mensaje de que una gran inundación estaba próxima: todas las tierras iban a ser anegadas salvo el Puesto Indígena de Manelao, todos los blancos iban a morir y después de la catástrofe *Yoi* enviaría un barco cargado de mercancías para que los indios viviesen para siempre la vida de lujo y regalo que habían disfrutado los patrones. Lo extraordinario de la nueva situación dio como resultado el movimiento

milnenarista más masivo hasta aquel momento: casi 25% de la población ticuna total se concentró en el Puesto de Tabatinga; tal avalancha de gente hizo que el proyecto de Manelao fuera desbordado y la aglomeración trajo como consecuencia hambre y enfermedades.

En definitiva, este culto *cargo* muestra que la variable de opresión-dominación no es significativa por sí sola para explicar la necesidad de liberación. Estos movimientos se producen en un momento en que la opresión de los seringalistas empieza a debilitarse con la aparición de nuevos agentes occidentales en la zona. Mucho más fructífero, decíamos, es considerar los movimientos detonados por una situación de "frustración relativa" a la manera que la entiende Séguy. De acuerdo con Pacheco, la característica de culto *cargo* aparece en los movimientos milnenaristas ticuna en un momento muy concreto de la historia de la empresa seringalista: los últimos estertores de la Era del Caucho, una situación de crisis económica que había conducido a los patrones a reducir el suministro de mercancías con que pagaban a los indios los productos silvícolas que les obligaban a recolectar.<sup>29</sup> Esto habría provocado una "frustración relativa" de los ticuna que a su vez habría puesto en marcha la necesidad de conseguir esos bienes por otros medios, en este caso, religiosos. Los señores neofeudales ya no pueden satisfacer completamente el mito del *buen patrón* proveedor y, en cambio, surge otro agente social que sí parece hacerlo: "Manelao".

El distanciamiento del discurso nativista tuvo su correlato mítico en una nueva reinterpretación sincrética de la iconografía escatológica que disolvía cualquier atisbo de contradicción entre la aspiración a las formas de vida de los occidentales y el regreso al paraíso de los *üüne*; una prueba más de que la mitología se iba readaptando en cada tiempo histórico con el cambio de mentalidad de sus narradores para poder explicar el mundo en los términos en que éste iba siendo percibido por los mismos. Así llegó un momento en que los ticuna llegaron a creer que los *üüne* habitaban en ciudades con grandes avenidas y luz eléctrica (movimiento de Ciriaco), donde vivían con todas las comodidades de la civilización occidental pero, más aún, que los *üüne* eran blancos, pues ese era el canon de referencia de la perfección estético-biológica para los ticuna alienados por una ideología

29 J. Pacheco de Oliveira E., "As fações e a ordem política em uma reserva tikuna", tesis de maestría, Brasilia, Universidad de Brasilia, 1977, p. 32.

inferiorizante que afectaba todos los órdenes de su existencia. El movimiento milenarista ya no puede pretender la vuelta tradicionalista al pasado, pues esas ya no son las aspiraciones de los ticuna, sino la "integración al *modus vivendi* del hombre blanco para apoderarse de sus bienes, sabiduría y poder",<sup>30</sup> fruto del "deseo de vivir tan bien como los 'civilizados' pero libres totalmente de estos".<sup>31</sup>

De acuerdo con Worsley, quien partía para su análisis de presupuestos burdamente evolucionistas, los cultos *cargo* melanesios eran una respuesta en términos mágico-religiosos a una percepción mágico-religiosa del origen de la riqueza, conocimientos y poder de los blancos, generada por las limitaciones del modo de pensamiento precientífico y su desconocimiento del funcionamiento de las sociedades industriales de clases.<sup>32</sup>

Esta explicación podría servir, *mutatis mutandis*, para el caso ticuna, si bien es necesario despojarla de su crudo trasfondo evolucionista. Es cierto que los ticuna desconocían los mecanismos socioeconómicos de las modernas sociedades industriales, con su división del trabajo, pero esto no implica que su interpretación de las cosas sea "irracional". Los ticuna ignoraban el tamaño y composición del mundo. Su cosmovisión se limita al territorio conocido y, más allá de él, el resto de la geografía es mítica, por lo que los ticunas no eran conscientes de la existencia de algo más allá del Amazonas. Los ticuna saben, naturalmente, que esos bienes se obtienen de alguna manera y que estos no provienen del trabajo de los ociosos patrones. De acuerdo a sus mecanismos cognitivos y a su percepción de la realidad inmediata, estos bienes son producidos más allá de los límites geográficos conocidos, es decir, en la tierra mítica, la que la cosmología ancestral identifica como el lugar a donde marchó *Yoi*, y por tanto, deducen racionalmente, que esos bienes han sido fabricados por los *üüne*, por medios mágicos o más allá de lo meramente humano. Esta percepción se inserta en la construcción escatológica autoculpable generada con anterioridad para arribar a la conclusión de que debido al "pecado original", los ticuna perdieron, como castigo la habilidad de controlar esos medios mágicos que po-

30 "The integration to the *modus vivendi* of white men to get hold of their goods, knowledge and power". P. Worsley, *op. cit.*, p. 240. Traducción del autor.

31 "O desejo de viver tan bem como os 'civilizados' embora livres totalmente destes". M. Vinhas de Queiroz, *op. cit.*, p. 53. Traducción del autor.

32 P. Worsley, *op. cit.*, pp. 240-241.



señan los *üüne*. Los cultos *cargo* ticuna se revelan así como intentos de apoderarse de ese conocimiento mágico del que los blancos se habrían apoderado ilegítimamente, puesto que emana de sus propios dioses.

En conclusión, los movimientos v, vi y vii ya no pueden considerarse como movimientos *contraaculturativos* sino como fenómenos de cambio cultural que expresan la necesidad de los ticuna de distanciarse de las formas tradicionales de vida, al menos en el plano material –infraestructural–, para adquirir las del blanco bajo su propio control y autonomía.

En el movimiento de Ciriaco (1956-60), con una iconografía aún más elaborada, el milenio evoluciona desde el barco cargado de mercancías hasta esa *ciudad encantada* de estilo occidental que sería construida por medio de técnicas mágicas, las mismas con las que los occidentales edificaban las suyas. De él cabe destacar también su exacerbado y sincrético mesianismo. Los fieles llegan a considerar a Ciriaco la encarnación de *Yoí*. Lejos han quedado ya los tiempos de los *taiüinenetchaiü*: el profeta del movimiento es un hombre plenamente adulto que desde esa posición y desde su liderazgo carismático como *pajé* (chamán) se aúpa a la posición de mesías.<sup>33</sup> Nos parece evidente la inspiración cristiana del mesianismo de Ciriaco (la encarnación de *Yoí* en el hombre como la encarnación del Padre en Jesucristo). De hecho, esta identificación es ambigua, baseculando entre el sincretismo aquí expuesto y un mesianismo *cuasi*-cristiano que haría de Ciriaco una encarnación de Cristo.<sup>34</sup> Esto cobra sentido si tenemos en cuenta que este movimiento ya no es exclusivamente ticuna sino que a él se le unen algunos campesinos brasileños pobres de la región para quienes *Yoí* no significa nada.

Los cultos *cargo* recibieron su estocada de muerte en el mismo momento en que la escolarización proporcionó a los indígenas una imagen real de cómo era el mundo más allá de sus fronteras naturales y de cómo funcionaba la sociedad occidental. A partir de los años 70, indígenas y colonos pobres en la región comienzan progresivamente a comportarse relativamente como una clase social definida y afectada por los mismos problemas de explotación y marginalización, imbuida de los mismos fundamen-

<sup>33</sup> Con todo, la hipótesis de Pacheco sobre el poder cohesionador del *stranger* es aplicable en este caso, pues Ciriaco no es un natural de aquella región, no representa grupos de parentesco concretos, por tanto, mantiene esa posición exoestructural que le permite reclutar solidaridades de diferentes segmentos de la sociedad.

<sup>34</sup> M. Vinhas de Q., *op. cit.*, pp. 51-52.

tos mólicos y anhelante de horizontes milenaristas comunes. El movimiento del *pajé* Ciriaco está reflejando, desde lo religioso, el comienzo del proceso de integración de los ticuna en la sociedad nacional y anuncia el enrolamiento de los ticuna en las siguientes décadas en movimientos de naturaleza exógena a la propia sociedad indígena. La mayor aculturación de estos ticunas de 1956-60 se observa en el propio detonante que genera el conflicto disruptor final en la comunidad de fieles. Como en el movimiento de *Ngorane*, la causa del conflicto es una ruptura de las normas establecidas pero, lejos de ser ésta una norma tradicional como en aquel —el incesto clánico—, a Ciriaco se le recrimina su poliginia, algo absolutamente preferencial entre los líderes de antaño. Es un claro indicativo del cambio social producido en estas décadas entre los ticuna. El de Ciriaco fue finalmente el último movimiento en ser acosado por los patrones como epílogo de un mundo en el que el uso de la coerción física por la clase dominante empezaba a declinar; aquel mismo año se producía en Brasil la reestructuración del Comando de Frontera que acababa con la impunidad del ejercicio de la violencia por los patrones.

#### *Los movimientos fundamentalistas cristianos*

Las décadas de los 60 y 70 daban paso a la llegada, en primer lugar, de las *iglesias evangélicas*, predominantemente *pentecostales* y a la *Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada*, secta de origen brasileño e inspiración cristiano-fundamentalista. Las características de estos movimientos cristianos son muy similares, hasta tal punto que puede construirse un modelo descriptivo-explicativo único que las abarque. Todos son movimientos sectarios de corte fundamentalista en lo dogmático y puritano en lo ético, ritualidad simple, intensa y participativa, con una fuerte tendencia milenarista y formas organizacionales basadas en la eclesiola autónoma, la formación de líderes locales y la imbricación de las dimensiones religiosa y política. Los movimientos evangélicos preceden al de la Santa Cruz y su radio de acción es universal, siendo su crecimiento y expansión desde los años 60 un fenómeno común a todas las sociedades tercermundistas en general. El movimiento de la Santa Cruz es posterior y, de alguna manera, está inspirado en estos primeros. Su alcance es solamente regional y está reducido a la ribera del Amazonas, desde Iquitos hasta Manaus. La diferencia funda-

mental que cabe destacar es su marcado componente mesiánico, ausente en los movimientos evangélicos, y encarnado en la figura del fundador de la secta, el brasileño José Francisco da Cruz. Este falleció en 1982 y acabó por ser considerado la segunda encarnación de Cristo, y su discurso fue más explícitamente milenarista que los anteriores, con el anuncio de un cataclismo universal inminente que precederá la instauración del nuevo milenio.

Los nuevos movimientos suponen una ruptura con los anteriores. Se articulan como respuestas a una situación social nueva. Para cuando los crucistas y los pentecostales llegan a la región, el régimen de la hacienda está moribundo y para los ticuna la perspectiva de regresar a una vida tradicional en el interior de la selva es impensable. Los ticuna ya han sido recubiertos por un barniz básico de cristianismo por los misioneros, y las escuelas instaladas por los Estados han orientado sus aspiraciones por el camino de la adhesión a formas de vida modernas. Desde finales de los años 50, conducidos por este deseo de integración, de llevar a sus hijos a las escuelas, de tener acceso a los puestos de salud y de poder comerciar más fácilmente sus productos, los ticuna van a ir concentrándose en aldeas de nueva fundación a orillas del Amazonas.<sup>35</sup> La migración no hará sino retroalimentar la aculturación y en este juego los nuevos movimientos desempeñarán un papel clave. La aceptación de las nuevas iglesias implicaba, por un lado, un grado de aculturación previa mayor, necesario para poder y desear asimilar el mensaje cristiano, pero por otro lado, los mismos movimientos se convertían en agentes de cambio social y aculturación de una fuerza inusitada, consiguiendo en unos pocos años la erradicación de buena parte de las prácticas culturales ticuna y la concentración de la práctica mayoría de estos en las riberas del Amazonas. La mayoría de los rasgos culturales del pasado que sobreviven —chamanismo, ritos de paso, formas exogámicas, etc.—, se documentan hoy en día sólo en las aldeas designadas “católicas”, habiendo desaparecido o estando en vías de desaparición de las aldeas crucistas o evangélicas.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, *U indio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos tikuna*, São Paulo, Prensas Universitarias, 1972, pp. 10-40; Óscar Sánchez Jiménez, “Los ticuna hoy: relaciones interétnicas en dos comunidades indígenas”, tesis doctoral, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 1990, pp. 300-400.

<sup>36</sup> Así lo documentamos nosotros y otros investigadores que han trabajado comunidades de diferentes adscripciones religiosas. Gloria Fajardo Reyes, “Visión etnográfica de los ticunas de San Martín de Amaeyacu”,

El nuevo *premilenio* predicado por los movimientos cristianos fundamentalistas nada tenía que ver con los anteriores. De él no sólo estaba ausente cualquier rasgo de tradición ticuna como en los nativistas sino cualquier esperanza de vida confortable al estilo urbano-occidental como en los cultos *cargo*. Lo que el mensaje proponía era la construcción de una nueva sociedad —de microsociedades rurales y autosuficientes, en realidad— regida por unos códigos puritanos de un ascetismo comunitario estricto, basados en la austeridad, el trabajo y unas normas de conducta ética que regulaban hasta los últimos detalles de la vida cotidiana de los individuos, como la vestimenta o las relaciones sexuales. Se trata de potentes discursos de cambio social, que lejos de preconizar la integración a las sociedades regionales dominantes, hacen énfasis en la construcción de una sociedad de elegidos al margen de la sociedad mayor, corrompida por el demonio. En suma, una aculturación paralela, con un sistema de valores alternativo.

¿Qué estaba sucediendo en la sociedad ticuna para que sus miembros encontraran atractivo este tipo de *premilenio* hasta el punto de echarse en masa en sus brazos?

Los ticuna habían aspirado a una rápida igualación de sus condiciones de vida con las de los patrones blancos, pero esas aspiraciones no se ven satisfechas por la estructura de las relaciones socioeconómicas. A pesar de su liberación servil los ticuna siguen constituyendo un subproletariado marginal en la región. Los objetivos vitales propuestos por la aculturación parecen inalcanzables, pero esa aculturación, por otra parte, les ha cerrado la posibilidad de la esperanza del *cargo*. Por otro lado, aparece el problema de reorganizar sociopolíticamente las nuevas aldeas fluviales: desintegradas las antiguas formas de organización clánica y desaparecido el poder feudal de los caucheros, los pobladores de los nuevos asentamientos se encuentran ante un vacío de regulación social que, combinado con esa marginación y la pérdida de valores tradicionales, ha dado por resultar en grave fenómeno de deculturación y de anomia con todos sus síntomas asociados:<sup>37</sup> alcoholismo, desestructuración, violencia familiar, violencia intracomunitaria difícil de controlar, etcétera.

trabajo de campo, Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 1986, pp. 1-50.

37 Horacio Calle, "El proceso de deculturación en las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana", mecanoscrito, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1982, pp. 1-10.

El factor clave para entender la adhesión de los ticuna a estos movimientos no es ni el fenómeno de opresión-dominación-explotación, pues estos movimientos arrancan en un momento donde esta opresión es ya prácticamente historia, como tampoco precisamente el de la “frustración relativa”, sino el de la anomia y todos los síntomas que le van asqueados, lo que hace necesario comprender los movimientos desde sus características internas que presentan evidentes efectos *contraanómicos*, porque eso es lo que buscarán los ticuna en ellos mismos, principalmente.

En este sentido, los ticuna no se encontraban, como decíamos, en situación muy distinta a la de las clases más desfavorecidas de *caboclos* y colonos mestizos y mulatos amazónicos, lo cual explica el alcance interétnico de estos movimientos. Es más, las evidencias etnográficas, entre las que se pueden contar mis propias investigaciones de otros movimientos mesiánico-milenaristas en contextos geográfico-culturales muy diferentes, parecen demostrar que este fenómeno adquiere en la actualidad características mundiales: por todas partes proliferan movimientos cristiano fundamentalistas, con mayores o menores dosis de sincretismo con las culturas locales, que se articulan igualmente como respuestas a la desestructuración de las “integridades” socioculturales locales y la falta de reemplazo por los valores globales deseados. En el Amazonas, como en las ciudades africanas actuales –podemos citar el caso de la Iglesia del Cristianismo Celeste, estudiada por mí en Benin, o desde un contexto islámico, la secta Dynah Byssoh de Sierra Leona–, así como en las comunidades indígenas de México –el caso de un movimiento mesiánico en la Huasteca, cuya investigación estoy acometiendo en el momento presente–, el proceso social en marcha es similar: catalizado por la globalización creciente, y similares son sus respuestas desde esta dimensión religiosa.

Las doctrinas fundamentalistas se han mostrado eficaces para romper con la anomia y el desarraigo de las clases proletarias, campesinas o indígenas del llamado Tercer Mundo, marginadas por la sociedad moderna de consumo, ayudándolas a encontrar una identidad nueva dentro o al margen de la sociedad circundante, porque fomentan el sentido de grupo y la solidaridad, nuevas normas de conducta y objetivos a su alcance, de todo lo cual estaban careciendo y demandando. Conceden un *nomos* diferente, un conjunto de valores de substitución y alternativos fines a su alcance. La

nueva religión se convierte en un refugio, en una forma de identidad social en un mundo de identidades precarias. Su discurso directo, simple y que ordena la realidad de acuerdo a grandes categorías dicotómicas, resulta ser una manera muy económica de dar explicación a las contradicciones de la vida real. Su *modus operandi*, con un mínimo de institucionalización y especialización del oficio religioso, que lo hace rápidamente accesible para cualquier creyente, los inviste con una gran flexibilidad adaptativa ante diferentes contextos y una gran capacidad de multiplicación de sus agentes. Su contacto cotidiano con lo sagrado, a través del culto diario y la naturaleza participativa del mismo, genera un intenso sentimiento colectivo que refuerza la solidaridad e identidad social.<sup>38</sup>

Antonio Martínez y L. Samandú citan la extrema simplicidad de la ética de estos movimientos, no basada en una ética social sino más bien en los preceptos y prohibiciones de un código de conducta puritano que desempeña una clara función de reordenamiento de la existencia a partir de sus aspectos cotidianos, a menudo los más problemáticos. Aunque generadas por procesos sociales, las conductas desviadas son básicamente un concepto psicosocial, esto es, un fenómeno que se manifiesta y es percibido por la gente en forma de problemas individuales, de degradación personal: alcoholismo, drogadicción, problemas familiares, maltrato de mujeres y niños, criminalidad, peleas, etcétera. La gente tiende a percibir lo que de hecho es un problema social como uno de tipo individual y/o moral: de acuerdo a la mentalidad de las clases sin conciencia de tal, los problemas emergen del hecho de que las personas se pueden volver malas, holgazanas, pendejeras, borrachas, etc., más que como consecuencia de estructuras de relaciones socioeconómicas determinadas. Un tipo de discurso como el pentecostal o el crucista tiene muchas posibilidades de triunfar, porque pone el acento en la resolución de situaciones individuales a través de un tratamiento conductista puritano de choque, si se nos permite el símil con la terapéutica psicológica. Situaciones extremas requieren soluciones extremas, y una desregulación profunda de la vida de los individuos requiere como antídoto una reglamentación radical y estricta de la misma.<sup>39</sup> La anomia desató

38 De acuerdo con Durkheim, el nivel de fuerza e integración de las instituciones religiosas como proveedores de sentido para la vida de la gente, descansa en la intensidad de los intercambios religiosos y la intensidad de los estados colectivos. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Guilford, Biddles Ltd., 1982 [1915], pp. 232-276.

39 Antonio Martínez y Luis Samandú, "Acento del desafío pentecostal en Centroamérica", en L. Samandú

entre los ticuna y campesinos pobres del Amazonas una verdadera “hambre de reglamentación” de “terapia conductista religiosa”. Los testimonios muestran cómo la adhesión es, en ocasiones, fundamentalmente pragmática y no está tan motivada ni tan sustentada, como podían estarlo en los primeros movimientos milenaristas ticuna, por un *corpus* de creencias concreto más o menos asimilado. Los individuos quieren entrar a un movimiento, sin importar *a priori* cual sea. Para muchos individuos este *premilenio* ascético es ya una motivación suficiente para unirse al movimiento sin necesidad de considerar el otro milenio ultraterreno.

El carácter milenarista, más pronunciado en el caso de la Orden Cruzada, algo menos en la de las sectas protestantes, sigue siendo, sin embargo, un factor importante a tener en cuenta; en el caso de los ticuna, éste encontró un magnífico terreno abonado en la existencia de toda una mentalidad milenarista previa. La esperanza en una solución sobrenatural no muy lejana a sus vidas miserables, es definitivamente uno de los argumentos poderosos que esgrimen este tipo de movimientos entre los grupos oprimidos o empobrecidos de la sociedad, y la condición exclusiva de elegidos para la salvación refuerza la autoestima de los correligionarios. Tanto pentecostales como crucistas se consideran, a sí mismos como el único grupo de aquellos elegidos para ser salvados tras el próximo Armagedón, la batalla final entre las fuerzas del Anticristo y del Mesías; de aquellos elegidos para disfrutar de la felicidad eterna del Cielo tras el Día del Juicio. Si los pentecostales rehúsan fijar una fecha concreta para el Día, los crucistas, como se ha dicho, la sitúan en algún momento antes del final de siglo, algunos en el mismo año 2000.

Otra de las evidentes funciones contraanómicas de carácter espontáneo que los diferencian de los anteriores, es su fuerte organización interna, que ofreció la plantilla de una estructura política nueva con que cohesionar, desde el plano de lo religioso, la atomizada sociedad ticuna. La unidad organizativa base de este tipo de movimientos es lo que algunos autores han denominado para los evangélicos *eclesiola* y que los crucistas denominan *hermandad*, definida ésta como un pequeño grupo de creyentes que se organizan para constituir la unidad social por excelencia, con unas reglas y una dinámica interna diferentes de –y hasta cierto punto impermeables a–

la sociedad exterior. En el caso de las aldeas ticuna, donde la comunidad religiosa coincide a grandes rasgos con una comunidad indígena dotada de una autonomía propia y una entidad territorial, la eclesiola se transforma también en una unidad política. La organización religiosa subsume a la indígena-civil y ambas, aunque separadas formalmente, se hacen una, en aras de un régimen teocrático que, regido por los principios fundamentalistas ya expuestos, resuelve el vacío de autoridad y control social que la desintegración de las estructuras políticas nativas había provocado.

Un factor de carácter histórico a nivel regional es la incapacidad histórica relativa de la Iglesia Católica, el credo dominante en las sociedades latinoamericanas, para satisfacer las necesidades religiosas y sociales de los estratos populares e indígenas.<sup>40</sup> Con la conversión a movimientos carismáticos como estos, se estaría buscando satisfacer la necesidad de relación directa –sin sacerdotes ni santos– con lo sagrado, una forma de religiosidad más espontánea, más emotiva, más sencilla, sustituyendo la mediación erudita e impuesta –sacerdote– por una no erudita y propia –pastor–, y más participativa. Esto se presenta como evidente en el caso, por ejemplo, del movimiento mesiánico de Amalia Bautista en la Huasteca veracruzana.

Por otro lado, la explicación de estos fenómenos obliga, como decíamos, a contemplarlos desde un marco más amplio que el de la propia sociedad ticuna, pues son fenómenos de envergadura nacional e internacional, y en su expansión e implantación también desempeñan un papel importante factores de orden exógeno al propio movimiento, como la política nacional e incluso internacional, que conducen a las autoridades, por motivos diversos, a apoyar premeditadamente estos movimientos o a ponerles trabas. Los autores marxistas señalan el interés del capital y las clases dominantes de favorecer o facilitar conscientemente este tipo de prácticas alienantes durante la Guerra Fría, al mismo tiempo que reprimen los movimientos de tendencia revolucionaria como la Teología de la Liberación.<sup>41</sup> El apoyo de

40 S. Palma y H. Vilela, "El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, 109, 1992, pp. 13-24.

41 J. Valverde considera que las sectas fundamentalistas, con su fobia radical hacia el comunismo, su pasividad frente al *status quo* social y su énfasis en los valores que podríamos definir como "capitalistas" –ahorro, esfuerzo, éxito económico individual– se convertían en un arma muy idónea para la lucha contraideológica. J. Valverde, *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*, San José, DEI, 1990, p. 28. Este tipo de política fue puesta en práctica principalmente en Centroamérica por los norteamericanos. H. Schaffler, *Protes-*



los gobiernos brasileño y peruano a la Iglesia Cruzada es abierto y reconocido, toda vez que este movimiento se ha confesado abiertamente anticomunista y nacionalista. El comunismo es considerado por los cruzistas como la encarnación de Satán, en tanto que en su discurso incluyen una exaltación de los sentimientos patrióticos que no parecen percibir como necesariamente incompatibles con su retiro del mundo y sus concepciones milenaristas, que se expresan, entre otras cosas, en la militarización de sus jerarquías y de sus cultos en los que, junto a la adoración a la cruz, también se rinde pleitesía a la bandera nacional, patriotismo que los dirigentes explicitan en su propio discurso.

### *El indianismo nativista del CGTT*

Con unos años de retraso respecto a los movimientos cristianos, apareció entre los ticuna una nueva forma de respuesta a las condiciones sociales, un movimiento que rompía con la tendencia alienante y evasiva de los movimientos religiosos: la respuesta política, representada en la creación del *Conselho Geral da Tribu Tikuna*, una organización que agrupa a todos los ticuna de Brasil, creada en 1982 como órgano máximo de representación ticuna en ese país, con los objetivos concretos de luchar por la propiedad de la tierra y la autonomía. El liderazgo recayó en la persona del *Capitao Geral* Pedro Inácio Pinheiro. Este nuevo movimiento reflejaba la existencia de una generación de ticunas en proceso de desalienación, conscientes de luchar por su autonomía en el plano de las relaciones sociopolíticas reales, lo cual era un resultado de su propia aculturación e integración a las estructuras sociopolíticas y culturales de la sociedad mayor. Determinados datos nos demuestran, sin embargo, que el movimiento político ticuna no está plenamente liberado de la carga religiosa de antaño; que existe una cierta aura de mesianismo en torno a la figura de P. Inácio Pinheiro y un cierto carácter de milenarismo "revivalista" en la reivindicación de la tradición ticuna y el rechazo de la modernidad occidentalizante, lo que permite incluir y analizar este movimiento como parte integrante de la secuencia his-

*ianismo y crisis social en América Central*, San José, DEI, 1992, p. 218, especialmente en la era Reagan. Sara Diamond, "Holy Warriors", en *NACLA Report on the Americas*, septiembre-octubre, 1988, pp. 28-40.

tórica de movimientos de revitalización ticuna. El movimiento del CGTT ilustra una vez más el carácter polimórfico del fenómeno milenarista o, más ampliamente, de revitalización, que en ocasiones como ésta puede aparecer bajo la forma aparente de discurso político.

Compartimos la explicación de Pacheco de que, al igual que había sucedido durante todo el siglo xx, en una sociedad tan atomizada como era la ticuna, la posibilidad de pensar en una autoridad centralizada e impositiva, más allá de la de los cabezas de grupos de parentesco, tenía aún en este momento que seguir justificándose por razones religiosas que le permitieran situarse por encima de las divisiones sociales.<sup>42</sup> Y esta vertiente implicaba la reutilización del conjunto de mitos y creencias ofrecido por la tradición. Así que el liderazgo de Pinheiro adquiere ciertos tintes mesiánicos que pueden descubrirse en sus discursos políticos, como en este fragmento recogido por Pacheco:

Por isso eu vo morrer, meus irmaos, pela melhora de todas as pessoas, pelo amor de uns pelos outros e pela crença nessa palavra do governo. Pela crença na palavra do governo e também pela crença em Deus. Quando a essa palavra do governo da terra nós nao obedecemos, entao também nao existe a crença no nosso pai do ceu, porque é a mesma coisa.<sup>43</sup>

Pinheiro, cristianizado, se presenta de alguna manera a sus seguidores como un nuevo mesías enviado por Dios para conseguir la liberación política de los ticuna. La identificación del gobierno brasileño con Dios es una evolución de aquella otra más antigua entre los inspectores del SPI y el gobierno de *Yoi*, que aún sigue en el subconsciente colectivo de la gente. La cristianización no oculta la deuda permanente con el pasado y la continuidad de la cadena ideológica. Pinheiro trata de mimetizar la figura de Cristo —probablemente vía José Francisco da Cruz— hablando de su muerte sacrificial para salvación de sus congéneres. En sus palabras está presente

42 J. Pacheco de Oliveira, *"O Nosso Governo": Os ticuna e o regime tatar*, São Paulo, Ministério de Ciencia e Tecnologia, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, p. 187.

43 "Por eso yo voy a morir, hermanos míos, por la mejora de todas las personas, por el amor de unos por los otros y por la creencia en esa palabra del gobierno. Porque la creencia en la palabra del gobierno es también la creencia en Dios. Cuando nosotros no obedecemos a esa palabra del gobierno de la tierra, entonces tampoco existe la creencia en nuestro padre del cielo, porque es la misma cosa". *Ibid.*, p. 188. Traducción del autor.

la revuelta simbólico-religiosa contra la estructura impuesta por el contacto que animaba a los movimientos anteriores, pero en su caso, sospechamos, se trata tan sólo de una estrategia política consciente, una figura retórica para llegar a sus congéneres menos concientizados. Pero, a pesar de su enmascaramiento político, no podemos sino considerarlo un movimiento de revitalización en toda regla. Recordemos las invectivas de Pinheiro contra la tecnología y las formas de vida occidentales:

Nós índios ticuna [...] não aceitamos também projetos que só servem para os brancos como por exemplo: agências de correios, telefones, agência da Funrural e iluminação [...] que visa acabar com a nossa cultura e tradição. O que queremos mesmo é a demarcação e garantia de nossas terras, principalmente a área de preservação da nossa tradição que é a área Eware I e Eware II.<sup>44</sup>

En las palabras de Pinheiro se descubre finalmente el eco de los discursos nativistas de primeros de siglo, convirtiendo la cadena de movimientos milenaristas en un círculo que regresa de alguna manera a sus orígenes. Por vía de un discurso indianista cuyo origen ideológico está en la propia sociedad occidental y que estos nuevos líderes indios utilizan como herramienta política, el CGTT recoge la herencia del pasado. El ticuna ha pecado de aculturación y modernización, dice Pinheiro, y eso no hace sino degradar a los ticuna. La solución está en rechazar todo eso, en rechazar la electrificación, el teléfono, el contacto con el exterior, algo que se conseguirá por la autodeterminación y la propiedad de la tierra. El énfasis en la reivindicación de zonas Eware I y II, en particular, no es en modo alguno gratuito pues ése es el lugar donde el mito ubica la existencia de Taiwegüne, el paraíso de la Edad de Oro de los magüta.

Queda constatado, pues, el gran poder movilizador del mito de la Edad de Oro y su increíble carácter proteico, que le permite aparecer en contextos muy diferentes, bajo formas fenomenológicas diversas y con

<sup>44</sup> "Nosotros, indios ticuna [...] no aceptamos tampoco proyectos que sólo sirven para los blancos como por ejemplo: oficinas de correos, teléfonos, agencia funeraria e iluminación [...] que pretenden acabar con nuestra cultura y tradición. Lo que queremos es la demarcación y garantía de nuestras tierras, principalmente en el área de preservación de nuestra tradición que es el área Eware I y Eware II", en *Acunticra*. Brasília, Centro Etnométrico de Documentação e Informação, 1990, pp. 248-249. Traducción del autor.

funcionalidades múltiples. El discurso milenarista del CGTT demuestra cómo ese mismo mito, generado en un contexto histórico distinto, puede ser arrancado de su matriz religiosa para dar sentido a una lucha política en una arena de poder contemporánea. Los elementos religiosos, presentes por inercia en el horizonte cultural ticuna, son incluidos en un milenio secularizado que aparece en forma de reivindicación de la autonomía política. Estos elementos son reutilizados básicamente como instrumento dogmático para fundamentar un discurso tradicionalista que no es sino una herramienta ideológica desconectada del sentir de la mayoría de los ticuna, cuyas expectativas pasan, precisamente, por una mayor modernización o por un rechazo cristiano-fundamentalista del mundo ante la inminencia del milenio.