

# UTOPIÁS INDIAS

*Movimientos sociorreligiosos en México*



*Alicia M. Barabas*

## **UTOPIÁS INDIAS**

*Movimientos sociorreligiosos en México*

Abya-Yala  
2000

## **UTOPIÁS INDIAS**

*Movimientos sociorreligiosos en México*

ALICIA M. BARABAS

Primera edición	1989 Editorial Grijalbo, S.A. México
Segunda edición corregida y aumentada	Ediciones ABYA-YALA 12 de Octubre 14-30 y Wilson Casilla: 17-12-719 Teléfono: 562-633 / 506-247 Fax: (593-2) 506-255 E-mail: admin-info@abyayala.org editorial@abyayala.org. Quito-Ecuador
Impresión	Docutech Quito-Ecuador
Diseño de la Portada:	
ISBN:	9978-04-606-2
Impreso en Quito-Ecuador, 2000	

*Para Eduarda,  
Balby e Irene*



# ÍNDICE

<i>PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN...</i>	11	<i>MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS Y UTOPIÍA</i> .....	83
<i>RECONOCIMIENTOS</i> .....	37	<b>Utopías</b> .....	83
<i>CONSIDERACIONES GENERALES</i> .....	39	<b>Las Utopías en Occidente</b> .....	88
<i>APROXIMACIONES TEÓRICAS A LOS MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS..</i>	47	Utopías sociales y utopías milenaristas	88
<b>Aproximaciones teóricas</b> .....	47	<b>Desarrollos conceptuales de la utopía</b> ....	101
<b>Principales estudios sobre los movimientos sociorreligiosos</b> .....	48	<b>Las Utopías indias</b> .....	105
<b>Discusión conceptual</b> .....	58	<i>MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII</i> .....	113
Movimientos sociales y movimientos de protesta .....	58	<b>Contexto colonial durante los siglos XVI y XVII</b> .....	113
Movimientos sociales, religiosos y seculares .....	59	<b>Movimientos entre los mayas de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Chiapas</b> .....	119
Movimientos sociales y políticos .....	60	1546. Rebelión maya de Chinkinchel, Sotuta, Tazes, Chekan y Uaymil-Chetumal .....	119
Acerca de la función política .....	61	1553-1556. Rebelión de los lacandones (Estado de Chiapas) .....	120
La racionalidad en los movimientos étnicos sociorreligiosos .....	64	1560-1562. Movimientos de Sotuta y Maní (Estado de Yucatán) .....	121
Acerca del espontaneísmo de los movimientos sociorreligiosos .....	66	1565. Movimiento de Valladolid (Estado de Yucatán) .....	122
Aculturación y reculturación .....	67	1580-1583. Rebelión de los mayas de Campeche.....	123
<b>Una Propuesta alternativa</b> .....	69	1584. Movimiento de Suchiapa (Estado de Chiapas) .....	123
Características generales de los movimientos sociorreligiosos .....	69		
La cosmovisión religiosa .....	70		
Acerca del tiempo mítico .....	74		
Los movimientos sociorreligiosos dentro de la situación colonial .....	76		
Los movimientos sociorreligiosos como utopías indias .....	79		

1585. Rebelión de los mayas de Campeche	124	1599. Rebelión de los guachichiles (Estados de Jalisco y San Luis Potosí).	143
1597. Movimiento de los mayas de Sotuta (Estado de Yucatán) .....	125	1601-1604. Rebelión de los acaxéas de la sierra de Topia (Estado de Durango) .	144
1610. Movimiento de los mayas de Tekax (Estado de Yucatán) .....	125	1616. Rebelión de los tepehuanes del Sur (Estado de Durango) .....	145
1624. Rebelión del ah-kin Ppol (mayas de Yucatán) .....	125	1632. Rebelión de los guazaparis (Estado de Chihuahua) .....	148
1636- 1639. Rebelión de Bacalar (Estado de Quintana Roo) .....	126	1644. Rebelión de las Siete Naciones (Estado de Chihuahua) .....	149
1660- 1670. Movimiento profético de los mayas de Campeche .....	127	1645. Rebelión de los salineros (Estado de Chihuahua) .....	150
<i>Comentarios</i> .....	128	1646-1697. Rebeliones de los tarahumaras y otros grupos (Estados de Chihuahua, Sonora y Sinaloa).....	151
<b>Movimientos en Oaxaca y Guerrero</b> .....	132	1680-1696. Rebelión de los jumanos, keres, jemes, teguas, janos y otros (Nuevo México) .....	153
1531. Rebelión de los yopis (Estado de Guerrero).....	132	1695. Rebelión de los conchos, sobas y pimas (Estados de Sonora y Chihuahua)	153
1547. Rebelión de los zapotecos y mixtecos (Estado de Oaxaca) .....	133	<i>Comentarios</i> .....	154
1547. Rebelión de los zapotecos y mixtecos de los valles centrales (Estado de Oaxaca) .....	134	<i>MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS DURANTE EL SIGLO XVIII</i> .....	163
1550. Rebelión de los zapotecos aldeaños a la ciudad de Oaxaca (Estado de Oaxaca) .....	135	<b>Contexto colonial durante el siglo XVIII</b>	163
1660. Insurrección de Tehuantepec, Nejapa, Ixtepeji y Villa Alta (zapotecos, mixes y chontales de Oaxaca) .....	135	<b>Movimientos entre los mayas de Chiapas y Yucatán</b> .....	165
<i>Comentarios</i> .....	138	1708-1712. Movimientos de los tzeltales y tzotziles (Estado de Chiapas) .....	165
<b>Movimientos en el Norte de México</b> .....	140	1708-1710. Movimiento de Zinacantan (Estado de Chiapas) .....	166
1539. Movimientos de los indios de Guaynamota y Guazamota (sierra de Nayarit) .....	140	1710-1711. Movimiento de Chamula (Estado de Chiapas) .....	167
1541. Rebelión del Mixtón (Estado de Jalisco y otros) .....	141	1711. Movimiento de Chenalhó (Estado de Chiapas) .....	168
1591-1604. Rebelión de los acaxéas (Estado de Durango) .....	142	1712-1713. Rebelión de Cancuc (Estado de Chiapas) .....	168
1597. Rebelión de los tehuecos (Estado de Sinaloa) .....	142		

1727. Rebelión de los zoques y tzeltales (Estados de Tabasco y Chiapas) .....	173	<i>Comentarios</i> .....	201
1761. Rebelión de Jacinto Canek (mayas del Estado de Yucatán) .....	175	<b>Movimientos sociorreligiosos en Oaxaca y Guerrero</b> .....	211
<i>Comentarios</i> .....	177	1843-1845. Rebelión de los triquis de Copala (Estado de Oaxaca) .....	211
<b>Movimientos en Oaxaca</b> .....	180	1849. Rebelión de Chilapa (Estado de Guerrero).....	212
1700. Movimiento de los pueblos zapotecos cajonos de la Sierra Norte	180	1972-1973. Movimiento de los chinantecos (Estado de Oaxaca) .....	213
<b>Movimientos en Hidalgo</b> .....	181	<i>Comentarios</i> .....	218
1769. Rebelión Otomí.....	181	<b>Movimientos sociorreligiosos en el Norte de México</b> .....	224
<b>Movimientos en el Norte de México</b> .....	182	1801. Movimiento de Juan Hilario (Estado de Nayarit).....	224
1733-1735. Rebelión de los pericúes y cochimiés (Estado de Baja California) ...	182	1855-1881. La rebelión de El Tigre de Álica (Estado de Nayarit) .....	229
1740. Rebelión de los yaquis (Estado de Sonora) .....	183	1825, 1826, 1832, 1856, 1857, 1861, 1868-1887, 1899-1901 y 1927. Rebeliones de los yaquis (Estado de Sonora) .....	232
1767. Movimiento de los coras y de los huicholes (Estado de Nayarit) .....	184	1891-1893. Rebelión de Tomochic (Estado de Chihuahua) .....	236
<i>Comentarios</i> .....	184	1892. Rebelión de los mayos (Estado de Sonora) .....	237
<i>MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX</i> .....	189	1956-1957. Movimiento de los tepehuanes del Sur (Estado de Durango) .....	237
<b>Contexto nacional durante los siglos XIX y XX</b> .....	189	<i>Comentarios</i> .....	238
<b>Movimientos entre los mayas de Yucatán, Quintana Roo y Chiapas</b> .....	192	<i>CONCLUSIONES</i> .....	247
1847-1901. La “Guerra de Castas” de los mayas (Estados de Yucatán y Quintana Roo).....	192	<i>CRONOLOGÍA</i> .....	251
1868-1870. Rebelión de los tzotziles de Chamula (Estado de Chiapas) .....	197	<i>BIBLIOGRAFÍA</i> .....	253



## PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La oportunidad que me brinda la conocida editorial ecuatoriana Aby-Yala para reeditar el libro *Utopías Indias*, no sólo es un estímulo sino un desafío<sup>1</sup>. Siempre he pensado que las reediciones están condenadas a la repetición de aquella versión inicial, que con certeza todos los autores querríamos modificar pero que, por lealtad consigo mismo y justicia con el lector, no puede ser reescrita. Sin embargo, y también pensando en el lector, he decidido correr el riesgo de transformar lo dado y agregar unos pocos nuevos casos de movimientos mesiánicos, con los que tomé contacto más tarde, y corregir algunos errores<sup>2</sup> y omisiones deslizados en la primera edición.

He tomado este prólogo como espacio de actualización para hacerme ciertas críticas retroactivas, pero principalmente para reflexionar sobre los estudios recientes, las tendencias teóricas contemporáneas y los nuevos tópicos de investigación en los que hoy parece importante detenerse. Ahora pienso que era muy optimista la relación de continuidad, propuesta en la primera publicación, 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

quince años. Igualmente advierto que, tal vez como reacción a la postura positivista sobre las religiones, enfatiqué los aspectos y argumentos políticos dejando más bien implícito el valor cultural de los movimientos sociorreligiosos; valor central que trato aquí de resaltar ya que son fenómenos que muestran la reproducción transformada de culturas e identidades, sustentadas en vitales sistemas simbólicos que les sirven de fundamento. El éxito de muchos de ellos es más cultural que político, como lo atestigua la existencia actual, aunque no autónoma, de los pueblos indígenas que fueron y son sus protagonistas<sup>3</sup>. Atendiendo al potencial cultural e identitario de los movimientos sociorreligiosos, en los últimos años he investigado acerca de la configuración de nuevos *corpus* religiosos y la construcción de nuevas identidades etnorreligiosas o exclusivamente religiosas.

### *El “reencantamiento” del mundo*

Después de la “muerte de las ideologías”, del “derrumbe de las utopías” y la “secularización” de las grandes religiones; esto es, en contra de lo que podía esperarse, el mundo globalizado asiste a un creciente proceso de “re-encantamiento” de

la realidad que se expresa en movimientos mesiánicos, sectas de variados orígenes y tipos, apariciones milagrosas, nuevos cultos proféticos, nuevas iglesias autónomas y pueblos santos; es decir en una multiplicidad de procesos sociales de expresión religiosa. Aunque formulados a partir de diferentes códigos culturales, todos ellos tienen algunos objetivos en común: la salvación, la cura de los males, la transformación de situaciones de vida injustas, la felicidad terrenal. La explosión contemporánea de la religiosidad popular constituye por sí misma un estímulo para la investigación, que enriquece el conocimiento sobre 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.

Si existe un momento propicio para resaltar la vigencia de las luchas indígenas en el contexto latinoamericano, es éste, en el que miles de indígenas mayas de Chiapas, en México, son nuevamente protagonistas activos en la construcción de una vieja utopía de autonomía y liberación que hace cimbrar las estructuras políticas, sociales y culturales de la sociedad nacional. Y digo nuevamente porque esos mismos mayas han protagonizado vastas insurrecciones en siglos pasados, prácticamente por las mismas causas y con los mismos propósitos de descolonización. Aquellas utopías que se manifestaron como movimientos sociorreligiosos estaban fundadas en creencias proféticas, milenaristas y mesiánicas. Maneras de comprender y actuar en la historia que no se extinguieron ante el fracaso de los proyectos in-

mediatos de transformación de la realidad injusta. Persistieron y se reprodujeron en el seno de las comunidades actuales alimentando la esperanza que hoy vuelve a reactivar la lucha. No se trata ahora de un discurso milenarista ni tampoco hay mesías en el neo-zapatismo, pero las palabras de los líderes no ocultan por completo el lenguaje sagrado de los antiguos profetas, que el pueblo maya condensó durante cientos de años en ceremonias, libros sagrados y prácticas oraculares<sup>4</sup>.

#### *Los textos de la historia profunda*

Las tendencias teóricas actuales buscan comprender la dinámica interna de las sociedades, ubicando los fenómenos sociorreligiosos dentro de estructuras de larga duración entretrejidas con la historia; procesos en los que deben analizarse diacrónicamente las continuidades y las transformaciones. Hay que profundizar en la relectura de las narraciones cosmológicas y cosmogónicas, los rituales, 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 L. Sullivan (1988) llamara *visión mesiánica de la historia*. Esta búsqueda de análisis del mesianismo desde las construcciones simbólicas de las culturas, parece una propuesta válida para comprender la multivocalidad de los movimientos sociorreligiosos indios en toda América.

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 concepciones milenaristas, que los pueblos indígenas recibieron, apropiándose de algunas y reelaborándolas dentro de sus propias cosmovisiones milenaristas (A. Barabas, 1993). Aunque es indudable y fundamental la presencia del catolicismo en las reelaboraciones de las cosmovisiones nativas, no se trató de un mero trasplante, ya que en la mayor parte de los pueblos indios existían creencias en cierta forma similares y compatibles.

Diversos estudios en Mesoamérica, América Andina y la selva tropical<sup>5</sup> demuestran la existencia de *cosmovisiones milenaristas precoloniales*, que concebían que en el proceso de su existencia el cosmos había sido sucesivamente creado, destruido y recreado. En cada ciclo la ruptura del orden y su transformación en caos dan lugar a la destrucción del mundo y de la humanidad. Ésta ocurre por desgaste del universo o por transgresiones humanas a las normas divinas, y siempre está precedido de señales catastróficas de advertencia. 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 “elegi-

dos” por la deidad. Igualmente están presentes las *creencias proféticas*, aún muy vigentes en las religiones indígenas. Así encontramos la predicción del acontecer futuro encarnada en los especialistas adivinadores o en las apariciones y los objetos parlantes, cuyos mensajes verbales y escritos guían 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.

#### *Los movimientos sociorreligiosos: categoría y proceso*

En *Utopías Indias* los movimientos sociorreligiosos incluyeron a los milenaristas y mesiánicos de los pueblos indígenas de América. Dentro de la casuística mexicana presentada hasta el siglo XX, la rebelión armada era la propuesta más usual en estos movimientos y sus propósitos de transformación de la realidad los más radicales, porque aspiraban a la desaparición de los agentes del colonialismo. No obstante, no consideré la rebelión como la única forma de expresión de movimiento sociorreligioso, sino como un “evento revelador” dentro de una trayectoria de resistencia que suele tener también fases de latencia y 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 inscrita en la cultura coti-

diana, y en situaciones específicas de crisis resulta dinamizada en señales, mitos, rituales, danzas y cantos. En algunos movimientos la comunidad mesiánica persiste, plasmada en lo que Turner (1974) llamaría “*communitas normativa*”, dando lugar a la creación de originales y permanentes configuraciones socioculturales constituidas como comunidades autónomas e iglesias nativas.

Claro está que la categoría movimiento sociorreligioso puede ser ampliada para dar cabida a otras manifestaciones de la religiosidad colectiva salvacionista, que suponen alguna forma de movilización social: nuevas ofertas religiosas, peregrinaciones a sitios sagrados, cultos fundados en apariciones milagrosas, sectas, nuevas iglesias, iglesias nativas y pueblos santos, nuevos mitos, profecías y adivinación. Son especialmente interesantes las simbolizaciones míticas de las relaciones interétnicas desiguales, en las que los blancos 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”, que relata la historia cotidiana del triunfo de los blancos sobre los indios y la desigualdad de los indios frente a los blancos. Estos mitos también pueden llamarse de “privación”, ya que narran la pérdida de los bienes —por ofensa a las deidades— que pasan a manos de otros. La mitología de contacto 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

del contacto. Numerosas movilizaciones sociorreligiosas han producido narrativas que invierten los mitos de privación y relatan el triunfo de los indios sobre los blancos<sup>6</sup>.

Estos intereses analíticos posteriores al libro que aquí se reedita, van en el sentido de entender la movilización sociorreligiosa como un proceso dinámico, cultural y político, que en el presente tiene nuevas y diferentes formas de expresión, y cuyas concreciones más viables han resultado ser las comunidades religiosas. Pueden identificarse algunos elementos claves en la construcción de las múltiples formas de religiosidad colectiva de fines del siglo XX: la profecía, obtenida por medio de algún tipo de adivinación, como evento inicial; la cualidad salvacionista en todas sus dimensiones (terrenales y sagradas); la oferta de sanación total; y la formación o consolidación de vínculos intracomunitarios.

#### *Los estudios sobre movimientos sociorreligiosos*

En los últimos años han proliferado la literatura y los ensayos científicos sobre nuevos movimientos sociales de naturaleza religiosa y variadas ofertas de nuevas religiosidades populares; 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. No obstante, los casos conocidos han contribuido a transformar la teoría sobre los movimientos socioreli-

giosos, 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 grupos étnicos<sup>7</sup>. Son numerosos los pueblos indígenas de México, y de toda América, que están embarcados en procesos religiosos que trascienden los espacios de la vida doméstica y comunitaria, para configurarse como movimientos sociorreligiosos. Éstos llegan a constituir fenómenos clave para el estudio de la dinámica social y, dentro de ella, para evaluar la capacidad de la religión como gestora de la acción social, a la que brinda lenguaje, mensaje, impulso y legitimidad. Es decir, para analizar el papel de la religión como aglutinador de colectividades que buscan la concreción de expectativas utópicas (futuros posibles) de sanación, de salvación, de liberación.

Se han publicado artículos y libros—cuya lista excede los límites de este prólogo— que aportan nueva casuística, relecturas de movimientos ya conocidos y nuevas formas de expresión de antiguos movimientos mesiánicos en la actualidad. Algunos ejemplos de la dinámica sociorreligiosa histórica y contemporánea de los indígenas en Brasil, Argentina, Paraguay, Perú, México y otros países, están contenidos en dos libros, de los que fui coordinadora y participante: *El Mesianismo contemporáneo en América Latina* (1991) y *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el fin del milenio* (1994)<sup>8</sup>.

### *Ideología, práctica e imaginación utópica*

Un importante tema de reflexión, aún no suficientemente estudiado, es la relación entre la ideología milenarista, la práctica mesiánica y el proyecto utópico puesto en marcha en cada movimiento. Esa relación puede entrecerse a partir de los procesos de *apropiación cultural e inversión de posiciones*.

La antropología, ocupada con la investigación de los procesos de cambio cultural desarrollados en situaciones coloniales y neocoloniales, consideraba hasta hace unas pocas décadas que las culturas indígenas, y dentro de ellas las religiones, tenían escasa capacidad de resistencia frente a la poderosa civilización dominante y que esa debilidad las llevaría, tarde o temprano, a asimilarse a la cultura occidental (en alguna de sus variantes o subculturas), perdiendo su especificidad. Desde esta perspectiva, atenta al recuento de elementos desagregados de origen nativo y occidental, se medía el grado de aculturación entendiendo que cuantos más elementos ajenos se encontraran mayor era la pérdida cultural y más cercana la asimilación definitiva. Los sincretismos, con todo y ser entendidos como productos culturales híbridos, no dejaban de indicar en última instancia los derroteros, a veces tortuosos, de un proceso de “blanqueamiento” cultural nativo considerado inevitable. En ese contexto de pensamiento, tal como se advierte en el segundo capítulo de *Utopías Indias*, se han ubicado muchas de las reflexiones sobre la “cultura” en los estudios de movimientos sociorreligiosos.

Si bien en las últimas cuatro décadas la antropología ha aceptado y observado detenidamente la dinámica interna de las culturas indígenas, dando pruebas de los procesos de rechazo de la cultura ajena y de revitalización de las tradiciones propias, la inevitabilidad del cambio hacia el modelo “superior” de referencia, el triunfo final de la modernidad sobre la tradición, ha sido pocas veces puesto en duda. La propuesta de G. Bonfil (1981), desde otra perspectiva del control cultural y del poder, ha sido una reformulación significativa, ya que permite considerar la llamada aculturación como procesos de apropiación cultural. En tanto que la aculturación se concibe como un camino unilineal que culmina con la asimilación al modelo de referencia hegemónico (occidental), la apropiación cultural remite a procesos multivocales en los que la cultura es reconfigurada por los actores sociales como parte de la resistencia colectiva a la dominación.

En relación con la cultura en los movimientos sociorreligiosos, en este libro he argumentado que la apropiación de la ajena no es masiva ni azarosa; por el contrario, se podría decir que la dinámica de apropiación cultural muestra 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 símbolos clave al mismo tiempo que se rechazan otros. Asimismo, los pro-

cesos de *apropiación y reapropiación selectiva* no son en modo alguno mecánicos, sino que se construyen como resignificaciones y refuncionalizaciones culturales.

Las relaciones interétnicas desiguales y la superación de esas condiciones son simbolizadas en la mitología, los rituales y las profecías, así como en otros ámbitos de la vida de la sociedad mesiánica, como explicación y/o superación de la desigualdad de posiciones y posesiones entre indios y blancos. En este aspecto, hay numerosas evidencias monográficas de que la comunidad de elegidos 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 se encuentran los bienes materiales, la institución eclesiástica, las jerarquías sacerdotales, militares y políticas, las funciones religiosas y la organización militar.

V. Turner reflexionaba (1974) que los movimientos milenaristas eran procesos rituales de pasaje que llevaban a cabo sociedades enfrentadas a cambios vitales; específicamente procesos rituales de *inversión de posiciones* que elevan 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 in-

dios: superioridad/inferioridad, riqueza/pobreza, dominio/subordinación, éxito/fracaso. En efecto, es reiterado el tema de la inversión de posiciones y situaciones entre blancos e indios mediante la apropiación del estatus, las fuentes del poder e incluso la identidad de los blancos. Muchos otros movimientos aguardan su desaparición total, pero aún en éstos con frecuencia algunos de sus bienes quedan ya como patrimonio de los indios, o son apropiados como vía para adquirir el poder de sus opresores.

Vaciados de ellos mismos, los símbolos de los blancos sirven para elevar el poder de los indios, como lo muestran además las danzas, canciones y dramatizaciones históricas que memorizan y narran, invertidos, los sucesos de la historia (A. Barabas y M. Bartolomé, 1981). A partir de la inversión simbólica de posiciones puede intentarse una nueva comprensión de la expectativa de obtención de bienes asociada con el cambio étnico, viéndola como búsqueda de adquisición de una nueva posición social, tomando para sí la de los blancos. Entendido como proceso de apropiación e inversión de posiciones, “volverse blanco”, “tomar los bienes” no serían “casos mayores de alienación y desintegración de la identidad étnica” –como critica M.A. Schmidt (1991)–, sino factores de reafirmación etnocultural y de reintegración social. Tomando entonces como guía los procesos de apropiación cultural e inversión de posiciones podría sugerirse que los movimientos milenaristas y mesiánicos que buscan autonomía tienden a re-

chazar a los blancos, su mundo y sus bienes, en la medida que su proyecto utópico es la revitalización de la cultura e identidad propias; en tanto que los movimientos que tienden a buscar la inversión de posiciones, pueden aceptar la presencia de los blancos con estatus invertido o buscar “volverse ellos”, pero siempre sobrevaloran sus bienes y su posición, de los que se apropian real o simbólicamente.

#### *Iglesias nativas salvacionistas*

De los casos conocidos en América Latina puede señalarse que las iglesias nativas congregan a grupos o comunidades indígenas en torno a prácticas religiosas profético-salvacionistas. Generalmente devienen de movimientos sociorreligiosos y son las cristalizaciones carismáticas de aquellas combinatorias singulares de las religiones indígenas y el cristianismo, construidas en los movimientos antecedentes. Pueden ser conceptualizadas como sociedades carismáticas rutinizadas (M. Weber, 1980) o como *communitas* normativas (V. Turner, 1974). Sin embargo, parece importante revisar los límites que los autores clásicos impusieron entre *sectas* e *iglesias*.

E. Durkheim decía que una iglesia es una comunidad moral formada por todos los creyentes de una misma fe (fieles y sacerdotes). P. Bourdieu agregaba que las sectas son comunidades religiosas independientes que se constituyen como escisiones de otras mayores, y cuando se institucionalizan se convierten en iglesias. En las sectas los líderes religiosos actúan co-

mo profetas y éstos son los fundadores de una nueva oferta religiosa que debe acumular capital inicial legitimando su carisma y profecías. Mientras que la profecía, y la secta que genera, es una instancia de producción de religión, la iglesia es de reproducción; no obstante, la profecía sólo puede impactar de manera profunda y duradera si funda una comunidad capaz de hacerse iglesia (P. Bourdieu, 1974: 58).

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. Para Weber (1980), una iglesia resulta de un proceso de institucionalización del carisma. El tránsito entre secta e iglesia requiere estabilidad, formación de 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 enseñanza a los fieles. Desde esta óptica el pasaje de la comunidad carismática, o de la secta, a la iglesia se opera en gran medida como cambio en la índole del carisma, que de una gracia personal pasa a ser una cualidad inherente al cargo y a la institución.

Además de delimitar secta de iglesia, también resulta importante deslindar secta de comunidad carismática: la primera es una escisión de una iglesia constituida y la segunda es una nueva comunidad religiosa que da inicio a una nueva oferta re-

ligiosa y que si persiste, se institucionaliza o normativiza, se transforma en iglesia. En este contexto de ideas, comunidades carismáticas como las mesiánicas, las sectas y las iglesias pueden ser entendidas como desarrollos históricos diferentes dentro de un mismo proceso de dinámica religiosa. Más allá de juicios peyorativos o etnocéntricos estas tres formas de organización religiosa son instancias dialécticas en la estructuración del campo religioso. 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. Sin ánimo de hacer una tipología quiero sin embargo deslindar las iglesias nativas salvacionistas independientes de las autónomas, y ambas de las nuevas iglesias, que no son nativas.

Los primeros en sugerir la existencia de iglesias nativas fueron G. Balandier (1973) y V. Lanternari (1978), quienes a partir de sus estudios en Africa se refieren a las que podemos llamar iglesias *independientes*, con escasa influencia de las religiones coloniales, que se originan en visiones y sueños de profetas convertidos en mitos fundadores de una nueva religión, generalmente pantribal, revivalista y de oposición a los blancos y el colonialismo.

La existencia de las iglesias nativas *autónomas* en América Latina ha sido percibida por las ciencias sociales a partir de los años 70s. En casi todos los casos devienen de movimientos mesiánicos y algunas de ellas pueden ser consideradas como con-

creciones parciales de la utopía autonómica de los indios. Las iglesias nativas son autónomas en la medida que tienen cierta independencia de culto y de gestión frente a las iglesias o sectas oficiales de las que se nutre su práctica y doctrina. En algunos casos también son autónomas respecto del estado, que no las reconoce oficialmente, aunque éste no es el caso de las iglesias nativas derivadas del protestantismo, que tienen ficheros de culto.

Estas iglesias indígenas generalmente se configuran como *pueblos santos* en los que el espacio de residencia coincide con el de culto, y crean formas de vida singulares que conducen a la resocialización y reidentificación de los fieles. La normatividad religiosa impregna muchos espacios de la vida, si no es que todos, e influencia 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 la identidad étnica sino que está estrechamente entrelazada con ella, y ambas se brindan mutua legitimidad.

Aspectos del catolicismo o de las denominaciones evangelistas se entrelazan con nociones indígenas en la ideología de estas iglesias y, a grandes rasgos, podemos separar a las que apropian el catolicismo y a las que apropian el evangelismo. Entre las primeras, son conocidas la iglesia maya Cruzob de Quintana Roo, fundada en 1850, y la maya iglesia tzotzil de Chamula en Chiapas, en 1868, ambas en México. La Hermandad de la Santa Cruz fundada en 1972 entre los tikuna de Brasil y en 1971

entre los tupí-cocama de la Amazonía peruana; ambos grupos protagonistas de movimientos mesiánicos, constituye un caso especial ya que su profeta fundó una nueva doctrina de inspiración divina que en cierta forma se asemeja a los preceptos del catolicismo primitivo. Entre las segundas se encuentran la iglesia Evangélica Unida Toba y Pilagá en el Chaco de Argentina, fundada en 1940, y la iglesia Nivaclé en el Chaco paraguayo, originada hacia la misma fecha desde la iglesia anglicana. Existen otros casos aún poco estudiados en cuanto iglesias nativas, como la iglesia Morava de los miskitos, entre otras<sup>9</sup>.

Varias de las actuales iglesias nativas autónomas se gestan a partir de sectas protestantes o disidentes de las denominaciones históricas, que expanden exitosamente sus mensajes milenaristas en diferentes ámbitos y grupos sociales de toda América Latina. Diversas investigaciones en América del Sur muestran la gran incidencia de estas sectas en los procesos regionales de colonización de las fronteras nacionales internas y de evangelización de los pueblos indígenas desde comienzos de siglo. Entre los grupos tribales de las regiones tropicales el evangelismo ha dado lugar a la formación de iglesias nativas que reapropian en ellas conceptos y prácticas de sus religiones, además de apropiar y reinterpretar la nueva religión. En contraste, en Mesoamérica y América Andina, sometidas a larga evangelización católica, sus efectos tienden a ser principalmente deculturadores y desintegradores, y frente a su expansión suelen generarse estrate-

gias -muchas veces violentas- de resistencia por parte de los indígenas “católicos” que defienden la continuidad de las antiguas estructuras sociorreligiosas.

Las *nuevas* iglesias se configuran como nuevos movimientos sociales, y se diferencian de las nativas por su composición étnica y cultural heterogénea<sup>10</sup>. La doctrina suele integrar fragmentos de otras religiones apropiados por los fundadores y los conversos, quienes reformulan sus creencias y prácticas conformando una nueva religión. El desciframiento de mensajes y revelaciones hace posible la construcción del milagro y más tarde del ritual, la doctrina y la vida cotidiana de la nueva iglesia. Para Bourdieu (1974:51) la circulación del mensaje religioso implica necesariamente reinterpretación, y cuanto mayor es la distancia cultural entre el profeta fundador (productor del discurso) y los conversos (receptores del discurso), mayor y más amplia será la reinterpretación. No obstante, podría proponerse que no hay productores y receptores; que la construcción del discurso religioso es social y se realiza en la circulación de los discursos del profeta y de los creyentes.

Con frecuencia las nuevas iglesias promueven la resocialización total de los fieles quienes, en el proceso de construcción de la comunidad, adquieren nuevas identidades religiosas que relegan las identidades étnicas. Sin embargo, puede no haber unidad identitaria, cultural, ideológica y política entre los miembros de una comunidad carismática; la construcción de una nueva iglesia es un fenómeno social multivocal, heterogéneo y complejo, tal como

he podido analizar en un reciente caso de aparición de la Virgen en Oaxaca (A. Barabas, 1997).

Las iglesias salvacionistas en general son fenómenos de gran atracción ya que suelen ofrecer a los fieles un bien preciado: la cura de sus males o sanación, oferta generalmente ausente o tácita en las religiones oficiales. Por su parte las nativas promueven la cohesión intercomunitaria y las relaciones panétnicas, al tiempo que se configuran como espacios autónomos de resistencia cultural tendientes a la reproducción de la etnicidad.

#### *Sistemas de adivinación*

La adivinación, en cualquiera de sus variantes, aparece a lo largo de la historia y en el seno de diferentes culturas como una técnica, a la vez religiosa y política, que no sólo se requería en relación con eventos particulares sino que servía para gobernar en situaciones de graves crisis, que escapaban a los mecanismos de control establecidos (H. Favre, 1968:203). Pueden distinguirse diferentes formas de adivinación, cada una de ellas conformando un sistema; un lenguaje con estructura, código y mensaje. Los símbolos a los que alude la adivinación tienen significado en relación con un código cultural que permite decodificar los eventos y otorgarles sentido. Tanto el cuerpo conceptual como las técnicas de los sistemas de adivinación son variados, pero en términos generales toda adivinación es una revelación sobre eventos del pasado y el futuro. La profecía puede considerarse como un tipo especial

de adivinación o como uno de sus principales fines; pre-decir sobre el acontecer. Dentro de los sistemas de adivinación deben distinguirse sin embargo los procesos que parten de lo humano que interroga hacia lo sagrado que revela (v.g. oráculo), de los procesos cuyo origen se atribuye socialmente a los entes sagrados que se hacen patentes a los hombres como revelación.

En Mesoamérica y Aridoamérica se han registrado diferentes sistemas de adivinación y, por lo común, un especialista religioso domina y combina varios de ellos. De hecho todos son conocidos y utilizados, con particularidades, tanto en Mesoamérica como en América del Sur, donde han sido y son engranajes fundamentales en la gestación de movimientos sociorreligiosos.

El *sueño* es un medio por el cual sacerdotes, chamanes y profetas reciben señales que les permiten calificar diferentes sucesos y obtener diagnósticos y terapéuticos. Así por ejemplo, los sueños de los sacerdotes chichimecas que peregrinaban buscando las señales de la Tierra Prometida donde fundarían Tenochtitlán, o los sueños que los Santos inducían en los chamanes zoques que guiaron la migración desde Chiapas hasta Oaxaca en busca del sitio donde fundar su pueblo (M. Barolomé y A. Barabas, 1996). Igualmente, los sueños en que lo sagrado se revela al que será líder religioso encomendándole acciones para la salvación de la humanidad. Por otra parte, los chamanes sueñan muchos de sus diagnósticos y a través del sueño

obtienen conocimientos sobre las plantas y guía para la práctica terapéutica. El soñar premonitorio es hecho frecuente y plenamente aceptado como válido en el imaginario colectivo.

El *trance*, forma también muy frecuente de adivinación que se ejerce en numerosos grupos étnicos de América, es vivido como un estado de muerte y comunicación con lo sagrado, que hace posible la iniciación del chamán y el posterior acceso a la consulta con los ejemplares sagrados. También puede ser el estado resultante de la *posesión* por espíritus auxiliares del chamán, que son convocados en las sesiones de cura. Otra forma de adivinación muy utilizada es el uso de *alucinógenos* que conectan la realidad ordinaria con la no ordinaria permitiendo la adivinación de eventos personales y colectivos. Otra más es el estudio de las *señales* o *huellas* que dejan los objetos u otros elementos o sustancias (animales, tripas, piedras, calabazas, huevos, cajas, granos de maíz, etc.). Su disposición y características son mensajes descifrables de acuerdo con un código de significados preestablecidos.

Tal vez unas de las formas más conocidas y aceptadas de adivinación sea el *oráculo*, que transmite las respuestas de las deidades a las interrogantes humanas, y la *revelación*, asociada con la cualidad parlante de entes y objetos que se manifiestan a los hombres. Oráculo y revelación son espacios muy creativos por la opacidad simbólica de los mensajes enviados, siempre crípticos, por lo que permiten un amplio juego de interpretaciones en las que

están presentes las representaciones colectivas de los usuarios. La veracidad del oráculo o de la revelación no se discuten entre los adherentes, no sólo por la sacralidad que les ha sido socialmente conferida sino porque el mensaje es emitido dentro de un contexto cultural de significación compartido por los legos y los especialistas. Algunos oráculos famosos en el México prehispánico, visitados por diversas comunidades y etnias, se convirtieron en santuarios panétnicos y factores de integración regional, consultados no sólo por cuestiones personales sino de estado o de interés colectivo.

La *profecía* es otro de los importantes sistemas de adivinación. En tanto que revelaciones sobre los designios divinos acerca del acontecer futuro, fueron retomadas en las rebeliones contra la situación colonial y están generalmente asociadas con la práctica oracular. Profecía y oráculo constituyen piezas centrales de un sistema explicativo de la realidad y sus transformaciones actuales que, aunque perdió precisión y uso, no desapareció de la cosmología de los pueblos indígenas, sino que fue retomado y reelaborado durante la época colonial y el siglo XIX llegando hasta nuestros días.

### *Las profecías y los profetas*

El papel fundamental de la profecía —entendida como el acto liminal en que se revela lo que va a ser— y de los profetas o mesías en los movimientos sociorreligiosos, tal vez no fue bastante resaltado en *Utopías Indias*. Respecto de los líderes ca-

rismáticos he considerado —retomando a Weber (1980)— que su ejemplaridad y poder convocatorio resultan de su papel protagónico como catalizadores de representaciones, creencias, emociones y expectativas colectivas, a las que logran dar formas y contenidos concretos. En este sentido pueden ser considerados como espejos de la sociedad, que recogen los símbolos colectivos de anomia, de renovación y de resistencia, y los reflejan hacia ella en imágenes y discursos amplificadas, ya sacralizadas por la intervención de las deidades de las que los líderes son intermediarios o encarnaciones (A. Barabas, 1991).

Para T. Long (1984:7-13) la profecía, o el profeta como portador de carisma personal, ha sido concebida como una forma especial de liderazgo relevante como agente de cambio social. En efecto, M. Weber (op.cit.) dio preeminencia al aspecto organizacional y político del carisma, en tanto que Long lo ve como un fenómeno religioso y cultural. Es cierto que los profetas y las profecías pueden ser revolucionarios, pero no es necesario que lo sean. Muchas veces son especialistas de religiones estables (v.g. mayas prehispánicos) y representan a los grupos de poder y al orden establecido, y no a la disidencia y la revolución. En estos casos la profecía y el profeta están institucionalizados y cumplen funciones predeterminadas en relación a la religión y la política, encaminadas a la integración panregional (en torno del oráculo) y la estabilidad del sistema. La profecía y el profeta, entonces, no están presentes sólo en situaciones de crisis sino también en tiempos de paz porque buscan

la solidaridad grupal y el mantenimiento del orden dado. En este sentido podemos entenderlos como rituales de reconstitución comunitaria ya que rearticulan una visión sistemática del mundo. 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 indicaban el trastocamiento *total* del des-orden del mundo, tanto político como simbólico, social y cultural.

La profecía estimula la creación de nuevas religiones y culturas, así como el profeta es el fundador de una nueva oferta religiosa y generador 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 (P.Bourdieu, 1974:59). Visto desde la perspectiva de los colonizados, el profeta debe re-producir transformados y distribuir los antiguos y conocidos bienes de salvación para desvirtuar los del colonizador; de la aptitud de su discurso depende que pueda movilizar los intereses de los legos. El discurso profético suele no traer mucho que no estuviera ya contenido en tradiciones anteriores; su papel principal es historizar, actualizar e interpretar los signos conocidos, ya que la profecía tendrá suceso en la medida que se adecue a las expectativas colectivas.

Un aspecto significativo, 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 (op.cit: 75) con Weber (op.cit.). 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 al tiempo que contribuyen a constituir las. El profeta trae al nivel del discurso, del ritual, de la conducta ejemplar, representaciones, sentimientos y aspiraciones que ya existían en los futuros seguidores. En la medida que profeta y fieles comparten un *habitus* religioso que opera como fondo de credibilidad, es que el profeta puede hacer conscientes y, con su especial elocuencia, expresar los deseos, temores y fantasías de todos.

Tal vez se podría ir más lejos y argumentar que los profetas, productos de la historia y la situación particulares, no son los únicos creadores de las profecías o los mensajes religiosos (A. Barabas, 1997). El carisma y la profecía son construcciones

colectivas que involucran tanto al profeta como a los creyentes. Siendo así, los creyentes no sólo se “reconocerían” en el discurso del profeta, sino que con sus particulares discursos 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 la figura del profeta o líder carismático, puede ser mucho más significativo de lo que se ha considerado, e incluso independiente de la relación de retroalimentación con el profeta, como se advierte en los movimientos en los que líderes seculares son mesianizados por sus seguidores.

### *Un pueblo elegido*

Quisiera resaltar aquí el papel nodal que desempeñan la profecía y otras formas de adivinación en Yucatán, México, desde la época prehispánica hasta nuestros días. Después de la Conquista, los relegados sacerdotes sobrevivientes volcaron parte del antiguo conocimiento en los libros de *Chilam Balam*, se convirtieron en oficiantes de los cultos clandestinos y varios de ellos en líderes de las rebeliones. Los especialistas a cargo de la adivinación eran los *chilamob* –profetas y oráculos–, que encarnaban a las deidades y daban voz a sus mensajes, y los *ah-kinob* –intérpretes del calendario–, reguladores de la vida social y reproductores de las profecías de destrucción y regeneración del universo y la humanidad. H. Favre (1968:242) basándose en el libro de Chilam Balam de Tizimín<sup>11</sup>, identifica profecías conocidas en la

época colonial que anuncian el retorno del héroe *Kukulkan* (en el 13 *Ahau Katun*, época de la Conquista), quien había desaparecido por el oriente después de haber prometido su retorno al mando de un ejército para someter a los enemigos. Otras profecías anuncian el fin del 13 *katun 4 Ahau* y la liberación de los mayas sometidos a los blancos, así como el retorno de los ancestros y del antiguo orden, precedidos por señales sagradas en el cielo: círculos blancos que predicen sequía y hambre.

Entre los mayas de la península de Yucatán la profecía ha sido, y continúa siendo, la clave del sistema explicativo de la cosmología cíclica de destrucción y regeneración. Por ello puede ser considerada como una pieza que permite la persistencia contextualmente reelaborada de creencias milenaristas y mesiánicas. Las profecías del fin y del comienzo del mundo están presentes en las rebeliones coloniales, en los mensajes de la Cruz Parlante que fueron componentes decisivos en la transformación de la insurrección de 1847 en la guerra santa de 1850, que dió origen a la Iglesia *Cruzob*; y también en las representaciones colectivas y los textos escritos por los mayas contemporáneos de Quintana Roo. N.Reed (1971) conoció, durante la década de 1950, el texto escrito de una profecía del fin del mundo que hacía referencia a la llegada de armas proporcionadas por los ingleses, con las cuales irían a la guerra para expulsar a los yucatecos, cuando fuera dada la señal del fin: la caída de la moneda mexicana. J. Lizama (1995:227-29) recogió en Tuzik en 1994

una versión más amplia de la misma profecía, vigente en varios pueblos Cruzob, en la que se profetiza el fin del cuarto universo y el inicio de otro. Esto sucedería por medio de una guerra inminente cuyas señales serán la modernidad, el olvido de las costumbres antiguas, la ausencia de nacimientos, el hambre, la sed, la pobreza, la rebelión de los animales, la sequía del mar y la aparición del arcoiris en el cielo, que marcará el inicio de la guerra por parte de los macehuales (si aparece en el poniente) o de los *dzulob*, los blancos (en el oriente). La profecía indica que cuando aparezca un cometa y todo quede envuelto en una nube roja los mayas recibirán armas y ayuda de los extranjeros, logrando vencer a los blancos en esta guerra e inaugurando un nuevo mundo con nueva gente. Pero la misma profecía brinda también otra opción: si no hay guerra, este mundo y su gente serán destruidos por alguna forma de cataclismo (inundación, terremoto, incendio) y el nuevo mundo que nacerá será gobernado por la Santísima. En 1978 P. Sullivan (1991:196) conoció otra profecía en la que Tulum (sitio prehispánico junto al mar) cumple un papel relevante en la guerra que se avecina, dado que hacia el final de los tiempos se abrirá allí un camino submarino, permitiendo que lleguen divisas y productos ingleses desde el este. De todas maneras, y por si las armas no llegaran, la profecía indica que la acción divina inmovilizará la moderna tecnología bélica y los combatientes pelearán con palos y piedras. La referencia a los bienes y en especial las armas que se esperan del este —el lugar propicio—, sugiere un concepto se-

mejante al de los cultos de mercancías o “cargo”, en los que se busca la elevación del estatus mediante la obtención de bienes excepcionales.

La *Proclama de Juan de la Cruz o Santo Almah t'áan* (santas palabras dichas) de 1850 es la profecía central de los mayas macehuales o Cruzob, de la que existen varias versiones más o menos aproximadas firmadas en diferentes pueblos y en diferentes años, además de otros mensajes y cartas del mesías Juan de la Cruz. De hecho, Sullivan (1991:231) indica que hay versiones de este libro en todos los centros de culto de los actuales descendientes de la llamada Guerra de Castas, sobre las que usualmente guardan secreto frente a extraños pero que aún se leen en ocasiones especiales ante los fieles selectos. No pretendo intentar aquí un análisis de los textos sagrados. Lo que quiero destacar es el valor nodal que han tenido las profecías en la construcción de la cosmovisión maya, y especialmente en la sociedad milenarista del pueblo de la Cruz, que se define como elegido de dios y que espera otra guerra santa profetizada que dé inicio a un nuevo universo. Lo más significativo a tomar en cuenta, sin embargo, es que las profecías no son discursos congelados sino dinámicos y por ello se van reelaborado, a partir del Chilam Balam y del Santo Almah t'áan, incorporando al discurso profético la historia y las vicisitudes de cada momento, como parte y señal del acontecer del fin de los tiempos. En ese contexto profético que construyen se inscribe la creencia que nos narraron en 1974 (M. Bartolomé y A. Barabas, 1977):

“la guerra es necesaria para impedir el fin del mundo. Los ciclones son castigos divinos porque no estalla la guerra. Después de la guerra los macehuales volveremos a ser dueños de nuestro territorio”.

Y también la profecía de Enoc, que recorría Yucatán en las primeras décadas de este siglo advirtiéndolo a los mayas contra el Anticristo que llegaba con los protestantes (M. Bartolomé, 1976), así como las historias proféticas que registró Sullivan (1991:194 y 196), en las que los Cruzob hablan de la guerra del fin del mundo que inevitablemente se reiniciará después del año 2000, barriendo con toda la injusticia y el mal e introduciendo la próxima creación. En la futura guerra santa se espera que despierte en Chichen Itzá un nuevo rey, junto con miles de seres resucitados pertenecientes a una creación anterior. Despertará Kukulkán, la serpiente emplumada petrificada, y causará estragos entre las criaturas de esta creación<sup>12</sup>. Posiblemente la aparición de un rey-dios de piedra en Dzula, que salió en 1985 de abajo de la tierra, como lo harán los demás súbditos del rey maya en los días finales, tiene relación con esta profecía (P. Sullivan, op.cit: 237). Su retorno, señalado por la sequía y el hambre, fue interpretado como un castigo divino por las riñas entre los oficiales mayas y como señal de que esos conflictos marcaban el fin de los tiempos.

Las profecías parecen constituir la par-titura principal de la sociedad maya macehual, pero sólo pueden ser descifradas y constatadas a través de la lectura de los

símbolos que marcan su cumplimiento. Estos símbolos, lenguaje críptico por excelencia, son los *chiikules* (señales divinas) que, por diferentes medios –oracular, onírico, visual– permiten predecir el futuro. Por ello los macehuales están atentos a las señales, en especial las que envían la Cruz y las cruces hijas, porque de su decodificación dependerá finalmente la salvación de los elegidos. Los *chiikules* más legitimados son los mensajes que *Hahal* Dios (el verdadero dios) manda a sus hijos a través de la Cruz, porque acontecen en circunstancias rituales y son interpretados, escritos o narrados por especialistas en atención al contexto en el que se producen (M. Bartolomé, 1988, V. Vapnarsky, 1995:74). No obstante, cualquier evento extraordinario de la historia contextual puede ser una señal y toda señal, ya sean las que pronostican o las proféticas, es considerada divina.

Tanto las otras formas de adivinación como la profecía se reestructuraron y persistieron también entre los mayas de Chiapas hasta el presente, convirtiéndose no sólo en elementos básicos de socialización, ya que son consultados para conocer el destino personal, diagnosticar y curar enfermedades, sino también como formas de conocimiento y control en épocas de crisis. Durante la llamada Guerra de Castas de 1868, por ejemplo, el líder consultaba a las “cajas parlantes o adivinatoras”, en las que residía la deidad que hablaba llamada “madre de dios”. Ésta, perseguida por los soldados, salió volando y se escondió en una cueva (J. Hidalgo, 1986:158 y 164). Pero los santos parlantes reaparecen de tiempo en tiempo anunciando fenó-

menos naturales y sociales de peligro y dando órdenes para la resistencia y la rebelión.

La tradición oracular encarnada en los envoltorios parlantes, también llamados la Voz de los Antepasados, es una categoría de entendimiento que no ha perdido poder convocatorio. Estos oráculos son consultados periódicamente en rituales domésticos, ya que algunas familias los tienen en sus altares, y también en ceremonias colectivas realizadas por los especialistas religiosos. En 1974 por ejemplo, los tzotziles de San Andrés Larráinzar rezaron ante la cueva donde una vez desapareció la “madre de dios” y recibieron los mensajes que los guiaron en sus demandas por la restitución de tierras comunales (J.Hidalgo, op.cit.:166). Entre los zoques, durante la erupción del volcán Chichonal en 1982, San Miguelito desde su caja parlante predijo el suceso y les indicó los lugares donde debían guarecerse. La legitimidad de sus revelaciones y pronósticos es tan grande que en estos pueblos, como señalan L.Reyes y S.Villasana (1991), los zoques no aceptan proyectos de gobierno si antes no son aprobados por las cajas parlantes.

### *Apariciones*

Buena parte de los movimientos socio-rreligiosos de los que tengo noticias han comenzado con apariciones milagrosas de seres sagrados, por lo que en cierta forma fueron consideradas como eventos iniciadores de estos movimientos. Sólo en años recientes he puesto atención al aparicionismo como fenómeno singular, igual-

mente relevante en otros aspectos de la vida social. Las apariciones milagrosas son irrupciones de lo sagrado en el territorio; espacio no sólo geográfico sino también sacrificial. En Mesoamérica, en gran medida, la geografía simbólica se construye mediante la sacralización de espacios particulares realizada por las apariciones milagrosas de santos y vírgenes, consustanciados con las entidades territoriales tradicionales, llamadas Señores o Dueños del Lugar. Los lugares más proclives para su aparición son de apariencia extraña: 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.

En este contexto cultural, las apariciones son visiones con figura, provenientes de la realidad no ordinaria, que se manifiestan a algunos seres puros. Su apariencia, actitudes y mensajes, generalmente hablados, permiten al visionario determinar su carácter sagrado (no demoníaco) y dar a conocer el milagro a los demás. El patrón mariano y guadalupano que puede identificarse en las apariciones actuales es recurrente: vienen a ayudar a los pobres y los que sufren, 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 se les construya una ermita y hacen milagros diversos, generalmente terapéuticos. Por otra parte, sus mensajes pueden o no contener pasajes o alusiones apocalíptico-milenaristas, pero son fenómenos de creación religiosa asociados a situaciones

de crisis social, de formación de identidades y de fundación de comunidades territoriales (A.Barabas,1995).

Como fenómenos 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 esperanza de un futuro mejor. 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. Los textos de esos mensajes están entretejidos con la historia y, al igual que las profecías, son contruidos colectivamente a partir de los diversos discursos de los fieles –y de los no creyentes– que van conformando la figura del milagro aparicionista (A.Barabas, 1997).

En América Latina las apariciones han prestado una figura simbólica para la representación de la nación (R.C.Fernandes, 1988). Los estados decimonónicos han fundado sus territorios y contruido identidades nacionales apoyándose en las apariciones de vírgenes y santos que sacralizaron “esa” tierra y “ese” pueblo elegido. Tal es el caso de la aparecida Virgen de Guadalupe, texto fundador de la nacionalidad y territorialidad mexicana (J.Lafaye,1977). No obstante, las identidades y espacios nacionales que se fundan en apariciones son fenómenos creados, a *posteriori* del culto tradicional, por la iglesia y el estado que se apropian de antiguos sitios sagrados populares.

Como estructuras profundas y de larga duración, las creencias milenaristas y mesiánicas no sucumben ante el “fracaso” de los movimientos concretos sino que se incorporan a los sueños, los mitos, los rituales, la adivinación, el oráculo, las danzas, los cantos y las múltiples “señales” cotidianas que las deidades dan de su presencia, resurgiendo junto con nuevos líderes para convocar a la colectividad en coyunturas especialmente críticas. Los movimientos sociorreligiosos, así como otras expresiones de las religiones nativas, son procesos dinámicos de creación cultural que se plasman en nuevas configuraciones religiosas y sociopolíticas. Estas creaciones culturales son al mismo tiempo renovadoras e innovadoras, surgen de categorías cosmológicas profundas pero se construyen en relación con el presente, no sólo como medios de entendimiento sino como recursos para la transformación de las relaciones de poder político y simbólico. Los movimientos sociorreligiosos, las profecías milenaristas reelaboradas, los mitos nativos surgidos del contacto, los rituales de inversión de estatus o las iglesias nativas, aparecen desde esta perspectiva como formas claves de resistencia contruidas y accionadas por los indígenas en tanto actores de los procesos de cambio.

ALICIA M. BARABAS  
San Felipe del Agua, Oaxaca  
1999

## Notas

- 1 Cuando comencé a escribir *Utopías Indias*, hace poco más o menos quince años, el mensaje que pensaba como más importante era entregar a los pueblos indios una versión de su historia de rebeldía ante la opresión y de esperanza en el cambio; perspectiva poco conocida incluso para ellos mismos en la larga duración. Me animaba brindar este conocimiento sistematizado de movimientos sociales y rebeliones religiosas para contribuir, en alguna medida, a la (auto-)revalorización de las identidades y las culturas indígenas: una historia para los indios con valor político y valor cultural. He tenido algunas evidencias, indirectas la mayoría de las veces, de que esta historia no ha caído en ‘saco’ roto y que *Utopías Indias* tiene un lugar en el pensamiento y en la enseñanza que imparten algunos indígenas.
- 2 Me refiero a la rebelión de los tepehuantes del Sur de 1956-57, a la de los otomís de 1769, a la de coras y huicholes de 1767 y a la de los mayos en 1892; así como a la corrección de la información relativa a la rebelión de Tomochic en 1891 y 92. Los agregados y correcciones se encuentran en la secciones correspondientes del texto.
- 3 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.
- 4 Habría que explorar los contenidos salvacionistas y proféticos que los catequistas indígenas de la Diócesis de San Cristobal de Las Casas en los Altos de Chiapas, formados en los principios de la teología de la liberación, transmitieron a los tzeltales y otros grupos indígenas que migraban hacia la selva Lacandona -el área de la insurrección de 1994- desde la década de 1970. X. Leyva (1995) señala que para estos catequistas y sus comunidades la migración a la selva era concebida como un éxodo hacia una Tierra Prometida en la que tendrían una vida mejor. El libro del Exodo, adaptado a la realidad local, fue tra-
- ducido al tzeltal por los catequistas y leído a las comunidades. Además de integrar las lecciones de catecismo bajo el título de “estamos buscando la libertad”, estas creencias milenaristas sirvieron de base para la nueva organización comunitaria construida en la selva.
- 5 La bibliografía sobre sistemas cosmológicos indígenas que proporcionan 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, Nimunedajú, 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 Maraey*. 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 (S.Morley,1947). Muchos otros ejemplos de mitologías cosmogónicas, con ciclos (3,4 ó 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 (J. Monjaraz Ruiz,1987).
- 6 En relación con la mitología de contacto ver M. Bartolomé, 1976; y con la mitología de privación, A.Barabas y M. Bartolomé, 1999.
- 7 En Chile, R.Foerster (1988,1993) ha estudiado la nueva mitología inscripta en la cosmovisión milenarista y profética mapuche. En Perú la antología *Ideología Mesiánica en el Mundo Andino* (1973) coordinada por J. Ossio, incluye ensayos de T. Zuidema y W. Espinoza, L. Millones, N. Watchel, M. 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 retor-

na y se reconstruye a partir de los cuatro extremos del *Tahuantisuyu*. En Argentina E. Miller (1979), Cordeu y Siffredi (1971), L. Bartolomé (1972), P. Wright (1989, 1991), A. 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 K.H. Nimuendajú (1944), E. Schaden (1965), A. Métraux (1967) y B. Meliá (1989), han estudiado 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, J. 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 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 R. Wright (1991), María Amelia Schmidt (1991) y J. Hill (1994). En Venezuela el movimiento de los pemón, conocido como *Aleluya*, que tuvo inicio en 1971, estudiado por J. Thomas (1976) y A. Colson (1985). En México los movimientos

sociorreligiosos no han sido un tópico de mayor interés para los estudiosos de las religiones, pero pueden consultarse V. R. Bricker (1973), A. Barabas (1976, 1986, 1989, 1994), M. Bartolomé, (1976, 1988), E. Florescano (1987).

- 8 Respectivamente, Revista Religiones Latinoamericanas 2, ALER, Centro Alternativa Antropológica Latinoamericana A. C., México, 1991; y Colección Abya-Yala, editorial Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1994.
- 9 Para la iglesia Maya de Quintana Roo, ver M. Bartolomé (1976), M. Bartolomé y A. Barabas (1977). Para la iglesia Chamula, V.R. Bricker (1973). Para la iglesia Toba, E. Miller (1979), P. Wright (1991). Para la iglesia Pilagá, A. Idoyaga-Molina (1994). Para la iglesia Nivaclé, S. Siffredi y A.M. Spadafora (1991) Para la Hermandad de la Santa Cruz, A. Oro (1991) y O. Agüero (1991).
- 10 Por ejemplo la Nueva Jerusalén de Michoacán y la Luz del Mundo, en México (A. Barabas, 1994), o el Vale do Amanecer y la iglesia del Santo Daime, en Brasil.
- 11 Se basa en la traducción y comentarios del Chilam Balam de Tizimín, hecha por Makemson (Maud Worcester); *The book of the Jaguar priest, a translation of the book of Chilam Balam of Tizimín* (ms, s/f).
- 12 Burns (1995:86) registra un mito en el que la *Nohoch Can* (la gran serpiente) saldrá de su morada en el mar como señal del fin de esta época.

## BIBLIOGRAFÍA

AGÜERO, 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*, coord. A. Barabas, *Revista Religiones Latinoamericanas* núm. 2, ALER, México.

BALANDIER, Georges

- 1973 *Teoría de la descolonización*, ed. Tiempo contemporáneo, Argentina.

BARABAS, Alicia

- 1986 “Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india”, *América Indígena* vol. XLVI, núm. 3, I.I.I., México.

- 1989 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Col. Enlace, Ed. Grijalbo, México.

- 1991 “Movimientos sociorreligiosos y ciencias sociales”, *El Mesianismo contemporáneo en América Latina*, Coord. A. Barabas, *Revista Religiones Latinoamericanas* 2, ALER, México.

- 1993 “Indios y Europeos en América: Desencuentros de Utopías”, *Después de la Piel. 500 años de confusión entre desigualdad y diferencia*. Dpto. Antropología, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

- 1994 “Identidad y cultura en nuevas iglesias milenaristas en México”, *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el fin del milenio*, ed. Abya-Yala, Quito, Ecuador.

- 1995 “El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad”, *La iden-*

*idad: imaginación, recuerdos y olvidos*, A.B. Pérez Castro coord, I.I.A.-UNAM, México.

- 1997 “La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivocalidad del milagro”, *Thule Revista italiana di studi americanistici*, ed. Argo, Roma, Italia.

BARABAS, Alicia y Bartolomé, Miguel

- 1981 “Ritual y Etnicidad entre los nahuas de Morelos”, *Cuadernos de los Centros regionales (Morelos)*, INAH, México.

- 1999 “Los protagonistas de las alternativas autonómicas”, *Configuraciones Etnicas en Oaxaca, Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*, co-edición INAHINI, México.

BARTOLOMÉ, Leopoldo

- 1972 “Movimientos Milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933”, *Suplemento Antropológico* 7, Nos. 1 y 2, Universidad Católica de Asunción, Paraguay.

BARTOLOMÉ, Miguel y Barabas, Alicia

- 1977 *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, Col. Científica, núm. 53, SEP-INAH, México.

- 1996 *La Pluralidad en Peligro. Procesos de Extinción y Transfiguración cultural en Oaxaca*, Col. Regiones de México, INAH-INI. México.

BARTOLOMÉ, Miguel

- 1976 “La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico”, *América Indígena*, vol. 36, núm. 3, México.

- 1988 *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación*

- colonial*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social No. 80, México.
- BONFIL, Guillermo  
1981 "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", *La Cuestión Etnica en América Latina, Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales* 103, Coord. A., Barabas y M. Bartolomé, UNAM, México.
- BOURDIEU, Pierre  
1974 *A Economia das Trocas Simbólicas*, Editora Perspectiva, São Paulo, Brasil.
- BURNS, Alan  
1988 "Spoken History in an Oral Community: Listening to Mayan Narratives", *International Journal of Oral History*, vol. 9, núm. 2, USA.
- CADOGAN, León  
1959 "*Ayvu Rapuita*", São Paulo U.S.P, Brasil.
- COLSON, A.  
1985 "Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands", *Antropológica* 63-64.
- CORDEU, Edgardo y Siffredi, Alejandra  
1971 *De la Algarroba al Algodón. Movimientos Milenaristas del Chaco argentino*, editor Juárez, Buenos Aires.
- FAVRE, Henri  
1968 "Les pratiques divinatoires des Mayas", *La Divination*, ed. André Caquot et M. Lei Bovici, Presses Universitaires de France, vol. II, Paris, Francia
- FERNANDES, Rubem César  
1988 "Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, sarava!. *Religião e Identidade nacional*, ed. Graal, Río de Janeiro, Brasil.
- FLORESCANO, Enrique  
1987 *Memoria Mexicana*, ed. Contrapuntos, México.
- FOERSTER, R.  
1988 "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea", *América Indígena*, vol. XLVIII, México.  
1993 *Introducción a la religiosidad mapuche*, ed. Universitaria, Chile.
- GUAMAN Poma de Ayala, F.  
1956 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Lima, Cultura (edición de Luis F. Bustíos Gálvez).
- HIDALGO, Jesús  
1986 *Tradición oral de San Andrés Larráinzar: algunas costumbres y relatos tzotziles*, Gob. del Edo. de Chiapas, Tuxtla Gtez., Chiapas, México
- HILL, Jonathan  
1994 "Musicalizing the other: shamanistic approaches to ethnic-class competition along the Upper Río Negro", en Barabas, A. Coord., *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, Col. Biblioteca Abya-yala 11, Ed. Abya-yala, Quito-Ecuador.
- IGOYAGA-MOLINA, Anatlilde  
1994 "Movimientos socioreligiosos: una esperanza milenarista entre los pilagá (Chaco Central)", en Barabas, A. Coord., *Religiosidad y resistencia indígena hacia el fin del milenio*, Col. Biblioteca Abya-yala 11, Ed. Abya-yala, Quito-Ecuador.
- LAFAYE, Jacques  
1977 *Quetzalcoatl y la Guadalupe*, FCE, México.

- LANTERNARI, Vittorio  
 1978 "Dreams and Visions from the spiritual churches of Ghana", Paideuma 24.
- LIZAMA, Jesús  
 1995 *Ka Yum Sma Cruz. El sustrato identitario de los Mayas Cruzoob*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma de Yucatán, México (mecanoescrita).
- LONG, Theodore  
 1984 "Prophecy, Charisma and Politics: Reinterpreting the weberian thesis", *Prophetic Religions and Politics. Religion and the Global Order*, vol. 1, Ed. J. Hadden and A. Shupe, Parangon House, N.Y., USA.
- MELIÁ, Bartomeu  
 1989 "La Tierra sin Mal de los guaraní: economía y profecía", en *América Indígena*, INI 3, vol. XLIX, México.
- MÉTRAUX, Alfred  
 1967 "Migrations historiques des tupi-guaraní", *Journal de la Societé des Americanistes*, XII, París.
- MILLER, Elmer  
 1979 *Los Tobas argentinos. Armonía y Disonancia en una sociedad*. México, Siglo XXI.
- MONJARAZ-RUIZ, Jesús  
 1987 *Mitos cosmogónicos del México Indígena*, Col. Biblioteca del INAH, INAH, México.
- MORLEY, Sylvanus  
 1947 *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México.
- NIMUENDAJÚ, Kurt H.  
 1944 *Los mitos de creación y de destrucción del mundo*, Traducción de J.F. Recalde en 1994.
- ORO, Ari Pedro  
 1991 "Hermano José: un mesías brasileña actual", *Revista Religiones Latinoamericanas*, núm. 2, ALER, México.
- OSSIO, Juan  
 1973 *Ideología mesiánica en el mundo andino*, Pastor, Lima.
- REED, Nelson  
 1971 *La Guerra de Castas de Yucatán*, ed. ERA, México.  
 1997 "Juan de la Cruz, Venancio Puc, and the Speaking Cross", *The Americas* 53:4, USA.
- REIFLER Bricker, Victoria  
 1973 "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX", en *América Indígena*, vol. XXXIII, núm. 2, México.  
 1989 *El Cristo Indígena, el Rey Nativo*, FCE, México.
- REYES, L. y Villasana, S.  
 1991 "San Miguelito y la Caja Parlante: el caso de un poblado de damnificados del volcán Chichonal", *Anuario CEI*, III, México.
- RIESTER, Jurgén  
 1976 *En busca de la loma santa*, ed. los amigos del libro, La Paz, Bolivia.
- SCHADEN, Egon  
 1965 "Aculturação Indígena", *Rev. de Antropología*, vol. 13, No. 1 y 2, São Paulo.  
 1982 "El mesianismo en América del Sur", *Movimientos Religiosos derivados de la*

- aculturación, Historia de las Religiones, Siglo XXI, 3a. edición, México.*
- SCHMIDT, María Amelia  
1991 “Indagaciones sobre el mesianismo Krahó”, *Revista religiones Latinoamericanas* 2, ALER, México.
- SIFFREDI, Alejandra y Spadafora, 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”, *Revista Religiones Latinoamericanas*, núm. 2, ALER, México.
- SULLIVAN, Lawrence  
1988 *Icanchu’s Drum. An orientation to meaning in South American Religions*, MacMillan Press, New York, USA.
- SULLIVAN, Paul  
1991 *Conversaciones Inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, ed. Gedisa, México.
- THOMAS, J.  
1976 “El movimiento religioso de San Miguel entre los pemón” *Antropológica* 43, Venezuela.
- TURNER, Victor  
1974 *O processo ritual*, ed. brasiliense, Brasil.
- VAPNARSKY, Valentina  
1995 “La interpretación de los Chiikul ‘señas divinas’ entre los mayas yucatecos de Quintana Roo”, *Antropología Simbólica*, Coord. M. Odile Marión, INAH-ENAH-CONACYT, México.
- WRIGHT, Pablo  
1989 “Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba”, *Estudios sobre culturas contemporáneas*, núm. 3, Colima, México.
- 1991 y Vuoto, Patricia  
“Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco argentino”, *Revista Religiones Latinoamericanas* 2, ALER, México.
- WRIGHT, Robin  
1991 “A Conspiracy against the Civilized People’: History politics and Ideologies of Arahucan and Tukanoan Millenarian Movements of the Northwest Amazona”, en Barabas, A. (Coord.), *El Mesianismo contemporáneo en América Latina, Religiones Latinoamericanas* 2, ALER, México.
- WEBER, Max  
1980 *Economía y Sociedad*, FCE, México.

## *RECONOCIMIENTOS*

Este libro es resultado de varios años de investigación, trabajo de campo y recopilación bibliográfica sobre los movimientos sociorreligiosos en México, esfuerzo que culminó –al menos en una primera parte– con la presentación de la tesis para obtener el grado de doctora en Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Debo agradecimiento a numerosas personas. En primer lugar a muchos amigos chinantecos, mayas y mixes, sin cuya ayuda y confianza no hubiera podido acercarme a las profundas experiencias de sus largas luchas por la liberación. En segundo término, al doctor Vittorio Lanternari, de la Universidad de Roma quien, con su gran experiencia y conocimiento sobre el tema, me animó a continuar las investigaciones que había comenzado años antes en Argentina. No pueden tampoco estar ausentes de esta incompleta lista: el doctor Luis Aguilar Villanueva, quien me orientó en el complejo camino de la comprensión de la utopía, y los doctores Néstor García Canclini, Laurent Aubague, John Saxe-Fernández, Stefano Varese y Guillermo Bonfil Batalla, que en muchas ocasiones me brindaron su tiempo y valiosos consejos y comentarios sobre la obra. Finalmente, mi gratitud para Miguel A. Bartolomé, compañero paciente y alentador a lo largo de muchos años. Para ellos mi sincera amistad y reconocimiento.

A.B.

San Felipe del Agua,  
Oaxaca, México, 1985



## CONSIDERACIONES GENERALES

La historia del contacto entre los colonizadores europeos y los indios de América Latina es una historia sembrada de crisis; de opresión y dominación ejercidas a través de la violencia física y de rígidos aparatos de control político e ideológico, que desposeían al colonizado y lo atrapaban en un circuito de alienación y autoinferiorización. Sin embargo, pese a la poderosa estructura coercitiva y justificadora que desarrollaron los europeos a lo largo de más de tres siglos, perfeccionada luego por las sociedades nacionales, los grupos étnicos nativos no abandonaron su actitud de rebeldía; expresión de la voluntad de reasumir la autonomía y la práctica de sus culturas prohibidas.

Prueba de lo anterior son los centenares de movimientos e insurrecciones armadas que llevaron a cabo en toda América Latina desde el siglo XVI. Una de las formas más difundidas que adoptó la resistencia étnica fue la representada por los movimientos sociorreligiosos, como los milenarismos, profetismos y mesianismos; fenómenos a la vez religiosos, culturales y políticos. En estos movimientos las expectativas de transformación de la realidad dada se expresan a través de cosmovisiones mítico-religiosas y de rituales que

legitiman y guían su configuración, lo que evidencia la estrecha interconexión establecida entre esos tres campos. La mayoría de ellos, en México y el resto de América Latina, son movimientos de liberación que se estructuran en oposición a la *situación colonial* producto de la invasión europea y al *colonialismo interno* que caracteriza las relaciones interétnicas después de las independencias nacionales del siglo XIX. Esto no implica que los considere epifenómenos del colonialismo, ya que se conocen movimientos e ideologías milenaristas y mesiánicas en América con anterioridad a la Conquista; como las migraciones de los guaraníes del Paraguay en busca de la *Tierra sin Males*, la migración chichimeca al Altiplano mexicano en busca de la tierra de fundación, la espera de retorno del héroe *Quetzalcóatl* entre los mexicas, de *Kukulkan* entre los mayas y de *Viracocha* entre los incas. No obstante, durante los siglos posteriores las crisis múltiples y totalizadoras que fundamentaron su surgimiento están íntimamente vinculadas y articuladas con el colonialismo.

Una propuesta central es que los movimientos sociorreligiosos indios constituyen proyectos utópicos, ya que sus aspiraciones de cambio son expectativas de fu-

turos posibles que brindarán a la humanidad elegida una realidad de justicia, bienestar y felicidad terrenales. Más aún, intento proponer que se trata de las *utopías concretas* de América Latina, aunque nunca hayan sido consideradas como tales por el pensamiento político contemporáneo. Estas utopías 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.

La trascendencia histórica de los movimientos sociorreligiosos en todo el mundo y su vigencia contemporánea evidencian la importancia que reviste su estudio, no sólo para el conocimiento profundo de una de las manifestaciones más radicales de la humanidad desposeída y frustrada por lograr cambios fundamentales en la sociedad, sino también para comprender los modos en que la religión tiene capacidad para dar expresión e impulso a la lucha de minorías étnicas, clases oprimidas y grupos sociales inconformes con las sociedades en las que les toca vivir. Desde la perspectiva de los movimientos sociorreligiosos de los pueblos dominados la religión, lejos de constituirse en el “opio de los pueblos”, ha sido y continúa siendo un instrumento aglutinador de colectividades que buscan la concreción de sus expectativas de liberación.

Este estudio<sup>13</sup> se circunscribe a los movimientos sociorreligiosos ocurridos entre los grupos indígenas del medio rural mexicano, por la necesidad de delimitar un campo que si no resultaría demasiado extenso. En razón de esta selección fueron omitidos los movimientos llevados a cabo por poblaciones mestizas rurales y por grupos indígenas urbanos. Tampoco se exploran los contenidos religiosos de algunos movimientos seculares étnicos o etnopolíticos actuales cuyos antecedentes se encuentran en movilizaciones sociorreligiosas. La relación entre ellos es de continuidad histórica y también utópica, aunque no evolutiva, ya que los sociorreligiosos no constituyen una etapa inferior a los etnopolíticos en un proceso de eficacia creciente. Son, desde mi punto de vista, expresiones igualmente válidas y muchas veces coexistentes de una misma voluntad colectiva de cambio, y considero a ambos como partes de la historia de la lucha de los grupos étnicos por la descolonización (A. Barabas, 1986). Al respecto enfatizo mi desacuerdo con las teorizaciones de corte positivista que condescienden en otorgar cierta legitimidad a los movimientos sociorreligiosos en la medida que sean antecedentes de movimientos “políticos en el verdadero sentido”; es decir, no religiosos. Si la movilización religiosa no deviene en movilización “política”, entendida como “racional, eficaz, libre de ataduras providencialistas y de fanatismos religiosos”, se considera que aquélla no es más que una fase embrionaria y poco fructífera de la protesta popular –si sucede en épocas leja-

nas en el tiempo—, o retardataria de la “verdadera” lucha política, si persiste en manifestarse en el presente.

A lo largo de cinco siglos seguiremos los avatares de la utopía milenarista india en México. Pasados los primeros episodios de rechazo a la invasión, la resistencia étnica parece haberse expresado frecuentemente a través de los movimientos socio-religiosos, aunque esto no implica que durante los siglos coloniales no se haya ejercido una resistencia secular armada, o intentado negociaciones con las nuevas instituciones políticas cuando podían acceder a ellas. Sin embargo, las evidencias acerca de demandas y litigios ganados por los indios son escasas. Más bien parece que el fracaso de las gestiones legales solía ser uno más de los motivos por los que hacían eclosión las rebeliones que, con frecuencia, eran ya o se convertían en milenarismos y mesianismos.

La mayor parte de los numerosos casos que se conocen en México tuvieron lugar en el extenso periodo que abarca desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XX, en tanto que desde la segunda mitad de este siglo hasta la actualidad la resistencia india se sitúa principalmente en el plano político secular. No obstante, debe dejarse en claro que en el presente continúan registrándose movimientos de esta naturaleza entre muchos grupos étnicos de todo el mundo. Existen evidencias de ellos en el México contemporáneo, aunque la información es escasa y por lo general poco confiable desde un punto de vista científico, por tratarse de noticias periodísticas de

corte sensacionalista. Sin embargo es verídica la información sobre un culto iniciado en Campeche en 1982, en el que el mesías profetizaba el fin del mundo revelado por Jehová, al tiempo que fabricaba junto con sus adeptos un Arca de Noé para los elegidos<sup>14</sup>. También en 1982, se inició en Michoacán un culto cataclísmico-salvacionista cristalizado en una nueva iglesia, la Nueva Jerusalén, liderado por un ex-sacerdote y una vidente santa, en el que se profetizaba el fin del mundo y la salvación de la ciudad elegida<sup>15</sup>. La ausencia de estudios es, en sí misma, una invitación a la investigación etnológica y sociológica interesada en desentrañar las características de la resistencia cultural y política socio-religiosa entre los grupos indígenas y otras culturas populares oprimidas y frustradas.

También en otros países de América Latina la trayectoria histórica de la resistencia socio-religiosa ha sido muy significativa y constituyó posiblemente la expresión más totalizadora de la rebelión y la esperanza del cambio entre los pueblos indios. Se trata de movilizaciones no desarticuladas y no espontaneístas sino, por el contrario, panétnicas y planificadas, con un poder de convocatoria más amplio que el de la mayoría de los movimientos etno-políticos actuales.

Veamos algunos ejemplos. En Paraguay, los movimientos socio-religiosos de los guaraníes se sucedieron por lo menos hasta la mitad del siglo XIX, liderados siempre por chamanes mesías. Uno de los casos más conocidos es el del chamán

*Oberá* (El Resplandeciente) que se identificaba con *Kuarahy* (Sol)<sup>16</sup> y se decía Hijo de Dios y de la Virgen. Su esposa ocupaba el lugar de *Ñandecy* (Nuestra Gran Madre), personaje central del ciclo de los gemelos míticos. Uno de sus hijos era Papa y administraba los sacramentos al pueblo, el otro era Emperador y se encargaba del poder profano. *Oberá* profetizaba el advenimiento de una época de libertad en la que los españoles serían destruidos y los guaraníes alcanzarían la Tierra sin Males. Como veremos luego, hay notables semejanzas en la estructuración de la experiencia milenarista utópica de los guaraníes y de muchos de los grupos étnicos de México. Sin embargo ahora quiero resaltar que el movimiento de *Oberá* llegó hasta las inmediaciones de la capital, Asunción, y que a su paso reunía a miles de guerreros de diferentes parcialidades, quienes lo veían como el Salvador<sup>17</sup>.

En Perú proliferaron los movimientos mesiánicos desde el siglo XVI<sup>18</sup>. Entre ellos, el de Juan Santos Atahualpa en 1742<sup>19</sup> muestra cómo un mesías que se decía Hijo de Dios y *apu inca*, descendiente de la nobleza prehispánica, logró aglutinar a muchos miles de indios de la selva hasta 1775, profetizando el fin de los españoles y la inminente reconstrucción del *Tahuantinsuyu*. Esta insurrección fue planeada por Santos con una década de antelación y contaba con el apoyo de caciques y gobernadores de muchos pueblos indios entre Cuzco y Cajamarca.

En Guatemala, Atanasio Tzul condujo a 55,000 quichés de siete pueblos pertene-

cientes al Partido de Totonicapan, que lo acompañaban a coronarse como Rey porque lo aceptaban como descendiente de los antiguos Señores quiché, a pesar de que Tzul se identificaba también con San José y su mujer con Santa Cecilia<sup>20</sup>. Esto sucedía en 1820 y aún hoy los mayas quiché del cantón Paquí de Totonicapan se dicen descendientes de Tzul el Revolucionario y hacen fiestas en su honor cada 14 de septiembre<sup>21</sup>.

Se conocen actualmente muchos otros ejemplos similares en Argentina, Colombia, Brasil, Bolivia y otros países latinoamericanos, pero no existe aún una obra de conjunto que los exponga y analice tanto en su especificidad como desde una óptica generalizadora, que permita la comprensión de sus dimensiones políticas descolonizadoras. Aunque es una hipótesis a poner a prueba en futuras investigaciones, pienso que el enfoque aquí presentado puede ayudar a entender las características y objetivos de esa larga historia de lucha de los indios por concretar una utopía a través de la religión.

Al igual que en México, también en otros países latinoamericanos continúan registrándose movimientos étnicos socio-religiosos. Entre los guaymí de Panamá comenzó en 1961 un movimiento nativista guiado por la mesías Mama Chi, que aparentemente comenzó a diluirse en 1972<sup>22</sup>. Es igualmente conocido el movimiento mesiánico de Olivorio, en la República Dominicana, que fue aniquilado por la policía nacional en 1922<sup>23</sup>. Otros son los movimientos de tobas, mocovís y pila-

gá en el Chaco argentino, que comenzaron a fines del siglo XIX y se extienden hasta el presente, ya que nuevas movilizaciones fueron registradas en 1987, aunque desde 1940 la ideología nativista fue reelaborada dentro de la iglesia Evangélica Unida<sup>24</sup>.

Es un hecho comprobado que el mundo actual asiste al surgimiento de numerosos movimientos de este tipo no sólo entre las sociedades indígenas sino en el seno de diversas subculturas, clases y grupos sociales, que expresan sus frustraciones y deseos de transformación de la realidad dada en términos religiosos. Menciono unos pocos casos, muy diferentes entre sí, seleccionados al azar de entre los muchos existentes. El movimiento de Alhaji Marwa Maitatsin que inauguró en Nigeria, 1980, un interesante islamismo a la africana. La secta religiosa de Jim Jones en las Guyanas en la década de los setenta. La secta de los moonies, originada hacia 1970 entre la clase media blanca norteamericana, que hoy se expande por el mundo occidental nucleando principalmente a grupos políticos y simpatizantes de derecha. Igualmente, suelen estar presentes componentes de naturaleza milenarista y mesiánica en movimientos políticos modernos principalmente seculares. Baste si no recapitular la historia de la lucha iraní en los años recientes, o recordar algunos episodios vinculados al peronismo en Argentina, en especial a la figura mitologizada de Evita Perón.

De lo dicho se desprende que el tema de la movilización sociopolítica inspirada por la religión ofrece numerosas posibili-

dades de investigación. En lo que se refiere a la resistencia india a través de la historia de América Latina, futuros estudios podrán orientarse hacia el análisis minucioso y comprensivo de los movimientos etnopolíticos actuales, que se han venido insertando en los espacios políticos latinoamericanos desde hace algunas décadas<sup>25</sup>. Como ya mencioné, la continuidad histórica entre éstos y los sociorreligiosos se advierte en la memoria que guardan las organizaciones indias actuales de los líderes que guiaron la resistencia religiosa y de los sucesos de esas épocas. Este es el caso del recuerdo ejemplar que tiene la CRIC (Confederación Regional Indígena del Cauca) de Colombia de Juan Tama de la Estrella y del posterior líder Quintín Lame; o la insistente presencia de *Tupac Amaru* y *Tupac Katari* en los actuales movimientos populares en Perú y Bolivia. Igualmente, la recuperación política de la memoria de Jacinto Canek, el mesías maya del siglo XVIII, durante la Guerra de Castas del siglo XIX en México, que se observa en algunos sindicatos yucatecos y también en la reciente organización etnopolítica maya Utan-Cah.

Por otra parte, se advierte también la continuidad utópica expresada en la unidad de esperanzas y objetivos: la voluntad de descolonización, la ruptura de la realidad constituida y la formulación de proyectos alternos de sociedades. La persistencia de similares propósitos salta a la vista en la organización MITKA de Bolivia, que pretende hoy como ayer la restauración del *Kollasuyu-Tahuantisyuyu*, junto

con sus hermanos quechuas de Perú. La imaginación utópica de los modernos movimientos étnicos se deja también entrever en las palabras de las organizaciones indias acerca de sus propios proyectos<sup>26</sup>, ya que esperan lograr la recuperación de la propia historia, de sus territorios y gobiernos, de la capacidad de autodeterminación de su futuro y la revalorización de sus culturas e identidades; objetivos que también postulaban los movimientos sociorreligiosos explícita o implícitamente. Su carácter revolucionario queda expresado tanto en sus demandas globales como en las concretas, ya que lo que buscan es un cambio radical de las sociedades contemporáneas, que han mantenido a los indios sujetos a una estructura de dominación que conlleva la progresiva destrucción de sus formas de vida singulares.

Asimismo, resultará relevante determinar cuáles son las posibles líneas de fractura entre ambos tipos de movimiento. Entre ellas, 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. La secularización progresiva de las formas de resistencia, que van cediendo en radicalidad al ganar en capacidad de negociación con el Estado. La transformación del liderazgo que, muchas veces, implica falta de consenso popular o simplemente falta de legitimidad. Estos dos últimos aspectos plan-

tean el problema de elucidar si los movimientos etnopolíticos actuales se están constituyendo como utopías concretas o abstractas en el largo trayecto de su realización. Realización que no debe buscarse exclusivamente en la concreción de las expectativas, ya que el campo de eficacia de la utopía está dado por su misma continuidad y por su capacidad de irse transformando en relación con los contextos sociohistóricos. El éxito de la utopía india, en especial de la milenarista, es un triunfo de la supervivencia cultural, de esperanzas nunca olvidadas pero siempre, hasta ahora, pospuestas.

## Notas

- 13 En el aspecto metodológico resulta importante hacer algunas aclaraciones respecto de las fuentes mediante las cuales puede estudiarse la mayor parte de los movimientos étnicos sociorreligiosos. Se trata por lo común de crónicas y noticias militares, eclesiásticas y de funcionarios civiles españoles o criollos, que suelen ser no sólo tendenciosas y adversas a los indios sino que están entrelazadas de temor y prejuicios hacia las “herejías” de los “paganos”. Sin embargo, aunque estas crónicas trastoquen la verdadera vivencia de los actores de los movimientos y la veracidad misma de los hechos en sus diferentes dimensiones, son las únicas fuentes primarias a las que el estudioso actual del tema puede recurrir. Un riesgo semejante se corre muchas veces con los estudios de antropólogos e historiadores que presentan al lector las fuentes primarias ya imbuidas de sus propias interpretaciones sobre los hechos. Son pocas las ocasiones en que es posible la observación directa de los sucesos o, mínimamente, la investigación que pueda recuperar la memoria histórica de los descendientes de los antiguos protagonistas de los movimientos, a fin de reconstruirlos o comprenderlos mejor en relación con las creencias religiosas y la organización sociopolítica del grupo. En este trabajo he utilizado fuentes primarias y, en especial, fuentes secundarias que reproducen textualmente la información proporcionada por las fuentes primarias. En muy pocos casos se han utilizado trabajos interpretativos, y sólo en el movimiento mesiánico chinanteco de 1972 la información proviene de nuestra observación directa realizada durante trabajos de campo en la región. Cabe señalar que los movimientos aquí registrados seguramente no constituyen la totalidad de los acaecidos. La investigación etnohistórica de archivos, complementada con la etnográfica, brindarán sin duda nueva casuística y permitirán complementar la ya existente.
- 14 Bojórquez, Carlos “La Casa de Josué en Campeche: milenarismo y crisis”, *Cuatro Ensayos de Historia Yucateca*, UADY- Pronaes, Mérida, Yucatán, México, 1985.
- 15 Margarita Warnholtz, *La Nueva Jerusalén: un estudio de milenarismo en México*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México, 1988 (no publicada)
- 16 Miguel Bartolomé, *Shamanismo y religión entre los ava-kute-eté*, Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social, núm. 17, México, 1977.
- 17 Alicia Barabas, “Los líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 103, UNAM, México, 1981, pp. 61-62.
- 18 Ver: *Ideología mesiánica en el mundo andino*, antología de Juan Ossio, ed. I. Prado P., Lima, Perú, 1973. Luis Millones, “Taki Onqoy”, en *Cielo Abierto*, vol. X, núm. 28, Centro Min, Lima, 1983.
- 19 Stefano Varese, *La Sal de los Cerros*, Edit. Retablo de papel, Lima, 1973, pp. 177-186.
- 20 Daniel Contreras, *Una rebelión indígena en el Partido de Totonicapán en 1820*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 1968.
- 21 *El título Totonicapán*, editores, transcritores y traductores, Robert Carmack y James Mondloch, UNAM, México, 1983, p. 23.
- 22 Philip Young, “Guaymi Nativism: it’s Rise and Demise”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. III, México, 1976.
- 23 Carlos Deive, “Olivorismo: estudio de un movimiento mesiánico en Santo Domingo”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. III, México, 1976.
- 24 Alicia Barabas, *Movimientos social-religiosos y seculares étnicos entre los toba de Pampa del Indio*, tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1971 (no publicada).
- 25 Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Edit, Nueva Imagen, Serie Interétnica, México, 1981.

26 Los movimientos etnopolíticos contemporáneos se expresan a través de diversas organizaciones que han venido, con mayor o menor fuerza, insertándose en el espacio político latinoamericano, aproximadamente desde las dos últimas décadas. Entre las principales se cuentan: la Federación indígena de Argentina, la Confederación Nacional Mapuche de Chile, MINKA y MITKA en Bolivia, el Movimiento Indio Peruano, la Federación Indígena de Panamá, la Federación Indígena de Amazonas en Venezuela, el Consejo de Comunidades Indígenas

del Centro Oeste de Brasil, las Reuniones Generales de Dirigentes Paí-Tavyterá y Guaraní-Chiripá del Paraguay, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües de México. *Nota a la segunda edición:* con posterioridad a 1985 algunas organizaciones cambiaron de nombre y características, y se formaron muchas otras tanto en el nivel local como en el regional, nacional e internacional, cada vez con mayor frecuencia de composición interétnica.

## APROXIMACIONES TEÓRICAS A LOS MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS

### Aproximaciones teóricas

El pionero de los estudios relativos a los movimientos sociorreligiosos en las sociedades indígenas fue James Mooney<sup>27</sup>, quien aplicó el término milenarismo al complejo de la *Ghost Dance* de los indios de las llanuras de Estados Unidos, en una obra que aún hoy representa un modelo metodológico. A partir de este estudio, el concepto que aludía a la tradición que espera una Edad de Oro de mil años en la que reinará Dios (*millennium*), basada en la literatura apocalíptica judía y en las Revelaciones de San Juan, comenzó a usarse no ya sólo en el sentido bíblico sino para referirse a todo cuerpo de creencias del mismo tipo —estuvieran o no relacionadas con el judeo-cristianismo—, que designara cualquier clase de salvacionismo. Salvacionismo que tuviera las características de ser: colectivo, terrenal, inminente, total, último y catastrófico<sup>28</sup>.

La creencia milenarista es *colectiva* porque la salvación será para todos los adherentes, en tanto que miembros del grupo elegido, aunque excluyente de los no creyentes. Es *terrenal* porque la nueva sociedad de felicidad, bienestar, justicia y abundancia ha de instaurarse y ser gozada por los elegidos en la vida terrena. Es *in-*

*minente* porque el milenio está a la vista y los creyentes viven en una tensa espera de preparación para acceder a él. Aunque muchas veces la inminencia se transforma en espera diferida al futuro, la ideología milenarista continúa viva, en estado latente, hasta que nuevos mensajes y señales la hacen resurgir. Es *total* porque el nuevo orden social no traerá sólo una mejoría o reforma sino la transformación completa de las condiciones existenciales. Es *última* porque la redención anunciada deviene de un proceso que conduce a un futuro definitiva e irrevocablemente diferente. Es, finalmente, *catastrófica*, porque la búsqueda de salvación va precedida de acontecimientos apocalípticos y está dominada por la idea de crisis crecientes que anuncian la destrucción del mundo tal como se conoce y la salvación final de los elegidos. No obstante los aportes de Mooney, corresponde a W. Wallis<sup>29</sup> la superación del énfasis monográfico y la idea de relacionar la ideología de estos movimientos con el cristianismo, que influyó a las religiones de las sociedades indígenas produciendo diversas formas de sincretismos, resultados del contacto establecido por la colonización.

Independientemente de los primeros trabajos antropológicos, fue Max Weber<sup>30</sup>

el primero en contribuir al estudio del tema a través de su teoría sobre el carisma, que consideraba la interpretación en clave “profana” de las religiones en *statu nascendi*, y el análisis del proceso de institucionalización y rutinización del carisma; aportes que arrojan una luz muy importante sobre el origen y desarrollo de las religiones fundadas por líderes carismáticos.

Los movimientos que comparten las características antes mencionadas han sido designados de múltiples formas (milenarismos, revivalismos, mesianismos, nativismos), por lo que se hace necesaria alguna precisión para referirnos a ellos. Desde mi perspectiva la terminología más adecuada, por global, es la que permite incluir a los milenarismos, mesianismos, profetismos y otros fenómenos sociorreligiosos asociados, dentro de la categoría de movimientos sociorreligiosos; término que acuñara Vittorio Lanternari<sup>31</sup>.

Retomando la definición de la conocida estudiosa del tema, M.I. Pereira de Queiroz<sup>32</sup>, *milenarismo* es la creencia en una edad futura, a la vez profana y sagrada, terrestre y celeste, en la que todos los males serán corregidos, todas las injusticias reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico y enlazar estrechamente las esperanzas y aspiraciones terrenales con los medios a través de los cuales se espera tener acceso al nuevo mundo, en un tiempo más o menos definido.

El *mesianismo* constituye una forma especial de creencia milenarista, en la que alguien (héroe cultural, mensajero divino,

chamán, líder carismático, encarnación del dios o de personajes sagrados) tendrá por función revelar a los hombres el mensaje de salvación, constituirlos en comunidad de elegidos e instaurar próximamente en la tierra la sociedad perfecta prometida.

A diferencia del mesianismo, el *profetismo* es un tipo de movimiento sociorreligioso en el que el profeta tiene el papel de comunicar la inminencia de la llegada del mesías y del milenio, anuncio recibido como revelación. Su función no consiste en concretizar el milenio sino en preparar activamente a los elegidos para su advenimiento<sup>33</sup>.

Un aporte interesante para el esclarecimiento conceptual es la definición de mesías que propone Lanternari<sup>34</sup>. Para él, mesías es cualquier ente –singular o plural– más o menos antropomórfico, esperado por una colectividad dentro del cuadro de la vida religiosa, como portador de salvación. La originalidad consiste en ampliar el concepto de mesías a cualquier ente, con lo cual quedan incluidos los personajes muchas veces indiferenciados que aparecen en los mesianismos de los pueblos indígenas.

### Principales estudios sobre los movimientos sociorreligiosos

En esta sección espero proporcionar una perspectiva de conjunto de los principales problemas teóricos y metodológicos planteados por el estudio de los movimientos sociorreligiosos. Viendo la imposibilidad de hacer una reseña completa de

la extensa literatura que existe sobre la materia, nos limitaremos a hacer una revisión de aquellos autores que han realizado una amplia recopilación ecuménica de casos particulares desde una óptica comparativa, o que contienen formulaciones generales de carácter teórico acerca del significado, formación y función de estos movimientos.

Mi atención se ha volcado principalmente hacia los autores que abordan el tema desde una perspectiva sociológica, atendiendo a la dinámica de los movimientos y enfatizando los aspectos comparativos y contextuales. Con algunas excepciones, todos contemplan –aunque sea de manera general– la amplia casuística latinoamericana, ya que el interés se centra en los movimientos protagonizados por grupos étnicos, poblaciones subdesarrolladas y subculturas sojuzgadas. Es decir, por grupos oprimidos y frustrados en los que estos fenómenos constituyen respuestas a situaciones coloniales y neocoloniales, que implican procesos desiguales y prolongados de cambio sociocultural.

Tanto en las abundantes monografías y obras relativas a casos singulares, como en los intentos de formulaciones teóricas y de ordenamientos taxonómicos de alcance universal, la mayoría de los autores se esfuerza por mantener el difícil equilibrio epistemológico entre el enfoque sintético y el analítico. Es decir, entre la exigencia de respetar la especificidad de los casos y la tendencia a llegar a generalizaciones que permitan referirse a características básicas del fenómeno. Lo anterior nos lleva direc-

tamente al problema de las taxonomías, que tanto ha preocupado a los investigadores del tema. La exigencia de sistematización al elaborar una clasificación tipológica, choca contra los límites planteados por las opciones teórico-metodológicas de cada autor y de su específico campo de conocimientos y experiencias<sup>35</sup>. Al no existir consenso respecto de la clasificación de los movimientos, puede decirse que existen tantas tipologías como estudiosos abocados a intentos de generalización. La inclusión de gran cantidad de variables en cada matriz taxonómica, ha dado como resultado un amplio número de tipos, clases y subclases definidos por varios criterios, con lo que cada tipología resulta en exceso compleja y siempre algo inadecuada para dar cuenta de la singularidad de cada movimiento. Por ello, no intentaré elaborar una nueva tipología ni reseñaré aquí los intentos tipológicos de los autores presentados, remitiendo al lector interesado a las obras en que se tratan dichas tipologías.

Veamos, en primer término, cuáles han sido los aportes principales de Max Weber a este tema. En su obra de 1922<sup>36</sup>, señala que las sociedades pueden ser definidas como asociaciones de dominación, en la medida que las concibe principalmente desde la óptica de las relaciones de poder, en lugar de hacerlo desde las relaciones de producción. Estas, para Weber, ya implican poder y, en sentido estricto, dominación<sup>37</sup>. La dominación legítima puede estar diversamente fundada, pero siempre supone la necesidad de despertar y fo-

mentar en la sociedad la creencia en su legitimidad; es decir, lograr credibilidad y adhesión.

Weber distingue tres tipos ideales de dominación legítima que, de acuerdo con el fundamento primario de su legitimidad, pueden ser: de carácter racional o dominación legal burocrática, de carácter tradicional o dominación tradicional y de carácter carismático o dominación carismática<sup>38</sup>. La legitimidad de la dominación carismática descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella reveladas<sup>39</sup>. En la base de esta relación de dominación se halla el carisma (gracia); cualidad que pasa por extraordinaria (suele estar mágicamente condicionada en su origen) y en virtud de la cual el portador se considera y es considerado en posesión de fuerzas sobrenaturales; como enviado del dios y, a consecuencia de ello, como jefe, caudillo o líder.

La legitimidad del carisma se funda en el reconocimiento y la corroboración de las cualidades carismáticas del líder por parte de los adeptos. Dicho reconocimiento se establece como un acto de devoción, motivado tanto por la desesperación ante situaciones adversas de vida como por la esperanza de cambio. Es decir, que la fuente de la devoción carismática que encarna el líder en circunstancias singulares, es la percepción de lo nuevo posible frente a lo existente negativo.

El tipo puro de carisma, dice Weber, no conoce más que determinaciones internas y límites propios, ya que el Enviado abra-

za el cometido que le ha sido revelado y en virtud de esa misión obtiene obediencia y adhesión. Otra de sus características es ser extraño a la economía. Esto no implica que no existe propiedad o lucro sino que las comunidades carismáticas se desinteresan de la economía sustentada en el cálculo y la eficacia de logros. Por ello dice Weber que la dominación carismática es irracional y antieconómica. La designación anterior deviene de la definición de racionalidad, entendida por el autor como actitud y aptitud proclives al cálculo y la evaluación entre medios disponibles y fines deseados. Al ser el carisma una fuerza que rechaza toda trabazón con lo rutinario y con el cálculo, es para Weber una fuerza irracional.

Un aporte sustantivo dentro de la teoría del carisma es haber destacado el carácter revolucionario de esta forma de dominación, en especial en épocas vinculadas a la tradición en las que, al lado de intentos insignificantes de dominio estatuido, las asociaciones de dominación se repartían entre la tradición y el carisma, y éste actuaba como motor del cambio social. De allí la comparación que estableció entre la fuerza revolucionaria del carisma y de la razón. La racionalidad burocrática, dice Weber, introduce la revolución desde fuera. Al transformar primero las instituciones y luego los hombres, el cambio se realiza como apropiación de las resultantes externas. A diferencia de la fuerza revolucionaria de la *ratio*, el carisma, en tanto poder basado en la creencia y la revelación, transforma primero a los hombres e

intenta entonces revolucionar las situaciones e instituciones de acuerdo con su voluntad de cambio. El carisma, así entendido, es la vía para una renovación total de lo interior que significa una variación de la conciencia y de la acción. Por manifestar su poder revolucionario desde una metanoia central del carácter de los dominados, Weber adjudica a la vivencia carismática el poder revolucionario específicamente “creador” de la historia<sup>40</sup>.

Otra gran contribución de Weber es el concepto de rutinización del carisma y el pasaje hacia otras formas de asociación de dominación. Después de haber definido la forma pura como extraordinaria, extracotidiana, antieconómica, irracional y personal, observa que cuando la asociación no es efímera sino duradera, la dominación carismática tiende a transformarse<sup>41</sup>. Si el movimiento, que ha alejado al grupo dirigido carismáticamente de lo cotidiano, refluye nuevamente hacia la cotidianidad, el dominio del carisma se ve rutinizado y luego institucionalizado, al adquirir mayor permanencia y un sentido de lo dado. Al convertirse en una institución estable, por ejemplo una nueva iglesia, se modifica la naturaleza del carisma y, de una gracia correspondiente a personas y épocas no comunes, pasa a ser posesión permanente. La revelación se convierte en dogma o doctrina, los adeptos se hacen súbditos y los discípulos toman posiciones privilegiadas en virtud del mando que ejercen. Si la asociación carismática persiste, pero se transforma el sentido propio del carisma, el problema central que se

plantea es el de la sucesión del líder. Weber ofrece distintas posibilidades, desde la designación por revelación hasta la transmisión por parentesco y por iniciación, lo que convierte al carisma en una facultad inherente al cargo.

Como veremos, varios de los autores presentados se basan total o parcialmente en los conceptos teóricos elaborados por Weber, aunque ellos parten del conocimiento empírico en contextos determinados y se dirigen principalmente a la elaboración de tipologías que no pretenden ser sólo tipos ideales.

El primer abordaje sistemático sobre el tema de los movimientos sociorreligiosos acaecidos en sociedades indígenas proviene de Ralph Linton en 1943. Este autor propuso la denominación de *nativismo* para “todo intento consciente y organizado, por parte de los miembros de una sociedad, de revivificar o perpetuar aspectos seleccionados de la propia cultura”<sup>42</sup>. Señala Linton que la búsqueda de perpetuación de la cultura propia es una tendencia normal e inconsciente de sus miembros. Sin embargo, sólo se realizan esfuerzos conscientes y organizados para mantenerla cuando la sociedad advierte que su cultura está amenazada por otra diferente. Tal conciencia es producto de un contacto intercultural estrecho y continuado, y de un proceso de aculturación que pone en peligro la singularidad de la cultura que se ve agredida. Destaca también este autor que el propósito de los movimientos nativistas (que no son exclusivamente religiosos) es revivir el pasado o perpetuar el

presente, aunque se trata siempre de elementos particulares de ese pasado o presente y no de la cultura como un todo. Incluso, señala, no se trata de una revivencia real del pasado sino de la selección y revalorización de ciertos elementos que se recuerdan y aparecen como diferentes y mejores que los de la cultura que está en contacto.

En su obra Linton proporciona una tipología de cuatro formas de nativismo, dispuestas en dos pares que se combinan alternativamente. Estas formas representarían las posiciones extremas de series, dentro de las cuales se podrían ubicar los diversos casos concretos.

Aunque el aporte de Linton es importante, en lo que respecta a la selección consciente de elementos culturales que representa el nativismo y al énfasis retrospectivo de esa selección, se le ha criticado el descuidar los componentes renovadores y las nuevas perspectivas que plantean los movimientos. Sin embargo, creo fundamental remarcar que Linton es muy claro respecto a que el rescate de la tradición no implica una copia fiel del pasado, por lo cual no parece justificado insistir en que su perspectiva es fundamentalmente regresiva. Sí es significativo que en los tipos ideales que formula, el conflicto entre las partes en contacto no parece ocupar una posición relevante en el diagnóstico del proceso de aculturación, y que al privilegiar los aspectos culturales los movimientos concretos pierden toda dimensión política.

Años más tarde, Wallace acuñó el término de movimientos de *revitalización*

para referirse a “los esfuerzos deliberados, organizados y conscientes de los miembros de una sociedad para la construcción de una cultura más satisfactoria”<sup>43</sup>. Como tipo general, un movimiento de revitalización se realiza bajo dos condiciones; un estrés agudo de naturaleza individual y una alteración o desilusión profunda de naturaleza colectiva, que afectan la configuración gestáltica (*mazeway*) que tienen los miembros de una sociedad, lo que implica una nueva concepción de sí mismo, de la colectividad y de la cultura.

El concepto de revitalización está vinculado a la noción psicocultural de configuración gestáltica; esto es, a la imagen mental acerca de la sociedad, la cultura, de sí mismos y de las normas sociales, que todo individuo tiende a mantener para reducir el estrés a todos los niveles. En condiciones de estrés crónico y fisiológicamente mensurable –dice Wallace– el individuo percibe que su “imagen mental” del mundo se ha vuelto inadecuada para reducir la tensión y la crisis de identidad personal y social, lo que lo lleva a cambiar esa “imagen” y, en alguna medida, el sistema real de relaciones que ha producido la tensión. Ese esfuerzo de cambio es para Wallace revitalización, y la cooperación de un conjunto de individuos en ese esfuerzo es lo que llama movimiento de revitalización<sup>44</sup>.

Como puede advertirse este autor propone un enfoque psicológico-psiquiátrico encuadrado dentro de una teoría organizativa de la cultura, según la cual las diferentes partes de una sociedad funcionan en términos de acciones coordinadas, con

el objeto de preservar su integridad contra la tensión que amenaza el equilibrio, considerado como tendencia normal de la sociedad. Es así que en su tipología combina el enfoque psicologista con el sociológico de inspiración weberiana, distinguiendo varias fases funcionales en el periodo de revitalización, que culminan con la rutinización.

Además de la crítica dirigida a la teoría organísmica de la cultura y a la sobrevaloración del equilibrio de la sociedad en detrimento del conflicto, se le ha criticado la gran importancia que otorga a los componentes psicológicos en la gestación de movimientos sociales y la relación establecida, pero no probada, entre psicología individual y colectiva<sup>45</sup>. El énfasis psicologista llega al extremo de considerar que la función del líder carismático es fundamentalmente psicoterapéutica, a la vez que fundada en una patología psíquica.

En 1959, Fred Voget<sup>46</sup> realizó un nuevo intento taxonómico de clara inspiración weberiana que, sobre la base de un conjunto de criterios culturales, socio-psicológicos y sociológicos, arriba a una clasificación de los movimientos sociorreligiosos. Este autor diferenciaba a los movimientos sociales en culturales y políticos, considerando a los religiosos como una subespecie de los culturales. El punto clave para la diferenciación era que los culturales expresaban los sentimientos íntimos del grupo, tomando la forma de movimientos de renovación (*revivals*), en tanto que los políticos tendían a modificar el orden social, parcialmente si eran reformativos o totalmente si eran revolucionarios.

Aunque novedoso, en la medida que incluía explícitamente una posible función política de los movimientos, la división establecida entre culturales y políticos no parece adecuada, toda vez que los primeros expresan objetivos políticos en la resistencia cultural y los segundos se estructuran sobre la base de determinados códigos culturales. También resulta sugerente la propuesta de una transformación diacrónica de los movimientos, que pasarían por fases radicalmente religiosas y nativistas y luego por fases secularizadas y antinativistas; etapas que indicarían un creciente grado de aculturación hasta llegar a la institucionalización. Es preciso notar que aunque en algunos casos la dinámica de los movimientos sociorreligiosos sigue la dirección propuesta por Voget, el conocimiento actual de la casuística indica que no existe una tendencia evolutiva de lo religioso y nativista a lo secular y antinativista. En muchas ocasiones los movimientos que comienzan siendo seculares se sacralizan y, por lo general, los movimientos étnicos seculares son profunda y conscientemente nativistas.

En 1961 Mühlmann<sup>47</sup> realizó una síntesis comparativa, desde una perspectiva sociológica e histórica, acerca de los movimientos ocurridos entre los indígenas tupi-guaraní. La interpretación en clave revolucionaria es típica de la obra y ha sido muy criticada justamente por su carácter reduccionista, en la medida que descuida la existencia y función de los distintos temas milenaristas y mesiánicos propios de las tradiciones locales prehispánicas, y subestima el papel que juegan los distintos

componentes religiosos y mitológicos en la gestación y desarrollo de los movimientos<sup>48</sup>.

No obstante, podría decirse que la obra de Mühlmann es muy sugerente para el análisis de los movimientos sociorreligiosos étnicos y que la función revolucionaria que les adjudica, en especial a los desarrollados en situaciones coloniales, representa un avance cualitativo respecto de la posición prejuiciosa y minusvaloradora de otros estudiosos sobre el tema, que sólo ven en ellos respuestas pre o pseudopolíticas y enfatizan los aspectos psiquiátricos y patológicos.

En su obra de 1968<sup>49</sup> René Ribeiro propone una tipología de los movimientos sociorreligiosos registrados en Brasil, basada en tres órdenes de factores. El primero es la existencia de una tradición milenarista que combina la creencia en la inestabilidad del mundo y en una tierra de promisión, que puede ser alcanzada por los mortales piadosos que llevan a cabo los rituales prescritos. El segundo es una situación de tensión o amenaza de colapso de los valores culturales tradicionales. El tercero es la marginalidad social y cultural, o las situaciones de anomia provocadas por el contacto con los europeos, que pueden crear el clima adecuado para la difusión popular de predicciones apocalípticas o para el surgimiento de la esperanza mesiánica.

En la medida que su interpretación y compleja taxonomía se limita a la casuística brasileña, se le puede criticar la incompletitud de la misma, sobre todo a la luz

del trabajo posterior de Pereira de Queiroz. Por otra parte, aunque presta atención a la dinámica de los movimientos (aculturativa, reculturativa, etc.), no logra desentrañar los aspectos funcionales ya que no menciona en ningún caso la naturaleza política que les es característica.

La contribución de Lanternari, publicada en 1960<sup>50</sup>, es la primera que trata el tema de los movimientos sociorreligiosos en forma integral. Los casos tratados se refieren tanto a lo que él llama mundo etnológico como a las civilizaciones antiguas y modernas, consideradas históricas generalmente por la posesión de la escritura. En este primer panorama ecuménico ofrece ejemplos detallados de movimientos acaecidos en África, América del Norte, Central y del Sur, Melanesia, Polinesia, Indonesia y Asia, tratando de establecer entre ellos comparaciones etnológicas y sociológicas. Desde esa perspectiva comparativa investiga los factores históricos y socioculturales que dan lugar a los movimientos sociorreligiosos. Los concibe como expresiones de ciertas necesidades que surgen de específicas y críticas situaciones históricas. En cada caso, se propone realizar una reconstrucción de la situación y una distinción entre los diferentes tipos de necesidades que los movimientos tratan de expresar. Cada uno es analizado en términos de sus vínculos dialécticos con la cultura tradicional y con el mundo occidental, frente al cual constituyen respuestas de renovación política y cultural.

En su clasificación subraya la distinción entre movimientos de origen no

aculturativo y de origen aculturativo, tratando de establecer la continuidad entre los dos tipos. Distingue también los movimientos de origen exógeno de los endógenos, entendiendo a los primeros como producidos por la situación colonial, es decir, como respuesta a la opresión de los grupos dominantes sobre los dominados y culturalmente diferenciados. Los segundos, en cambio, son resultantes de la opresión ejercida por grupos o clases dominantes sobre otros subordinados pertenecientes a la misma cultura, civilización o estado-nación. En ambos tipos, entiende que se trata de respuestas de pueblos oprimidos que buscan la libertad y la salvación en términos de justicia y bienestar terrenos.

A Lanternari se le han dirigido numerosas críticas. Entre ellas, Pereira de Queiroz<sup>51</sup> señala cierta incompletitud de los datos y algunas fallas en las interpretaciones de los movimientos brasileños, lo cual es en cierta forma justificable debido a la magnitud de la casuística que maneja y a la carencia de datos confiables y disponibles. Otros autores han coincidido en señalar la conveniencia de no utilizar los conceptos de exógeno y endógeno en forma excluyente, como lo hace Lanternari, y tomarlos en cambio dialécticamente, lo que permitiría relacionar las crisis originadas en el exterior del grupo con las desarrolladas en el interior. Con todo, la crítica de que la causalidad exógena encuentra siempre un nivel de expresión en la endógena, también puede hacerse a muchos otros autores, entre ellos a la misma Pereira de Queiroz.

La antropología anglosajona le ha criticado cierto énfasis historicista, que presta mayor atención a la singularidad de cada fenómeno que a la necesidad de extraer leyes o reglas generales que permitan explicar la naturaleza global de los movimientos. Pero esta antigua controversia entre escuelas con diferentes orientaciones, aún hoy no tiene resolución. Sin embargo, vale decir que uno de los valores centrales de la obra de Lanternari radica en la presentación de una casuística mundial, que ningún autor había realizado antes, lo que constituye un aporte para los estudios globales sobre estos fenómenos.

La obra de María Isaura Pereira de Queiroz, publicada en francés en 1968<sup>52</sup>, es la segunda obra totalizadora sobre el tema. Aunque el énfasis descriptivo y analítico está puesto en la casuística brasileña (indígena, campesina y popular urbana), presenta también ejemplos de Europa, Africa, Oceanía y América del Norte y del Sur.

La tipología que elabora es pluridimensional y combina criterios de carácter genético y de carácter funcional. Los genéticos le permiten clasificar a los movimientos según respondan a la situación colonial o a procesos internos de anomia social. Los funcionales remiten a la existencia de movimientos revolucionarios, reformistas y conservadores o reaccionarios.

La autora propone como aporte fundamental su hipótesis de que los movimientos sociorreligiosos aparecen sólo en sociedades de linajes, en tanto que faltan en sociedades modernas estratificadas en clases sociales, a menos que junto con ellas

coexistan formas sociorganizativas de tipo tradicional como las subculturas campesinas. La conclusión de lo anterior es la existencia de una ruptura estructural entre las sociedades susceptibles de generar mesianismos y las sociedades que generan movimientos políticos propiamente dichos, que para la autora deben ser seculares. Tanto el tipo de organización social como la existencia previa de cierta mitología constituyen para Pereira de Queiroz las condiciones previas para la aparición de movimientos mesiánicos.

Lanternari<sup>53</sup> ha criticado a esta autora en varios aspectos. Entre ellos, la consideración de que la condición necesaria del mesianismo es la organización en linajes, ya que existen amplias evidencias mundiales de mesianismos modernos o movimientos sociales con características mesiánicas, que no se desarrollan en grupos sociales o sociedades con esa forma de organización. Por otra parte, tampoco resulta aceptable homologar la organización social en linajes con la basada en la familia extensa, ya que esta última no implica necesariamente la existencia de linajes, tal como está bien documentado en México.

Otra crítica de importancia que también le formula Lanternari<sup>54</sup> es la que atañe a la diferenciación entre movimientos reformistas y revolucionarios. Los primeros, para Pereira de Queiroz, serían los que responden a un estado de desorganización social y anomia y tienden al reestablecimiento del orden en términos de reformas al sistema social imperante. Los mesianismos revolucionarios surgirían en cambio

de la opresión ejercida por los grupos hegemónicos y de la oposición organizada por los dominados, en su pretensión de transformar radicalmente el orden constituido. Lanternari se opone a una división tan tajante y propone en cambio considerar la pluralidad de tendencias y funciones observables a lo largo de cada movimiento, en relación con el contexto histórico y social específico.

Aproximadamente desde los comienzos de la década de 1960 se desarrolla en Europa una corriente antropológica conocida como dinamista, que enfatiza la existencia de una dinámica —de tensiones, conflictos y procesos de cambio— inherente a todas las sociedades. Lo anterior constituye una interesante superación de la concepción funcionalista para la cual las sociedades “primitivas” (frías) no serían generadoras de cambios, o lo serían en muy pequeña escala, en contraposición con las sociedades modernas (cálidas), de alto dinamismo, que generarían cambios en las “primitivas” al ponerse en contacto con ellas. La noción de una dinámica de cambio propia, interna, en todas las sociedades quiebra la concepción de un equilibrio casi inmóvil que sería característico de las sociedades indígenas. La puesta en contacto de sociedades y culturas diferentes pone en juego determinadas formas de articulación que surgen del enfrentamiento entre la dinámica interna y la externa, ésta última generalmente colonizadora. Entre muchas otras aportaciones teóricas, esta corriente tiene el mérito de haber puesto en claro que las sociedades indíge-

nas son activas y no sólo reactivas, y también de haber impulsado el estudio de la naturaleza y dimensiones de los procesos de cambio sociocultural desigual en determinados contextos históricos. Justamente, los movimientos sociorreligiosos son unos de los fenómenos clave para el conocimiento profundo de las crisis provocadas por el colonialismo y de las formas de resistencia creadas por los colonizados. Coincidentemente en 1960 se realizó la Conferencia de Chicago, cuyos resultados fueron publicados por Silvia Thrupp en 1962, en la que los especialistas rechazaron explícitamente las concepciones marcadamente psicologistas, dando mayor importancia a los conceptos de privación social y de crisis socioculturales como causales primarias de los movimientos sociorreligiosos.

Entre los autores simpatizantes con la corriente dinamista en Europa, que se interesaron por el estudio de los movimientos sociorreligiosos, destacan Georges Balandier<sup>55</sup>, uno de sus principales exponentes, y Roger Bastide<sup>56</sup>.

Balandier estudió estos movimientos entre grupos nativos de Africa, a partir de la categoría de “situación colonial”, que considera determinante por la profundidad de las crisis que crea al poner en relación forzosa, desigual y conflictiva, a grupos sociales que resultan divididos en dominantes y dominados. Un aporte fundamental de este autor es el haber resaltado la dimensión política de los movimientos sociorreligiosos y el haberlos entendido, en el contexto africano, como precursores de los movimientos de descolonización.

Bastide, desde una óptica más psicológica que sociológica, aborda las relaciones posibles entre mesianismo, mito, utopía, hambre, desarrollo económico y surgimiento de los nacionalismos en América Latina, basándose en sus experiencias brasileñas. Entre otras contribuciones notables, vale mencionar la referida al tema de la aculturación, tan relevante en el estudio de estos fenómenos. El autor acuña el término de “aculturación formal” para referirse a las transformaciones más profundas operadas en el colonizado a raíz de largos y continuos procesos de contacto sociocultural desigual, que afectan las estructuras perceptivas, mnemónicas, lógicas y afectivas, alterando concomitantemente las formas, contenido y objetivos de las luchas de los colonizados por su liberación. Como veremos a través de la casuística mexicana, este concepto es de gran utilidad explicativa porque permite comprender los procesos de internalización de la inferiorización étnica que sufren los dominados y la configuración del estigma asociado a la condición étnica. Por último, cabe mencionar la superación de los conceptos elaborados por representantes de la escuela funcionalista, al destacar la existencia de fenómenos de reinterpretación de la cultura ajena, que tienen lugar dentro de estos procesos de cambio.

En 1977 valiéndose de los aportes teóricos provenientes de la etnopsiquiatría y de la etnología, F. Laplantine<sup>57</sup> retomó el problema de la intervención de la imaginación colectiva en el diseño del porvenir, analizando tres tipos ideales de manifestaciones, considerados por él como univer-

salmente válidos: el mesianismo, la posesión y la utopía, que apuntan a la salvación humana y a la regeneración del mundo. Estas tres manifestaciones surgen, para el autor, de una misma matriz simbólica, aunque son disímiles en cuanto a la concepción de la temporalidad y las expectativas. No obstante la importancia teórica de su obra, la concepción abstracta de utopía que maneja impide una aproximación más profunda a las relaciones entre estas tres voces de la imaginación colectiva.

Antes de finalizar esta sección es imprescindible mencionar a otros destacados estudiosos del tema que aquí no serán tratados con la importancia que merecen, porque sus obras no se refieren a América Latina y, en algunos casos, tampoco a sociedades indígenas. Se trata de Eric Hobsbawm<sup>58</sup>, Norman Cohn<sup>59</sup> y Peter Worsley<sup>60</sup>. Hobsbawm estudia movimientos de naturaleza sociorreligiosa en Europa Occidental meridional desde el siglo XVIII hasta el siglo XX, señalando que se trata de diferentes tipos de protesta “prepolítica” (prepolíticos porque no tienen un lenguaje específico y programas amplios y organizados), que muchas veces evolucionan hasta constituir movimientos políticos. Asevera también que los movimientos mesiánicos son patológicos e irracionales o, en el mejor de los casos, reacciones primitivas a condiciones intolerables, aseveración que no comparto, como explicaré más tarde.

Cohn estudia movimientos religiosos caecidos en Francia y Alemania durante

la Edad Media y la Reforma. Aunque su aporte teórico es significativo, arriba a explicaciones psicológicas descontextualizadas y etnocéntricas que le llevan a calificar a los milenarismos y mesianismos como fantasías paranoides colectivas; concepción de anormalidad psíquica que estaba presente en Mooney y también en Worsley en la actualidad. Este último, estudioso de los cultos de “cargo” (una especie particular de movimiento sociorreligioso) en Nueva Guinea, coincide con Hobsbawm en definir a estos movimientos como prepolíticos y como antecedentes para la formación de una conciencia política en sentido estricto<sup>61</sup>.

## Discusión conceptual

### *Movimientos sociales y movimientos de protesta*

Según la definición consensual proporcionada por Heberle y Gusfield<sup>62</sup>, la denominación de movimientos sociales se aplica a una amplia gama de intentos colectivos por efectuar cambios en determinadas instituciones sociales (movimientos de reforma), o crear un orden socioeconómico y político totalmente nuevo (movimientos revolucionarios). Mientras que los movimientos sociales suelen referirse a acciones concertadas y masivas, de larga duración y que pretenden cambios fundamentales del orden social, los movimientos de protesta son entendidos como acciones más o menos espontáneas y efímeras, de objetivos limitados y que involu-

cran pequeños grupos de personas en ámbitos locales o regionales.

Dentro de esta última clase suelen ubicarse los movimientos de los grupos étnicos, principalmente a raíz de la imagen superficial que brindan de ellos las historias oficiales, y de la óptica minusvaloradora de una ciencia social que los considera intentos fallidos protagonizados por grupos sociales en descomposición, cuyos actores se lanzan a impensadas e irracionales luchas, guiados por una desesperación patológica.

Por el contrario, desde mi punto de vista, los movimientos étnicos (pasados y contemporáneos) deben ser considerados sociales y no de protesta, ya que —como veremos luego a través de la casuística— se trata de acciones largamente planificadas, con objetivos totalizadores, que integran gran número de adherentes fijos y que pertenecen a grupos no decadentes sino sojuzgados, con voluntad de descolonización y construcción de futuros destinos posibles. Por otra parte, aunque a veces se desarrollan en ámbitos restringidos, por lo común tienden a expandirse rápidamente. En cuanto a su duración, es preciso recordar que los movimientos indios, en su mayoría violentos, eran sofocados de inmediato por las milicias colonizadoras o nacionales pero permanecían vivos en forma latente, aguardando el momento indicado por la profecía para resurgir.

#### *Movimientos sociales, religiosos y seculares*

En numerosos estudios se advierte cierta resistencia a aceptar que los movi-

mientos cuya expresión es principalmente religiosa, sean también sociales. Se considera, por lo común, que los llamados movimientos sociales son exclusivamente de naturaleza secular, lo que supone racionalidad y planificación de las que supuestamente carecen los movimientos religiosos. Me parece acertada una distinción entre seculares y religiosos, en atención al factor dominante en su conformación, desarrollo y expresión, pero en el entendimiento de que ambos deben ser considerados dentro de la categoría de los sociales.

En los movimientos etnopolíticos contemporáneos, por ejemplo, nos enfrentamos a comprensiones desacralizadas de situaciones socio-históricas concretas, que conllevan acciones y estrategias incluidas principalmente dentro del espacio de la negociación política, aunque se conocen casos en los que la forma de expresión es la lucha armada. En la ideología de los movimientos sociales seculares suelen estar ausentes las comprensiones religiosas de lo social. La aprehensión de la realidad y la voluntad de transformación de la misma están, en gran medida, divorciadas de la esfera de lo sagrado y responden a otro *logos*, mucho más próximo a lo que el pensamiento occidental moderno define como político y racional. Así como en los movimientos sociorreligiosos se expresan los códigos simbólicos propios de los grupos involucrados, en los étnicos seculares se advierte un esfuerzo de adaptación de la reflexión y la praxis al pensamiento que resulta más comprensible para Occidente. Esfuerzo realizado en principio por los sectores ilustrados de las etnias, que se re-

vierte luego, de diversas maneras, a las poblaciones indias a las que representan.

En los movimientos sociorreligiosos, en cambio, la cosmovisión religiosa es el fundamento de la comprensión del mundo social, germen de la rebelión y guía para la acción colectiva. En ellos el *nomos*<sup>63</sup> social –el entramado de significados del mundo– se halla fusionado con el *nomos* cósmico. Al ser coextensivos, la proyección del orden cósmico sobre lo social brinda a éste una legitimidad indiscutible. La penetración de lo sagrado en lo social resulta totalizadora y supone la legalización mítica –por lo general realizada a través de la profecía– de lo social; esto es, del acontecer histórico y de las acciones humanas.

Justamente, lo que observamos en los movimientos étnicos sociorreligiosos es la dislocación del *nomos* social y cósmico del grupo, así como los esfuerzos colectivos tendientes a transformar el *caos* colonial de acuerdo a modelos nómicos retrospectivos a la vez que innovadores.

### *Movimientos sociales y políticos*

La distinción que suele hacerse entre movimientos sociales y políticos tampoco parece pertinente ya que, como señalan Heberle y Gusfield<sup>64</sup>, todo movimiento social tiene implicaciones políticas aun cuando sus miembros no luchen explícitamente por el poder político.

Aproximadamente hasta las primeras décadas de este siglo, la ciencia social de raigambre positivista consideraba que el modelo de movimiento político propiamente dicho, era el que llevaba a cabo la

clase obrera industrial<sup>65</sup>. Aún hoy, la capacidad de gestar un movimiento político se le atribuye exclusiva o parcialmente a la clase obrera, entendida como clase “ascendente”. Los movimientos campesinos, y en especial los étnicos o de minorías que son catalogados como grupos “decadentes”, son considerados prepolíticos o pseudopolíticos.

A esta división subyacen los conceptos de un pensamiento para el cual lo político es una actividad exclusivamente racional, secular, estratégica, táctica y eficiente en el logro de fines predeterminados<sup>66</sup>. De allí la renuencia a aceptar que los movimientos étnicos sociorreligiosos sean también políticos, en la medida que se los rotula apresuradamente como respuestas irracionales, espontáneas, sin evaluación entre medios y fines, o sin fines que sean aceptables como posibles. Así, estos movimientos fueron y son considerados aún por muchos estudiosos, como fases anteriores a lo propiamente político, o falsamente políticos, ya que no cumplen con los requisitos de un paradigma dado y, por qué no, estrecho de lo político.

La dificultad para aceptar que los movimientos sociorreligiosos son también políticos, proviene de la preponderancia del factor religioso en su gestación y desarrollo. Concepción ésta también decimonónica, en la que la movilización social en clave religiosa estaba desacreditada por oponerse a la acción progresista y a la interpretación científica de la realidad social. Se consideraba que los movimientos sociorreligiosos no eran políticos por estar supeditados a “los designios de la Provi-

dencia”, en lugar de estarlo a las voluntades y acciones de los hombres.

En primer término veremos que en los movimientos sociorreligiosos no existe una verdadera sujeción de los actores sociales al dominio de la religión. Lo sagrado actúa en cambio como organizador y disparador de la acción, en la que los seres humanos deben ser protagonistas. No hay milenio si los elegidos no luchan activamente para instaurarlo. Las revelaciones proféticas y la praxis mesiánica no son invitaciones a la evasión de la realidad o al estatismo, sino guías para la acción social. Por otra parte, la dicotomía establecida entre la esfera de lo religioso y de lo político resulta arbitraria al ser proyectada sobre sociedades en las que no existe entre dichas esferas real diferenciación sino, por el contrario, interpenetración.

#### *Acerca de la función política*

En este punto quiero referirme a algunos aspectos relativos a la función política de los movimientos sociorreligiosos; función que ha sido conceptualizada como revolucionaria, reformista y conservadora.

En general se acepta que un movimiento social es revolucionario cuando aspira a establecer cambios radicales en la estructura socioeconómica y el régimen político de un sistema dado e instaura un orden social totalmente nuevo<sup>67</sup>. Se considera reformista cuando tiende a promover cambios parciales en el orden social constituido, es decir, cambios en determinadas instituciones sociales<sup>68</sup>. Son catalogados como conservadores (reaccionarios para

Pereira de Queiroz) cuando pretenden perpetuar o revivir la tradición; esto es las creencias, prácticas y conocimientos transmitidos a través de generaciones por constituir lo que un grupo cultural considera propio, oponiéndose al mismo tiempo a los cambios innovadores totales o parciales en el sistema social.

Al respecto es preciso aclarar que la voluntad de conservar o restaurar la tradición propia (prehispánica) no implica la negación del deseo de cambio por parte de la sociedad. Los movimientos sociorreligiosos pretenden transformar la situación colonial establecida a la vez que reinstaurar un sistema concebido como lo propio tradicional, pero buscar la recuperación de modelos sociales retrospectivos no supone ausencia de cambio y mucho menos una posición reaccionaria. Para los colonizados el mantenimiento o la revalorización de la propia tradición cultural es una actitud subversiva frente al colonialismo externo o interno, cuyas acciones buscan la aculturación forzada y la sujeción al sistema de dominación impuesto.

Pero veamos la posición de diferentes autores respecto del problema de la función política de los movimientos. Para Pereira de Queiroz<sup>69</sup>, son conservadores o reaccionarios si se apegan a la tradición, y son reformistas o revolucionarios según respondan a procesos de anomia o a situaciones coloniales. Estas rígidas dicotomías no dan cuenta de los numerosos movimientos que se desarrollaron frente a la situación colonial pero que son también respuestas a procesos de anomia. Por otra parte, como bien le ha criticado Lanterna-

ri<sup>70</sup> a través de varios ejemplos, no siempre los movimientos que devienen principalmente de desorganización interna conllevan una función política reformista.

Voget<sup>71</sup> postula, asimismo, la existencia de movimientos reformistas (pasivos y no radicales respecto a la transformación de la sociedad) y revolucionarios (de protesta y vinculados al pasado). La diferencia entre este autor y Pereira de Queiroz es significativa; lo que para una es reaccionario, para el otro es revolucionario. Desde mi perspectiva, los movimientos reformistas no son siempre pasivos ni los revolucionarios están necesariamente ligados al pasado, ya que movimientos cuya ideología es claramente innovadora son revolucionarios en sus propósitos (v.g. el movimiento de El Tigre de Alica en Nayarit, México, que reseñaré luego).

Para Mühlmann<sup>72</sup> los movimientos sociorreligiosos son siempre revolucionarios, ya que son respuestas en oposición a la situación colonial. Aunque se ha criticado su postura, ya que elimina de la tipología a los movimientos acaecidos en sociedades no sometidas al colonialismo, para los casos que tratamos aquí la proposición resulta adecuada a la realidad.

He mencionado ya que para Weber<sup>73</sup> el poder carismático es siempre revolucionario y específicamente “creador” de la historia. Por el contrario, para Heberle y Gusfield<sup>74</sup> los movimientos revolucionarios serían concomitantes con la secularización del pensamiento, ya que aspiran de forma consciente a crear un sistema radicalmente nuevo y esto resulta posible

cuando el orden social es considerado no como una creación divina, sino como obra del hombre y sujeto a su voluntad. Agregan estos autores que en Occidente no se han producido movimientos revolucionarios hasta el siglo XVIII, y en otras partes del mundo sólo como consecuencia del contacto cultural con el mundo occidental. Las primeras revueltas ocurridas en Europa entre los estratos sociales inferiores pretendían mejorar su posición sin atacar los cimientos del orden social y presentaban el carácter de sectas milenaristas, las cuales solían fracasar en sus objetivos, a menos que adoptaran la organización y tácticas de los movimientos modernos.

Desde esta posición los movimientos sociorreligiosos no podrían ser entonces revolucionarios, tanto por la magnitud y naturaleza de los objetivos como, fundamentalmente, por estar inspirados en la religión. Esta propuesta, a la luz de la casuística mundial, parece poco avalada ya que la fuerza totalizadora de la revelación religiosa, aceptada como indiscutible, ha generado históricamente las concepciones más radicales y audaces de transformación de las sociedades. Por otra parte, aunque la revelación divina proviene para los fieles de un ámbito extrahumano, tiene un carácter eminentemente social y político en la medida que opera como legitimación de las concepciones y esperanzas de la sociedad que la crea, y bajo su impulso se hace protagonista activa en el logro del añorado cambio. Igualmente parece poco aceptable que las rebeliones milenaristas en la Europa previa al siglo XVIII

fueran sólo reformistas, a riesgo de borrar de la historia movimientos radicales como el de Thomas Münzer, que tan ampliamente estudiara Ernst Bloch. Tampoco existe acuerdo en que el resultado de un movimiento indique la naturaleza revolucionaria o reformista de los propósitos que lo animan, sin tener en cuenta las fuerzas y recursos de las partes en oposición y la situación contextual en que se desarrolla; comentario que resulta válido para todos los movimientos sociopolíticos de la historia. En cuanto a la organización y estrategias puestas en juego en los movimientos sociorreligiosos, me adelanto a la presentación de la casuística para indicar que éstas no son cualitativamente inferiores a las de los movimientos modernos, por lo cual no puede aceptarse *a priori* que por esa causa estén condenados al fracaso. Por último, postular que los movimientos revolucionarios sólo pueden tener lugar en el mundo occidental o entre grupos occidentalizados, no es más que la expresión de un etnocentrismo radical que minusvalora e inferioriza el potencial revolucionario de indígenas y campesinos.

La frontera entre reforma y revolución es difícil de establecer y, como señala Lanternari<sup>75</sup>, ambas suelen combinarse. Sin embargo, me atrevo a proponer que en la mayor parte de los movimientos sociorreligiosos anticolonialistas, el espíritu reformista es sólo aparente y esconde propósitos totalizadores de transformación de la realidad. Por ejemplo, se postula el reformismo de algunos porque el objetivo principal parece ser la apropiación de los

poderes eclesiásticos del dominador o su desaparición, sin tomar en cuenta que dado el poder hegemónico de la Iglesia, la inversión de papeles o la supresión de esa institución eran propósitos revolucionarios para los dominados en la América colonial española.

Por otra parte, las demandas explícitas de naturaleza reformista (que en muchos casos son las únicas tomadas en cuenta en las fuentes históricas) que se ha insistido en considerar como objetivos únicos de los movimientos, no son tales, ya que más allá del cambio en las instituciones coloniales casi todos ellos pretendían “expulsar a los españoles de sus tierras y recomenzar una era de libertad y justicia”. Por ejemplo, cuando más de 50 mil quichés de Totonicapan, en Guatemala, se plegaron a Atanasio Tzul en la rebelión de 1820, no sólo buscaban la abolición de los Reales Tributos sino, principalmente, que Tzul –considerado descendiente de los últimos señores quiché– se coronase rey y restaurase el antiguo gobierno, una vez expulsados los españoles<sup>76</sup>.

Finalmente, la literatura clásica sobre el tema ha determinado que los movimientos de tendencia aculturativa (en especial los cultos de mercancías o *cargo*) no son revolucionarios sino necesariamente reformistas, dando por supuesto que al abrazar partes de la cultura del dominador el dominado no pretende ya la transformación radical del orden colonial establecido. Una propuesta de esta naturaleza sólo puede ser aceptada atendiendo exclusivamente a la presencia de elementos cul-

turales desagregados, descuidando en el análisis no sólo los procesos de apropiación de la cultura colonial sino también los propósitos globales que persiguen. Es, en cambio, en atención a esos objetivos totalizadores, descolonizadores, manifiestos en el discurso milenarista y en la práctica política de la comunidad mesiánica, donde podemos buscar una definición de la dinámica política de los movimientos que, en el caso de México, es principalmente revolucionaria.

*La racionalidad en los movimientos étnicos socio-religiosos*

El problema de definir la razón ha preocupado a los hombres desde los primeros filósofos griegos. Contemporáneamente, según Abbagnano<sup>77</sup>, la teoría acerca de la razón ha seguido cuatro alternativas (razón como discurso, autoconciencia, autorrevelación y tautología), todas insuficientes frente a la tarea que ésta se asigna: “guía autónoma del hombre en todos los campos”. Este autor considera obsoleta la definición de la razón como verdad, como fuerza liberadora de los prejuicios del mito, de las opiniones y de las creencias arraigadas que, para quienes no las tienen, son falsas.

Para Weber<sup>78</sup>, como ya he mencionado, la irracionalidad es característica de la forma de dominación carismática, aunque esta conceptualización no supone un juicio peyorativo ni ausencia de conocimiento verdadero, sino ausencia de cálculo para el logro eficaz de fines determinados.

Linton<sup>79</sup> separa los movimientos nativistas en racionales e irracionales basándose en el dominio de la razón o de la magia. Acepta que lo mágico es irracional porque se pretende lograr unos fines recurriendo a la voluntad de entes potentes, en lugar de acudir a procedimientos lógicos que permitan un balance previo y normativo entre medio y fines.

Desde mi óptica, el recurso a la religión y la magia no constituye una forma de irracionalidad sino una racionalidad culturalmente determinada, en la que los medios y la manera de alcanzar los fines son señalados a los hombres desde un ámbito de lo sagrado que, en última instancia, es la proyección reificada de lo social. La adjudicación de irracionalidad por su tendencia a constituirse como fuerzas antieconómicas<sup>80</sup> tampoco resulta convincente, ya que la ruptura que produce el carisma respecto de la cotidianidad económica “racional”, supone también una forma de racionalidad, aunque orientada por diferentes pautas emanadas del dominio de lo sagrado y extracotidiano en que se lleva a cabo la vida de la comunidad carismática.

Un ejemplo de lo anterior, muy frecuente en los movimientos étnicos socio-religiosos, ayudará a clarificar este punto de vista. En un movimiento mesiánico llevado a cabo a mediados del siglo XX entre los cazadores toba del Chaco argentino, la comunidad carismática prohibió la práctica de la economía agrícola en la que habían sido introducidos por los hacendados criollos, aunque ésta les permitía subsistir más o menos adecuadamente. Al no poder ya retornar a la caza y la recolección

por el deterioro ecológico de la región, establecieron una economía de saqueo y consumo del ganado de los hacendados contra los que se insurreccionaban. Esta decisión, tomada a instancias de los mensajes sagrados que recibían, podría ser catalogada de irracional por quien no viera en ella una forma radical de oposición a la situación económica impuesta por los “blancos”, y que perseguía, a través de su eliminación, la superación del caos neocolonial.

Al proponer la racionalidad de estos movimientos no es mi propósito legitimarlos de acuerdo con los parámetros positivistas, sino invitar a comprenderlos dentro de sus propios paradigmas lógicos. Por ello, me parece adecuada una definición de lo racional como la que propone Abbagnano<sup>81</sup>: “un procedimiento racional es, en general, el que permite al hombre dominar la situación, afrontar cambios y corregir los errores del procedimiento mismo; por lo que la racionalidad se puede determinar sólo en relación con las situaciones específicas que tal procedimiento permite afrontar”. De manera que su racionalidad habría que buscarla en los sistemas de conocimiento y procedimientos propios de cada cultura, aunque parezcan extraños e ilógicos al *otro* cultural que los observa, en especial si éste ocupa una posición hegemónica.

No se trata tampoco de proponer que los movimientos sociorreligiosos son dictados exclusivamente por la racionalidad, aunque sea la propia; como en cualquier otro tipo de movimiento social y político, en ellos se entretienen también emocionali-

dades y decisiones impensadas. Simplemente quiero asentar que sólo desde una perspectiva reduccionista y prejuiciosa estos movimientos pueden ser catalogados como “locuras colectivas”, “fantasías paranoicas de masas amorfas y sobreexcitadas”, producto de la ansiedad extrema y la falsa ilusión del cambio, que son arrastradas a “desastres colectivos”, como decía Cohn<sup>82</sup>.

Tampoco los líderes mesiánicos pueden ser concebidos como “sujetos patológicos”<sup>83</sup>, a menos que se conceda mayor importancia a supuestos factores psíquicos y a motivaciones aparentemente carentes de lógica, que a la observación de las condiciones situacionales en las que esos líderes mesiánicos surgen y se desempeñan. Como veremos al tratar los casos mexicanos, los líderes carismáticos han sabido casi siempre evaluar los medios y los fines antes de iniciar rebeliones, y por lo común han actuado con conocimiento directo y objetivo de las situaciones que pretendían transformar. Muchos de ellos, educados dentro de la tradición religiosa del dominador además de la propia, usaron ese conocimiento para conformar su discurso contestatario. Por el papel que han desempeñado, los líderes de los movimientos sociorreligiosos pueden ser considerados como “intelectuales orgánicos”<sup>84</sup> de sus pueblos, que combinaron la dirigencia política con la formulación de proyectos alternos de sociedad. Su papel es el de constituirse como mediadores entre lo sagrado que inspira los cambios y las acciones colectivas que intentan concretarlos. En este proceso los líderes carismá-

ticos son intérpretes del pensamiento y sentimiento colectivos, que recogen de la comunidad y revierten hacia ella sacralizados por la religión<sup>85</sup>.

*Acerca del espontaneísmo de los movimientos sociorreligiosos*

En el concepto mismo de movimiento social se mezclan las nociones de asociación formal y comportamiento informal y difuso. Se puede, sin embargo, establecer una distinción entre movimientos dirigidos y espontáneos. Los dirigidos se caracterizan por la presencia de grupos organizados, con programas específicos, una estructura formal de liderazgo, una ideología definida y unos objetivos fijados de antemano. Sus seguidores son miembros de una organización, al tiempo que partidarios de una doctrina. Los movimientos espontáneos (o las fases en un movimiento) se caracterizan, en cambio, por modificar sus perspectivas, normas y valores de acuerdo con la interacción de las personas, fuera de un contexto asociacional específico, y suponen la impremeditación de los hechos<sup>86</sup>.

Weber<sup>87</sup> señala que la dominación carismática involucra un proceso de comunicación emotiva en el que el cuadro administrativo (discípulos) es escogido —al igual que el líder— según la posesión/exhibición de carisma, sin tener en cuenta otras formas de calificación. Asimismo, la organización de la comunidad carismática carece de reglas ya estatuidas, aunque genera nuevas reglas —ya que no se trata de un estado amorfo de falta de estructura—,

que surgen como mandatos de la revelación. A pesar de que Weber agrega que esta forma de dominación es reacia a la institucionalidad, no deja de reconocer que la comunidad produce normas y reglas internas a veces extremadamente rígidas.

De los ejemplos surge la evidencia de que los movimientos sociorreligiosos fundan comunidades de fieles que constituyen grupos organizados, con líderes formales, programas y rituales específicos, ideologías definidas (la doctrina establecida por revelación o la mitología profética) y objetivos fijados de antemano, aunque éstos pueden ser reestructurados a lo largo del movimiento, según la naturaleza de los mensajes sagrados y de los acontecimientos. De acuerdo con lo anterior, los movimientos sociorreligiosos podrían caracterizarse como dirigidos, a pesar de que en las primeras fases sea frecuente el descontento colectivo espontáneo, que se va formalizando hasta constituirse en movimiento bajo la dirección de uno o más líderes consensualmente aceptados. Con frecuencia, sin embargo, son considerados espontaneístas, aludiendo a una aparente carencia de organización y a una supuesta falta de evaluación de los medios propios y los ajenos, por lo que son catalogados como protestas de masas descontentas y desarticuladas, que se lanzan a la acción al calor de situaciones exasperantes y circunstanciales.

Por el contrario, una revisión minuciosa de los movimientos desarrollados a lo largo de la historia de México y el resto de América Latina, me lleva a rechazar la proposición de un espontaneísmo carac-

terístico. No se trata de revueltas impensadas sino de proyectos conscientes, búsquedas meditadas de recursos materiales y puesta en práctica de conocimientos culturales ya probados para el logro de fines largamente deseados: la desaparición de los colonizadores y la recuperación de la forma de vida truncada por la Conquista.

Recurriré otra vez a algunos casos para justificar lo anterior. Juan Santos Atahualpa, en Perú, preparó una vasta rebelión muchos años antes de poder llevarla a cabo, logró el apoyo de numerosos jefes tribales, reunió ejército y pertrechos de guerra para ser movilizados en el momento oportuno<sup>88</sup>. Los mayas de Yucatán, México, que protagonizaron en el siglo XIX una vasta insurrección conocida como Guerra de Castas sumaban decenas de miles, formaron un ejército organizado según un modelo teocrático-militar sincrético con fuerte inspiración prehispánica reunido en torno al culto oracular de la Cruz Parlante, se valieron de la guerra bacteriológica además de las armas para combatir a los “blancos”, comerciaron con Belice para obtener armas y enfrentar al ejército yucateco y mexicano hasta las puertas de Mérida, la capital. Prepararon la conspiración bélica con varios años de antelación y utilizaron una coyuntura política regional-nacional para comenzar la guerra, hicieron proselitismo hasta regiones de Oaxaca y lograron mantenerse en guerra y autonomía hasta 1901, después de 54 años de lucha<sup>89</sup>. El líder mesianizado conocido como El Tigre de Alica, en Nayarit, contaba con 11 mil hombres organizados en tres cuerpos que integraban

el Ejército Popular Restaurador, quienes tuvieron en jaque al ejército regional por veinte años, durante los cuales lograron crear una comunidad con territorio propio e implantar un *Plan Libertador* en su área de influencia<sup>90</sup>.

A la luz de estos ejemplos, y de la casuística presentada en los siguientes capítulos, vemos que los movimientos socio-religiosos no pueden ser entendidos como reacciones irreflexivas de masas excitadas e irracionales sino, por el contrario, como expresión de las esperanzas colectivas que manifiestan, a través de los siglos, el deseo y la voluntad de alcanzar la liberación.

#### *Aculturación y reculturación*

Como hemos visto a través de la presentación de las obras de diversos autores, los movimientos socio-religiosos son fenómenos que se dan, generalmente, dentro de situaciones de contacto intercultural que suponen procesos de cambio.

Hacia 1880 los antropólogos norteamericanos comenzaron a usar el concepto de aculturación para referirse a procesos de asimilación cultural o sustitución de una serie de características culturales por otras. Siguiendo esta perspectiva, en el conocido *Memorandum* de 1936 Redfield y otros estudiosos definieron aculturación como: “aquellos fenómenos que resultan cuando dos grupos con culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o ambos grupos”<sup>91</sup>.

En 1954 Malinowski y otros antropólogos ingleses realizaron un *Informe* acerca del concepto de aculturación que complementó el anterior de 1936, aunque sin modificarlo sustancialmente. En estos documentos nunca se abandonó por completo el primer concepto que aludía a la inevitable sustitución de una cultura por otra; fueron estudios posteriores al *Memo-randum* y al *Informe* los que se refirieron a otros fenómenos producidos a partir de situaciones de contacto intercultural. Fue entonces cuando, además de definir y medir el grado de aculturación comenzaron a estudiarse los procesos de rechazo cultural —muy frecuentes en situaciones de contacto desigual— y de reculturación o reapropiación de la cultura propia sometida a la influencia de otra. Bajo esta óptica se postuló la existencia de nativismos, revivalismos y revitalizaciones, cuyo propósito era oponerse a la cultura de contacto y reafirmar la propia. Asimismo, las investigaciones en el campo del cambio cultural se interesaron por los casos de sincretismo o fusión cultural, que daban cuenta de las recombinaciones o yuxtaposiciones de elementos culturales propios y ajenos que llevaban a la creación de nuevas formas culturales.

Con frecuencia se ha considerado que los movimientos que integran sincretismos a su *corpus* ideológico y cultural son aculturativos, en razón de la presencia de la cultura ajena en su conformación. Desde un punto de vista formal podríamos hablar de aculturación, ya que sería una falacia suponer que estando dos culturas

en contacto prolongado cada una hubiera permanecido igual a sí misma, más aún en los procesos de contacto desigual en los que la cultura subordinada se ve dirigida y forzada a la adopción de la dominante concebida como modelo ideal.

Sin embargo, cuando analizamos los sincretismos culturales elaborados por los pueblos indígenas vemos que éstos no forzosamente expresan una aculturación que culmina con la asimilación. Muchas veces ponen en evidencia procesos de apropiación selectiva y reinterpretación de aspectos de la cultura dominante, que pasan a formar parte del acervo colectivo como recursos de poder que son puestos en juego en las movilizaciones anticoloniales. Veamos algunos ejemplos ilustrativos. La adopción de las jerarquías eclesiásticas, militares y civiles de los colonizadores por parte de los rebeldes, pueden ser entendidas como apropiaciones simbólicas del poder de aquéllos. Muchas veces los intereses de los indios pasaban por la expropiación de las que consideraban fuentes de poder de los “blancos” (v.g. el sacerdocio), que eran integradas a su mundo como hechos culturales propios, es decir, con significados alternos y descolonizadores. En el mismo sentido pueden ser comprendidos otros sincretismos muy frecuentes en los movimientos sociorreligiosos, como: la mesianización para sí de Jesucristo, la Virgen o los Santos, la apropiación de ciertos pasajes de la Biblia de los que toman el tema de los Justos adjudicando a los españoles el de representantes del Anticristo, los episodios apocalípticos del

cristianismo que son reinterpretados de acuerdo a sus propios modelos cíclicos de cataclismos y regeneraciones del mundo, la simbiosis operada entre la idea del retorno del mesías Jesucristo y el esperado regreso de sus propios héroes míticos, la selección de determinadas técnicas, estrategias bélicas y bienes materiales de los “blancos”.

Más que un antinativismo o un alto grado de aculturación, estos ejemplos muestran la capacidad de selectividad y reinterpretación de los colonizados, ya que sólo ciertos aspectos de la cultura dominante son apropiados en función de sus propias realidades e intereses de descolonización, mientras que otros son negados y pasan a constituir las bases de la oposición activa. Cabe añadir que estos procesos no operan sólo en dirección a la cultura ajena (que deja de serlo al ser elegida como propia), sino también hacia la propia, de la que el grupo selecciona, reapropia y reinterpreta elementos singulares (v.g. rituales, mitos, formas de organización social y económica, etc.) que pasan a formar parte de las expectativas y proyectos utópicos o milenaristas. Mi propósito entonces es destacar que si en lugar de conceptualizar los sincretismos como expresión del proceso de aculturación, los entendemos como nuevos procesos de configuración cultural sustentados en *apropiaciones selectivas y reinterpretaciones* de la cultura dominante y de la propia, podemos explicarnos mejor los objetivos nativistas, reculturativos y descolonizadores de movimientos que surgen en situa-

ciones de contacto intercultural y cambio cultural.

## Una propuesta alternativa

### *Características generales de los movimientos sociorreligiosos*

Esbozado el problema que representan las tipologías y su frecuentemente escasa utilidad, no pretendo ampliar el número de las ya existentes, sino sólo referirme a algunas características comunes a los movimientos sociorreligiosos conocidos en México y América Latina.

a) La existencia de colectividades étnicas descontentas y oprimidas que sufren situaciones de crisis, precariedad existencial extrema y fricción interétnica, resultantes de los procesos de conquista y colonización: destribalizaciones, expropiaciones territoriales compulsivas, sobreexplotación, deculturación forzada, deportaciones y re congregaciones, exigencias colectivas frustradas, para mencionar sólo unas pocas. Situación de privación múltiple que se mantiene a través del tiempo brindando una base “suficiente” de carencias, como para que sea posible imaginar el cambio y planear la resistencia.

b) La creencia en una suerte de paraíso, sagrado y al mismo tiempo terrenal, que configura la expectativa milenarista y que se encuentra contenida en el *corpus* mítico-religioso de las culturas nativas desde antes del contacto con el cristianismo. En ese contexto de creencias la doctrina católica, tal como fue apropiada e interpretada

por los indígenas, dio lugar a la creación de numerosos sincretismos y en algunos casos operó como relegitimación de la religión propia.

c) La existencia de una profecía, revelación o mensaje divino que anuncia la destrucción del mundo seguida de la regeneración y la salvación, entendidas como transformación del universo conocido. El cataclismo aguardado culmina con la muerte o expulsión de los “blancos” y la regeneración comienza para los elegidos con la restauración del mundo prehispánico. En algunos casos, la utopía milenarista se construye no como exclusión sino como inversión de posiciones; los colonizadores pasarán a ocupar el papel de los indios y éstos el de los “blancos”.

d) La esperanza en la llegada efectiva de un emisario divino que debe anunciar el cambio y corregir los males que la colectividad sufre. Los líderes carismáticos pueden ser entes o complejos de entes más o menos impersonales y anónimos: antepasados ilustres que retornan, divinidades con cierta apariencia antropomórfica, héroes civilizadores que regresan, encarnaciones de espíritus poderosos en los chamanes, entidades territoriales potentes. O pueden identificarse con una o más figuras individualizadas, propias o sincretizadas con las de los conquistadores: ser supremo, vírgenes y santos que se presentan entre los hombres, dirigentes religiosos o políticos muertos a los que se ha mesianizado. Con gran frecuencia el mesías se presenta en la figura del chamán, personaje ya portador de carisma que tiene la fa-

cultad de entrar en contacto con lo sagrado y que, muchas veces, ostenta también el liderazgo político.

e) La formación de comunidades carismáticas organizadas o de grupos de fieles adherentes que se reúnen en la clandestinidad. En todos los casos se crean nuevas formas de convivencia y rituales apropiados para el logro de la anhelada salvación.

Además, los movimientos socioreligiosos pueden ser conceptualizados –según surge de la discusión anterior– como movimientos sociales, religiosos, políticos, racionales, no espontaneístas y muchas veces reculturativos o nativistas. Por otra parte, aunque algunos se desarrollaron como movimientos pacíficos, la mayor parte fueron luchas armadas, al menos en unas de sus fases, por lo que me referiré a ellos como rebeliones o insurrecciones, de acuerdo con su expansión y magnitud numérica.

#### *La cosmovisión religiosa*

La cosmovisión religiosa constituye una variable relevante en el estudio de estos movimientos, pero no pretendo profundizar en los transitados y complejos caminos de la conceptualización de la religión. Baste señalar, de manera general, que al hablar de una cosmovisión religiosa me refiero a un sistema simbólico relativamente coherente e integrado, que responde a los trastornos y dislocaciones existentes en una sociedad y otorga a sus seguidores un cuerpo explicativo, más o menos sistemático, respecto de las defini-

ciones particulares de la realidad. Por brindar opciones de superación a situaciones altamente críticas, la religión puede ser considerada como uno de los ámbitos principales de expresión de la resistencia de grupos oprimidos. Tal como señala Bellah<sup>92</sup>, la religión como realidad *sui generis* puede ser motor de la acción social, al proporcionar a los individuos el estímulo para participar activamente en la vida social y al brindarles un modelo general de sí mismos y de su mundo. Los movimientos sociorreligiosos pueden ubicarse en un parteaguas de la cosmovisión religiosa nativa: porque aún está viva sus usuarios pueden reinvocarla y porque se encuentra amenazada con perder coherencia e integración como explicación del mundo, intentan reestablecerla.

Weber señalaba que no todas las religiones son susceptibles de generar ideologías y movimientos sociorreligiosos. Sí lo son, para este autor, las “religiones activas”, es decir, aquéllas que atribuyen a los hombres el poder de transformar el mundo actuando sobre él, a diferencia de las religiones de tendencia contemplativa, en las que los fieles se encierran en prácticas extáticas que constituyen una evasión de la realidad mundana. Surgen asimismo en “religiones de retribución” que contienen la creencia en la reciprocidad entre sufrimiento y felicidad; sufrimiento que debe ser compensado en este mundo, si no para sí, al menos para la generación siguiente<sup>93</sup>. A la necesidad de salvarse de los sufrimientos sucede la idea de redención religiosa, entendida como retribución justa

en la que los elegidos serán compensados y los no elegidos castigados. Estos movimientos surgen también en “religiones de retorno”<sup>94</sup>, en las que se espera el regreso de personajes sagrados o de épocas y sucesos anteriores, mitificados y proyectados al futuro. No se trata de una simple nostalgia de épocas míticas y condiciones antiguas que desean restaurarse, sino de una recuperación de conocimientos, memorias y vivencias de gran potencial político que sirven de modelo para la renovación en el futuro.

Una de las bases de los movimientos sociorreligiosos, según han señalado ya los autores clásicos, es la existencia de *corpus* míticos<sup>95</sup>. Pero no cualquier mito sino de temas míticos dinámicos que interpretan la realidad contextual. Tomaré operativamente la definición propuesta por Stith Thompson<sup>96</sup>, para quien los mitos son “narraciones sagradas que tratan de seres sagrados, de héroes semidivinos y del origen de todas las cosas, normalmente por mediación de esos seres sagrados”. Los mitos tienen, para quienes creen en ellos, una eficacia ontológica. No son meras reglas de conducta sino que explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Desde mi perspectiva, coincidente con la de V. Turner<sup>97</sup>, el mito se debe examinar como parte integrante del sistema total de prácticas y creencias religiosas, y en relación con el dinámico contexto que le otorga parte de su significado, ya que el mito refleja metafóricamente los acontecimientos que suceden a los individuos y al grupo: catástrofes naturales, ciclos

estacionales y festivos, caos social provocado por el colonialismo, origen de los hombres blancos, origen del dinero, megaproyectos de desarrollo. El mito y la religión son, en las sociedades tradicionales, el lenguaje de toda ideología. Por ello, los movimientos contestatarios en estas sociedades toman frecuentemente una vertiente religiosa, ya que todo hecho político cobra sentido y expresión al formar parte de una comprensión sacralizada del mundo.

Vale aclarar que no intento separar, a la manera de Levy-Bruhl, a la humanidad de acuerdo a la posesión de una mentalidad mítica o prelógica y de otra secular y racional, sino señalar el predominio de la comprensión mítica del mundo prevaiente en las sociedades indígenas –lo que no implica irracionalidad–, aún después de siglos de continuo e intenso contacto con Occidente.

He podido constatar, tanto en movimientos sociorreligiosos de México como de América del Sur, la presencia de una serie de temas míticos de especial eficacia ontológica, y estructuralmente dinámicos ya que son matrices de cambios trascendentales y sus discursos pueden incluir una amplia gama de situaciones contextuales. Tomaré como referencia una tipología mítica que permite identificar estos temas recurrentes <sup>98</sup>:

*Cosmogónicos*: se refieren al origen del mundo o de sus partes a partir de la transformación del caos en cosmos. Estos mitos se inscriben en ciclos amplios de creación y recreación, y pueden a su vez ser de

construcción, cuando las deidades actúan como creadores a partir de elementos dados (v.g. crear montañas a partir de la tierra), o de origen, si originan el mundo de la nada o de sus restos.

*Cataclísmicos*: relativos a la destrucción del mundo o de alguna de sus partes y a la aniquilación total o parcial de la humanidad. Por lo común, el cataclismo se debe a la culpa de los hombres del grupo o de extraños, de los antepasados o de los que ofenden a las deidades. La destrucción es previamente anunciada por “señales” (objetos o eventos extraordinarios), y puede provenir de cataclismos telúricos vinculados con mitos referentes al origen de fenómenos naturales, diluvios, incendios, pestes, hambrunas u otros desastres de gran magnitud.

*Antropogónicos*: narran el origen de la humanidad o de su recreación a partir de la tierra, de un fruto, de un huevo, de la materia inanimada o de fragmentos del cuerpo de las deidades. Se vinculan con ellos y con los cataclísmicos, los mitos de *salvación*, relativos a la salvación de algunos hombres (los justos, los elegidos) o de una pareja después de la destrucción del mundo, quienes originan nuevamente a la humanidad.

*Apocalípticos*: aunque relacionados también con los cosmogónicos y los cataclísmicos, estos mitos se sitúan principalmente en un tiempo futuro que puede inscribirse dentro de la temporalidad cíclica de destrucción y regeneración del mundo. Narran las profecías y prediccio-

nes acerca de la próxima o mediata destrucción del mundo y la humanidad. Por la proyección de los acontecimientos que implican, pueden también ser entendidos como mitos *proféticos*, aunque éstos no se limitan a profetizar el apocalipsis sino también la regeneración del mundo y la humanidad.

*Mesiánicos*: muy próximos a los proféticos, insinúan o prometen el regreso de una deidad, un héroe, o un antepasado glorioso, quien viene a defender a los elegidos y procurar para ellos el acceso a un nuevo mundo de felicidad y abundancia. Un motivo frecuente en los mitos mesiánicos es la promesa de inmortalidad para los elegidos.

*Del paraíso perdido*: mitos en los que se relata un originario estado de beatitud de los hombres que, por responsabilidad diversa, se pierde y da lugar al origen de la enfermedad, la injusticia, los peligros, el hambre, la opresión, la muerte. Estos mitos están generalmente conectados con los mesiánicos, que constituirían su superación.

*Atropogónicos*: se refieren al origen de la muerte, resultante de un castigo divino por una culpa grave derivada del comportamiento erróneo de alguien (propio o ajeno). Muchas veces estos mitos están ligados con los de salvación, cuando un enviado sagrado viene a avisar a algunos hombres que ellos no morirán y lo que deben hacer para lograr la inmunidad a la muerte.

*De civilización*: son mitos vinculados a los mesiánicos y tratan del origen de los bienes culturales y las instituciones sociales; origen concebido siempre como donación o revelación divina.

*Divinos*: narran el origen de los dioses o los antepasados divinizados, considerados como la estirpe predecesora de la humanidad, quienes tienen la facultad de movilizarse libremente entre el cielo y la tierra, por lo cual pueden ser esperados como mesías o enviados sagrados.

*Heroicos*: muy relacionados con los anteriores, aunque se trata de mitos que narran las hazañas de héroes, chamanes, antepasados o caudillos mitificados, con poderes excepcionales, que retornan al mundo de los hombres para proporcionarles bienes, invenciones y ayudas diversas. Los personajes de estos mitos son altamente susceptibles de convertirse en profetas o mesías.

Aunque no siempre, algunos de estos temas míticos se encuentran registrados junto con los acontecimientos propios de cada movimiento. En la mayoría de los casos, sin embargo, están implícitos en la ideología milenarista y mesiánica a la que sirven de base, o no han sido captados por las fuentes históricas, por lo que sólo es posible acercarse a ellos indirectamente, a través de sus fragmentos.

En términos generales esta mitología milenarista y mesiánica que encarna en los movimientos sociorreligiosos, narra que en el proceso de su existencia el cosmos ha sido creado y destruido varias ve-

ces por motivos y vías diversos. Al acontecimiento apocalíptico-cataclísmico sucede el de regeneración del mundo y de la humanidad escogida. El cataclismo y el nuevo ciclo cosmogónico y antropogónico están precedidos por la llegada de un salvador, que retorna o se revela como guía de la humanidad elegida hacia un nuevo orden concebido como perfecto (paraíso terrenal, edad de oro, nuevo sol). Es significativo destacar que estas narraciones sagradas hacen partícipes a los hombres en la búsqueda activa del cambio, a través de rituales y rebeliones, de la identificación del líder mesiánico y de la conversión de los adeptos en humanidad elegida. De esta manera la experiencia mítica reactualizada en un presente legítima el descontento colectivo hacia la realidad caótica, al mismo tiempo que legitima su cambio.

### *Acerca del tiempo mítico*

En el siguiente capítulo, que trata el milenarismo y la utopía, retomaré la relación entre tiempo mítico o cíclico y tiempo lineal. Sin embargo, ahora quiero abordar brevemente algunas consideraciones sobre el tiempo mítico, también llamado tiempo cíclico.

Con gran frecuencia las sociedades indígenas se representan y sistematizan el tiempo en forma cíclica, a diferencia de las sociedades occidentales que, desde su incorporación a la tradición judeocristiana, idearon una representación lineal ininterrumpida a partir de un comienzo mesiánico hasta el fin de los tiempos.

No es extraño que los hombres hayan representado el tiempo en forma cíclica, toda vez que los esquemas de la vida humana y del mundo de la naturaleza son repetitivos. Sin embargo, cambios tan importantes en las ideas como la sustitución del tiempo cíclico por el concepto de tiempo lineal irreversible, son cuestión de grado más que de especie. El tiempo mítico, cíclico, parece estar en estrecha relación con el lineal o histórico<sup>99</sup>. Así por ejemplo en las culturas mesoamericanas los calendarios, en especial el lunar, remiten a una concepción cíclica, en tanto que los códigos genealógicos representan una noción lineal del tiempo. Por otra parte la noción de temporalidad cíclica suele estar inscrita en toda temporalidad sagrada, que renueva el tiempo de los orígenes en la celebración<sup>100</sup>; y es predominante en las culturas indígenas porque “lo sagrado” es en ellas una categoría más amplia, comprensiva y cotidiana que su equivalente en Occidente.

La temporalidad del mito, como Lévi-Strauss<sup>101</sup> ha destacado, resulta de la conjugación del pasado, el presente y el futuro dentro de una totalidad simbólica que unifica la diacronía y la sincronía. Por esto al pensar en la concepción cíclica o mítica del tiempo, no resulta exacto referirnos al pasado y al futuro como hitos cronológicos sucesivos mediados por el presente. El mito se desarrolla en un tiempo metahistórico. No está en el pasado sino en un tiempo diferente al lineal, aunque pueden incidirse mutuamente. En las culturas indígenas, donde la transmisión cultural depende enteramente de la comuni-

cación oral, el pasado es absorbido por el presente y el futuro se modela según el conocimiento de lo que es y de lo que fue, atesorado en la memoria colectiva.

Aunque cíclico, el tiempo mítico no supone una repetición mecánica y conservadora de lo dado por el mito, sino una vivencia de lo sagrado en tiempo presente, que constituye la fuerza del hombre para renovarse y conectarse otra vez con la gesta inicial<sup>102</sup>. Así como el mito no es inmutable, sino un sistema simbólico siempre abierto a la búsqueda de explicación de lo nuevo que permite el acceso de la voluntad humana en el proyecto de transformación del mundo, tampoco el tiempo cíclico es inmutable y repetitivo.

Tal como se desprende de los sistemas calendáricos prehispánicos mesoamericanos, de inspiración mítico-religiosa, cada periodo tiene una cualificación propia que se repite en determinados momentos del ciclo y se manifiesta en los rituales. Los hechos históricos varían, lo que se conmemora cíclicamente es la “carga” propia de cada tiempo. Así, los mitos apocalíptico-regenerativos o los mitos mesiánicos que fundamentan los movimientos sociorreligiosos son nuevas *mise en scène* de las gestas míticas iniciales con sus específicas “cargas” o significados.

El tiempo cíclico no supone una vuelta al pasado, una regresión o arcaísmo, sino una forma específica de representación de la duración y la sucesión que, me atrevería a proponer, es subversiva, porque reproduce una noción propia de temporalidad inhibida por la dinámica colonial. Cuando

el proceso de contacto intercultural es vivido como negativo, las sociedades indígenas tienden a incurvar el tiempo hacia atrás, hacia una época recordada como perfecta, que implica también un pensar el futuro. La esperanza milenarista se configura *en* ambos tiempos, por ello su no realización no implica su extinción, en la medida que se repliega a un estado latente y su concreción se difiere a un momento posterior en el que resurjan las condiciones simbólicas y materiales necesarias. Talmon<sup>103</sup> se refiere a esta dinámica cuando señala que los sucesos que pretendían inaugurar el *endzeit*, o fin del tiempo crítico, en búsqueda de una nueva temporalidad, se proyectan hacia el tiempo mítico. Así, los hechos contextuales son trasladados hacia el *urzeit*, o tiempo de los orígenes, reforzando el sustrato ideológico de la espera milenarista en lugar de abolirla, y trasladando la realización del milenio hacia un tiempo posterior indefinido.

Lo anterior me conduce a un punto central: el de la dinámica del mito; esto es, el proceso por el cual se engarza con la historia contextual. La plasticidad del mito, es decir, la capacidad de incorporar nuevos mitemas referidos a la cambiante realidad cultural, social y política, es la que hace posible conectar el quehacer simbólico de una cultura con sus variables situaciones contextuales. En los movimientos sociorreligiosos la mitología, debido a su maleabilidad, se nutre de la historia concreta para traducir e interpretar el caótico significado de la situación colonial, así como para proponer el fin de la misma en

sus propios términos de realidad. Este es el caso, por ejemplo, de los mitos de origen, de los civilizatorios o de los mesiánicos, que incorporan nuevos mitemas referidos a la presencia de los “blancos” y de sus bienes y costumbres en el mundo de los indios, así como la explicación de las causas y modos de su próxima desaparición. Como señala Rivas<sup>104</sup>, los grupos indígenas se valen del mito para reinterpretar su situación y no para perpetuarla. El mito no sólo admite sino que incorpora la dinámica histórica, y esta dinámica es la que le permite sobrevivir y no ser sólo un recuerdo o un relato de realidades sin vigencia.

*Los movimientos sociorreligiosos dentro de la situación colonial*

Ya he mencionado que la gran mayoría de los movimientos sociorreligiosos indígenas han tenido y tienen lugar en situaciones coloniales o de colonialismo interno, por lo que en gran medida pueden considerarse como respuestas a los hechos del colonialismo. Balandier<sup>105</sup> define la “situación colonial” como una totalidad que implica relaciones desiguales, de dominio-sujeción, entre grupos en contacto. En términos generales, se trata de la dominación impuesta por una minoría numérica extranjera, racial y culturalmente distinta, que actúa en nombre de una superioridad racial y cultural afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población indígena que constituye la mayoría numérica, que por estar subordinada al grupo dominante se convierte en minoría sociológica. Esta dominación vincu-

la a civilizaciones y poblaciones diferentes en una relación de carácter fundamentalmente antagónico, producto del estatus y el rol subordinados a los que está sujeto el pueblo colonizado como “instrumento” del poder colonial. Éste, para mantener esa dominación, recurre no sólo a la fuerza sino también a un sistema de pseudo-justificaciones y comportamientos este-reotipados que denigran al dominado y que constituyen la ideología étnica dominante.

La situación colonial es una totalidad organizada en términos de dominio-sujeción, a partir de los cuales se establecen las relaciones económicas, políticas, sociales, culturales e ideológicas entre ambos. Así, en la situación colonial tomada como totalidad, las relaciones económicas son de explotación de un grupo sobre otro y están basadas en la toma del poder político por parte del grupo colonizador. Explotación y poder político están justificados por ideologías sustentadas en la superioridad racial y cultural de los colonizadores respecto de los colonizados.

En México fue P. González Casanova<sup>106</sup> quien propuso la utilización de esta categoría de análisis para la comprensión de las realidades imperantes en regiones pluriétnicas del país, después de la Independencia nacional. El “colonialismo interno”, señala, responde a una estructura de relaciones de dominio-explotación entre grupos culturales heterogéneos y se diferencia de otras relaciones de explotación, como las que se dan entre clases o entre ciudad-campo, porque las primeras se valen de la diferenciación étnica y cul-

tural producida por la Conquista, para mantenerse. En situaciones de colonialismo interno, explotación y dominio se encuentran también apoyados por discriminaciones raciales que integran una ideología espuria y acentúan el carácter adscriptivo de la sociedad, dividida en indios y no indios, aunque entre y dentro de ambos existan también distinciones de clase.

La diferencia entre las dos categorías es que mientras Balandier se refiere a la ocupación, dominio y explotación de civilizaciones previamente independientes por otras étnicamente distintas, González Casanova se refiere a las relaciones de dominio y explotación entre grupos étnicamente diferentes, en el seno de un mismo estado-nación. En mi opinión la diferencia entre ambos es principalmente formal, ya que los estados nacionales latinoamericanos configurados durante el siglo XIX son construcciones político-administrativas y territoriales arbitrarias, que no toman en cuenta la regionalización cultural, en las que los grupos criollos han mantenido una posición étnica, económica y política dominante. De esta manera, aunque los grupos étnicos estén incluidos dentro de un mismo estado-nación, las condiciones propias de la situación colonial no desaparecen.

Muchas veces, el sistema colonial se ha constituido tan compulsivamente, logrando que la ideología étnica espuria fuera internalizada por los dominados como estigma de su propia condición étnica, que ha podido impedir acciones o expresiones de oposición por parte del colonizado. Sin

embargo, los movimientos sociorreligiosos son formas de resistencia al dominio, la explotación y el etnocidio que caracterizan la situación colonial y el colonialismo interno en México y en Latinoamérica, que prueban la persistencia de la utopía descolonizadora de los grupos étnicos nunca resignados a someterse definitivamente.

Cabe preguntarse, sin embargo, cuáles son las bases materiales tanto de la persistencia de la expectativa milenarista y mesiánica a través de siglos, como de su actualización en movimientos sociorreligiosos; movilizaciones que trocan la indefinida espera en un regreso próximo del mesías que vendrá a instaurar el milenio. La explicación es múltiple, como el fenómeno, pero una de las bases es la continuidad de las situaciones de privación múltiple, en tanto que la actualización de la expectativa milenarista en momentos históricos concretos parece deberse a hechos detonantes, variables en cada cultura y contexto, que vuelven crítica la existencia de los colonizados y tornan insoportables todas las relaciones entre éstos y los colonizadores.

La privación múltiple, tal como la definió Talmon<sup>107</sup>, es el efecto combinado de la pobreza, la baja condición social y la ausencia de poder. Sin embargo, por lo común, no es la penuria extrema la que predispone el desarrollo de los milenarismos y mesianismos sino la desproporción existente entre las expectativas de estilo de vida de la sociedad y los medios materiales con que cuenta para

satisfacerlas. De allí, una vez más, el papel central de la religión, que proporciona unos medios sagrados y vividos como infalibles para superarla.

En la raíz de la expectativa milenarista y del acontecer mesiánico se encuentra siempre la vivencia de la privación múltiple que, entre los pueblos colonizados, encuentra su nivel máximo en el sentimiento de precariedad existencial, cuya expresión más anomizante es la orfandad de significados del mundo y la desvalorización de sí mismos y su propia cultura. Por ello puede afirmarse que la vivencia de la privación no es sólo de naturaleza económica, política y social, como señala Talmon, sino también religiosa y psicológica.

En lo económico, la privación deviene de la destrucción de los sistemas productivos propios, de la expropiación del territorio étnico, de la carencia de bienes, de la succión desmedida del trabajo y el producto, que siempre han redundado en pobreza, desnutrición y muerte para los indígenas.

En lo político, la privación tiene que ver con la fragmentación de las unidades sociorganizativas previas, con la destrucción de las jerarquías de poder preexistentes y su suplantación por otras ajenas, eclesiásticas y seculares, que hicieron práctica común el despojo y la humillación. Igualmente se expresa en la exclusión de las colectividades en la toma de decisiones, y en la consideración de los indios como menores de edad, cuyos destinos habrían de ser dirigidos desde fuera por los representantes de la “civilización”.

En lo social y cultural, la privación es resultado de la homogeneización étnica de los colonizados, reducidos todos a una categoría social y racial inferior. De la exclusión estatuida, o consuetudinaria de los indios de los espacios sociales de los “blancos” y de la distorsión de los patrones residenciales. De la prohibición formal o de la minusvalorización de las lenguas vernáculas y otras expresiones de las culturas indias; para mencionar sólo los más evidentes vacíos sociales y culturales o los que la situación colonial arrojó a estas poblaciones.

La privación religiosa resultante de la implantación de la Iglesia como uno de los aparatos centrales de la hegemonía del colonizador, fue una de las manifestaciones del colonialismo que más parecen haber resentido los grupos étnicos. Se manifestó a través de la prohibición y sanción sobre los sacerdotes tradicionales, las creencias, prácticas rituales y símbolos sacros. La privación del ejercicio de la religión propia (que pasó a ser considerada paganismo y herejía) fue hasta tal punto intolerable, que muy frecuentemente aparece como la causa detonante de las insurrecciones milenaristas y mesiánicas en la América española.

La privación es también psicológica. La estigmatización de la identidad y la cultura indígenas implica con frecuencia la aceptación —consciente o no— de una inferioridad respecto del “blanco” dominante. Lo anterior provoca casi siempre sentimientos de frustración, de pérdida de dignidad y de apatía o rechazo de la cultura

propia, que suelen dar lugar a peligrosos procesos de anomia social.

Contra esta historia de privación múltiple han luchado siempre los grupos étnicos colonizados, protagonizando muchas veces movimientos sociorreligiosos que culminaron en insurrecciones armadas. En ellos, la expectativa de renovación del mundo sustentada por la mitología se ha proyectado sobre la intolerable situación colonial, para interpretarla y rechazarla a través de la movilización colectiva.

*Los movimientos sociorreligiosos como utopías indias*

Tal vez la originalidad de este trabajo sea la relación que se pretende establecer entre los movimientos sociorreligiosos y la utopía. Son pocas las obras que mencionan, y menos aún las que tratan con mayor profundidad, esa relación. Algunos autores, como Eliade<sup>108</sup>, la dan por establecida; otros como Pereira de Queiroz, se contentaron con compararlos con la novela política utópica, abandonando de inmediato la hipótesis en razón de las evidentes diferencias entre unos y otras. Otros más, como Laplantine<sup>109</sup>, también

sustentándose en la novela política, trataron el mesianismo como opuesto a la utopía.

Sin embargo, una lectura diferente de la utopía<sup>110</sup> me llevó a ahondar en la posible relación y, más tarde, a entender a los movimientos sociorreligiosos como una tradición de pensamiento utópico indígena. Como veremos en el siguiente capítulo, se trata de utopías concretas, que se construyen como movimientos sociales y no de novelas utópicas, porque sus objetivos de transformación, que comienzan por estructurarse en el plano de lo imaginario, son continuamente confrontados con las situaciones históricas y mediados por la participación colectiva. Las utopías concretas se configuran como expectativas de futuros posibles, que constituyen un marco referencial opuesto a las miserias del presente que se espera abolir. Lo real constituido –la situación estructural por la que atraviesa un pueblo– demuestra así su historicidad, al poder ser confrontado con un futuro alterno, libre de las angustias y penurias contemporáneas.

## Notas

- 27 James Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak*, Smithsonian Institute, Bureau of Ethnology, Washington, 1896.
- 28 Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Edit. Seix Barral, Barcelona, 1972.
- 29 Wilson Wallis, *Messiahs, Christian and Pagan*, The Gorham Press, Boston, 1918.
- 30 Max Weber, *Economía y sociedad*, Edit. FCE, México, quinta edición, 1980. (Primera edición, 1922).
- 31 Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Edit. Seix Barral, Barcelona, 1961. (Primera edición en italiano, 1960).
- 32 María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y Etología de los movimientos mesiánicos*, Edit. Siglo XXI, México, 1969, pp. 20-21.
- 33 Alicia Barabas, "Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india", *América Indígena*, vol. XLVI, núm. 3, I.I.I., 1986.
- 34 Vittorio Lanternari, *Occidente y Tercer Mundo*, Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, p. 88. (Primera edición en italiano, 1967).
- 35 Vittorio Lanternari, "Consideraciones sobre los movimientos sociales-religiosos en el cuadro del proceso de aculturación", *Religiones y civilización*, Edit. Dédalo, Roma, 1971.
- 36 Max Weber, op. cit., p. 706.
- 37 Max Weber, *ibid.*, p. 706. Entiende dominación como "La probabilidad de hallar obediencia a un mandato determinado entre personas dadas", y asociación de dominación como aquella en que "los miembros están sometidos a relaciones de dominación (mando-obediencia) en virtud del orden vigente".
- 38 Max Weber, *ibid.*, p. 706.
- 39 Max Weber, *ibid.*, p. 172.
- 40 Max Weber, *ibid.*, pp. 196, 852-853.
- 41 Max Weber, *ibid.*, p. 197.
- 42 Ralph Linton, "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, vol. 45, núm. 2, USA, 1943, p. 230.
- 43 Anthony Wallace, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, vol. 58, núm. 2, USA, 1956, p. 278.
- 44 Anthony Wallace, *ibid.*, pp. 266-267.
- 45 Vittorio Lanternari, op. cit., 1971.
- 46 Fred Voget, "The American Indian in Transition. Reformation and Accommodation", *American Anthropologist*, vol. 58, núm. 2, USA, 1956.
- 47 Wilhelm Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, D. Reimer, Berlín, 1961.
- 48 Vittorio Lanternari, op. cit., 1971.
- 49 René Ribeiro, "Movimientos mesiánicos do Brasil", *Revista de América Latina*, año II, núm. 3, Río de Janeiro, 1968.
- 50 Vittorio Lanternari, op. cit., 1971.
- 51 María Isaura Pereira de Queiroz, "The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults", *Current Anthropology*, Book Review, vol. 6, núm. 4, USA, 1965.
- 52 María Isaura Pereira de Queiroz, op. cit., 1969.
- 53 Vittorio Lanternari, op. cit., 1971.
- 54 Vittorio Lanternari, *ibid.*, 1971.
- 55 Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1955; *Teoría de la descolonización*, Edit. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.
- 56 Roger Bastide, *El prójimo y el extraño*, Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 149.
- 57 François Laplantine, *Mesianismo, Posesión y Utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva*, ed. Gedisa, Barcelona, 1977.
- 58 Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, ed. Ariel, Barcelona, 1968.
- 59 Norman Cohn, op. cit.
- 60 Peter Worsley, *Al son de la Trompeta Final. Un estudio de los cultos de "cargo" en Melanesia*, Edit. Siglo XXI, Madrid, 1980.
- 61 Susana Devalle, *La palabra de la Tierra (protesta campesina en India, siglo XIX)*, Ed. El Colegio de México, México, 1977, p. 27.
- 62 R. Heberle y J. Gusfield, "Movimientos sociales", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid, 1975, p. 264.
- 63 Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Edit. Amorrortu,

- Buenos Aires, 1971, p. 40. Entiende por *nomos* el orden de una sociedad establecido como realidad. Es decir el conjunto articulado de significados del mundo que constituye el edificio erigido frente a las fuerzas del caos o anomia. Cuando un *nomos* socialmente establecido alcanza la cualidad de “lo que se da por sentado”, es decir, queda legitimado, sus significados se fusionan con los del universo. En este proceso de reificación, el *nomos* social se proyecta al ámbito cósmico y ese *nomos* cósmico, al ser re-proyectado sobre lo social, adquiere nueva estabilidad y legitimación.
- 64 R. Heberle y J. Gusfield, op. cit., p. 264.  
 65 R. Heberle y J. Gusfield, *ibid.* p. 265.  
 66 R. Heberle y J. Gusfield, *ibid.* p. 265.  
 67 Nicola Abbagnano, op. cit., p. 1021  
 68 R. Heberle y J. Gusfield, op. cit., p. 264.  
 69 Maria Isaura Pereira de Queiroz, op. cit., 1969.  
 70 Vittorio Lanternari, op. cit., 1971.  
 71 Fred Voget, op. cit.  
 72 Wilhelm Mühlmann, op. cit.  
 73 Max Weber, op. cit., p. 853.  
 74 R. Heberle y J. Gusfield, op. cit., p. 264.  
 75 Vittorio Lanternari, op. cit., 1971.  
 76 Alicia Barabas, op. cit., 1981.  
 77 Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1963.  
 78 Max Weber, op. cit., p. 196.  
 79 Ralph Linton, op. cit., p. 231.  
 80 Max Weber, op. cit., p. 197.  
 81 Nicola Abbagnano, op. cit., p. 986.  
 82 Norman Cohn, op. cit.  
 83 Anthony Wallace, op. cit., p. 270.  
 84 Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Obras 2, Juan Pablos Editor, México, 1975.  
 85 Alicia Barabas, op.cit.,1981  
 86 R. Heberle y J. Gusfield, op. cit., p. 269.  
 87 Max Weber, op. cit., p. 847.  
 88 Alicia Barabas, op. cit., 1986.  
 89 Alicia Barabas, op. cit., 1981.  
 90 Alicia Barabas, *ibid.*, 1981.  
 91 Edward Spicer, “Aculturación”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid, 1975, pp. 33-36
- 92 Robert Bellah, “Sociología de la religión”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid, 1975, pp. 227-233.  
 93 Max Weber, op. cit.  
 94 Vittorio Lanternari, “Los movimientos socio-rreligiosos y su influencia en los procesos de cambio social”, *Seminario sobre movimientos socio-rreligiosos*, CISINAH, octubre-noviembre, México, 1973.  
 95 Muchas autoridades en la materia han subrayado la realidad de los mitos en contraposición con sus aspectos fantásticos o irreales. Para Malinowski esa realidad está dada por el hecho de que los mitos son modelos de las instituciones sociales existentes. No son sólo historias contadas sino realidades vividas. Para Jung, quien hizo una interpretación psicogénica del mito, la cultura no tiene ningún papel formativo en su simbolismo; los mitos son sólo realidades psicológicas. Eliade sostiene que el mito es historia sagrada que llega a los hombres como revelación, y para Lévi-Strauss es un medio para desentrañar la estructura lógica del pensamiento indígena, de la que el mito es símbolo.  
 96 Stith Thompson, *The Folktale*, Nueva York, Driden, 1946, p. 9  
 97 Víctor Turner, “Mito y símbolo”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid, 1975, pp. 150-154.  
 98 Marcelo Bórmida, *Pensamiento mítico*, Comisión de Publicaciones de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, 1965.  
 99 Jack Goody, “Tiempo: aspectos sociales”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, 1975, p. 330.  
 100 Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, ed. Guadarrama, Madrid, 1967  
 101 Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 189.  
 102 Fernando Savater, “Más allá de la utopía: el mito (respuesta a Ernst Bloch)”, *Revista Vuelta*, núm. 16, marzo, México, 1978 (conferencia leída en Barcelona en 1977 como parte del ciclo:

- Utopía en el pensamiento alemán contemporáneo*).
- 103 Yonina Talmon, "Milenarismo", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid, 1975, p. 106
- 104 Luis Rivas, "Introducción", *Teoría de la descolonización* (de Georges Balandier), Edit. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973, p. VIII.
- 105 Georges Balandier, "La situation coloniale: approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 9, Paris, 1951, p. 19.
- 106 Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, Edit. Siglo XXI, México, 1975, p. 240.
- 107 Yonina Talmon, op. cit., p. 108.
- 108 Mircea Eliade, *La Búsqueda*, ed. Megalópolis, Buenos Aires, 1971
- 109 Francois Laplantine, *Las Tres Voces de la Imagen colectiva*, ed. Gedisa, Barcelona, 1977.
- 110 Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, ed. Aguilar, Madrid, 3 vols., 1980.

## MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS Y UTOPIA

### Utopías

Utopía es una palabra diversamente conceptualizada y calificada. En la concepción más común alude a ideas o proyectos deseables pero irrealizables, fuera de lugar, opuestos a lo real, no factibles, inviables<sup>111</sup>. Una quimera inalcanzable con la que algunos sueñan y han soñado, pero rechazada sin más por inconcretable por el pensamiento social mayoritario. El pensamiento científico, por el contrario, ve en la utopía una verdad prematura, la anticipación de un cambio profundo a concretarse posiblemente en el futuro.

En la discusión intelectual contemporánea, Krotz<sup>112</sup> identifica diversas posturas acerca del pensamiento utópico. A veces se le rechaza por considerar que la sociedad ya ha realizado cambios cualitativos, revolucionarios, respecto de un sistema social dado; es decir, ya ha concretado lo que en otro momento era considerado como utopía. En otros casos la fuente del rechazo proviene de la convicción de que, aunque imperfecto, el orden social vigente es difícilmente transformable. En ambas concepciones se advierte una noción reificada de la sociedad, pero también co-

mo trasfondo lo que señalaba Mannheim<sup>113</sup> cuando decía que los representantes de un orden social determinado, o se han mostrado hostiles a lo que trascendía ese orden, o han tratado de desacreditar y deshistorizar las ideas o intereses de otros grupos sociales que amenazaban afectar el *status quo*. Existen, por otra parte, los que aceptan la legitimidad de la propuesta utópica sólo cuando es “racional”, es decir, con objetivos manifiestos bien definidos y medios eficientemente manejados para lograrlos, pero que la rechazan cuando se basa en esperanzas sostenidas por la promesa de un mundo mejor no objetivamente definido<sup>114</sup>. Se trata aquí de la utopía de la facticidad y la inmediatez, que criticara Bloch.

Algunos pensadores como Mannheim, Bloch, Cioran, entre otros, han sostenido que en la imaginación utópica, en especial cuando se aboca a la concreción de lo soñado, se encuentra la clave de la libertad humana, porque a través de ella los hombres se crean históricamente la voluntad de transformar de manera radical el universo social según sus propias aspiraciones.

Aunque no pretendo realizar una síntesis exhaustiva ni una historia del pensamiento utópico, resulta necesaria una pre-

sentación que dé cuenta de aquellas expresiones consideradas utópicas por el pensamiento occidental. El término lo introdujo Tomás Moro en 1514, y etimológicamente significa “no-lugar” o sitio inexistente (de la palabra griega *topos*=lugar y el prefijo *u*=no lugar). Posteriormente, utopía se hizo extensivo a un género literario, la novela política, pero no existen escuelas o corrientes utópicas, ni consenso en la conceptualización por parte de los estudiosos del tema<sup>115</sup>.

Las novelas políticas, desde Platón hasta nuestros días, constituyen la expresión más conocida y estudiada de utopía; un género que analizaba muy críticamente la sociedad del momento y planificaba una nueva sociedad a la que se calificaba de perfecta, donde los moradores llevaban también una vida perfecta. Es común a estas utopías la construcción imaginaria de una antisociedad, mediante la cual diagnostican las causas de la miseria y del descontento de grandes sectores sociales, y la descripción más o menos detallada de la sociedad perfecta que servirá de ejemplo y modelo de futuro a la humanidad. Así esbozada, la utopía pretende encarnar los anhelos fundamentales del ser humano y convertirse en meta de las sociedades encaminadas al logro de un ansiado bienestar terrenal<sup>116</sup>.

Este género utópico, a pesar de ser considerado como la forma más radical de análisis social antes de la constitución de las ciencias sociales, ha sido generalmente criticado por distintos pensadores contemporáneos. Para Servier<sup>117</sup>, la utopía en

Occidente –que él homologa a la novela política– ha sido sólo la reacción autocrítica de sectores de la clase dominante ante la injusticia que observaban en la sociedad de su momento, combinada con el escepticismo creciente ante los caminos tomados por la religión institucionalizada. Las utopías, en esta concepción, no han sido más que visiones tranquilizadoras de un porvenir planificado, surgidas ante el temor de las demandas populares de cambio e igualdad social; no tentativas de ruptura del orden existente sino intentos de suprimir, mediante la imaginación y el ensueño, una situación conflictiva. En tanto propuestas individuales e ideales (aunque no por ello irrepresentativas de una inquietud existente en contextos sociales más amplios), estas utopías no tuvieron, dice Servier, mayores efectos de transformación sobre el orden social de su tiempo o no sobrevivieron a su concreción.

Cioran<sup>118</sup> también critica agudamente esta forma de utopía por considerar que tiende al afianzamiento de lo homogéneo, de lo típico, de la repetición: “Las descripciones de islas y ciudades son de una felicidad impersonal sofocante y la ‘armonía universal’ que proponen aprisiona y tritura...”. Ciertamente, en las sociedades pensadas por estas utopías no tienen lugar la anomalía ni el conflicto en razón de la perfección dictada, de una vez para siempre, por principio y decisión del Estado. Orden utópico y orden absoluto y totalitario son inconciliables para Cioran con la dinámica histórica de conflicto social que caracteriza las sociedades humanas.

Para Bloch<sup>119</sup>, la que hemos estado denominando novela política coincide con la utopía social abstracta o utopismo, cuyo proyecto no está mediado por posibilidades reales de perfeccionamiento colectivo de acuerdo con las tendencias sociales existentes. Aunque la utopía social nunca ha sido el sostén ideológico de la estructura social dominante (por el contrario, tenía un proyecto humanista), acabó sólo anticipando transformaciones que a la larga fueron funcionales a los intereses de la sociedad dominante. Y si ése fue su fin, es porque se trataba de propuestas apoyadas en una realidad inmadura que limitaba el mundo mejor a un sistema abstractamente trazado por el autor, anticipado sin mediación colectiva.

No por ello, estos y otros autores que formularon críticas similares, han dejado de reconocer que esta expresión de la utopía era la forma de análisis social contextual que denunció más radicalmente los abusos cometidos por los grupos dominantes en sus sociedades, y que pretendió comunicar al ser humano la esperanza de nuevas y mejores perspectivas de vida. Con todo, siempre se mantuvo alejada de las expectativas sentidas y soñadas por los sectores sociales mayoritarios de su época.

La otra expresión histórica de la utopía, así considerada por los estudiosos y críticos del tema en el contexto de los movimientos campesinos europeos de la Edad Media, es el milenarismo o quiliaísmo y el mesianismo. Tal vez no sería aventurado afirmar que las utopías sociales abstractas fueron inspirándose en el sufri-

miento, la indignancia, la rebeldía y los sueños de cambio de estos sectores desposeídos y explotados. Pero la diferencia fundamental es que mientras la utopía social abstracta o novela política surgía del pensamiento de grupos intelectuales y se desarrollaba en la teoría, la utopía de los movimientos populares expresaba su crítica del orden existente y sus esperanzas de un futuro diferente y mejor, en términos del lenguaje religioso del cristianismo. La legitimidad que encontraba la colectividad descontenta en la religión, avalaba su participación activa en la consecución del cambio; participación que muchas veces desembocaba en rebelión armada.

El mesianismo para Bloch siempre fue considerado como la “utopía de la religión”<sup>120</sup>, que posibilita la mediación entre “lo completamente otro” y los hombres. Este fundamento en lo sagrado que tiene el mesianismo de los desposeídos, es lo que lo convierte en denuncia apasionada de la no aceptación de lo dado como *realidad*<sup>121</sup> y anuncio convincente de un mañana terrenal mejor. Ambos, denuncia y anuncio, surgen de la esperanza colectiva por alcanzar un mundo de justicia, libertad, felicidad y abundancia. En el sentido al que me refiero aquí alude al proceso de desreificación de lo constituido como realidad (la colonial) por parte de grupos sociales (indios) que cuestionan su facticidad necesaria al contraponer otro cuerpo de conocimientos concebido como realidad.

También para Cioran<sup>122</sup>, la expresión más real de la utopía, como generadora de

acontecimientos, es la que surge de la indigencia absoluta –y no del pensamiento sobre ella– e impulsa a los que la sufren a concretar el mundo que quieren, en la tierra. Para Servier<sup>123</sup>, la utopía milenarista –que estudia en el medievo europeo– fue el resorte secreto de toda acción revolucionaria, porque buscaba el advenimiento de una nueva era de felicidad inspirada por la promesa divina, pero conquistada por la voluntad humana.

Mannheim, uno de los mayores entusiastas de la expresión quiliasta de la utopía, dice que en esta forma, más que en ninguna otra, la “mentalidad utópica” logra manifestarse de manera totalizadora, no limitándose a ser sólo una parte del contenido mental sino impregnando por completo aquella mentalidad. De allí que la conjunción de la mentalidad quiliástica con las exigencias restauradoras de las capas oprimidas de la sociedad diera lugar, para Mannheim, a uno de los momentos más críticos y decisivos de la historia moderna<sup>124</sup>.

La distancia entre la utopía milenarista y la utopía social abstracta, que observaron los autores mencionados, me parece claramente justificada. En la segunda, la esperanza de un mundo mejor proviene de ideas más o menos individuales aunque bien intencionadas; en la primera, la esperanza y las acciones realizadas para concretar en la tierra un mundo mejor surgen de los contenidos más profundos de la conciencia popular, e irrumpen en la esfera de lo social y lo político como vivencias religiosas de alto contenido revolucionario.

Estas dos formas de utopía han sido históricamente identificadas y estudiadas en el seno de la civilización occidental europea. En América Latina la utopía social o novela política no es desconocida, pero tampoco parece haber sido un género muy frecuentado por la reflexión intelectual. Sin embargo, se conocen varios ejemplos de utopías sociales europeas proyectadas e implantadas en América. Lo que me interesa apuntar aquí es que algunas concepciones utópicas europeas, inspiradas en buena medida por el descubrimiento del Nuevo Mundo y de las culturas indígenas, se proyectaron luego sobre éstas, pero concibiéndolas como receptáculos vacíos, propicios para la instauración de modelos sociales que en Europa habían sido impracticables o fallidos.

Los descubrimientos geográficos siempre proporcionaron a la humanidad descubridora fuentes de inspiración para la utopía. Muchos filósofos trataron de tomar lección del encuentro con diferentes civilizaciones. El Nuevo Mundo, del que informaban navegantes y misioneros, fue una de esas fuentes de inspiración, ya que parecía constituir la antítesis de una Europa que sus críticos consideraban “vieja” y “difícilmente corregible”. En la *Utopía* de Moro (1516) por ejemplo, la imagen del buen salvaje se nutrió de la información proveniente de las *Cartas* de Américo Vesputio, en las que relataba la grandeza y el orden del imperio incaico, el *Tahuantisyu*, aglutinado por el inca Yupanqui, Pachacutec, a principios del siglo XV<sup>125</sup>. Como señala M. Eliade<sup>126</sup> el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo se lleva-

ron a cabo bajo un signo escatológico. Muchos eruditos europeos creían una inminente regeneración del mundo que vendría a través de la renovación del cristianismo. Las profecías de retorno al Paraíso estaban presentes en la literatura religiosa de la época y en las creencias de los monjes franciscanos mendicantes que criticaban a la iglesia corrupta y buscaban la reinstauración de la iglesia cristiana primitiva. Estas creencias eran compartidas por Colón, quien en su libro *Las Profecías* afirmaba que la propagación del Evangelio debía cumplirse antes del fin del mundo; cataclismo que estaría precedido por la conquista de un nuevo continente, la conversión de los paganos y la destrucción del Anticristo.

La humanidad descubierta, a diferencia de la europea, poseía las virtudes que le permitirían vivir de acuerdo con las ideas utopías de Occidente. Esta convicción se apoyaba en la caracterización estereotipada de la “personalidad de la raza indígena” y de las culturas con las que los españoles (generalmente misioneros) tomaban contacto. La raza indígena, sostenían, se singularizaba por la docilidad, simpleza, blandura e inocencia infantil; por ello, los españoles (misioneros) estaban capacitados para erigirse en sus tutores, a fin de lograr en la tierra el ansiado ideal de perfección social. Las utopías europeas que más parecen haber influido a los españoles en América, fueron las de Moro, Platón, Joaquín de Fiora, y, ya en el siglo XIX, la de Fourier. Son conocidos los intentos, llevados a la práctica con mayor o menor éxito, de implantar la *Utopía* de Moro en

los Hospitales creados por Vasco de Quiroga en Michoacán entre 1533 y 1537, que agrupaban diferentes comunidades de indios purépechas regidos por las Ordenanzas dictadas por el Obispo<sup>127</sup>. Asimismo, *La República* de Platón sirvió de modelo a los jesuitas para crear las Reducciones, en las que encerraron a los indios guaraníes de Paraguay, entre 1607 y 1768. La *Ciudad de Dios*, de Joaquín de Fiora, dio base a la Iglesia Indiana, inspirada en las creencias milenaristas de los franciscanos, que implantó en el estado de México el misionero J. de Mendieta<sup>128</sup>. A finales del siglo XIX, los falansterios de la utopía fourierista se ensayaban en comunidades campesinas del norte y centro de México<sup>129</sup>.

Aunque en muchos casos la puesta en práctica de la utopía del colonizador fue bien intencionada, provocó siempre la desorganización social de los indígenas sometidos a experimentar el modelo. A los guaraníes sometidos a las Reducciones jesuitas, para civilizarlos, les fue impuesto el cabildo español y el tributo. La confinación en los pueblos alteró el patrón itinerante de producción y residencia, y la obligación de residencia neolocal transformó los patrones tradicionales de la familia extensa de residencia patrilocal<sup>130</sup>. El afán de los jesuitas por convertir a los indios los llevó a desplazar y reemplazar rituales tradicionales y a los *pajés*, chamanes, así como a favorecer la creación de sincretismos entre la figura de Cristo y Kuarahy (sol) de los guaraníes<sup>131</sup>. La falacia que implicaba la implantación de la utopía del colonizador, fue demostrada por las rebeliones milenaristas de los guaraníes redu-

cidos, como la liderada por Yaguacaporu, llevadas a cabo contra los españoles y especialmente contra los misioneros<sup>132</sup>. Esta evidente incompatibilidad de las utopías del colonizador y del colonizado no debe extrañar. Las utopías sociales europeas estaban aún más alejadas de la comprensión del mundo indio de lo que lo habían estado del mundo campesino de su propia tradición civilizatoria, frente al que también resultaron ajenas.

Otro resulta ser el caso de la utopía milenarista. En el Nuevo Mundo toda la época colonial y la postindependentista están sembradas de movimientos milenaristas y mesiánicos protagonizados por las sociedades indígenas confrontadas con la situación colonial<sup>133</sup>. Sin embargo, la reflexión intelectual posterior acerca de ellos casi nunca se despojó de cierto prejuicio etnológico, que impidió la comparación entre los milenarismos campesinos europeos y los milenarismos indígenas americanos. Uno de los resultados más negativos del análisis en exceso etnológico en el cual se encajonó a los movimientos sociorreligiosos indios, fue la minusvaloración de su carácter eminentemente subversivo del orden social establecido. De allí que nunca fueran explorados en tanto expresiones utópicas, tal como lo fueron los milenarismos en Europa. Los pocos intentos comparativos se realizaron con la utopía social o novela política, género que poco tiene que ver con la utopía milenarista.

El propósito de este capítulo está, entonces, encaminado a explorar si los milenarismos y mesianismos indios en América Latina pueden ser considerados como

concepciones utópicas. Para ello, haré primero una síntesis de las dos formas de utopía occidental y de algunas reflexiones teóricas sobre la utopía. Por último, intentaré realizar una caracterización conceptual de las utopías indias en México, que serán ejemplificadas y comentadas en los siguientes capítulos.

### Las utopías en Occidente

La utopía milenarista y novela política coexisten a lo largo de la historia de Occidente. En ocasiones sus caminos se entrecruzan y ambas se nutren mutuamente; en otras, la reflexión abstracta de las clases ilustradas se construye ajena a las utopías milenaristas populares. Por ello, la síntesis histórica ha sido organizada tratando de seguir en orden cronológico la relación entre las dos formas de utopía, en lugar de separarlas tipológicamente, lo que hubiera contribuido más a la claridad expositiva que al intento de comprensión de la dimensión social del tema.

#### *Utopías sociales y utopías milenaristas*

De las utopías de la Antigüedad, *La República* de Platón fue el modelo que sirvió de inspiración a las épocas posteriores. En esta utopía social se describe una sociedad basada en una rígida legislación, que ya no podría ser puesta en duda en razón de su justicia intrínseca. La república que soñaba Platón estaba estructurada en tres estamentos jerárquicos: campesinos, artesanos y comerciantes; guerreros y gobernantes. Cada estamento dominado por el *so-*

ma, la *psique* y el *logos*, respectivamente, así como relacionado con tres virtudes cardinales del alma humana: fortaleza, justicia y templanza, reunidas por la prudencia. A su vez, estos estamentos estaban asociados con cuatro metales: oro en los gobernantes o príncipes filósofos, plata en los guerreros y bronce o hierro en el estamento inferior. La preeminencia de uno de los metales, asociado con una de las cualidades mencionadas, es lo que determinaba la pertenencia a un estamento así como la posibilidad de movilidad social. Mediante la crítica de cuatro formas de gobierno (timocracia, oligarquía, faccionalismo y dictadura), construye un estado ideal –aunque Platón creía posible su realización–, en el cual el motor de la concordia social era la ausencia de toda forma de propiedad privada (material, sexual, de paternidad biológica, etcétera). La utopía se situaba no sólo en la denuncia y el repudio del orden establecido, sino también en la afirmación de la posibilidad humana de lograr una forma de sociedad en la que reinaran la justicia y la felicidad<sup>134</sup>.

Si la utopía platónica recurría a estructuras sociales ubicadas en tiempos precedentes –*La República* se inspira en el modelo de civilizaciones previas–, la utopía de Yambulo (*La Isla del Sol*) se basaba en la idea de una sociedad perfecta ubicada en otro espacio. Para este desplazamiento temporal-espacial de la utopía fue decisiva la ampliación del horizonte geográfico producido por las campañas de Alejandro<sup>135</sup>. El “país de la dicha” ya no se situaba en la Edad Dorada de la prehistoria si-

no en comarcas lejanas, como las siete islas ecuatoriales a las que Yambulo traslada su deseo de felicidad colectiva y absoluta, sustentado también en la radical eliminación de la propiedad privada.

Así como los sueños de la Antigüedad se asentaban en islas o ciudades y señalaban al detalle cómo debía ser la sociedad perfecta, las aspiraciones del estoicismo (Zenón de Citio, 300 a.C.) tendían a la organización de un estado universal contrapuesto a la *polis* platónica y su rígida configuración estamental. Las expectativas del estoicismo apuntaban a un símil del imperio romano, en lo que éste tenía de ecuménico, ya que era a través de la unidad del género humano y de la creciente coincidencia entre dios, naturaleza y sociedad, como se lograría la recuperación de una Edad de Oro perdida. Este nuevo curso del universo, entendido como un retorno más que como un cambio hacia estructuras diferentes, estaría precedido de un incendio total provocado por Júpiter. Bloch<sup>136</sup> hace notar que en esta utopía la perfección imaginada no procede de un cambio cualitativo anunciado por el acontecer apocalíptico (como en el cristianismo posterior), sino que esa destrucción total pretende la restauración de un mundo anterior.

Estas primeras utopías sociales recurren a elementos que serán retomados por los utopistas posteriores: la ubicación espacial o temporal de la sociedad utópica, la universalidad de los modelos propuestos y la causalidad atribuida a la desaparición de la propiedad privada en la conse-

cución de la justicia y la felicidad humanas. Estas visiones y expectativas utópicas son, en la mayoría de los casos, proyectadas como reordenamientos de lo conocido o como retornos a modelos añorados del pasado. Sin embargo –aunque parecen carecer del *novum* del que habla Bloch–, todas ellas son intentos de transformación de realidades injustas en las cuales los deseos de las mayorías carecen de posibilidades de concreción; elemento éste que será una de las claves del pensamiento utópico a través de toda la historia de Occidente.

La utopía judaica se centra para Bloch<sup>137</sup> en la espera de una “nueva tierra” y un “nuevo cielo”, y en ella el éxodo forma parte de la rebelión contra la esclavitud en Egipto. El Dios que guía a Moisés se manifiesta a favor del pueblo sojuzgado, apoyándolo en la búsqueda de la tierra de la libertad. Es así que el Dios de los hebreos se configura como mesiánico y los profetas, por referencia a Moisés, tienen por misión mantener al pueblo elegido siempre abierto a la expectativa de la promesa del reino de la libertad. Para este autor, la hebrea es una utopía porque en el proceso de revelación bíblica se muestra en oposición a todo culto establecido que garantice el orden vigente. Y es concreta porque su concepción escatológica: la espera-esperanza de un fin de la historia como llegada del reino de justicia y paz universal, se articula con la rebelión contra la opresión y el éxodo hacia el futuro reino. Es también concreta porque la espera-esperanza no está puesta en un Dios trascendente sino en la fraternidad colectiva y

la voluntad de los hombres de acceder por sus propias fuerzas al reino de la libertad; voluntad que deviene de la ejemplaridad atribuida a la figura del mesías. Este fundamento mesiánico y profético de la mitología bíblica soporta la perspectiva revolucionaria del cristianismo, que es retomada por los movimientos milenaristas y mesiánicos posteriores.

El cristianismo primitivo y medieval, con su profundo contenido creador de expectativas apocalípticas y milenaristas, sirvió de inspiración a los movimientos religiosos populares de contenido utópico, pero no así a las clases ilustradas. Los primeros siglos del cristianismo, dice Servier<sup>138</sup>, estuvieron marcados por acontecimientos que transformaron la esperanza mesiánica judía en una búsqueda de señales y argumentos de un próximo apocalipsis que marcaría la muerte de los enemigos de Dios y la retribución para los justos. Una de esas señales esperadas fue la destrucción del Templo por Tito en el año 70, que dio lugar a una serie de persecuciones contra los cristianos. En el año 132, Barkochba (el hijo de la Estrella) en Palestina, fue proclamado precursor del mesías, y la insurrección que lideró sirvió para cimentar la creencia quiliaísta (el periodo de 1 000 años después del cual sobrevendría el reino de los justos), convirtiéndola en profecía para los nuevos cristianos. La toma de Roma por los godos de Alarico en el siglo V, puso en duda la nueva religión, incapaz de proteger de los bárbaros a la ciudad eterna y, al mismo tiempo, agudizó la espera del final de los tiempos. En este

contexto de situaciones y creencias, San Agustín escribió los 22 libros que compondrían *La Ciudad de Dios*; la utopía social tal vez más importante de los primeros siglos del cristianismo. En ella reaparece la Jerusalén celestial del *Apocalipsis* y se anuncia el reino terrenal del Mesías, cuyo origen se busca en las tradiciones y esperanzas de Israel<sup>139</sup>.

La Ciudad de Dios resulta ser la contraparte de la ciudad terrenal conocida por el ejemplo de los grandes imperios. Mientras la primera apunta a la redención del hombre, la otra representa el caos de los deseos mundanos. La Ciudad de Dios, durante el lapso de su existencia en la tierra, se nutriría de personas diversas sin que importaran sus diferencias (lingüísticas, culturales, etc.), en tanto adoraran al Dios único y verdadero. La búsqueda primordial de San Agustín era la paz nacida de la justicia, y su orden natural era esperarla en el exilio de este mundo mientras se preparaba la llegada de la Jerusalén celeste. Sin embargo, el elemento humano es central en esta utopía, ya que la Ciudad de Dios sería lograda por los méritos del hombre después de una larga preparación. Al final de ella, se concretaría el sueño de igualdad sustentado en el goce común de todos los bienes. Tal vez, uno de los aportes más importantes de esta utopía radica no tanto en la universalidad del proyecto y la no existencia de propiedad, sino en la división del mundo entre justos e injustos, que simboliza la dualidad de aspiraciones que orientaría a la civilización occidental en la historia posterior. Al proyectarse la

creencia apocalíptica, anunciada por hambres y guerras, sobre las capas sociales desposeídas se conjunta con la milenarista, pero ya no trascendente sino humanizada por la intervención de los justos en la consecución de la tierra prometida, que sería lograda mediante la rebelión realizada en nombre del Evangelio contra el poder terrenal de los príncipes, homologados con los injustos.

Después del siglo V, la Iglesia dejó de teologizar sobre el milenarismo en razón del rechazo que sentía por la desviación subversiva entronizada en la creencia activa popular. Sin embargo, fue entonces, dice Servier<sup>140</sup>, cuando el milenarismo penetró de lleno en la historia de Occidente, alimentando durante siglos la utopía de las rebeliones populares.

La Edad Media hasta el Renacimiento está surcada de grandes revueltas populares que deben entenderse tanto en relación con la coyuntura sociohistórica específica, como con la visión de un mundo campesino en creciente descomposición, cuyos proyectos utópicos estaban imbuidos de creencias y tradiciones del cristianismo de los primeros tiempos.

La apertura de nuevas rutas comerciales hacia el Mediterráneo, en los siglos IX y X, propició el florecimiento de zonas industriales (textiles) que atraieron el excedente de población rural. En cierta forma la sociedad mercantil medieval brindó al ex campesino algunas oportunidades de mejorar sus medios de vida. Sin embargo, el vertiginoso aumento de la población urbana debido a la migración, entre los si-

glos XI y XIII, saturó su capacidad de absorber mano de obra. Las ciudades en el área del Valle del Rin, Bélgica, Norte de Francia, Centro y Sur de Alemania, Holanda, Londres y Bohemia, se convirtieron en depósitos de mendigos y campesinos desarraigados que habían perdido las bases sociales que los unían en la aldea campesina<sup>141</sup>. La indigencia de una mayoría enfrentada con la abundancia material de los pocos, volvió a actualizar la creencia apocalíptica y milenarista siempre a flor de piel entre los desposeídos. Cualquier disturbio o ruptura de la cotidianeidad era interpretado como señal del fin de los tiempos. Los descontentos, guiados por profetas y mesías surgidos de entre ellos como portavoces y líderes, se unían en movimientos de rebelión alentados por la reactualización de antiguas profecías, rituales y temas míticos en los que fundaban sus esperanzas. La utopía del reino de los justos conjugaba así imágenes míticas del pasado, como la Edad de Oro o la búsqueda del paraíso perdido, con imágenes soñadas del futuro, como la construcción de una Nueva Jerusalén o el segundo retorno del Gran Monarca que establecería el ansiado reino<sup>142</sup>. Reaparece en este momento con toda su fuerza el tema de los escogidos de Dios asimilados con los pobres, y la elección divina que hacen recaer sobre sí activa la voluntad de lucha contra la Iglesia y el Estado y la construcción de un nuevo orden social.

La utopía milenarista popular se hace rebelión y abunda en ejemplos. En 1110, Tanchelm se proclama representante del

Espíritu Santo, contrae matrimonio con una estatua de la Virgen apareciendo vestido de oro ante las multitudes que lo aclaman. Sus propósitos son los de llamar a la rebelión contra los poderosos. En 1135, Eudes de la Estrella, posiblemente inspirado por Barkochba, dirige una rebelión campesina hasta las selvas de Bretaña. Entre 1123 y 1190, las rebeliones populares protagonizadas por ex campesinos y campesinos oprimidos aparecen sustentadas principalmente por la revivencia de las antiguas profecías sobre el regreso de monarcas míticos, como Federico Barbarroja. Entre 1145 y 1202, las revueltas se ven también influidas por las profecías de Joaquín de Fiora. En el periodo 1320-1384 se produce la insurrección de los husitas guiados por Jean Huss en Bohemia, impregnada de contenidos milenaristas, apocalípticos y utópicos. La Iglesia es considerada como la casa del diablo, que debe ser derrumbada para que Dios pueda reinar sobre la tierra y los elegidos obtengan la felicidad prometida<sup>143</sup>.

Las guerras husitas se prolongan hasta 1419, aunque sus contenidos milenaristas van diluyéndose en demandas restaurativas campesinas; se reclama entonces la restitución de las tierras comunales, la disminución de rentas e impuestos, el pago de los servicios obligatorios por parte de los señores feudales. Pero estos reclamos, de naturaleza reformista, están avalados socialmente por la esperanza radical de alcanzar la feliz Edad de Oro<sup>144</sup>.

A lo largo de la Edad Media la utopía social más importante, en especial por la

repercusión que logra entre las masas desposeídas y entre los franciscanos mendicantes, es la del calabrés Joaquín de Fiora, hacia el 1200. Bloch<sup>145</sup> señala que la intención de Fiora no era reformar la estructura de la Iglesia y el Estado del momento, sino suprimirlos totalmente. Su utopía no se hallaba en una isla o ciudad ni en un remoto más allá, sino en un futuro histórico. El Reino del Tercer Evangelio era la última de tres edades, la del espíritu Santo, concebida como un paraíso situado en este mundo al que los pobres accederían no en el espíritu sino en la vida corporal. Así, el desplazamiento de la utopía al seno de la historia convierte la esperanza del reino celestial en expectativa de salvación terrenal en un tiempo próximo, motivo central tanto del cristianismo primitivo como de los movimientos proféticos populares medievales. La profecía y la promesa del milenio reparador toman un carácter activo, ajeno al conformismo, al temor y a la servidumbre, dice Servier, que los señores de la Iglesia predicaban como consuelo para los pobres en nombre del reino de Dios.

La intervención de los interesados en el logro de los objetivos de transformación del mundo –intervención política avalada por la profecía– reaparece otra vez con toda su fuerza en la rebelión de Thomas Münzer a partir de 1520. Por entonces, la Reforma luterana comenzaba a cobrar adeptos entre las masas populares, debido principalmente al rechazo de la Iglesia que ambos tenían en común. Las antiguas creencias que aludían al retorno de un sal-

vador entre los hombres, son interpretadas ahora con un contenido específico: éste vendría para expulsar al clero corrupto y unificar a ricos y pobres en un sólo pueblo respetuoso de Dios. Con frecuencia habían aparecido mesías que se identificaban con Moisés, Daniel o el Emperador de los últimos días, reactivando entre los pobres la esperanza en la concreción terrenal del milenio. Ahora, Münzer vino a desempeñar ese papel logrando amplio consenso entre sus muchos seguidores. Münzer, que había sido luterano en un principio, se separó del movimiento de Reforma después de su experiencia en la ciudad de Zwickaw, donde dirigió a los mineros en contra de los ricos profetizando también que los elegidos obtendrían el milenio prometido –la comunidad de iguales que poseen todo en común y están en íntima comunicación con Dios–, después de la destrucción de los réprobos que se oponían a su establecimiento. La Liga de los Elegidos liderada por Münzer se extendió, hacia 1525, por el Centro y Sur de Alemania aglutinando grandes sectores de descontentos, que no esperaban nada más para tomar en sus manos el proceso de transformación del mundo social.

Hechos similares tenían lugar por entonces en España, Portugal y Florencia, donde colectividades azotadas por el hambre constituían frentes de lucha social contra la Iglesia y los reyes, recurriendo siempre al aval que proporcionaba la creencia apocalíptica y milenarista<sup>146</sup>. Al movimiento iniciado por Münzer le sucedió el de la secta anabaptista liderada en

un principio por uno de sus discípulos: Hut. Las aspiraciones de este grupo llevarían, en 1534, a la fundación de la Nueva Jerusalén, en Münster, único lugar de la tierra que se salvaría de la destrucción profetizada<sup>147</sup>. Con la rebelión de los anabaptistas parece adormecerse la utopía milenarista popular del Renacimiento. Nuevos desarrollos de movimientos milenaristas utópicos volvieron a registrarse en el siglo XIX, entre los lazaristas en Toscana y los anarquistas de Andalucía<sup>148</sup>.

El Renacimiento es considerado por los estudiosos como la Edad de Oro de las utopías sociales. Se vuelve a pensar la sociedad perfecta según el modelo proporcionado por la Antigüedad clásica, en especial el de *La República*. Por otra parte, el descubrimiento del Nuevo Mundo y de las civilizaciones indígenas que aparecen tan diferentes a la occidental, sirven de materia prima –como ya he dicho– a las utopías del humanismo europeo.

Entre las más importantes utopías sociales o novelas políticas de esa época se encuentran las de Tomás Moro y Tommaso Campanella, ampliamente estudiadas por diversos autores entre los que figuran Bloch y Servier<sup>149</sup>. La *Utopía* de Moro describe una sociedad ideal, situada en una isla, en la que el fin es asegurar al hombre una vida decente a través de un orden estricto y una felicidad preestablecida. La libertad humana a la que aspira es de carácter colectivo y está sustentada no sólo por la existencia de leyes acordes a la voluntad de los hombres, sino también por la ausencia de cualquier forma de pro-

piedad privada, lo que conduce a la reducción del papel censor del Estado. La religión, en nada semejante a la de la Iglesia, juega un papel poco significativo en la *Utopía* de Moro; hay tolerancia hacia las diferentes creencias y prácticas de los utópicos. Aunque se trata de una utopía social, la obra no expresa la inconformidad de un individuo aislado ante una sociedad injusta, sino las ideas de una clase social privilegiada que, sin embargo, advierte la injusticia y que, por tanto, decide hacerse eco de la desesperanza y los deseos de los desposeídos de toda Europa. En este contexto, el propósito de Moro es invitar a los dirigentes a reformar la sociedad dictando leyes más justas, que hagan posible la felicidad humana en la Tierra.

Campanella, a diferencia de Moro, no era un intelectual humanista sino un monje calabrés católico de extracción obrera, quien, después de participar en el complot calabrés que preparaba la aparición de la ciudad celestial anunciada por Joaquín de Fiora, decide verter la esperanza milenarista, presente en el pueblo, en la obra conocida como *La Ciudad del Sol*, publicada en 1632. Con cierta justicia, el Campanella de la primera época podría ser ubicado dentro de los líderes populares que profetizaban el milenio, ya que anunciaba el advenimiento de la nueva era que ocurriría en Calabria en el año de 1600. Allí habría de aparecer el Maestro Supremo capaz de castigar a la Iglesia corrompida y de unificar a los hombres en torno del amor a los bienes espirituales<sup>150</sup>. Sin embargo, después de ser encar-

celado por herejía, escribe una utopía que, según señalan los comentaristas, no logra arraigar entre el pueblo por su carácter individualista y abstracto. Dice Bloch<sup>151</sup> que la Ciudad del Sol es concebida como una sociedad amurallada, donde el orden está dictado por un Estado autoritario que se convierte en el más alto objetivo, y la libertad humana es decidida por una dictadura de las estrellas.

Moro construye una utopía de “libertad”, que lo convierte en antecesor del liberalismo social federativo (Owen), en tanto que Campanella escribe una utopía en la que el “orden” es la virtud máxima, expectativa que lo conecta con el posterior centralismo utópico de Saint-Simon, en el que lo esperado es un mundo severamente ordenado y una felicidad organizada. Aunque opuestas en varios aspectos, las utopías renacentistas comparten muchos elementos característicos de la utopía social; como la denuncia de la injusticia en la sociedad del momento y el dibujo de la sociedad soñada. Asimismo tienen en común la separación respecto de la religión, que alimentaba las utopías milenaristas populares (y también en gran medida las utopías sociales medievales), a pesar de que las aspiraciones de éstas constituyen una de sus fuentes principales. Las utopías del Renacimiento se configuran como esquemas “ideados y fríos”<sup>152</sup>, como programas de acción planificados *para* el pueblo y *no por* el pueblo, en los que la fe humana en el milenio va cediendo lugar a la fe en la razón y las potencialidades de la ciencia y la tecnología.

*La nueva Atlántida* de Bacon (1622), es ejemplo claro del pensamiento renacentista en el que la ciencia y la tecnología empiezan a ser consideradas como las potencialidades principales con que cuenta el hombre para afirmarse como dueño del cosmos y de su destino. La ciencia, dice Servier<sup>153</sup>, se convierte así en nueva espera y esperanza de una transformación de la sociedad, que no pasa ya por la religión sino por las construcciones humanas.

La utopía social se desacraliza y pierde relación con la utopía popular, con lo que decrece su posible influencia sobre los movimientos milenaristas de los desposeídos. Desde esta perspectiva, el proceso de secularización de las utopías que se desarrolla a partir del racionalismo de la Ilustración, puede entenderse como un adormecimiento de la conciencia utópica, porque ésta en lugar de constituirse a partir de los deseos y sueños de las mayorías desposeídas, postula un mundo basado en la razón científica accesible sólo a las elites ilustradas y alejado de la creatividad de las colectividades. Las utopías sociales, por este desarraigo de las bases sociales, se condenan a quedar limitadas a la condición de proyectos no mediados colectivamente y, por tanto, irrealizables.

Las utopías del siglo XVIII, que suceden a las del Renacimiento, no pasan de ser intentos moderados de establecer reformas a un modelo de sociedad en transición hacia el industrialismo, en el que a la par de la formación de nuevas estructuras sociales se planteaba ya la problemática de clases, que dividiría a Occidente en

los siglos posteriores. Robert Wallace<sup>154</sup> compendia las utopías conocidas y concluye que en la historia han existido dos vías diferentes y paralelas de manifestar los deseos de transformación social. La que encuentra impulso en el milenarismo y lleva a la revolución general, y la que pretende concretar modelos de comunidades libremente organizadas sin colapsar radicalmente la realidad establecida. Esta tesis, retomada luego por muchos comentaristas de la utopía, sostiene que a partir de fines del siglo XVIII, momento coincidente con el rechazo del pensamiento religioso en beneficio del progresismo ilustrado, las utopías estarán irremediablemente marcadas por la segunda opción y tratarán, aunque con poco éxito en Europa, de arraigar entre las masas populares las ideas concebidas por sectores intelectuales.

Claros exponentes de esta forma de utopía, cuyo auge se sitúa en el siglo XIX, son las utopías federativas (Owen y Fourier) y sus opuestas, las utopías centralistas (Cabet, Saint-Simon). Ambas están impregnadas de ideas socialistas contrarias a la sociedad organizada por el poder burgués, aunque la vía federativa propone modelos sociales rurales y corporativos (campesinado y artesanos), en tanto que la centralista imagina un mundo industrial organizado con base en la solidaridad de los trabajadores (obreros) y la propiedad colectiva de los medios de producción. En las utopías del siglo XIX se advierte la influencia del pensamiento evolucionista, que coloca la idea de progreso

(fundado en la ciencia y la tecnología) como meta y aspiración de la felicidad terrenal humana.

No me extenderé en demasiados detalles acerca de las utopías sociales modernas. Baste decir que éstas se separan cada vez más de las expectativas religiosas populares que caracterizaban a la utopía milenarista aún en el siglo XIX, aunque conservan, como un trasfondo muchas veces implícito, la esperanza de alcanzar una suerte de Edad de Oro o Tierra Prometida, que ahora se proyecta en términos ajenos a lo sagrado.

Respecto de las llamadas utopías federativas, Bloch<sup>155</sup> señala que Owen, su primer exponente, creía que la salvación de la sociedad debía lograrse no por vía revolucionaria sino, principalmente, por medio de reformas que buscaran una conciliación entre el proletariado —al que defendía— y los capitalistas, quienes renunciarían a su posición de poder por convencimiento propio de la injusticia de sus prebendas respecto de otros grupos sociales. Fourier, seguidor de Owen, no compartía la opinión de que la sociedad burguesa fuera mejorable a partir de sí misma. Por el contrario, sostenía que el origen de la pobreza de unos surgía de la opulencia de otros, desigualdad que jamás podría ser eliminada en el capitalismo. Su pretensión era la felicidad del género humano, la cual, afirmaba, no devendría del progreso tecnológico sino de la organización corporativa de la producción y del reparto equitativo de bienes. Su proyecto era la conformación de pequeñas unidades agrarias y

artesanales (los falansterios), en las que se mantendría un equilibrio entre los intereses y bienestar individuales y colectivos.

Contemporáneas con las utopías federativas, las utopías centralistas apuntaban a enfatizar la vinculación entre el sueño utópico y la acción revolucionaria, ambas apuntaladas por el triunfo de la razón y la ciencia sobre la fe en el logro de un mundo mejor. Una perspectiva importante, presente tanto en el *Viaje a Icaria* de E. Cabet, como en el socialismo utópico de Saint-Simon, es que las dimensiones temporal y espacial cobran un lugar preponderante en la gestación del proyecto utópico. La utopía no está ubicada en el pasado o en la morada celestial sino que debe ser posible en la tierra y en un futuro que empieza a construirse en el presente. De allí que —aunque constituye una excepción— el proyecto utópico de Cabet no termina en la novela política, sino que participa en los movimientos obreros y se concretiza luego en la colonia Icariana, en Texas, desde 1848 hasta 1898<sup>156</sup>.

La limitación principal de las utopías sociales, como ya he apuntado, es que resultan del pensamiento sobre un mundo mejor abstractamente trazado por un autor, quien, en el mejor de los casos, es representativo del pensamiento de sectores minoritarios de la sociedad. La escasa relación lograda entre teoría y praxis, por la ausencia de mediación social en la conformación de la utopía, fue una de las razones por las que durante siglos ésta fue considerada una extravagancia intelectual<sup>157</sup> y, aún hoy, desacreditada por imposible.

La era industrial propició la aparición de dos filosofías, dice Servier<sup>158</sup>, la de los “tecnócratas” y la de los “productores”, encaminadas a conciliar los intereses de clases o a la lucha entre clases con intereses inconciliables. Exponente de la primera línea es la utopía de Proudhon, a pesar de que su filosofía social procedía del impulso popular revolucionario, pues su obra constituyó una suerte de síntesis del pensamiento y las consignas obreras de la época. Se manifiesta como enemigo de cambios radicales y violentos, ya que la sociedad que desea es una en la cual, mediante la voluntad, los hombres puedan vivir en armonía y de acuerdo a los dictados de sus conciencias individuales<sup>159</sup>.

En el pensamiento europeo del siglo XIX, sin embargo, no está ausente la utopía concreta que, aunque proveniente del sector intelectual, logra alejarse de la abstracción en la medida en que su reflexión se acerca a las necesidades reales y a la conciencia que tiene de ellas la base social. Bloch<sup>160</sup>, quien trata con mayor profundidad al marxismo como utopía concreta, señala que Marx logró romper con la utopía abstracta porque en su pensamiento la transformación de la realidad tenía lugar en conexión dialéctica con las situaciones históricas y contextuales objetivas, en las que participaban las clases explotadas. Por ello, proponía que la preocupación socialista no debía limitarse a la configuración —siempre ideal— de alternativas futuras sino al estudio crítico de la realidad que acontecía ante ellos; realidad mediada por el proletariado al que consideraba el único sector social capaz de crear valor. Así, fun-

dada en la reflexión crítica objetiva de lo dado y de la realidad en proceso de construcción por las bases de la sociedad, la utopía marxista se configura —dice Bloch— como utopía concreta.

Aunque luego volveré sobre la distinción entre la utopía concreta y la social o abstracta, vale decir con Krotz<sup>161</sup> que uno de los puntos fundamentales de separación entre ellas es que la primera resulta una visión del mundo teórica y práctica a la vez, siempre abierta a la esperanza y a la posibilidad, en lugar de configurarse como sistema cerrado donde la realidad se encuentra pensada y solucionada de antemano<sup>162</sup>.

En el siglo XX, según los autores mencionados, proliferan las utopías grupales, que no buscan la transformación total de la sociedad sino la de su posición dentro de ella. Los movimientos de grupos oprimidos o minorías sociales (feminismo, movimiento juvenil, movimiento gay, movimientos de minorías étnicas o nacionales) son entendidos como sueños sustentados por intereses que, por su parcialidad, no logran conformarse como utopías concretas y caen en la esperanza abstracta de pretender una transformación ajena a la de la sociedad global. Estas afirmaciones podrían ser cuestionadas, ya que aun las utopías grupales minoritarias suelen formular, implícitamente y como esperanza última, una transformación de toda la sociedad (nacional o mundial), sin la cual su eventual cambio de posición como grupo no lograría permanencia. Es cierto que sus objetivos primarios parecen cir-

cunscribirse a fronteras delimitadas por intereses particulares, pero, también es cierto que todas las utopías conocidas parecen responder siempre primero a los sueños e intereses de los que las proyectan y luego, en su desarrollo, las esperanzas de libertad y justicia se amplían y extienden más allá de los límites locales. En este sentido podría decirse que todas las utopías son expresiones de deseos grupales y que la universalización de sus sueños depende de la proyección y reconocimiento de sus objetivos por sectores sociales más amplios, y del protagonismo que se adjudican en la transformación total de la realidad.

En la vertiente posterior de la novela política, el modelo de sociedad perfecta deviene del progreso logrado por el primado de la razón y la ciencia, plasmadas en la tecnología. Sin embargo, los modelos utópicos surgidos del racionalismo y el industrialismo, aunque no recurren por lo común al pasado sino que imaginan lo nuevo, continúan configurándose como proyectos ideales alejados de las expectativas y de la participación activa de las bases sociales, por lo que no logran superar su condición de utopías abstractas.

En las utopías concretas, por el contrario, la transformación radical de lo constituido como realidad es una expectativa que encuentra su posibilidad de realización en la participación colectiva. Además del marxismo, que supone el proceso de construcción de la realidad deseada por la intervención racional de las bases de la sociedad, la otra vertiente de la utopía concreta es la milenarista. La utopía milena-

rista significa una apertura a la esperanza de lo anunciado por la profecía, de lo prometido que aún no es; esperanza que se encuentra siempre avalada por la religión.

Es frecuente que estas utopías se cifren también en la recuperación de un pasado que fue mejor, pero no suponen una mera espera inactiva de lo prometido en el mito que se logrará sólo a través de la intervención de los poderes divinos. Las utopías milenaristas sacuden los sueños, deseos y expectativas más profundos de las colectividades encaminándolas a la acción y convirtiendo a los hombres en los protagonistas de su propio destino. No son, al igual que las utopías indias, copias del pasado sino reactualizaciones de la cultura propia para la configuración de un futuro posible.

De su papel revolucionario del orden establecido habla claramente Bloch<sup>163</sup>, a través de la relectura de la historia de las rebeliones de los pueblos oprimidos bajo el signo del principio esperanza. Esas rebeliones, dice, se apoyan en los grandes sueños diurnos de colectividades sojuzgadas que acuden a experiencias proféticas y míticas de liberación, para testimoniar su rechazo a la realidad dominante y para anticipar la “otra sociedad” que imaginan según el modelo proporcionado por el pasado o por las creencias. El carácter religioso de estas utopías no supone la carencia de una verdadera conciencia política. Por el contrario, más allá de las reivindicaciones sociales que pretenden lograr, responden a interrogantes profundas y totalizadoras que no pueden ser reducidas sólo a facto-

res económicos, sino que se nutren de la cultura y la religión propias. Revalorizar esos sueños de libertad de los oprimidos, concluye Bloch, es considerar seriamente las potencialidades creadoras de los pueblos en los procesos de enfrentamiento con los grupos dominantes.

Volviendo a la distinción entre la utopía social o abstracta y la concreta milenarista, parece posible expresarla a través de los siguientes pares de oposiciones. Mientras que la utopía abstracta se define por el individualismo, la teorización, el totalitarismo y la irrealización, la utopía concreta lo hace por la colectivización, el estado práctico, el comunitarismo y la realización. Lo anterior implica la diferencia entre la intelección individual de lo mejor o perfecto y la tensión colectiva hacia lo anunciado e imaginado como mejor o perfecto. Entre la teorización sobre el modelo societal que “debe ser”, en razón de su perfección predeterminada, y la construcción cotidiana de un grupo que va instaurando en el proceso un estado práctico de la utopía; una anticipación concreta de lo que va a ser la sociedad soñada. Entre el totalitarismo que supone el intento de imposición de un modelo social decidido como cumbre de la perfección y el comunitarismo que crea un grupo abocado al proyecto de transformación de la sociedad en la interacción cotidiana. Entre la irrealización a la que conduce la construcción de modelos sociales ajenos a la vivencia, los deseos y modalidades de acción de la colectividad, y la realización, que no debe ser pragmáticamente concebida como ins-

tauración final de la realidad soñada sino como posibilidad de realización, como tensión colectiva y práctica hacia la consumación de lo esperado.

Esta última oposición nos enfrenta con el problemático punto de la viabilidad de la utopía concreta milenarista. Al respecto Bloch ha insistido en que estos movimientos no representan meras ilusiones sin contenido, sino proyecciones de la esperanza totalizadora que constituye el principio de toda revolución<sup>164</sup>. Cada revolución retoma las posibilidades del pasado y testimonia la esperanza de alcanzar un futuro mejor. Sin embargo, Bloch también advierte que esa esperanza del reino de la libertad se desvanece cada vez que se intenta concretarla, y se pregunta si lo verdaderamente propio de la utopía milenarista no será el no realizarse jamás enteramente. La misma interrogación se formularon R. Bastide y H. Desroche<sup>165</sup>, al señalar que la categoría del fracaso parece central a la definición de los milenarismos y mesianismos.

En la *Sociología de la Esperanza*, Desroche<sup>166</sup>, lejos de mostrarse pesimista respecto del fracaso y la aparente inviabilidad de esos fenómenos, enfatiza que gracias al imaginario muchos pueblos triunfan contra las penurias a las que se ven sometidos. La no realización fáctica de la utopía milenarista no implica su fracaso y cancelación; por el contrario, contribuye a mantenerla viva, ya que sin la esperanza nada será realizado pero todo lo que se realiza está por debajo de la esperanza. En este sentido, la realización de la utopía milena-

rista no debe buscarse en el nivel de la sincronía sino en el de la diacronía; no en la concreción de sus contenidos en el presente sino en el mantenimiento histórico de la esperanza, que provee a los hombres de nuevos significados y los moviliza en pos de un mundo mejor. El “fracaso” total o parcial de los milenarismos y mesianismos no niega su factibilidad sino que proyecta su posibilidad de ser al futuro. La viabilidad de los movimientos socioreligiosos contestatarios radica entonces –tanto para Bloch como para otros pensadores de la utopía– en su propósito de transformación de la realidad, ya que exploran las posibilidades que están en contradicción con todas las “verdades” que se dicen evidentes, eternas y universales.

Por otra parte, y desde una perspectiva antropológica, la viabilidad de las utopías milenaristas debe buscarse en relación con el contexto cultural y sociopolítico en el que surgen. Si tomamos en cuenta que se desarrollan en el seno de grupos sociales (indígenas, clases populares desposeídas) donde la religión y la política se hallan estrechamente interrelacionadas, en los que la aprehensión del mundo proviene principalmente de los significados que aporta la religión, y que se oponen a iglesias oficiales dominantes y a grupos colonizadores y explotadores que tienen en sus manos todas las instancias de poder; tal vez podamos estar de acuerdo en que la rebelión religiosa es una forma congruente de lucha por la transformación radical del orden establecido. Por otra parte, desde un punto de vista histórico, en América el

fracaso en la realización de la esperanza utópica milenarista no deviene de lo inviable de su propuesta ni del recurso a la religión, sino de la disparidad de fuerzas entre los oponentes. No sabemos cómo hubieran podido desarrollarse proyectos utópicos milenaristas, cuyo fracaso se debió a brutales masacres llevadas a cabo por los sectores dominantes de la sociedad. Sólo en contados casos esos proyectos fueron parcialmente concretados, dando lugar a nuevas iglesias y nuevos modelos sociales que realizaron en alguna medida los sueños y esperanzas de los rebeldes, cifrados en la independencia respecto de los “blancos” y en la restauración de las culturas y formas de organización rotas por la Conquista.

De lo dicho puede extraerse que la desvalorización o descalificación de las utopías milenaristas indígenas, realizada por la ciencia de corte positivista o por un marxismo academicista divorciado de las esperanzas populares, resulta tanto de la incompreensión de las expectativas políticas de las etnias colonizadas como del prejuicio acerca del papel preponderante de la religión en la gestación de movimientos sociales.

### **Desarrollos conceptuales de la Utopía**

Es probable que el pensador más importante del siglo, en lo que respecta a la reflexión teórica sobre la utopía, sea el filósofo alemán Ernst Bloch. A lo largo de su obra desarrolla la tesis de que el principio fundamental del cambio social es la presencia del concepto utópico o tenden-

cia utópica en la humanidad. Este se cifra en la esperanza de un mundo mejor, motor de la acción transformadora presente en todas las grandes reflexiones y visiones de la historia. En *El espíritu de la utopía* (1918) ensaya un llamado a las jóvenes generaciones para construir un mundo nuevo en la posguerra. En *Thomas Münzer: Teólogo de la Revolución*<sup>167</sup> (1921) enfatiza la profunda visión utópica presente en los movimientos mesiánicos y milenaristas relacionados con la cosmovisión judeocristiana. En los tres tomos que conforman el *Principio esperanza* (1959) presenta una teoría de la utopía y un análisis exhaustivo de la tendencia utópica presente en las diversas manifestaciones de la conciencia, la sociedad y la cultura<sup>168</sup>. En esta última obra y en las de sus críticos más directos me basaré para presentar algunos de los conceptos teóricos centrales de la utopía.

Para Bloch<sup>169</sup> la “utopía es el sueño inacabado hacia adelante”. De allí parte para establecer dos planos de investigación complementarios: el de las condiciones históricas que favorecen objetivamente el surgimiento del pensamiento utópico, y el de una fenomenología de los estratos utópicos de la conciencia que permita comprender la estructura de la utopía en sus diversas manifestaciones. De esta forma demuestra Bloch la potencialidad revolucionaria latente bajo diferentes aspectos de la reflexión utópica, y se aboca a la crítica de las expresiones abstractas que han existido en la historia del pensamiento<sup>170</sup>.

Entre las condiciones históricas propias al surgimiento del pensamiento utópico menciona la vivencia y la conciencia de una crisis que pone en entredicho la verdad de la realidad establecida, y la superación de la expresión utópica como deseo particular, para arribar a ser la voluntad colectiva de transformación de las condiciones existentes. Uno de los fundamentos de la filosofía de Bloch es la relación que establece entre utopía, historia y colectividad. La realidad de la utopía dependería principalmente de su cualidad de ser esperanza y proyecto colectivos configurados en relación con las condiciones históricas. A partir de esta concepción establece la diferencia entre utopía abstracta o social y utopía concreta. La primera es una utopía ficción que surge acabada del pensamiento o proyecto individual, sin estar mediada por los deseos y la voluntad colectivos, ni por las condiciones histórico-materiales de realización. La segunda es la utopía real, la potencia anticipadora de lo que los deseos colectivos lograrán en el futuro. Esta última para Bloch sólo está presente en el milenarismo de inspiración judeocristiana y, más completamente, en el marxismo<sup>171</sup>. El punto de encuentro entre ambos es la esperanza abierta al futuro, vinculada a lo que no ha llegado a ser, a la tendencia hacia lo que va a venir, y por tanto, *posible* teórica y prácticamente en el futuro.

A través de un análisis de los grados de intencionalidad de las pasiones (impulsos con sentido), concluye que éstas se relacionan con horizontes temporales. Así, al-

gunas pasiones se refieren a lo ya acontecido (el pasado) e implican una falsa tensión hacia lo nuevo, porque encuentran satisfacción en el retorno a una realidad conocida. Otras, se despliegan hacia el futuro e implican una tensión entre el “ahora” y el “aún no”. Estas son las pasiones de la espera, de lo que todavía no está presente, y constituyen el fundamento de la conciencia anticipadora (la verdadera tendencia utópica para Bloch); así como las primeras lo son de la conciencia regresiva y anamnésica<sup>172</sup>.

La conciencia anticipadora, el “aún no consciente” o “aún no llegado a ser”, se desarrolla inicialmente en el sueño diurno (ensoñación) que, a diferencia del sueño nocturno del que habla el psicoanálisis freudiano, tiene elaboraciones que indican “construcciones posibles”. En el sueño nocturno juegan las inclinaciones regresivas, referidas al pasado, que no contienen nada nuevo para Bloch. En el sueño diurno, por el contrario, la dirección del deseo está abierta al futuro, a lo nuevo imaginable. Allí es donde se realiza la función utópica, porque se expresa el “yo que imagina” el ideal de lo que quisiera llegar a ser<sup>173</sup>.

La dimensión utópica tiene para Bloch fundamento en los proyectos del sueño diurno, ya que permite el libre juego entre los deseos de superación de lo presente dado y la proyección de lo posible diverso: se trata de una representación psíquica en la que el yo proyecta y anticipa. Advierte Bloch sin embargo el peligro de la caída en la “ilusión de lo nuevo”, que puede suceder

en el circuito más o menos cerrado de la esperanza individual, y busca la legitimación de la dimensión utópica en la colectividad. La utopía concreta, concluye, surge de la correspondencia entre estas potencialidades del yo, las de la colectividad de pares, y la situación histórico-social en la que éstos participan. Lo anterior implica que la conciencia anticipadora debe expresarse en imágenes colectivas para que su proyecto de transformación esté construido en constante mediación con las condiciones objetivas<sup>174</sup>.

Un poco obsesionado tal vez por eliminar de la utopía todo lo que parece relacionarse con el pasado, con lo ya acontecido aunque se disfrace de nuevo<sup>175</sup>, Bloch elabora las categorías de *novum* y *ultimun*. El *novum*, tendencia hacia lo que *aún* no es, se opone a toda concepción circular o repetitiva de la historia y el *ultimun* indica un estado final de identidad entre deseo y concreción en el tiempo. Muy negativamente impresionado por el recurso hacia “lo ya conocido”, del que no pudieron desprenderse las utopías abstractas, Bloch pretende separar la “verdadera” conciencia utópica de toda proyección manifiesta o encubierta hacia un pasado celebrado y de su extensión a un futuro vivido como espera. Para Bloch, dice Zecchi<sup>176</sup>, lo nuevo está ausente de estas manifestaciones, lo vivido como utópico no es superación sino regresión. Frente a esta suerte de persecución del hombre por el retorno, la utopía concreta se perfila como un futuro entendido siempre como búsqueda hacia un mundo mejor constituido en el proceso.

En el *novum* el tiempo lineal hace la historia irreversible, y por ese acto de negación y creación se convierte para Bloch en la categoría fundamental del tiempo y de la historia<sup>177</sup>.

Reflexionando sobre estas aseveraciones de Bloch surge un cuestionamiento inicial: ¿puede existir un *novum* absoluto en la configuración utópica?. Desde mi perspectiva el *novum* tiene que ver más con la intencionalidad de la acción y la capacidad de combinación innovadora de la sociedad utópica, que con la exclusión de la memoria y el ejemplo del pasado. Por otra parte, Bloch estudió utopías concretas surgidas en Occidente, protagonizadas por clases desposeídas pero partícipes de una misma tradición civilizatoria. La recurrencia de recursos del pasado en su conformación puede posiblemente ser entendida como ausencia de lo nuevo. No sucede lo mismo en las utopías milenaristas indias de pueblos colonizados, que sufren la imposición de una tradición civilizatoria ajena a partir de un acto brutal de invasión y conquista. Para los pueblos colonizados la reactualización de modelos civilizatorios de su propio pasado que oponer a la situación colonial no es regresiva, sino un poderoso recurso de gran contenido revolucionario.

El futuro, modalidad temporal del “aún no ser”, propio de la utopía, implica para Bloch el concepto de salvación, ya que sería imposible para el hombre vivir en un estado permanente de espera sin sentido final. Sin embargo, la salvación no es algo dado de antemano y que de cual-

quier forma acaecerá en el futuro, así como la esperanza tampoco es espera confiada en la resolución trascendente de las contradicciones históricas. La esperanza es el principio activo que está en la base de esa tensión entre espera y salvación; proceso que para resultar en utopía concreta debe estar siempre mediado por la voluntad y la intervención humanas. Esperanza, espera, salvación, no deben estar situadas, para este autor, sólo en el dominio de lo sagrado sino en el de lo humano, porque la esperanza nace como contraparte de la infelicidad y la insatisfacción humanas en la vida terrena. Consecuentemente, debe encontrar cauce en la voluntad de los desposeídos para la acción liberadora. El espíritu utópico resulta así de la relación dialéctica entre la negación de lo dado y la anticipación esperanzada de lo por venir<sup>178</sup>.

A partir de estas concepciones analiza Bloch los contenidos utópicos de diferentes expresiones. Los arquetipos, los mitos, las alegorías y símbolos, los castillos en el aire y las fábulas; imágenes de la conciencia anticipadora que expresan en forma creciente los deseos y aspiraciones de los desposeídos: la abundancia, la limitación del trabajo y la fatiga, la justicia, la felicidad para el justo.

Para mi argumentación conviene hacer algunos comentarios a la concepción de Bloch acerca del mito y la utopía, en relación con la concepción del tiempo que supone el mito. Éste, dice, es propio de una mentalidad que presupone pasivamente un mundo llegado a ser, concluso, sin posibilidad de variación<sup>179</sup>. El mito, en tanto

cúmulo de imágenes del pasado, confunde lo “todavía no consciente” con un culto a lo “ya sido” entendido como restauración. El futuro, tiempo de la utopía, se contrapone así a la regresión arcaizante del mito en la que el hombre retrocede a los tiempos primigenios en un intento de proyectar los acontecimientos del futuro.

Sin embargo, el mito y la utopía tienen para Bloch un lugar de encuentro posible. La relación puede establecerse en la medida que el mito contenga una expectativa de futuro; sea algo esperado que “será una vez” en el tiempo. En estos casos la conciencia utópica puede proceder de un impulso dado por el mito, puesto que sus imágenes se abren al futuro convirtiéndose en expresiones de anticipación y de esperanza en lo aún no acontecido<sup>180</sup>.

Aunque la concepción blochiana del mito resulta muy rica para interpretar procesos similares en culturas no occidentales sometidas a la influencia de la noción judeocristiana del tiempo y del pensamiento racional positivista, la crítica de Savater a su reflexión sobre el tiempo mítico parece adecuada<sup>181</sup>. La necesidad de introducir el mito en la historia para hacerlo compatible con el principio utópico, dice Savater, deviene de una incompreensión del tiempo mítico o tiempo cíclico por parte del progresismo ilustrado del siglo XVIII y pensadores posteriores, que lo repudiaron en nombre de la supremacía del tiempo lineal y el pensamiento racional.

En efecto, no es el pasado lo que se recrea sino la vivencia presente del hombre que interviene en el proceso. Y si esto su-

cede así es porque el mito está fuera del tiempo; en él se funden los tres momentos del tiempo lineal y desaparecen tanto el pasado como el futuro. Al no estar estructurado linealmente y ser ajeno al pasado y al futuro, la potencialidad utópica del mito no debe ser entendida en dimensiones temporales sino en relación con los contenidos que trae a la conciencia de los hombres. La devaluación del presente y del pasado en aras de un primado del futuro, dice Savater, nociones centrales del pensamiento utópico de Bloch, condenan al “ahora” a ser eterna espera de lo mejor, mera proyección de los deseos hacia lo venidero<sup>182</sup>.

Desde mi perspectiva, aunque los mitos “abiertos al futuro” son en efecto centrales a la formulación milenarista utópica, cualquier mito es potencialmente susceptible de vincularse con la historia, de abrirse a la búsqueda de explicación de lo nuevo y de proponer la superación de lo presente negativo, perdiendo esa aparente inmutabilidad que lo caracterizaría como “lo ya sido” que se repite. Tal es el caso de los mitos reelaborados por los indígenas a partir del proceso de colonización y evangelización del Nuevo Mundo; en especial mitos cataclísmicos, apocalípticos, mesiánicos, proféticos, del Paraíso Perdido o de la Tierra Prometida, en los que la ideación colectiva se abre a la historia presente y se proyecta hacia lo nuevo que acaecerá en el futuro; pero también los mitos etiológicos que hablan del origen de los blancos o de la pobreza de los indios proponiendo al mismo tiempo soluciones a las realidades negativas. Los contenidos utópicos, en lu-

gar de verse frenados por una supuesta repetición de lo dado en el *illo tempore*, resultan potencializados por la carga de legitimidad social que comporta el mito en tanto que vivido como realidad presente.

### Las Utopías indias

Trataré ahora de argumentar por qué los movimientos milenaristas y mesiánicos indios en México, que he reunido bajo la denominación de sociorreligiosos, pueden ser entendidos como utopías. Más que detenerme en la comparación formal entre ellos y las formas de utopía occidental, me interesa referirme a la estructuración de la experiencia utópica y al contenido de los proyectos utópicos indios, que manifiestan tener características propias. La comparación con las utopías abstractas parece poco prometedora desde todo punto de vista. En cuanto a la comparación con las utopías concretas milenaristas europeas, es posible advertir varias semejanzas. Entre ellas: la reactualización de antiguas mitologías y profecías de salvación y de retorno de héroes que vendrán a guiar a los hombres en la búsqueda del milenio, el carácter colectivo de las creencias que resurgen de la memoria popular para explicar el presente nefasto y augurar una nueva era o lugar de felicidad, la praxis colectiva para la concreción del proyecto utópico, y la oposición radical a la sociedad dominante y en especial a la Iglesia.

Sin embargo, una comparación que tratara de buscar sólo las semejanzas estructurales poco nos diría acerca de la al-

teridad de los protagonistas de las utopías indias, de los contenidos de sus proyectos utópicos y de las singulares situaciones sociohistóricas en que se desarrollan. No se trata aquí, como en las utopías milenaristas europeas, de antagonismos entre clases pertenecientes a la misma tradición civilizatoria, sino de procesos coloniales en los que los grupos étnicos dominados se enfrentan a la imposición coercitiva de la “otredad” hegemónica, representada por los colonizadores. Por ello, la oposición más radical a esa nueva realidad impuesta y entendida como desorden cósmico y social, se organiza como resistencia fundada en la reactualización de la propia historia bloqueada y desvirtuada por el colonialismo. Para construir una oposición activa y retomar su propia trayectoria cultural truncada, los indígenas rescataron y revalorizaron formas de pensamiento y organización estigmatizadas y prohibidas. Así, la esperanza subversiva de descolonización se tejió junto con el anhelo de restauración de una realidad anterior aunque, como veremos especialmente a través de los movimientos que logran acceder a una concreción parcial de su utopía de liberación, los nuevos modelos sociales imaginados en los movimientos sociorreligiosos nunca se configuran como copias de lo que fue, sino como innovaciones producto de procesos de selección y resignificación de la cultura propia y de la ajena.

Los movimientos sociorreligiosos indios pueden ser conceptualizados como utopías concretas, al menos por dos de los factores analizados por Bloch. Por tratarse

de movimientos sociales, no de ideaciones individuales, en los que el proyecto utópico de transformación de la realidad social se construye colectivamente y en relación con la situación histórico-social en la que los hombres están inmersos. Por ello, los movimientos se abocan más a la crítica de esa situación que al esbozo de la sociedad futura. Esta no se describe sino que se deja abierta al proceso en el que los hombres la conformarán, o, cuando se describe, sus imágenes surgen del discurso profético. Por otra parte, la superación del caos y la anomia como parte de un proyecto anticipado de cambio (de salvación), no deviene sólo de una espera confiada en lo trascendente sino que es resultado de la voluntad y participación humanas, tal como puede observarse en el desarrollo de las rebeliones.

También son utopías concretas por la amplia red de adherentes que la expectativa genera. Los vastos movimientos sociorreligiosos, generalmente armados, que protagonizaron los grupos indígenas durante la época colonial y el siglo XIX reunieron muchas veces a varios grupos indígenas de diferentes idiomas, en ocasiones previamente enemistados, quienes alentados por similares ideologías milenaristas y situaciones comunes de opresión, dieron origen a las primeras movilizaciones *panétnicas*, promoviendo alianzas interétnicas y la conformación de nuevas identidades más abarcativas, tal vez coyunturales, pero que constituyen un antecedente histórico de la construcción de una identidad genérica “india” presente en los movi-

mientos etnopolíticos actuales de constitución pluriétnica.

Para intentar explicarnos cómo se estructura la experiencia utópica, resultan relevantes los aportes de P. Berger a la teoría de la religión<sup>183</sup>. Este autor señala que cuando un *nomos* social está legitimado suele proyectarse hacia el *cosmos*, de manera tal que *ambos* se hacen coextensivos. Los significados del *nomos* social se fusionan con los significados del universo, y éste aparece como el espejo en el cual el mundo de los hombres se refleja. La legitimación más efectiva de un *nomos* social es la que pasa por la religión —empresa humana mediante la que se establece un *nomos* sagrado (cósmico), dice Berger— porque la religión reifica su orden dando por hecho que existe desde el comienzo de los tiempos. El *cosmos* o *nomos* sagrado emerge del caos como su antítesis, tal como expresan muchos mitos cosmogónicos. En otros, en los que el orden del mundo se destruye por cataclismos, existen también los soportes míticos y los mecanismos rituales que hacen posible el triunfo sobre el caos y que anticipan el reestablecimiento del *nomos* cósmico y social perdido.

A la luz de la conceptualización de Bloch, puede decirse que los movimientos sociorreligiosos indios expresan la conciencia anticipadora de lo que aún no ha llegado a ser (fundamento de la utopía) en imágenes, deseos y esperanzas colectivos de cambio de una realidad vivida como caótica y anómica. El *nomos* de la sociedad, internalizado como conocimiento legitimado, resulta quebrado por una crisis

total (la Conquista y la colonialización) que implica la deslegitimación de aquel *nomos*. Si la sociedad no sucumbe a la *anomia* se pone en movimiento un proceso de re-nomización o resignificación del mundo. De él resulta la conciencia anticipadora de otro *nomos* social en el que hayan desaparecido —o sido controlados— los factores del desorden, y que encarnará una realidad concebida como perfecta.

Vale señalar que en los movimientos sociorreligiosos indios en México, el reordenamiento del mundo que sucederá al caos colonial no se imagina únicamente a partir de la cosmología propia, sino también a partir de la apropiación y reinterpretación de los contenidos milenaristas y mesiánicos del cristianismo.

Retomemos ahora el papel de la mitología en la experiencia milenarista y mesiánica india y la manera en que ésta se encuentra con la utopía. La experiencia milenarista y mesiánica se funda en una *teodicea*<sup>184</sup>, es decir, en una explicación de los fenómenos en términos de legitimaciones religiosas, que permite proyectar la compensación del caos a un futuro glorioso entendido en términos terrenales. Este futuro esperado en el milenarismo llegará mediante la intervención divina, pero no sólo gracias a ella sino por medio de la acción humana sobre la realidad. La teodicea milenarista y mesiánica se nutre de la mitología, en especial de los mitos cosmogónicos, apocalípticos y mesiánicos. Estos mitos son propios de muchas culturas indígenas, como la etnografía ha constatado, y no derivados del contacto con el cristianismo. Sin embargo, durante el extenso

proceso de evangelización, los temas apocalípticos, milenaristas y mesiánicos del judeocristianismo se sincretizaron con los indígenas y, con frecuencia, operaron como re-legitimadores de su propia cosmovisión. Un ejemplo de lo anterior, entre otros muchos que surgen de los relatos de los movimientos, lo proporciona un mito antropogónico y cosmogónico de los mixes de Oaxaca. En este mito el ciclo de origen y desarrollo de la humanidad, que estaba regido por el ciclo lunar, resulta transformado por Jesucristo, quien castiga a la humanidad pecadora e instituye un nuevo orden del mundo cuando surge de un árbol frondoso (*axis mundi*) transformado en cruz.

La mitología que sustenta la teodicea milenarista explica que en el proceso de su existencia el cosmos ha sido creado y destruido varias veces. Al acontecimiento apocalíptico (desorden) ha sucedido el de fundación (formación de un *nomos* cósmico y social), por la intervención de un salvador (antepasado ejemplar o héroe cultural) que retorna (mesías) para guiar a la humanidad elegida hacia ese nuevo orden concebido como perfecto (utopía). Esta mitología brinda el soporte para que los hombres participen en la búsqueda activa del milenio de diversas maneras: a través de la crítica de la realidad presente, de la reactualización de la expectativa milenarista y mesiánica, de la identificación del líder mesiánico, de la conformación de la comunidad de adeptos como los elegidos de Dios, del impulso que las profecías y mensajes sagrados les brindan para la rebelión.

La mitología milenarista y mesiánica tiene otro punto más de encuentro con la utopía, porque la búsqueda de transformación se funda en la espera de lo que “se rá una vez”. Los mitos proféticos reactualizados y las nuevas revelaciones sagradas asimiladas a la profecía, expresan la anticipación y la espera-esperanza de restaurar el orden perdido. Este encuentro entre la mitología profética y la utopía es el germen y sostén de las expectativas milenaristas y la práctica mesiánica; y esto es posible porque el mito existe fuera del tiempo y tiene la cualidad de poder insertarse en el presente, dándole sentido a los sucesos, y de proyectarse al futuro. Parece importante enfatizar aquí que la teodicea, o explicación religiosa de los fenómenos, no es ajena u opuesta a la explicación histórica, en la medida que la mitología que la sustenta incorpora a su discurso religioso los sucesos de la historia.

Aunque a mi juicio la cualidad “atemporal” del mito elimina la oposición entre pasado y futuro que está patente en la concepción blochiana de la utopía, parece necesario decir algo más respecto de las concepciones del tiempo que integran la utopía milenarista india. La existencia de mitos abiertos a los sucesos de la historia, pero integrados a una dinámica de destrucción-regeneración que vuelve a suceder periódicamente, nos remite a nociones del tiempo tanto lineales como cíclicas. Igualmente están presentes nociones cíclicas y lineales del tiempo en el proyecto utópico, configurado como un “antes” recordado como perfecto y un “después” soñado a imagen del “antes”. Esta imbrica-

ción del tiempo cíclico con el tiempo lineal, que se produce —o incrementa— en las sociedades indígenas a raíz del contacto con Occidente, permite la fusión de la expectativa milenarista y el proyecto utópico en una esperanza de reactualización de la historia.

La argumentación anterior, apoyada en la casuística mexicana que veremos en los siguientes capítulos, permite caracterizar a la utopía india milenarista como *retrospectiva*. Porque la espera-esperanza se cifra en la recuperación de un “paraíso” (cualesquiera sean sus contenidos concretos), cuyo recuerdo se erige como referencia principal para la renovación futura del mundo. En la utopía retrospectiva, el *novum* (tendencia hacia lo que aún no es) se ubica en un tiempo y una realidad anteriores a la Conquista. Este proceso, sin embargo, no implica la repetición regresiva que adjudicaba Bloch a las utopías occidentales aferradas al pasado, sino la esperanza de restauración y continuación de proyectos civilizatorios propios, que estaban desarrollándose cuando fueron interrumpidos por la conquista europea. Este esfuerzo de recuperación de un recordado-imaginado estado anterior de libertad y felicidad, o de acceso a lo míticamente profetizado como perfección terrena, tiene un hondo contenido revolucionario, en la medida que la supervivencia étnica era entendida como un retorno a las tradiciones y formas de vida amenazadas, que debían ser recobradas para volcarse al futuro en un intento activo de descolonización. En la coyuntura histórica colonial, la utopía retrospectiva de los colonizados plan-

tea la transformación del mundo desde sus propias perspectivas, ya que como dice Aubague<sup>185</sup>: “La mención al pasado en este caso no es regresiva sino totalizante, porque recupera la dimensión de los acontecimientos conocidos como una de las partes de un proceso global que se confunde con la profundidad de las aspiraciones”.

Sin embargo, las utopías milenaristas indias no deben ser calificadas exclusivamente como retrospectivas, por abocarse a la recuperación de lo ya sido o basarse en la actualización de profecías de salvación, porque al mismo tiempo son *prospectivas*, ya que muestran una clara orientación hacia la innovación cultural y societal en la que participan tanto elementos de la cultura del dominador como de la propia, seleccionados y reinterpretados en función de la esperanza de libertad y felicidad.

La situación colonial trastoca la realidad india así como su concepción del tiempo, y redefine la relación entre mito y utopía. El mito entra en la historia colonial para darle el significado de caos, y otorga a los colonizados la posibilidad de controlarlo, haciendo retornar el *nomos*. La utopía se identifica con la historia propia recobrada y el pasado anterior a la llegada de los “blancos” deviene la referencia necesaria para construir un futuro posible. Por ello, el recuerdo de un pasado diferente atesorado en la memoria colectiva de los pueblos colonizados constituye una de sus principales alternativas de poder y de lucha contra el colonialismo.

## Notas

- 111 Esteban Krotz, *Utopía, Sociología-Conceptos*, núm. 17, Edit, EDICOL, México, 1980, p. 6
- 112 Esteban Krotz, op.cit., pp. 104-109.
- 113 Karl Mannheim, "Ideología y Utopía", *Introducción a la sociología del conocimiento*, edit. Aguilar, Madrid, 1973, p. 196.
- 114 Esteban Krotz, op. cit., critica esta óptica positivista que rechaza la utopía del milenarismo por considerarla irracionalista, fundada en expectativas indeterminadas y fuertemente apegadas a los dictados de la religión, por lo cual la catalogaban de irrealizable.
- 115 Esteban Krotz, *ibid.*, p. 10
- 116 Esteban Krotz, *ibid.*, p. 11.
- 117 Jean Servier, *Historia de la utopía*, Edit. Monte Avila, Caracas, 1969, pp. 18-20
- 118 E. M. Cioran, "Fronteras de la utopía", *Revista Vuelta*, núm. 55, junio de 1981, México, p. 10 (Reproducido de *Histoire et utopie*, Edit. Gallimard, París, 1960.)
- 119 Stefano Zecchi, *Ernst Bloch, Utopía y esperanza en el comunismo*, Edit. Península, Barcelona, 1978, pp. 96 y 110.
- 120 Ernst Bloch, *op.cit.*, 1980, p. 353.
- 121 Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 14. Según estos autores *realidad* puede definirse como la cualidad propia de los fenómenos, que pasan a ser reconocidos como independientes de la voluntad humana. Peter Berger, op. cit., 1971, p. 14. En esta obra señala que los procesos por los que cualquier cuerpo de conocimientos llega a quedar establecido socialmente como realidad son los de: *externalización* (el vuelco permanente del ser humano hacia el mundo, tanto en la actividad física como mental), *objetivación* (cuando la realidad se presenta a los productores de la actividad de externalización con una facticidad externa y diferente de ellos, reificación de la realidad), e *internalización* (reapropiación que los hombres hacen de esa realidad reificada transformándola nuevamente, de estructuras objetivas en estructuras de la conciencia subjetiva).
- 122 E. M. Cioran, op. cit., p. 9.
- 123 Jean Servier, op. cit., p. 74
- 124 Karl Mannheim, op. cit., distingue cuatro tipos de mentalidad utópica que produjeron utopías "relativas", es decir, irrealizables sólo desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente. Para él, la expresión más pura de la mentalidad utópica es el quiliaísmo, que analiza en el movimiento de los anabaptistas en el siglo XVI. En el quiliaísmo, para Mannheim, la mentalidad utópica remite a zonas subterráneas y vitales de la psique, que actúan como movilizadoras de los movimientos revolucionarios campesinos europeos.
- 125 Jean Servier, *Historia de la Utopía*, ed. Monte Avila, Venezuela, 1969:98-101.
- 126 Mircea Eliade, *La Búsqueda*, ed. Aurora, Buenos Aires, 1971.
- 127 Silvio Zavala, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México, 1937
- 128 John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, IIH, UNAM, México, 1972.
- 129 Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, (1819-1906)*, Edit. Siglo XXI, México, 1980.
- 130 Juan Manuel Peramás, *La República de Platón y los guaraníes*, Edit. EMECE, Buenos Aires, 1946.
- 131 Arno Alvarez Kern, *Missões: uma utopia política*, ed. Mercado Aberto, Porto Alegre, RGS, Brasil, 1982.
- 132 M. I. Pereira de Queiroz, op.cit., 1969
- 133 Georges Balandier, op. cit., 1951, pp. 44-79.
- 134 Jean Servier, op. it., p. 20
- 135 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, p. 53
- 136 Ernst Bloch, *ibid.*, p. 59
- 137 Laennec Hurbon, *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Les éditions du Cerf, París, 1974, p. 95.
- 138 Jean Servier, op. cit., p. 55
- 139 Jean Servier, *ibid.*, p. 56.
- 140 Jean Servier, *ibid.*, p. 58.
- 141 Jean Servier, *ibid.*, pp. 56-61.

- 142 Esteban Krotz, op. cit., p. 25.
- 143 Jean Servier, op. cit., pp. 62-63.
- 144 Esteban Krotz, op. cit., p. 35.
- 145 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, p. 72.
- 146 Jean Servier, op. cit., p. 82.
- 147 Norman Cohn, op. cit., p. 82.
- 148 Eric Hobsbawm, op. cit.
- 149 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, pp. 79-99; Jean Servier, op. cit., pp. 90-110.
- 150 Jean Servier, op. cit., p. 106.
- 151 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, pp. 79 -99.
- 152 Esteban Krotz, op. cit., p. 54.
- 153 Jean Servier, op. cit., p. 116.
- 154 Jean Servier, *ibid.*, p. 134.
- 155 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, p. 150.
- 156 Ernst Bloch, *ibid.*, pp. 122 -128.
- 157 Esteban Krotz, op. cit., pp. 55-75.
- 158 Jean Servier, op. cit., p. 191.
- 159 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, p. 150.
- 160 Ernst Bloch, op. cit., vol. 2, p. 150.
- 161 Esteban Krotz, op. cit., p. 127.
- 162 Esteban Krotz, op. cit., p. 112.
- 163 Ernst Bloch, op. cit.
- 164 Laennec Hurbon, op. cit., p. 113.
- 165 Laennec Hurbon, *ibid.*, p. 114.
- 166 Henri Desroche, *Sociologie de l'Espérance*, Cal Mann-Lévy, París, 1973, p. 46.
- 167 Ernst Bloch, *Thomas Münzer: Teólogo de la Revolución*, ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968
- 168 Ernst Bloch, op. cit., vol. 1, p. 147.
- 169 Stefano Zecchi, op. cit., p. 96.
- 170 Stefano Zecchi, *ibid.*, pp. 92-102.
- 171 Laennec Hurbon, op. cit., pp. 63-70. Indica que la crítica de Marx al socialismo utópico, como contraparte del socialismo científico, encontraba cabal justificación en el rechazo de los presupuestos idealistas que esperaban la concreción del cambio de la sociedad por el solo impulso de las ideas de libertad y justicia, sin percibir que lo fundamental para dicho cambio era la eliminación de las contradicciones internas del sistema económico y político imperante. Al respecto Bloch señala que la crítica de Marx fue meramente coyuntural, ya que él verdaderamente repudiaba la utopía abstracta, desligada de las bases sociales y de la praxis. Por ello, para Bloch, la oposición marxista entre socialismo utópico y científico no es la oposición entre utopía y ciencia sino la oposición entre utopía abstracta y concreta; ya que sin la utopía (deseo, imaginación y esperanza de una nueva sociedad) el proyecto marxista mismo perdería su base más profunda: la anticipación de la esperanza en un cambio radical hacia otra forma de vida, que la lucha revolucionaria debe saber imaginar y viabilizar adecuadamente para su concreción futura.
- 172 Stefano Zecchi, op. cit., p. 89.
- 173 Stefano Zecchi, *ibid.*, p. 112.
- 174 Stefano Zecchi, *ibid.*, p. 81.
- 175 Al respecto, cabe anotar que Bloch aceptaba que los milenarismos europeos fundados en mitos y profecías, y abocados a imaginar un futuro semejante al pasado fueran utopías concretas, específicamente revolucionarias. La negación del recurso al pasado y del mito como fundamento de la utopía parece referirse a las utopías abstractas.
- 176 Stefano Zecchi, op. cit., p. 82
- 177 Stefano Zecchi, op. cit., p. 82.
- 178 Ernst Bloch, op. cit., vol. 1, p. XVI.
- 179 Ernst Bloch, *ibid.*, pp. 85 y 152.
- 180 Ernst Bloch, op. cit., vol. 1, p. 152.
- 181 Fernando Savater, op. cit., p. 12
- 182 Fernando savater, op. cit., p. 40
- 183 Peter Berger, *El Doseil Sagrado*, op.cit.1971
- 184 Peter Berger, *ibid.*, p. 71.
- 185 Laurent Aubague, *Discurso político, utopía y memoria popular en Juchitán*, IIS, UABJO, Oaxaca, 1985, p. 84.



## MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII

### Contexto colonial durante los siglos XVI y XVII

Los movimientos sociorreligiosos rebeldes durante los siglos XVI y XVII se desarrollaron en dos áreas geográficas de México. La del Centro-Sur, hábitat de diversos grupos étnicos de agricultores sedentarios, y la del Norte, poblado tanto por tribus nómades como por grupos que practicaban una agricultura incipiente. En ambas, las primeras causas motivadoras de las rebeliones fueron los diversos actos de conquista militar con que los españoles inauguraron las relaciones con los indígenas. A medida que las expediciones militares se expandían por el territorio mesoamericano, sometían, no sin brutalidad, a pueblos hasta entonces autónomos y fundaban centros de colonización en las tierras indias.

A la conquista militar en el Centro-Sur (1519-1550), que dio como resultado el triunfo de los intereses particulares de los españoles sobre el mundo indígena, se sumó, en el mismo periodo, la acción represiva de los religiosos, quienes, ansiosos de extirpar rápidamente el “paganismo”, quemaban y destruían las imágenes y objetos de culto de los colonizados<sup>186</sup>. Los con-

quistadores recibían determinadas cantidades de indios por servicio, tributo y encomiendas, además de mercedes de tierras o solares urbanos, proporcionales al importe inicial hecho a la empresa de la Conquista. Esa proporción era fijada por ellos mismos, lo que dio lugar a serios abusos que redundaron en nuevas causas de malestar y sublevación entre los indígenas sojuzgados<sup>187</sup>.

El proceso de cristianización e hispanización en esta etapa, se centró en la educación eclesiástica de jóvenes indígenas, con el propósito de que éstos fueran los sacerdotes y los “occidentalizadores” de su propio mundo. Las Ordenes religiosas no toleraban ninguna expresión explícita de las religiones de los colonizados, a las que consideraban “herejías inspiradas por demonio”, y castigaban duramente a individuos y pueblos enteros por practicar la “brujería”. No obstante, el clero no tomó iniciativas para la erradicación de las lenguas étnicas. Por el contrario, se traducían a algunas de ellas los textos fundamentales del cristianismo, enseñando a los jóvenes a escribirlos con el alfabeto latino. Esta es la época en que los indígenas de América, son visualizados por los conquistadores religiosos como la materia prima para la

realización de las utopías soñadas en Europa<sup>188</sup>.

En el periodo siguiente (1550-1650), aumentó la función centralizadora de la Corona en la toma de decisiones, lo que trajo como resultado el control sobre los conquistadores particulares, muchas veces desplazados de sus posiciones de privilegio. Igualmente, en el plano eclesiástico se limitó la libertad de las diversas Ordenes religiosas, sometiéndolas a la autoridad de los obispos. Este cambio de poderes implicó una transformación de la política evangelizadora, la cual tomó partido por la progresiva y compulsiva hispanización de los indios. Dejó de considerárseles capacitados para el sacerdocio, y las lenguas vernáculas dejaron de ser concebidas como instrumentos adecuados para la conversión religiosa. En su lugar fueron utilizados los cuadros e imágenes de las iglesias, cuyo simbolismo explicaban los clérigos a cada uno de los conversos, colaborando así en la formación de sincretismos religiosos y reinterpretaciones por parte de los indígenas.

Al igual que la organización sociopolítica, la espiritual quedó polarizada entre la República de españoles y la de indios. Los misioneros católicos se esforzaron por destruir cualquier supervivencia de las concepciones y prácticas religiosas del mundo prehispánico, y se convirtieron en los principales rectores de las actividades ceremoniales de los pueblos indios, redefiniendo –junto con las autoridades laicas– las instituciones sociales prehispánicas y la naturaleza de las relaciones sociales<sup>189</sup>.

La situación colonial implantada en el XVI por las autoridades coloniales, para que los indios vivieran “en policía” y se adaptaran a sus deseos<sup>190</sup>, trajo como consecuencia las primeras vivencias de la privación múltiple para los indígenas: la prohibición de las religiones étnicas y la evangelización, la remoción de sus poblados originales y la re congregación de diferentes pueblos (Centro-Sur) o la congregación de grupos nómades (Norte), la explotación del trabajo en la minería, en los presidios y misiones, en el sistema de encomiendas y repartimientos, la implantación de las formas compulsivas de reclutamiento de mano de obra, la explotación por el tributo, el diezmo y el impuesto, la humillación y la muerte.

Durante el siglo XVII se definieron las principales estructuras económicas en la Nueva España. Entre ellas la hacienda, que pronto se consolidó como la principal unidad de producción, en manos, generalmente, de los antiguos encomenderos. Como se ha señalado muchas veces, la hacienda se caracterizó por la necesidad de acumular tierras y diversificar los cultivos de tierras fría y caliente, de disponer de montes productores de leña y carbón, de contar con tierras de pastoreo y magueyales. La expansión territorial de la hacienda, que se constituía por la asimilación de los pueblos indios, hizo necesario el reclutamiento de un mayor número de personas (de servicio y peones), lo que significó no sólo que muchos indígenas perdieron la posibilidad de trabajar un terreno propio y dedicarse a la agricultura, sino que

fueron empujados hacia la hacienda, generalmente por la fuerza, donde servían como mano de obra cautiva.

El descenso de la población nativa, provocado por los actos de conquista y las diversas epidemias traídas de Europa (se estima que en un solo siglo la población indígena se redujo en 90% aproximadamente), dio lugar a que la hacienda se valiera de medios ilícitos y a veces brutales para fijar a los trabajadores dentro de sus tierras. Uno de ellos, el “peonaje por deudas” –institucionalizado a través de las tiendas de raya–, parece haber sido el método más eficaz para el reclutamiento forzado. Los salarios eran muy bajos, y los impuestos y obvenciones parroquiales elevados, de manera que cualquier gasto extra obligaba a pedir un préstamo al hacendado. Préstamo que casi nunca podía ser devuelto, iniciándose así una cadena de endeudamiento que aseguraba la permanencia del trabajador en la hacienda o lo obligaba a entrar en el circuito<sup>191</sup>.

En muchas ocasiones, la expropiación territorial y el peonaje por deudas eran forzados por los hacendados de acuerdo con las autoridades civiles y administrativas (alcaldes, corregidores), que no pocas veces eran las mismas personas. Se falsificaban Títulos Primordiales de posesión territorial y se exigía el pago de exagerados tributos y obvenciones fuera de tiempo, a fin de multar a los infractores y obligarlos a solicitar préstamos a los hacendados.

A comienzos del siglo XVII, se promulgaron las Leyes de Congregación. Predominaba la relocalización de los pueblos,

para facilitar la evangelización y reforzar el control económico y político. De allí que los conflictos entre los indios y las autoridades civiles, judiciales y eclesiásticas, muchas veces apoyadas por la milicia, estuvieron profundamente ligados a la expropiación territorial y a los traslados compulsivos.

Debemos recordar que además de ser el medio principal de la producción y por ende de la subsistencia, la tierra siempre tuvo para los indios importantes contenidos y significados subjetivos. La tierra no era sólo un bien material sino el fundamento de la pertenencia étnica, y la relación con la naturaleza y el entorno geográfico no era secular sino sagrada. En los grupos étnicos contemporáneos subsiste esta forma de relación con la tierra y el ámbito territorial, así como una ideología interconectada con los fenómenos y seres de la naturaleza, lo que nos permite especular –es decir hacer una proyección etnológica hacia el pasado– acerca de su existencia durante la época colonial, momento en que la cosmovisión indígena estaba más integrada. En la ideología religiosa de los pueblos mesoamericanos existen entidades territoriales potentes como “los santos del lugar” y los “Señores o Cuidadores” (de los manantiales, de los animales, de las cuevas, de los cerros, entre otros) que regulan la relación de los hombres con la naturaleza, por lo que el acercamiento a ellos debe estar precedido de rituales propiciatorios y sucedido de rituales de acción de gracias. No es de extrañar entonces que los indígenas pensarán que los co-

lonizadores mancillaban el mundo natural y se harían acreedores al castigo de las entidades potentes que controlaban la naturaleza, por lo que se oponían agresivamente a que la tierra les fuera sustraída.

La minería jugó también un papel fundamental en el desarrollo de la economía colonial en estos siglos, así como en el sojuzgamiento de los indios. Los centros mineros en auge a mitad del siglo XVI actuaron como generadores de gran parte de las actividades agrícolas, y alrededor de ellos surgían las haciendas para abastecerlos. Los indios de repartimiento, tanto en el Norte como en el Centro-Sur de México, eran llevados por la fuerza a las minas, aunque muchos de los que habían perdido sus tierras iban voluntariamente, atraídos por los altos salarios<sup>192</sup>.

La posición de dependencia y sujeción que ocupaban los indios en todas las esferas sociales, muy pocas veces fue pacíficamente aceptada. Por el contrario, el rechazo se manifestaba a través de la constante resistencia evidenciada por la práctica clandestina de la propia religión y el mantenimiento de ciertas jerarquías de poder prehispánicas, encarnadas en las figuras de los chamanes, los “principales” o jefes de los pueblos, tal como veremos en la descripción de los movimientos.

Sin embargo, en muchas ocasiones la oposición india a la situación colonial desembocaba en rebeliones armadas, a veces de gran magnitud. Durante estos siglos la zona Centro-Sur de México fue escenario del surgimiento de numerosas rebeliones indígenas de naturaleza milenarista y me-

siánica, dirigidas por líderes carismáticos que proclamaban el retorno de deidades o gobernantes prehispánicos que destruirían el caos colonial expulsando a los españoles, para luego restaurar el antiguo orden social. Estas rebeliones religiosas aglutinaban gran número de adherentes y eran planificadas estratégicamente recurriendo a la compra de armas, el sitio, el levantamiento de trincheras en lugares inaccesibles, la emboscada, el asalto e incendios de pueblos y la muerte colectiva de los que encarnaban el sometimiento y la opresión<sup>193</sup>.

El escenario geográfico principal de las rebeliones de estos siglos en el Centro-Sur de México fue: Oaxaca, Yucatán, Campeche, Chiapas y Guerrero. Tanto en estas áreas como en el Norte del país, los motivos detonantes de las rebeliones fueron: la opresión religiosa, el trabajo explotador, la expropiación territorial, los malos tratos de las autoridades civiles y eclesiásticas; aunados al odio de los indios hacia los españoles, al deseo de recuperar tierras y libertad, y de restaurar sus creencias, costumbres y sistemas propios de gobierno.

Para lograr estos objetivos, la estrategia de los rebeldes consistía en atacar a los pueblos y huir a los cerros o a la selva, desde donde, bien pertrechados, continuaban atacando pueblos y caminos. En muchas ocasiones una rebeldía local se generalizaba, abarcando varios grupos étnicos que durante la época prehispánica habían sido enemigos, pero unidos y alentados ahora por el objetivo común de expulsar a los españoles.

En todos los casos que conocemos, las rebeliones fueron reprimidas cruelmente por la milicia, por la Iglesia o por ambas. Sin embargo, la devastación de la población o la re congregación de los pueblos no lograba romper la resistencia. Muchas veces los rebeldes permanecían escondidos durante largo tiempo, reiniciando las hostilidades ante el primer conflicto que se presentaba. Prueba de esta continuidad es la resurgencia de rebeliones sociorreligiosas dentro de una misma etnia o grupo de etnias a lo largo de prolongados periodos del tiempo.

Por su parte, la colonización del Norte de México fue una empresa económica generada por la necesidad de nuevas tierras para la explotación ganadera, iniciada al término de la conquista de la región central en la primera mitad del siglo XVI, aunque fue largamente obstaculizada y retrasada por múltiples rebeliones indígenas<sup>194</sup>.

El primer logro de los españoles fue la sedentarización de los pueblos nómades, seguido, hacia 1550, por el descubrimiento de las importantes minas de Zacatecas. A partir de este momento las empresas colonizadoras se multiplicaron en las áreas más ricas en minerales y en las regiones fértiles, donde surgieron haciendas ganaderas o agrícolas<sup>195</sup>.

La colonización estuvo condicionada por la alta movilidad de los indios y fue complementada por la evangelización, aunque hasta el siglo XVIII se vivía en la región un estado de guerra casi permanente. El sistema de defensa español esta-

ba presentado por los presidios, fortificaciones guardadas por algunos soldados, que limitaban el área conquistada y la defendían de las incursiones. Al amparo de los presidios se crearon los poblados españoles y las haciendas, así como las misiones<sup>196</sup>. Sin embargo, la defensa resultaba a veces infructuosa ya que los indios, organizados en bandas, se desplazaban rápidamente por terrenos inaccesibles, atacando ranchos y misiones.

Para la segunda mitad del siglo XVI, la mayor parte de las tribus del Norte había quedado parcialmente sujeta al poder militar y eclesiástico español. Los indios “sometidos”, es decir, los conversos que habían sido congregados en pueblos, eran elegidos como capitanes, con el encargo de realizar redadas entre los no sometidos (gentiles) y llevarlos a trabajar por la fuerza en las congregas. La congrega fue la versión norteña de la encomienda, que reunía a los indios dispersos por las montañas y los obligaba a trabajar temporalmente a favor de las familias españolas que se erigían en sus “protectoras”. Además de servicio personal, debían laborar durante casi todo el año en las haciendas y reales mineros. Este sistema de reclutamiento nunca fue aceptado por los indios, quienes huían a los montes –no sin antes robar ganado vacuno a los colonos–, para unirse a las amplias filas de rebeldes y hostigar a los españoles que habían usurpado sus tierras.

Por otra parte, al igual que en el Centro-Sur, los conflictos entre españoles e indios provenían de los tributos excesivos

que les eran exigidos, de los malos tratos de los recaudadores, de la tiranía de los encomenderos, del despojo de la tierra y de los bienes, y de la prohibición de practicar la religión propia. En especial la oposición de los indios provenía del sedentarismo obligado que transformaba no sólo los patrones residenciales sino también la organización económica, pues debían abandonar la economía itinerante.

Durante el siglo XVI y parte del XVII, señala Huerta<sup>197</sup>, los colonizadores trataron de someter a los indios mediante la evangelización. En cambio, a fines del siglo XVII y durante el XVIII, la política colonizadora cambió y se encaminó al exterminio de los rebeldes.

Ya instaurado el sistema colonial y aparentemente sedentarizados los indios, algunas de las principales causas de conflicto interétnico fueron las contiendas entre agricultores indios y ganaderos españoles. Los rebaños de los ranchos devoraban y destruían las cosechas de los recientes agricultores, bebían el agua de los jagüeyes, entraban en los pueblos comiendo la paja de las casas y destrozando cercas y huertos. Los afectados se quejaban de los daños ante las autoridades pero, como no obtenían protección, terminaban por organizarse entre ellos y huir a la sierra para asaltar ranchos y pueblos de españoles, llevándose el ganado. Asimismo, el exterminio de las cibolas (ganado salvaje) llevado a cabo por los colonos dejó la región despoblada de caza, lo que orilló a los indios a robar el ganado de los ranchos<sup>198</sup>.

Ya he mencionado el reclutamiento forzado y los malos tratos, como motivos

importantes de las rebeliones. En la Nueva Vizcaya, por ejemplo, los indios eran una suerte de esclavos a perpetuidad de una hacienda o un molino de plata. Cuando pretendían huir los golpeaban con garrote y los echaban al cepo para que continuaran trabajando, aunque ya no deberían nada al patrón. A lo anterior se sumaba, en muchos casos, el abuso de los alcaldes, quienes seducían por la fuerza a las mujeres (pimas, por ejemplo) y, en otros, las desavenencias con los soldados que pretendían tenerlos como sirvientes sin ninguna retribución. En Nuevo León los peones no recibían ninguna paga por su trabajo y se veían obligados a recolectar frutas, hierbas y raíces para alimentarse. Con el propósito de que quienes huían regresaran a las haciendas, los españoles mantenían a sus mujeres e hijos como rehenes<sup>199</sup>.

El despojo territorial, que implicaba para los indios el sometimiento al modo de vida de los españoles en villas, haciendas y minerales, fue una de las causas principales de la mayor parte de las rebeliones en Nueva Galicia y Nueva Vizcaya. Los grupos nómades de estas áreas no estaban acostumbrados a depender de una autoridad centralizada, ya que su organización política era difusa y el control residía principalmente en la colectividad misma, aunque el papel de "principales" y hechiceros debía ser significativo, ya que ellos lideraron generalmente las rebeliones contra los españoles. Como veremos, en varias de ellas el deseo central de estas tribus era verse nueva-

mente libres, como antes de la llegada de los colonizadores.

La resistencia india se dirigía también contra el catolicismo y sus representantes, ya que su mitología y prácticas religiosas se oponían a la enseñanza del Evangelio. Los chamanes o hechiceros exaltaban el recuerdo de sus dioses, tradiciones y culto a los antepasados, propiciando en muchos casos rebeliones de gran magnitud.

Durante los siglos XVI y XVII conocemos la existencia de quince insurrecciones de carácter milenarista y mesiánico, promovidas por hechiceros que representaban también la jefatura política de sus tribus; y muchas otras aparentemente seculares, aunque es probable que la ausencia de elementos religiosos se deba a una omisión –tal vez deliberada– en las fuentes de la época.

El escenario principal de las rebeliones fue la región comprendida por los actuales estados de San Luis Potosí, Durango, Jalisco, Nayarit, Sinaloa y Chihuahua. Muchas veces se trataba de verdaderas confederaciones que, a pesar de enemistades tribales ancestrales, se unían movidas por el deseo común de expulsar a los españoles y retornar a su antiguo modo de vida.

### **Movimientos entre los mayas de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y Chiapas.**

1546. Rebelión maya de Chinkinchel, Sotuta, Tazes, Chekan y Uaymil-Chetumal

Se han registrado varios movimientos armados de resistencia a la invasión y conquista, llevados a cabo por los mayas en contra de los españoles y liderados por *halach uinics* (jefes de estado), *batabes* (jefes de pueblos), *ah-kines* (sacerdotes) y *chilames* (adivinos y profetas). No sabemos con certeza si esos primeros enfrentamientos estaban sustentados por ideologías milenaristas; tampoco si los líderes que los guiaron pueden ser considerados como profetas o mesías, ya que las fuentes históricas no proporcionan datos precisos al respecto. De allí que la primera insurrección de indudable corte mesiánico que conocemos, sea la que protagonizó una coalición maya, integrada por las unidades político-territoriales indicadas en el encabezamiento<sup>200</sup>.

Las causas de la rebelión son múltiples, tanto de naturaleza económica como política, militar y religiosa. Los mayas pretendían la desaparición de los encomenderos y se levantaban en defensa de la religión propia, amenazada por la evangelización de los franciscanos. La fundación de Valladolid sobre el antiguo centro ceremonial de Saci fue una provocación española que los mayas no toleraron. De inmediato sacerdotes y chamanes comenzaron a predicar la rebelión desde el centro ceremonial de Pistemax, fundado para reemplazar al de Saci.

De allí surgieron los chamanes que recibieron la inspiración divina para liderar el movimiento. Entre ellos, el principal conductor fue el chilam Anbal, quien se proclamó Hijo de Dios y exhortó a su

pueblo a emprender una guerra santa. Chamberlain<sup>201</sup> reproduce las palabras que Montejo recogió de los señores mayas, evidencia del carácter profético y mesiánico de la insurrección. En ellas se advierte que los chilames dirigentes se decían, uno Hijo de Dios y otros enviados de los dioses. En un mensaje, indicaban: Dios les había revelado que todos los españoles habrían de morir hasta no quedar ninguno sobre la tierra, al tiempo que se prometía la destrucción de los pueblos fundados por los españoles y la de sus encomiendas. El carácter profético de la rebelión se manifiesta igualmente en la fecha elegida para su inicio: del 8 al 9 de noviembre de 1546, que en el calendario maya corresponden a Muerte y Final, respectivamente; muerte de los invasores y final del dominio, señala Bartolomé<sup>202</sup>.

A los intensos combates se sucedieron los sacrificios de los españoles capturados y de los esclavos mayas que les eran fieles, así como el de las aves de corral, plantas y animales introducidos a la Península.

Tiempo después, los conquistadores lograron tomar el centro ceremonial de Pistemax, dando muerte a sacerdotes y jefes militares. Desde allí reconquistaron la provincia de Cupul, a pesar de la resistencia de los mayas que trataron de recuperar la ciudadela. El chilam Anbal encontró la muerte en la hoguera, al igual que muchos otros sacerdotes y, hacia 1547, la rebelión había sido totalmente sofocada.

#### 1553-1556. Rebelión de los lacandones (Estado de Chiapas)

Esta rebelión, aunque no propiamente milenarista ni mesiánica, reviste gran importancia por sus contenidos restauradores de la religión prehispánica. Los lacandones se alzaron contra los “blancos” y la religión católica que se pretendía imponerles.

La causa principal de la rebelión parece encontrarse en el intento de conquista de la región del Lacandón, llevado a cabo por el gobernador de Guatemala, en contra de lo prometido a fray Bartolomé de las Casas. Como respuesta, las parcialidades lacandonas (principalmente lacandones y mopanes) entraron en hostilidades contra las poblaciones indias sometidas a los dominicos, entre las que de inmediato lograron muchos aliados.

Durante los primeros años, la rebelión del Lacandón afectó a las provincias de Chiapas, Guatemala y Yucatán, para retraerse luego, cuando la baja demográfica obligó a los indios a reemplazar la lucha abierta por el esfuerzo de aislarse de los conquistadores.

El obispo Casillas relata algunos detalles de los acontecimientos de la rebelión diciendo que los lacandones:

*[...]“mataron mucha gente y sacrificaron niños sobre los altares y les sacaron los corazones y con la sangre untaron las imágenes que estaban en la iglesia y que al pie de la cruz sacrificaron otros, y que hecho esto a alta voz comenzaron a decir y pregonar: cristianos decid a vuestro*

*Dios que os defienda, y quemaron la iglesia” [...]”<sup>203</sup>.*

Como en otras ocasiones, la rebelión concluyó con la entrada del ejército español.

#### 1560-1562. Movimientos de Sotuta y Maní (Estado de Yucatán)

En 1562 dos niños descubrieron un “altar de ídolos” clandestino en la provincia de Maní, lo que dio lugar a que fray Diego de Landa investigara el hecho. A raíz de ello, el obispo descubrió que desde años atrás, en una extensa área que incluía más de cuarenta pueblos de las provincias de Sotuta y Maní, se había desarrollado un complejo de prácticas religiosas clandestinas. Incluían sacrificios humanos y, muchas veces, se llevaban a cabo dentro de las propias iglesias católicas.

El movimiento restaurador era dirigido por ah-kines y por jóvenes alfabetizados por los frailes, que se desempeñaban como auxiliares del culto. Los ah-kines predicaban la falsedad y maldad de las enseñanzas católicas, al tiempo que exaltaban la religión maya y prometían la salvación a los que realizaran sacrificios y reverenciaran a sus antiguos dioses. Al parecer, la causa de la reinstauración de los rituales sacrificiales en 1560 había sido la amenaza de un fuerte huracán que asoló la provincia, lo que sirvió de señal cataclísmica y anuncio de la indignación de las deidades tradicionales contra sus hijos que abandonaban la antigua religión. Al mismo tiempo, la enfermedad de Nachi Cocom, pres-

tigioso batab de Sotuta, fue considerada como una evidencia del disgusto divino.

Ante estas señales catastróficas, los sacerdotes mayas profetizaban que se debía retornar al culto de los antepasados, que consistía en adorar y ofrecer sacrificios a los “ídolos”. Junto con el pedido de renuncia a la religión cristiana, los ah-kines decían que los españoles no habrían de durar en la tierra y que habrían de irse muy pronto, y que los indios tornarían entonces a las cosas antiguas y usarían de sus ceremonias.

Las prácticas religiosas clandestinas se habían refugiado en montes y cavernas, donde se celebraban ocultamente desde aproximadamente veinte años atrás. Sin embargo, los ah-kines deseaban ahora apoderarse de las iglesias católicas y convertirse en los únicos sacerdotes. Varios testimonios hablan de la existencia de ídolos parlantes ocultos en las cavernas, a quienes los macehuales (campesinos mayas) acudían a consultar respecto de la necesidad de recuperar el antiguo culto y repudiar a las deidades extranjeras, que eran incapaces de garantizar el éxito de las prácticas agrícolas y el orden del universo. Otro de los rituales usuales, llevados a cabo por los mayas en un intento de conservar memoria de sus tradiciones escritas, eran los cantos, que reproducían páginas de los códices que mantenían ocultos.

En un memorial escrito al rey, Landa brinda la información pertinente para esclarecer el contenido profético del movimiento. Dice así:

*{...}“Algunos sacerdotes que ellos tenían antiguamente de los demonios y señores, comenzaron a tratar de que conforme con ciertas profecías suyas antiguas, las cuales se cumplían, ya no podía durar la cristiandad ni los españoles ni los frailes en aquellas tierras, y con esto comenzaron a persuadir secretamente a las demás gentes a que no olvidasen las costumbres viejas, que eran las que habrían de durar, ni olvidasen sus ídolos, que eran los dioses de sus antepasados{...}”<sup>204</sup>.*

Cuando se realizó el Auto de Fe de Maní, muchos mayas confesaron su participación en el movimiento, después de haber sido torturados bárbaramente más de doce mil de ellos. Sin embargo, la magnitud de la represión desatada por el obispo Landa, en lugar de sofocar el movimiento, amenazó con transformarlo en insurrección armada; en 1562 fue controlada por el obispo Toral, quien ordenó el cese de las torturas y castigos. En este momento, la práctica revivalista dirigida por los ah-kinnes, volvió a refugiarse en los montes<sup>205</sup>.

#### 1565. Movimiento de Valladolid (Estado de Yucatán)

Sólo tres años después del movimiento cruelmente reprimido por Landa en Sotuta y Maní hubo un nuevo brote restaurador en el área de Valladolid, ciudad fundada sobre el antiguo centro ceremonial de Saci. En 1565, el regidor de Valladolid denunció ante el gobernador colonial que el movimiento volvía a aflorar; los indios ha-

cían reuniones entre ellos, comentaba, y tanto allí como en Tizimín había personas que alborotaban a los naturales.

Las investigaciones mostraron que los dirigentes eran Pablo Be, chilam del pueblo de Kini y Baltasar Ceh, batab de Tecoh, quienes desde hacía cuatro años recorrían las aldeas de Valladolid y Tizimín pregando la necesidad de restaurar el culto a las antiguas deidades. Be era un chamán intérprete de la voluntad de *Hunab Ku* (Verdadera deidad), que recurría a las prácticas extáticas para legalizar sus demandas y augurios. Ceh, era un jefe político, cuya capacidad religiosa le permitió obtener el consenso de partidarios que vivían fuera de su área de influencia política.

Scholes y Adams<sup>206</sup> dan cuenta del contenido de los mensajes transmitidos al pueblo maya por los líderes del movimiento:

*[...] “y las ceremonias que hacían eran éstas: a mediodía se juntaban en una casa a beber todos los idólatras [...] y lo que bebían era cacao y encendían candelas e invocaban al diablo que se les apareciese. Y el dicho Pablo Be decía que subía al cielo [...] y les decía que la Santa Fe Católica no era nada y que el Bautismo de los cristianos no es válido [...] y que no era nada la predicación y la misa [...] y que les ha hecho entender a los que oyen que de una jícara hará que se tornen muchas a la vista de ellos y que de un cacao hará que se tornen cuatrocientos y les ha dicho tantas cosas que ha atraído así a muchos”[...]*

Como queda expresado en el texto anterior, Be era un chamán que exhibía su capacidad de viaje extático, mediante el cual se comunicaba directamente con las deidades que le hacían conocer sus deseos y mandatos. Por otra parte, en su calidad de líder mesiánico, prometía la reproducción de los bienes, compitiendo así con la metáfora bíblica. De esta forma, el profetismo restaurador de 1560-1562 habría encontrado en Be la figura mesiánica que necesitaba para un estallido insurreccional.

Nada se sabe del destino del chilam y del batab después de su captura y entrega a los funcionarios eclesiásticos, pero es probable que fueran asesinados ya que nunca se volvieron a tener noticias de ellos<sup>207</sup>.

#### 1580-1583. Rebelión de Campeche (Estado de Campeche)

A consecuencia de la rebeldía contra la represión desatada por el obispo Landa para combatir los movimientos de 1560 y 1565, resurgió el deseo de restauración de la cultura propia. Antes, el escenario de los movimientos había sido el centro y norte de la península de Yucatán; ahora lo fue el occidente, en la región que corresponde al actual Estado de Campeche.

López de Cogolludo<sup>208</sup> señala que, ya hacia 1575, uno de los batabes de Campeche llamado Francisco Chi, se había quejado ante la Audiencia de México por los crueles castigos que aplicaban los frailes a los indios, acusándolos de idólatras. Al no ser escuchados y en vista de que continua-

ba la represión religiosa, Chi comenzó a preparar una insurrección generalizada augurando la expulsión de los extranjeros y nombrado capitanes de guerra para el momento del levantamiento.

Ante los rumores de la revuelta, el gobernador colonial comandó un escuadrón militar y consiguió capturar al líder. Después de un juicio, Chi y sus capitanes fueron condenados a muerte, ahorcados primero y decapitados después, para clavar sus cabezas en tres postes de la plaza pública, a fin de servir de advertencia a todos los indios.

A pesar de haber conjurado la rebelión, la intranquilidad española no cesaba. Por ello numerosas patrullas de soldados recorrían la provincia despojando de toda arma a los habitantes de las comunidades involucradas en la rebelión, o de quienes simplemente se sospechaba que habían tenido mala intención<sup>209</sup>.

#### 1584. Movimiento de Suchiapa (Estado de Chiapas)

En 1584, visitando la aldea de Suchiapa, fray Pedro de Feria recibió una denuncia: Juan de Atonal, uno de los dos “principales” –tenido como buen católico por más de treinta años–, era el jefe de una “Cofradía de los 12 Apóstoles”, también llamada La Gran Yunta, grupo de nativos que se reunían por las noches en las cavernas para practicar ritos que incluían sacrificios en ofrenda a los antiguos “ídolos”.

Durante estos rituales los “12 Apóstoles” llevaban un “ídolo” y se hacían acom-

pañar por dos mujeres a las que llamaban Santa María y Magdalena. Con ellas realizaban ceremonias en las que se trocaban y convertían en dioses y diosas. Las diosas, decían, habrían de enviar temporales (lluvias) y dar muchas riquezas a quienes quisieran. Aunque no hay noticias de hechos posteriores de proselitismo o incitación a la rebelión, Feria temía que el movimiento cundiera por todo el obispado de Chiapas, debido a lo rápido que se iba extendiendo<sup>210</sup>.

Porro<sup>211</sup>, quien analiza este movimiento registrado por Feria, señala, por una parte, el sustrato revivalista y, por otra, la aculturación que muestra el movimiento, al tomar la figura católica de los Apóstoles. Sin embargo, hace notar, los rituales practicados por los sectarios revelan que permanecía vivo el contenido religioso tradicional, al menos en dos aspectos: el complejo ídolos-sacrificios, y el nahualismo, evidenciado este último en las ceremonias en que se convertían en dioses y diosas. Lo anterior implica también que los sectarios o su jefe eran chamanes, que podían convertirse en su coesencia (nahual). Para apoyar su hipótesis, Porro cita de Holland el texto de un hechicero tzotzil en el cual dice que “se convierte en mensajero, en transmisor, se va de viaje... convertido en una paloma blanca, los hombres se convierten en mariposa, las mujeres se convierten en mariposa...”<sup>212</sup>.

Así el chamán, a través del nagual que personifica, viaja al mundo de los dioses para recoger sus mensajes y mandatos,

mismos que transmite a los hombres. En su calidad de mediador de lo sagrado puede convertirse en mesías, prometiendo a sus seguidores los bienes y la felicidad terrenales que los dioses que encarna le posibilitan otorgar.

#### 1585. Rebelión de los mayas de Campeche (Estado de Campeche)

En 1585 se preparó otra rebelión anticolonial y restauradora, liberada por el batub Cocom de Sotuta, miembro del linaje señorial y reconocido como jefe político-religioso.

El obispo Montalvo logró capturar a Cocom y entregarlo a las autoridades para que fuera castigado. Después de un juicio fue condenado al destierro en el fuerte de San Juan de Ulúa, en Veracruz. La condena no llegó a efectuarse porque los marinos del barco que lo transportaba lo dejaron escapar y refugiarse en las costas de Campeche.

A pesar de estar tan alejado de su área de influencia, Cocom logró que los mayas del cacicazgo de Pech lo aceptaron como líder. Se generó así un movimiento que lo proclamó halach uinic. La población local comenzó a entregarle tributo y, bajo su dirección, a construir armas que escondían en cuevas, esperando la señal o profecía que indicara el momento apropiado para el estallido de la rebelión. En tanto se preparaba la acción bélica, Cocom recorría los pueblos despertando entre sus paisanos el recuerdo de los antiguos dioses;

proselitismo por el que había sido anteriormente castigado con el destierro<sup>213</sup>.

Antes de que llegara la fecha para el alzamiento, el gobernador colonial Solís mandó aprehender a Cocom y, después de un juicio, fue ahorcado en la plaza pública; en tanto, sus seguidores eran detenidos y desarmados<sup>214</sup>.

#### 1597. Movimiento de Sotuta (Estado de Yucatán)

Hacia 1597 el chamán maya Andrés Chi inició un movimiento, en el cual exhortaba a sus paisanos a venerar a sus antiguos dioses. En su prédica les proponía rebelarse contra los españoles, abandonando sus pueblos y refugiándose en los montes para rendir culto a los “ídolos” escondidos en bosques y cavernas.

Chi era posiblemente un chilam-intérprete, como lo demuestran sus prácticas rituales de veneración a los “ídolos” y sus mensajes. Sánchez de Aguilar<sup>215</sup> reproduce uno de ellos, del que proporcionamos la siguiente síntesis: (les decía que) veneraran a los ídolos, presentándose como otro Moisés, lo que le había sido revelado por el Espíritu Santo Paráclito. Decía a sus discípulos y adherentes que un niño le hablaba por las noches desde el techo de su casa, y que sus palabras eran oídas por todos. En este mensaje, aunque la práctica concuerda con la ejecutada tradicionalmente por los chilames, Hunab-Ku (la Verdadera deidad) aparece reemplazado por el Espíritu Santo<sup>216</sup>.

Más tarde, Chi fue descubierto y ajusticiado públicamente por el gobierno colonial.

#### 1610. Movimiento de los mayas de Tekax (Estado de Yucatán)

En el pueblo de Tekax, de la provincia de Maní, tuvo lugar un brote mesiánico cuyo objetivo parece haber sido el de crear una Iglesia maya contestataria de la católica, proyecto a cargo de los ah-kines Alfonso Chablé y Francisco Canul.

Sánchez de Aguilar<sup>217</sup> proporciona el siguiente testimonio del movimiento:

*[...] “se dieron a conocer entre los indios uno como Papa y otro como obispo, y engañando a los ignorantes hicieron que los honraran los pobres cristianos de su doctrina, celebrando a media noche la misa, con ornamentos consagrados a Dios Optimo y Máximo, profanando nuestros cálices, abusando del Santo Oleo y Crisma, bautizando niños, oyendo confesiones, administrando la comunión, adorando los ídolos que veneraban en el altar con incienso, ordenando sacerdotes para servir a los ídolos, ungiéndoles las manos con óleo y crisma santos, usando mitra y báculo, mandando colectas y ofrendas, profiriendo grandes herejías” [...]*

Bartolomé<sup>218</sup> señala que las innovaciones litúrgicas introducidas por Canul y Chablé, tales como colocar ídolos en los altares, les valieron que los españoles los castigaran arrebatándoles la vida. Sin em-

bargo, los mayas fijaron la memoria de sus mártires en la “Crónica de Matichu” contenida en los *Libros de Chilam Balam*, diciendo: “...este es el año que corría cuando fueron ahorcados los de Tekax: 1610...”.

#### 1624. Rebelión del ah-kin Ppol (mayas del Estado de Yucatán)

López de Cogolludo<sup>219</sup> relata que hacia 1621 un sacerdote español intentó la reducción de un área poblada por mayas “cimarrones” (fugitivos del sistema colonial), para lo cual se internó en los montes donde vivían. Logró reunir un gran grupo al que congregó en un nuevo pueblo que se llamó Sacalum.

Tiempo después, parte de las tropas expedicionarias, que pretendían atacar el último reducto maya independiente en el Petén guatemalteco, acampó en Sacalum en espera del resto de las fuerzas. Dos años permaneció en el pueblo la tropa española, tiempo que aprovecharon para explotar a los nativos, quienes comenzaron a exasperarse.

Por entonces, el ah-kin Ppol empezó a predicar entre su gente la necesidad de rebelarse contra los usurpadores. Se planeó así una sublevación que estalló en 1624. Cuando los españoles estaban en el servicio religioso fueron atacados por los mayas —armados y cubiertos de pintura de guerra—, quienes los redujeron rápidamente. Los capitanes fueron muertos a la usanza tradicional, extrayéndoles el corazón; la misma suerte les tocó a los demás soldados. Más tarde, los rebeldes incendiaron las casas y la iglesia, y abandonaron

luego el lugar para ir a refugiarse en el monte.

Al poco tiempo el ah-kin Ppol fue capturado junto con algunos de sus seguidores y conducidos a Mérida, donde lo ahorcaron públicamente sin lograr que confesara y se convirtiera al cristianismo; estaba decidido a permanecer fiel a sus propias creencias.

El ejemplo de la actitud de Ppol, y de la rebelión que guiara, cundió rápidamente por toda la región y fue recordado durante mucho tiempo. Al respecto es importante el testimonio de Villagutierre en 1701<sup>220</sup>:

[...] “con esta sublevación y las de otros pueblos y en especial la de los indios del Partido de Tipú, que sucedió pocos años después, volviendo a idolatrar en los montes y cerrando los caminos, poniendo en ellos estatuas a trazas de españoles ridículos y delante de ellas otras de ídolos formidables, diciendo que eran los dioses de los caminos y que se los estorbaban a los españoles para que no pasasen a sus tierras, y otras imitaciones y costumbres como éstas”[...]

#### 1636-1639. Rebelión de los mayas de Bacalar (Estado de Quintana Roo)

En el año de 1636, la administración colonial tuvo noticias de que en la provincia de Bakhhal (más tarde Bacalar) los mayas quemaban los pueblos y huían al monte.

López de Cogolludo<sup>221</sup> reseña sucesos de la época:

[...] *“fuese esto continuando hasta que el año de 39 negaron del todo la obediencia a Dios y al Rey apostatando miserablemente de nuestra santa fe católica, volvieron al vómito de las idolatrías y abominaciones de sus antepasados, ultrajando las imágenes y quemando los templos[...] y después sus pueblos, huyéndose a los montes retirados”*[...]

La administración prefirió esta vez enviar religiosos franciscanos a pacificarlos; su relato es el único testimonio acerca de los acontecimientos del movimiento. Los religiosos llegaron a la región en 1641 encontrando quemados y abandonados ocho pueblos, cuyos habitantes se habían confederado en el principal bastión rebelde, el pueblo de Tipú.

Al igual que en la insurrección del ah-kin Ppol, los franciscanos hallaron los caminos cerrados por figuras de españoles flanqueados de “ídolos” de piedra, lo que indicaba que esos caminos se hallaban cerrados a la entrada de los invasores, puesto que estaban custodiados por las antiguas deidades, a quienes ofrecían incienso<sup>222</sup>.

Cuando tomaron contacto con los rebeldes, los franciscanos se dieron cuenta de que habían desechado las ordenanzas coloniales volviendo a ataviarse a la “usanza de su gentilidad”, dejándose crecer el cabello y utilizando sus armas tradicionales. Observaron también que uno de los ah-kines insurrecto realizaba un ceremo-

nia “idolátrica” seguida por la ingestión ritual del balché (vino ritual), ceremonia en la que intentaron hacer participar a los mayas que acompañaban a los religiosos, obligándolos a ataviarse como ellos e incitándolos a venerar a sus deidades<sup>223</sup>.

Bajo la dirección de los ah-kines, los rebeldes ataron a los sacerdotes recriminándoles que uno de ellos había participado en una expedición contra los itzaes, en la que destruyeron la figura de la deidad *Tizimín-Chac*. Aunque los amenazaron y destruyeron las imágenes que llevaban, lograron abandonar el pueblo sin ser dañados.

Para 1565 aún no se había logrado sofocar definitivamente el movimiento. No obstante otros sacerdotes lograron penetrar en varios pueblos y destruir gran cantidad de esculturas mayas. El movimiento fue perdiendo intensidad poco a poco, pero es probable que los insurrectos se unieran a los aún libres itzaes, que fueron vencidos en 1697<sup>224</sup>.

#### 1660-1670. Movimiento profético de los mayas (Estado de Campeche)

Una de las más importantes unidades políticas creadas por los mayas “cimarrones”, como oposición al sistema colonial y restauración de su antigua forma de organización, fue la que reconoció como *halach uinic*, a Juan Yam, batab del pueblo de Tzuctok, en el sureste del actual Estado de Campeche. Esta unidad política era conocida como “aldea de apóstatas”. En esta restauración de la forma tradicional del gobierno, el principal sacerdote, ah-kin

Kuyoc, cumplía también importantes funciones de gobierno como delegado del halach uinic en otros pueblos cercanos. Es decir, las nuevas autoridades tenían poderes más allá de los límites de cada pueblo.

Las fuentes, en especial las comentadas por Scholes y Roys<sup>225</sup>, indican que el papel del profetismo era fundamental en este movimiento, ya que los “cimarrones” proclamaban que, de acuerdo con las antiguas profecías, había llegado el tiempo en que los mayas debían rehuir el contacto con los españoles y refugiarse en los montes. Así lo estipulaban las profecías *túnicas* y *katúnicas* contenidas en los Libros de *Chilam Balam*.

El poder del halach uinic Yan era muy grande, hasta el punto de que cada pueblo del área le entregaba una casa para residencia de su representante. Asimismo, cada aldea establecía una parcela de cultivo para atender a las necesidades del líder. Durante esta época muchos mayas libres realizaban visitas masivas a los pueblos de “los apóstoles”, demandando su adhesión al proceso restaurador.

Aunque la administración colonial prefirió sofocar este movimiento por la vía pacífica enviando un sacerdote, éste se hizo acompañar de un capitán del ejército, quien destruyó la aldea cabecera de Tzuc-tok, poniendo fin al movimiento. No se sabe cuál fue el destino de los líderes, pero sí que muchos de sus adherentes se asilaron en la selva.

#### Comentarios

La rebelión protagonizada por la coalición maya de Chinkinchel, Sotuta, Tazes, Chekan y Uaymil, en 1546, parece ser la primera de una serie de movimientos de corte milenarista y mesiánico. Podemos suponer, al igual que Porro<sup>226</sup>, que para este momento no existían todavía entre los mayas verdaderos movimientos organizados, en oposición a la implantación del sistema colonial. Después de las luchas iniciales contra los conquistadores recién llegados, los mayas habían llevado a cabo una resistencia pasiva, principalmente contra la imposición del catolicismo.

Los sacerdotes tradicionales y los chamanes eran el grupo más afectado por la transformación sociopolítica y religiosa iniciada con la Conquista. No sólo habían perdido la elevada posición que ostentaban dentro del sistema de jerarquía prehispánica, sino que eran perseguidos y castigados por idólatras y herejes, aun cuando para evitar la persecución se convirtieran al cristianismo.

No obstante, los chamanes y sacerdotes no se resignaban a abandonar la religión propia y, para mantenerla viva, la refugiaban en la clandestinidad. Practicaban los rituales en los bosques y conservaban los libros jeroglíficos de contenido histórico, religioso y medicinal, que servían al propósito de mantener viva la memoria colectiva acerca de sus propias tradiciones, así como de revitalizar y organizar la oposición a los colonizadores.

A pesar del descrédito en que habían caído bajo el dominio español, los especialistas religiosos conservaban gran as-

cendencia entre los campesinos mayas (macehuales), para quienes oficiaban, en secreto, los rituales de la milpa (v.g. *cha' chaac*) y otras ceremonias. Al mismo tiempo, los aleccionaban sobre la urgencia de rechazar el catolicismo y recuperar la práctica de la religión de sus ancestros a riesgo de que, si no lo hacían, caería sobre ellos el fin de los tiempos. De allí el importante rol que desempeñaron desde un principio en las rebeliones contra los españoles.

Dentro de la ideología de la resistencia que desembocó en los movimientos milenaristas y mesiánicos, destacaba el papel de las profecías del *Chilam Balam*. Estas se referían, en su origen, al dominio de los itzá del norte de Yucatán sobre las demás unidades políticas de los mayas peninsulares. En épocas tempranas de la Colonia, los españoles enseñaron a algunos indios a escribir el maya con caracteres latinos y este nuevo conocimiento fue empleado secretamente para traducir los códices, antes destinados sólo a algunos especialistas de altas jerarquías. Así surgieron los *Libros de Chilam Balam*, cuyas profecías fueron reinterpretadas por los sacerdotes mayas con el fin de explicar el dominio español, así como de dar cuenta de su próxima desaparición. En síntesis, el contenido de las profecías que aparece explícitamente en todas las rebeliones del siglo XVI, indicaba que “no podía durar la cristiandad, ni los españoles, ni los frailes en aquella tierra”.

Tanto el análisis de Porro<sup>227</sup> como el de M. Bartolomé<sup>228</sup>, coinciden en que el papel fundamental de la profecía en los

movimientos mayas, deviene de la noción cíclica del tiempo predominante en este pueblo. Dicha concepción hacía posible predecir la carga cualitativa (fausta o nefasta) de los acontecimientos ocurridos o a ocurrir en fechas recurrentes del ciclo calendárico. El lenguaje hermético de las profecías permitía su aplicación a diferentes circunstancias históricas. Así, a la connotación negativa del presente colonial se le sumaba la expectativa apocalíptico-regenerativa que subvertiría el caos vigente y restauraría la Edad de Oro del pasado, dando lugar a la revitalización de la concepción maya del milenio.

Sobre esta base comienza a desarrollarse el culto tradicional clandestino, inaugurando un extenso periodo de resistencia pacífica que culminaría veinte años después, a raíz del Auto de Fe de Maní llevado a cabo por fray Diego de Landa.

En este movimiento, como en los posteriores, al lado de los ah-kines y chilames, especialistas religiosos, se encuentran por lo común los bataves y halach uinics, jefes políticos de los pueblos, quienes en ocasiones eran también líderes religiosos. Los gobernantes prehispánicos, aunque habían perdido su estatus al ser decapitada la estructura política maya, lograron conservar cierta posición de poder sobre los pueblos, aun cuando estaban sometidos a las directivas españolas. En este contexto, los jefes políticos se aliaron con los sacerdotes tradicionales, apoyando y solapando las prácticas religiosas clandestinas, para liderar luego la resistencia armada contra los colonizadores.

En un solo caso, la rebelión del Cocom en 1585, el líder del movimiento es un jefe político-religioso perteneciente a un importante linaje gobernante prehispánico que, en su calidad de descendiente de antepasados ilustres, se convierte en *halach uinic* de un nuevo señorío maya surgido durante la dominación colonial. Era más frecuente, sin embargo, que los líderes políticos y religiosos de menor jerarquía se convirtieran en jefes de la resistencia, gracias al poder de que estaban investidas sus posiciones para el pueblo y a su propio carisma, aun cuando no estuvieran emparentados con linajes nobles.

Durante el siglo XVI era frecuente que los movimientos aglutinaran varios pueblos pertenecientes a una misma provincia prehispánica. En algunos casos, las coaliciones involucraban varias ex unidades políticas. En favor de esa unidad panregional debe mencionarse la uniformidad lingüística del maya peninsular, así como el sustrato cultural común, que facilitaban la rápida expansión de la ideología milenarista y de los objetivos de la rebelión antiespañola.

A lo largo de este siglo es común la estrategia de repliegue hacia las áreas no ocupadas por los españoles. Los insurrectos, al verse acosados, quemaban sus pueblos y huían a los bosques, donde erigían centros ceremoniales y organizaban su vida en el aislamiento, de acuerdo con los dictados de la tradición. Desde sus refugios emboscaban a los colonizadores, aunque no era frecuente que las guerrillas indias se movilizaran para atacarlos en sus

propios pueblos. La organización comunitaria en el aislamiento persistía hasta que los españoles lograban romperla y trasladar a los rebeldes nuevamente dentro de las fronteras de ocupación. Sin embargo, la resistencia no desaparecía al ser militar o eclesiásticamente sofocada, sino que permanecía latente, de nuevo refugiada en la clandestinidad, hasta que otros hechos detonantes la reactualizaban y hacían reaflorescer.

La mayor parte de las rebeliones no son hechos aislados sino que se encuentran concatenadas, representando cada una de ellas afloramientos de un único movimiento inspirado en una ideología y en propósitos comunes. Esos objetivos pueden ser sintetizados así: la destrucción total de los españoles o, al menos, su expulsión del territorio maya; y la restauración de las formas de vida tradicionales, del sistema de gobierno prehispánico y del culto a las deidades ancestrales. Para encaminarse al logro de estos propósitos, sacerdotes y jefes políticos predicaban en contra de la falsedad de los frailes y la religión católica, al tiempo que se burlaban de los españoles colocando ridículas estatuillas de sus personas en los caminos.

Los movimientos del siglo XVI no proporcionan información detallada acerca del proyecto utópico que los animaba, pero sobre la base de los datos existentes es posible afirmar que la utopía maya era restauradora y retrospectiva, aunque incorporaba nuevos elementos culturales e ideológicos que dan cuenta de la dinámica social del grupo. Esa dinámica se mani-

festaba tanto en el mantenimiento de la cultura y religiosidad tradicionales, como en las reinterpretaciones y apropiaciones selectivas de la propia cultura y de la del dominador.

Ya hemos mencionado el papel de la profecía en el milenarismo maya y la reinterpretación de su significado en tiempo presente. En todos los movimientos registrados se advierte el objetivo restaurador de la tradición. Por ejemplo, en la consulta a los oráculos o “ídolos” parlantes, que reinstauraba la antigua práctica para predecir ahora el fin de los invasores. Asimismo, en el reafloresamiento del sacrificio humano y la utilización del calendario prehispánico.

Tampoco están ausentes las reinterpretaciones y apropiaciones selectivas de la cosmología cristiana y de las jerarquías de la Iglesia católica. Me refiero, por ejemplo, a la figura de Hunab-Ku, el alto dios maya, reinterpretado como el Dios Padre cristiano; a la diosa de la luna Ixchel, consustanciada con la Virgen María; a los justos del Evangelio personificados en los macehuales; a los representantes del Anticristo en los españoles; y a la identificación de los líderes mesiánicos con el Espíritu Santo, con Moisés, con papas y con obispos.

La reinterpretación y apropiación selectiva de la cultura propia y de la del dominador se manifestaba claramente en la rebelión de 1597. En ella el chilam Andrés Chi, líder mesiánico, se consustancia con Moisés y recibe revelaciones del Espíritu Santo, cuyo papel revelador y premonitor

es análogo al de los oráculos o “ídolos” parlantes. Al mismo tiempo utiliza técnicas rituales tradicionales para comunicarse con la deidad, ya que la manera en que Chi recibía las revelaciones es igual a la que describe el *Chilam Balam* de Maní cuando Hunab Ku venía a decir su palabra a los ah-kines<sup>229</sup>. La profecía que revela el mesías a sus seguidores reintroduce las antiguas predicciones referidas a la llegada de Kukulcán y de los itzá, ahora para explicar la Conquista y el cristianismo.

Lo mismo podría decirse para la única rebelión maya de Chiapas entre los tzeltales, en 1584. En ella, los miembros de la comunidad mesiánica se denominan los 12 Apóstoles, al tiempo que debido a su condición de *nahuales*, se identifican con dioses y diosas del panteón tradicional, que traerán a los hombres el milenio representado por la abundancia de lluvias y riquezas.

En el siglo XVII tenemos evidencia de cuatro movimientos de corte milenarista en el área maya. Destaca el de Tekax en 1610, cuya utopía es la formación de una iglesia propia, por lo cual se constituye en antecedente de la Iglesia macehual conformada durante la Guerra de Castas del siglo XIX. Aunque no existe mucha información acerca de los objetivos globales del movimiento, se observa una mayor penetración del culto maya tradicional con el culto católico, al que estaban sometidos desde casi un siglo atrás. Los sacerdotes mayas, que odiaban a los frailes y repudiaban a la iglesia católica, suplantaron las jerarquías eclesiásticas y se hicieron

cargo de las actividades religiosas, creando un “catolicismo maya” que integraba también el culto a sus propias deidades.

En la mayor parte de los movimientos de este siglo se observa, sin embargo, una fuerte tendencia retrospectiva y restauradora. Por ejemplo, en el de 1660-1670 en Campeche, se reinstaura el tributo que los macehuales debían entregar al recién nombrado halach uinic y a los sacerdotes mayas.

Por otra parte, el liderazgo continúa en manos de las jerarquías políticas y religiosas tradicionales, las estrategias de aislamiento y combate no presentan variación respecto de las del siglo anterior, y los objetivos utópicos se cifran también en la esperanza de desterrar el colonialismo del territorio maya y en el retorno a sus antiguas prácticas religiosas y formas de organización social.

### Movimientos en Oaxaca y Guerrero

#### 1531. Rebelión de los yopis (Estado de Guerrero)

Los denominados como yopis ocupaban la porción sur de la región tlapaneca, conocida como Yopitzingo, en la costa chica del actual Estado de Guerrero. Se trataba de un pueblo muy aguerrido que no se había sometido a Moctezuma y que tampoco se rindió ante los españoles.

Al advertir los yopis que los españoles pretendían lograr no sólo su obediencia sino también destruir sus formas de vida—entre ellas su antigua tradición guerre-

ra—, decidieron refugiarse en las montañas y, desde ese sitio estratégico y casi inaccesible, preparar la guerra contra ellos.

En marzo de 1531, los pobladores de Cuauhtepec comenzaron las hostilidades dando muerte a varios españoles y a 250 indios de Coscotitlán, grandes aliados de los “blancos”. Inmediatamente después se les unieron en la rebelión los indios de Acapulco, Citla, Citlala, Xaltiango y Acamaluta, quienes, a pesar de ser enemigos ancestrales de los yopis, penetraron en su territorio para ayudarlos a cumplir con el objetivo común de “matar a todos los españoles que residían en la región”. Ya consumadas algunas muertes, los aterrorizados colonos comenzaron a pedir urgente socorro. Al respecto se conocen dos cartas; una de ellas enviada por Alonso Sota a Diego Jaramillo a la ciudad de México para que pidiera socorro a la Audiencia y le enviara armas<sup>230</sup>. La otra, enviada por Diego Pardo al contador de México, Rodrigo de Albornoz, en la que avisa de la rebelión y solicita ayuda militar para someterlos<sup>231</sup>.

En este contexto, comenzaron a circular noticias de que los rebeldes “no dejarían español en todo el río ni esclavo tampoco, ni cuantos españoles pueda haber”. Al mismo tiempo señalan las fuentes que:

*{...} “a los indios se les había aparecido y se les aparecía un ‘diablo’ y les mandaba no tener miedo de matar a todos los cristianos, ya que él les favorecería, les mandaba pintar sus armas y hacer todo lo que él les indicara en sus apariciones. El ‘diablo’ les alentaba diciendo que ahora*

*era tiempo de no parar hasta México*” {...}<sup>232</sup>.

A los requerimientos de paz de los españoles, los indios respondían diciendo que “ellos nunca habían querido obedecer ni servir a Moctezuma que era el mayor Señor de los indios, que cómo querían que obedeciesen ahora a los cristianos”<sup>233</sup>.

Poco después de iniciada la rebelión, Cortés fue informado de los acontecimientos y mandó realizar una nueva campaña para pacificar a los indios, razón por la cual, éstos decidieron emigrar hacia territorio mixteco donde fundaron nuevas poblaciones y fueron conocidos como tlapaneos, que es el nombre de su idioma<sup>234</sup>.

#### 1547. Rebelión de los zapotecos y mixtecos de varios pueblos (Estado de Oaxaca)

Hacia 1545, los frailes recorrían Oaxaca destruyendo “ídolos”, adoratorios y sepulcros, para contrarrestar el recrudescimiento del “paganismo”. Así fue descubierto un importante movimiento restaurador de la religión prehispánica en el pueblo de Coatlán donde convivían mixtecos y zapotecos. En el proceso de la Inquisición<sup>235</sup> contra los caciques y principales de ese pueblo, se les acusaba de mantener relación con el “diablo”, que fungía como oráculo en los adoratorios, en especial en una cueva-sepulcro donde estaba enterrado un poderoso jefe y que servía de lugar de culto. Posiblemente se trata del oráculo de Achiutla, que aglutinaba a toda

la nación mixteca: una cueva en una montaña donde rendían culto a los ídolos, en especial al llamado “corazón del reino”<sup>236</sup>. También se les acusaba de practicar el sacrificio humano en altares y cuevas clandestinas y en fiestas públicas, y de instigar a otros pueblos a volver a la adoración de sus dioses y antepasados.

La prédica profética iniciada en Coatlán, que anunciaba el advenimiento de un milenio reparador precedido de la llegada de antiguos dioses, atrajo a caciques, principales y macehuales de Titiquipa, Iztepeque, Tututepec, Nopala, Zaachila y Tlaxiaco, entre otros. Coatlán y Titiquipa fueron el foco desde donde se irradió la rebelión a los valles centrales, ya que allí se había desarrollado el culto clandestino de revitalización de la religión propia. Al respecto es interesante reseñar parte de los tlatoles (discursos) que dirigían a su gente los principales de Coatlán, muy semejantes a los conocidos para Titiquipa y valles centrales en 1547. Decían “las enseñanzas de los frailes y el bautismo son engaños”; y exhortaban a los indios a retornar a sus ritos profetizando la pronta resurrección de sus antiguos dioses, después de lo cual volverían a ser señores y dueños de su tierra.

El propósito de esta rebelión, comandada por don Sebastián, cacique de Titiquipa, era librarse del yugo de los españoles y restaurar la antigua organización zapoteca que existía antes de la llegada de los invasores. A su vez, el fundamento ideológico del movimiento lo constituyó la reaparición de tres señores: uno en la capital de la Nueva España; otro en la Mixteca de

Oaxaca, y el tercero en el ex-señorío zapoteco binnizá de Tehuantepec. Tenían por objetivo la restauración de la antigua cultura y forma de gobierno.

El movimiento se conoce a partir del testimonio de probanza hecho por Alonso García Bravo, alcalde ordinario de la ciudad de Antequera, el primero de junio de 1547<sup>237</sup>, quien había recogido información de tres indios naturales de Miahuatlán. Una reconstrucción de esas declaraciones permite señalar lo siguiente: ocho días antes del incidente (mayo de 1547) llegó al pueblo de Miahuatlán un nahuatlato llamado Pece, diciendo que un indio principal del pueblo de Tamaculapa, sujeto de Titiquipa, llamado Vitipaci, mandaba decir al cacique de Miahuatlán que le preparase plumas y oro como tributo, si no lo hacía habría de morir.

Ante este pedido los de Miahuatlán rieron y dijeron que ellos estaban al servicio de su majestad y que eran cristianos. El mensajero de Vitipaci contestó entonces que ellos debían saber que:

*[...] “habían nacido Tres señores[...] y que éstos habrían de señorear toda la tierra como la tenían antes que los cristianos viniesen, señalando además que ellos no necesitarían matar a los españoles, porque habría ocho días de temblor de tierra y gran oscuridad y que allí se habrían de morir todos los españoles[...] y sus mandamientos, y que allí habrían de fenecer todos porque ellos [los zapotecos de Titiquipa] ya no querían servir a Dios sino estar en su [tierra] como antes”{...}*<sup>238</sup>.

Ocho días después los indios de Titiquipa rebelados contra la Corona y reunidos en un cerro, mataron a un clérigo y marcharon hacia Miahuatlán, en número de más de mil hombres, llevando arcos y flechas de guerra. Allí flecharon a los indios fieles a los españoles e incendiaron el pueblo. Durante y después del ataque no cesaban de repetir que habían renacido tres señores y que habrían de matar a todos los cristianos que pasaran por allí rumbo a Perú, añadiendo que se debía dar tributo a esos señores en lugar de darlo al rey y a los españoles, ya que éstos habrían de morir y algunos serían sacrificados como ofrecimiento a sus señores<sup>239</sup>.

La rebelión fue aniquilada por el cuerpo de tropa que el virrey Mendoza mandó para “pacificar” a los indios y castigar a los caudillos.

1547. Rebelión de los zapotecos y mixtecos de los Valles Centrales (Estado de Oaxaca).

A principios de junio de 1547 se formó una coalición que reunía diversos pueblos indígenas habitantes de los valles centrales de Oaxaca, en las cercanías de la ciudad de Antequera. Esta rebelión, resultante de la expansión de la insurrección de los zapotecos del sur y de las mixtecas Alta y de la Costa en el mismo año, tenían como propósito atacar Antequera. La causa detonante parece haber sido económica, ya que los españoles utilizaban a sus encomendados para realizar duros trabajos en las minas de oro que habían descubrier-

to<sup>240</sup>. Como ya fue mencionado, el factor principal fue la intensa presencia evangelizadora de los dominicos y otras Ordenes religiosas, que no cejaban en sus intentos de destruir toda manifestación de las religiones autóctonas.

Ante esa situación los indios apostataron de la fe católica que habían aceptado por la fuerza, manifestando que “se les había aparecido un nuevo dios”. Aunque no se conocen las revelaciones divinas ni la existencia de un líder mesiánico, la fuente principal indica que: “con esta nueva se levantaron muchos pueblos indios y juntos en forma de guerra, en escuadrón formado, venían a destruir la ciudad de Antequera”<sup>241</sup>.

Los frailes dominicos asumieron el cargo de someter a los indios rebeldes. Al respecto, Gay<sup>242</sup> comenta que los sacerdotes les señalaron el gran error que cometían al enfrentarse a las tropas españolas, señalándoles también que no debían hacer caso de la locura e invención de los indios que decían:

{...} “había aparecido un nuevo dios, a quien tenían encerrado en una petaca que se abriría en la plaza de Antequera, una vez vencidos y muertos los españoles”{...}.

Finalmente, cuando el enfrentamiento armado entre indios y españoles parecía ya ineludible, dos frailes lograron que el ejército rebelde desistiera de la batalla y sus integrantes se dispersaran, primero por los montes aledaños, para luego regresar a sus pueblos.

1550. Rebelión de los zapotecos aledaños a la ciudad de Oaxaca (Estado de Oaxaca)

Esta rebelión se encuentra vinculada también con la insurrección zapoteca de los valles centrales, ocurrida en 1547. La causa detonante parecen haber sido los abusos cometidos por las autoridades coloniales en contra de los indios, que eran acusados de no querer trabajar ni sembrar la tierra con el fin de matar de hambre a los vecinos españoles. Los zapotecos por su parte decían que:

{...} “era hora de sacudirse el yugo de los españoles porque así lo anunciaba un jefe tradicional que habían tenido en la Antigüedad y que, habiendo desaparecido, prometió regresar en los siglos venideros para libertar a su nación de los enemigos{...}”<sup>243</sup>.

Respecto de esta profecía de retorno del líder mesiánico, Gay apunta:

{...} “Los ancianos caciques de algunos pueblos recordaron a sus antiguos dioses y la protección que creían recibir de ellos, especialmente de Quetzalcóatl, quien al ausentarse en épocas pasadas había ofrecido aparecer de nuevo y libertar a la nación de sus enemigos. Exhortaban pues a la juventud a tomar las armas, anunciándoles que habían llegado el divino caudillo y que los libertaría de la esclavitud en que gemían {...}”<sup>244</sup>.

Este brote rebelde fue prontamente abortado por el ya experimentado virrey

Mendoza, quien envió soldados para escarmentar a los insurrectos.

1660. Rebelión de Tehuantepec, Nejapa, Ixtepeji y Villa Alta (Zapotecos, mixes y chontales de Oaxaca)

A raíz de los constantes abusos cometidos por los alcaldes mayores, corregidores y frailes, se desató una gran rebelión en Tehuantepec, Nejapa, Ixtepeji y Villa Alta, que involucró a zapotecos de la Sierra y del Istmo o binnizá, mixes y chontales. En Nejapa y Villa Alta, la rebelión tomó forma mesiánica: los indígenas esperaban el retorno de un héroe salvador, antiguo gobernante prehispánico, que había prometido regresar para defender a su pueblo de los enemigos.

La información para esta rebelión proviene principalmente de la *Relaciones* de Torres del Castillo y Manso de Contreras, reproducidas luego por González Obregón (1907)<sup>245</sup> Huerta y Palacios (1976)<sup>246</sup> y Víctor de la Cruz (1982)<sup>247</sup>.

La situación colonial en la región se desarrollaba de manera compulsiva. Los repartimientos eran altamente onerosos y la población indígena, para evitar azotes, cepos y cárcel, debía vender sus pocos bienes y entregar el importe a los españoles. Los más perjudicados resultaban ser los gobernadores y principales de los pueblos, que eran insultados y azotados a veces hasta morir.

La muerte por azotes del cacique chontal de Tequisistlán fue la gota que derramó el vaso, y los indios se sublevaron matando al alcalde mayor y a otros españoles, sa-

queando las casas reales y las haciendas. En pocas horas los rebeldes bloquearon caminos y puestos, organizaron cuerpos de guardia y nombraron nuevas autoridades, además de emitir órdenes a los pueblos de la jurisdicción para que apoyasen el levantamiento y matasen a los que se opusieran.

Las nuevas autoridades indígenas dirigieron una carta al virrey de la Nueva España comunicándole la causa de la rebelión y manifestándole que: “sin cabeza que los gobernase se habían congregado en Cabildo y elegido Gobernador en nombre de su Majestad...”. A pesar de que desmentían su posición de rebeldía, nombraron un gobernador propio<sup>248</sup>.

Los despachos de los rebeldes a los otros pueblos de la sierra norte dieron como resultado la sublevación de los partidos de Nejapa, Villa Alta e Ixtepeji, poblados por zapotecos, mixes de la sierra norte y chontales, quienes se mantuvieron independientes de la Corona, eligiendo a sus propias autoridades<sup>249</sup>.

Enterado el virrey de que las autoridades eran elegidas por y entre los indios, pidió la intervención del obispo de Oaxaca, Alonso de Cuevas Dávalos, para que con suavidad los volviera a la ley de Dios y el rey. Sin embargo, la condescendencia del obispo para con los rebeldes creó malestar entre otros españoles. A raíz de ello, el oidor de la Real Audiencia, Juan Francisco de Montemayor de Cuenca, dictó feroces sentencias contra los que consideró como principales responsables.

A pesar de los crueles castigos, los zapotecos del Istmo volvieron a rebelarse en 1715 y depusieron nuevamente a las autoridades, nombrando como tales a los principales que representaban sus intereses<sup>250</sup>.

Aunque la información existente para el estudio de la rebelión de Tehuantepec permite afirmar que se trató de un movimiento restaurador de los poderes políticos indios, no han sido muy explorados sus contenidos sociorreligiosos, que surgen a la vista en la rebelión de los mixes y chontales.

Los sucesos de Nejapa devienen también de los malos tratos dados por un religioso al gobernador indígena Pascual Oliver, quien se quejó ante el alcalde mayor de haber sido abofeteado y quebrada su “vara” (bastón que simboliza el poder de la autoridad), porque él no le entregaba unas obvencciones exigidas. Como el alcalde no tomó las medidas necesarias para impedir los abusos, Oliver “escribió órdenes a los mijes y (zapotecos) quiavicusas, convocándolos para que viniesen a Nejapa el 27 de mayo de 1660, día de corpus”. Envió el mensaje con su hermano Agustín, quien al llegar a los pueblos convocados pronunciaba un tlatole, animándoles a que se presentasen aquel día al pueblo y mataran al alcalde mayor, a los religiosos y a todos los españoles. Les decía que:

[...] *“ya era tiempo que saliesen de la sujeción en que vivían, porque Condoique [Cong Hoy] su rey, cuando los españoles gobernaron este reino se había retirado y escondido en una laguna donde estaba, y saldría a gobernar su reino, y ellos, era*

*preciso le obedeciesen, y esto no podía ser sino echando de sí y de sus tierras a los españoles{...}”<sup>251</sup>.*

Convencidos de la veracidad de la profecía que, como veremos luego, estaba avalada por un mito central de la cultura, los mixes se confederaron en secreto para el ataque, pero fueron descubiertos por un mestizo que los denunció al alcalde mayor.

Los sucesos posteriores indican que los mixes de Nejapa y de otros pueblos se presentaron el día de corpus, bajo el pretexto de fabricar una enramada para la festividad. El alcalde se encerró en el convento, no queriendo salir a conferenciar con los rebeldes, quienes le solicitaban perdonase sus deudas y les entregase a un intérprete suyo a quien odiaban. Aunque sin mayores consecuencias (excepto la quema de la casa y trapiche del alcalde), la rebelión continuó y los vecinos españoles se vieron obligados a abandonar la provincia.

Cuando el nuevo virrey, conde de Baños, tomó posesión, los indios aún continuaban en rebeldía. Por ello el virrey mandó al oidor Cuenca a castigar a los culpables, tal como había hecho poco antes en Tehuantepec. En Nejapa, algunos de los declarados culpables fueron cortados en partes, otros desterrados a San Juan de Ulúa o a las minas, y otros azotados. El gobernador Oliver murió en la cárcel al comienzo de los sucesos y sus posesiones fueron quemadas y sembradas con sal.

Sucesos muy similares ocurrieron en Ixtepeji. Allí los insurrectos “celebraban sus Cabildos, hacían justicia civil y crimi-

nal con autoridades suyas y prohibían a los pueblos aliados que acudiesen ante las españolas”<sup>252</sup>.

En Villa Alta, con el ejemplo de los anteriores, hubo alborotos similares contra las autoridades españolas. Según relata González Obregón<sup>253</sup>:

*[...] “fueron inducidos a ello, haciéndoles creer que Congun [al que consideraban un rey zapoteca que desde los tiempos de la conquista había permanecido escondido en una laguna] había ya salido, que un monte cercano había temblado, señal de que se acercaba la hora de su libertad, y que saldría también el rey de los mixes, llamado Condoique, y que era tiempo de sacudir el yugo que los oprimía, matando al alcalde mayor y a los españoles[...]. Los jefes sublevados decían contar con más de veinte pueblos y recorría otros a fin de sublevarlos; [...] despachando mandamientos y convocatorias, castigando a los que no los seguían, propagando que ya no debían estar sujetos a los españoles” [...]*<sup>254</sup>.

La insurrección crecía constantemente, alcanzando el Camino Real y los contornos de la ciudad de Oaxaca. Allí los indios habían quitado a los españoles tierras, pastos, corrales y ganado, diciendo que hasta entonces: “...habían estado sujetos los indios de los españoles y ahora debían estarlo los españoles de los indios”<sup>255</sup>. Como en los otros pueblos, a la llegada del oidor Cuenca, los rebeldes fueron castigados con saña.

### Comentarios

Durante el siglo XVI se registraron en Oaxaca tres movimientos de amplias proporciones, que se encuentran concatenados entre sí. Es posible que el culto restaurador de la religión propia iniciado en Coatlán sea el foco desde donde se irradió la esperanza milenarista hacia otros pueblos, principalmente zapotecos y mixtecos.

El objetivo explícito de la rebelión de Titiquipa, en 1547, era la desaparición de los españoles y la restauración de la cultura prehispánica. Se trataba del retorno de tres señores que volverían a reinar en sus pueblos como antes de la llegada de los españoles y profetizaban que el exterminio de los colonizadores provendría de un gran cataclismo telúrico. La profecía logró tanto consenso entre los rebeldes que, al parecer, mataban a quienes no creían en ella. En ese mismo año, una coalición de zapotecos y mixtecos de los valles centrales se levantó en contra de la evangelización forzada y los trabajos en las minas, lugar al que los encomenderos enviaban a los indios en mayor proporción que a las haciendas.

El núcleo ideológico del movimiento se encontraba en la aparición de un nuevo dios, oculto en un baúl que se abriría en la ciudad de Antequera, una vez que los españoles hubieran sido muertos o vencidos por los rebeldes. Lamentablemente, tampoco en este caso conocemos las características del dios libertador, pero puede tratarse, como en otros casos oaxaqueños, de un héroe cultural mítico o mitificado y

mesianizado. Las fuentes tampoco proporcionan evidencias acerca del contenido de los mensajes mesiánicos que deben haber circulado para inducir a los indígenas a formar un ejército y marchar sobre Antequera, según había ordenado el nuevo dios. Es importante destacar, sin embargo, que la función oracular de la deidad es un rasgo característico de muchas de las culturas de Oaxaca, entre ellas, la zapoteca, mixteca y mixe, por lo que su presencia nos permite señalar el carácter restaurador y nativista del movimiento.

La rebelión de 1550 es la culminación de los dos movimientos anteriores. En ella se espera la llegada de un antiguo jefe mítico que había prometido regresar para libertar a su nación de los enemigos. Esta antigua tradición fue revitalizada en el siglo XVI por los ancianos principales, autoridades de algunos pueblos cercanos a Oaxaca, y asimilada a la profecía mexicana del retorno de Quetzalcóatl, lo que no resulta extraño toda vez que uno de los señores esperados debía provenir de la nación mexicana. La profecía fue ampliamente aceptada entre los rebeldes, quienes tomaron las armas cuando les anunciaron que el divino caudillo se encontraba ya entre los hombres.

Para el siglo XVI no conocemos la mitología ni los héroes culturales que conformaron el núcleo ideológico de los movimientos, pero la información proveniente de la rebelión de 1660 hace posible proponer que se trataba de reinterpretaciones de la mitología tradicional y de las epopeyas heroicas, adaptadas y actualizadas para responder a la situación colonial.

En este sentido, podemos decir que están inscritos en las religiones de retorno.

Es importante señalar que en estos movimientos, los mesías son las mismas deidades humanizadas, en tanto que los inspiradores y dirigentes desempeñan el rol de profetas, encargados de dar a conocer los designios de los héroes mesiánicos entre los hombres. Los líderes de los movimientos solían ser los principales de los pueblos; jefes políticos ubicados en la cúspide de la jerarquía comunal representada por el Consejo de Ancianos. En muchos casos, los principales eran también especialistas religiosos (brujos o curanderos), depositarios y transmisores de la tradición mítica. Aunque las autoridades indígenas solían ser elegidas por los españoles, para asegurar su lealtad y obediencia, en muchas ocasiones el cargo recaía en personas de aceptado prestigio popular que, explícita o veladamente, se oponían a los españoles y al dominio colonial. De allí que se convirtieran en profetas de los movimientos, refrescadores de la memoria milenarista y mesiánica y dirigentes de la rebelión armada.

Entre los zapotecos del Istmo, el movimiento fue de naturaleza secular (al menos no se conocen elementos sociorreligiosos), pero entre los mixes, zapotecos de la Sierra y chontales, adquirió claros contenidos mesiánicos. Estos se encuentran expresados en la tradición mítica, que reconoce la existencia de héroes culturales mesiánicos; *Cong Hoy* para los mixes, *Condoy* para los zapotecos y *Fane Kantsini o Tres Colibrí* para los chontales, aunque

este personaje puede haber sido un caudillo histórico mitificado y mesianizado.

Veamos la tradición mítica mesiánica entre los mixes para clarificar el contenido ideológico del movimiento. El mito del héroe mesiánico Cong Hoy está avalado por la profecía de su retorno. Este héroe mítico, nacido de un huevo aparecido en una laguna, otorgó —entre muchas otras hazañas realizadas— su territorio al pueblo mixe, defendiéndolo bravamente de los vecinos zapotecos. Estos, para vencerlo incendiaron el cerro *Iipxukp* o Zempoalpetl, al cual se le atribuye el origen de los mixes y que sintetiza las nociones de naturaleza-tierra-animales, donde los mixes recuerdan las hazañas de Cong Hoy. El mito narra que incendiaron el cerro sagrado para que el héroe se rindiera, pero él desapareció, sin quemaduras, y se escondió. Sin embargo, los zapotecos creen que se quemó y le llaman Condoy (rey quemado). A pesar de su desaparición, los zapotecos nunca pudieron arrebatar a los mixes el territorio que Cong Hoy había conquistado para ellos. La gente, continúa el mito, pensó en premiar al héroe dándole 52 kilos de oro. Al recibir el premio Cong Hoy les dijo:

{...} “*hijos míos, cuando encuentren o descubran mi premio, quiere decir que voy a revivir otra vez para luchar de nuevo, que voy a regresar para defenderlos de sus enemigos*{...}”<sup>256</sup>.

El mito concluye señalando que Cong Hoy desapareció en la época de la Conquista (en una laguna o cueva) prome-

tiendo regresar cuando fuera necesario; momento que se presentó en la rebelión de 1660, en la que se esperaba su retorno, anunciado por temblores y otras señales en la naturaleza, para que los librara de los españoles.

Aunque todas las referencias etnológicas inducen a pensar que se trata de un mito mixe, la presencia del mismo en Villa Alta e Ixtepeji, hace suponer que zapotecos y chontales compartían la misma tradición, encarnada en los héroes culturales salvadores<sup>257</sup>.

### Movimientos entre los indios del Norte de México

1539. Movimiento de los indios de Guaynamota y Guazamota (sierra de Nayarit)

Los indios de Guaynamota y Guazamota (posiblemente coras y tepehuanes del Sur) cercanos a la sierra de Nayarit se rebelaron en 1539 contra los conquistadores, dando muerte a un encomendero. Animados por su fácil triunfo difundieron en otros pueblos noticias de una insurrección. El momento propicio les fue indicado durante un baile tradicional, un mitote, celebrado en el pueblo de Tlaxicaringa, donde se habían reunido los jefes de varios pueblos, aparentemente para preparar la posterior rebelión del Mixtón<sup>258</sup>. En el mitote hacían girar con los pies una calabaza hueca que pasaba después de mano en mano, ejecutando al mismo tiempo ciertas contorsiones al ritmo de la música.

De pronto sopló un fuerte viento y les arrebató la calabaza. Para explicar el significado de este fenómeno recurrieron a sus “adivinas”, quienes pronosticaron que:

{...} “*los indios debían tomar las armas y arrojar del país a los españoles; pues con la facilidad que el viento les había arrebatado la calabaza, así ellos arrojarían a sus opresores{...}*”<sup>259</sup>.

Esta profecía realizada por los chamanes confirmó las ideas de rebelión, que pronto se extendieron a varias otras tribus vecinas. Entre ellas la de los cazcanes, que también se alzaron contra los españoles, negándose a pagar el tributo y abandonando los pueblos y rancherías cuyas iglesias y casas quemaron<sup>260</sup>.

#### 1541. Rebelión del Mixtón (Estado de Jalisco y otros)

Esta rebelión fue la continuación de la desatada en 1539 en Guaynamota y Guazamota. En esta ocasión los cazcanes abandonaron sus pueblos y rancherías y se reunieron cerca de Juchipila, en el Mixtón, lugar elevado, inaccesible y estratégico para el ataque y la defensa.

El capitán Ibarra, enviado por el conquistador Oñate desde Guadalajara con el fin de pacificar a los rebeldes, al ver los pueblos deshabitados se dirigió al Mixtón y propuso a los indios que desistieran de su acción. En respuesta, al día siguiente fue atacado por los cazcanes, quienes dieron muerte a la mayoría de los soldados. Simultáneamente, los indios de Xalpa

obligaron a su encomendero a huir y marchar a la sierra. Igual hicieron los de Tlaltenango y Juchipila, quienes lograron la adhesión de los pocos indios fieles a los españoles. Poco después, éstos aprehendieron a Teuquital, jefe de los rebeldes de Tlaltenango, pero los indios lograron liberarlo matando a los españoles y destruyendo casas e iglesias. La mayor parte del contingente rebelde se fortificó en el Peñol, desde donde ejecutaban los ataques.

Para ese momento la insurrección antiespañola –promovida por la profecía chamánica de liberación– se propagaba de modo alarmante, llegando hasta la región de Apozol y Cuzpatlán. Los rebeldes, después de quemar los pueblos y dar muerte a los españoles, se refugiaban en la sierra. Ante estos hechos, los españoles de varias ciudades circunvecinas se congregaron para preparar la defensa de Guadalajara, y fueron oportunamente auxiliados por el conquistador Pedro de Alvarado, quien iba rumbo a California.

Los jefes rebeldes de mayor influencia y prestigio eran: Tenamaxtle, conocido como don Diego el Zacateco, y don Francisco Aguilar, cacique de Nochistlán, cuyo nombre indio se desconoce. Estos, alentados por sus reiteradas victorias, convocaron a todos los caciques de los señoríos comarcanos y trabaron nuevo combate con los españoles y Alvarado, persiguiéndolos hasta Guadalajara.

Ante esta situación, Oñate pidió ayuda al virrey Mendoza, pero no pudo evitar que los rebeldes siguieran incrementando sus filas con los tarascos de Coyna, los indios de Tequila y Ameca, e incluso con los

que hasta entonces habían sido fieles a los españoles. Como la insurrección amenazaba ya con extenderse hacia México, el virrey Mendoza decidió enviar un fuerte contingente militar, logrando en esta oportunidad vencer a los indios, matando a muchos en batalla y haciendo prisioneros a otros que fueron ahorcados. Los españoles no se detuvieron allí, penetraron en el Mixtón, logrando destruir el templo y los “ídolos”. Una vez vencidos y desbaratado el culto profético de los indios del Mixtón, también se rindieron los del Peñol. Aunque murieron más de 6 mil indios en el combate de Coyna, quedaban aún cerca de 70 mil rebeldes entre cazcanes, tecuexes y zacatecos, muchos de los cuales no fueron pacificados sino hasta mucho después<sup>261</sup>.

#### 1591-1604. Rebelión de los acaxées (Estado de Durango)

Los acaxées estaban localizados en la sierra de Topia, al occidente del actual estado de Durango. La primera rebelión que protagonizó este grupo se produjo en 1591 y, aunque fue sofocada, emergió nuevamente en 1601-1604. Los motivos que señalan los cronistas son los malos tratos dados a los indios en los reales de minas y, en especial, la oposición que manifestaban a la implantación del catolicismo. Estos datos provienen principalmente de la relación del jesuita José Pérez de Ribas<sup>262</sup>.

Dicho autor señala que el alzamiento general de la nación acaxée fue provocado por un “hechicero” de gran importancia

que se decía obispo de los indios. Les hablaba contra la doctrina de los padres misioneros y los convencía de la veracidad de su propia doctrina. Todos lo consideraban obispo en la sierra de Topia. Él rebautizaba, casaba y enseñaba nuevas oraciones. Su objetivo era que los indios acabaran con las iglesias y reales de minas de esa sierra para volver a practicar su antigua religión y forma de vida. Tenía 50 discípulos, cercanos y predicadores y fue amotinando más de 5 mil indios que se hallaban ya sometidos al sistema de reducciones<sup>263</sup>.

El alzamiento produjo la destrucción de casi 40 iglesias, después de lo cual los amotinados se retiraron a los montes y cerros más inaccesibles. Desde allí se dirigieron a los reales de minas de Topia y San Andrés y los incendiaron. Reunidos por un pacto de vencer o morir, lograron que se les unieran otras parcialidades indias, quienes también emprendieron la tarea de quemar iglesias y matar españoles.

Pronto, el gobernador de Nueva Vizcaya mandó soldados para sofocar el alzamiento; 60 españoles bien armados y una leva de indios aliados. A la vista de las fuerzas españolas, los rebeldes que estaban en San Andrés se retiraron a los cerros. Los españoles enviaron a varios curas para pacificarlos por la palabra, pero aunque no tuvieron mucho éxito en esta ocasión, poco a poco lograron convencer a nueve pueblos de que volvieran a la “paz y al trabajo en las minas”. Sin embargo, una de las parcialidades acaxées (los sobaibos) más convencidas de la veracidad de la prédica de su obispo, quien decía ser Dios Padre,

continuó luchando. Los sobaibos decían estar: “dispuestos a acabar con todos los españoles que estaban en sus tierras”.

Finalmente, el principal dirigente de la rebelión y sus discípulos fueron ahorcados, no sin antes confesar uno de ellos que era el “Santiago del obispo”. Con posterioridad a estos sucesos, se decidió congregarse a los pueblos acaxées distribuidos en las sierras en 70 pueblitos<sup>264</sup>.

#### 1597. Rebelión de los tehuecos (Estado de Sinaloa)

Los indios tehuecos, localizados en una de las márgenes del Río Fuerte, al occidente de la Nueva Vizcaya, fueron evangelizados por los jesuitas desde fines del siglo XVI, pero pronto manifestaron una franca resistencia a la conversión religiosa.

La rebelión de 1597 fue dirigida por chamanes, “hechiceros”, quienes persuadían a los tehuecos y otras tribus de volver a la antigua religión. La molestia de los tehuecos comenzó cuando el ministro de su doctrina destruyó los “ídolos” de piedra y descubrió sus prácticas de “hechicería”. Se reunieron entonces los “hechiceros”, levantaron los ánimos con sus “diabólicas artes” y anunciaron al pueblo que venía sobre él una furiosa enfermedad que sólo ellos podían contener y curar:

{...} “Convocaron así gran cantidad de gente y realizaron un baile a su usanza y tomando una manta de algodón por las esquinas, echaron en ella cosas de hechicería y haciendo rituales y ceremonias soplando en una y otra parte, iban por

*todas las casas del pueblo diciendo que recogían la enfermedad en la manta para llevarla al monte, donde repetían sus rituales{...}”<sup>265</sup>.*

Así disponían a la gente para alzarse y de esta manera volver a la libertad y acabar de una vez con los sacerdotes, iglesias y doctrinas, así como con el capitán y todos los españoles. Uno de los “hechiceros”, y principal del grupo, prometió entregarles la cabeza del capitán. Convocaba cada noche a la gente a su casa; desde adentro, solo y a oscuras, decía tener en una olla la cabeza del capitán y les hacía oír cómo lloraba cuando se la habían cortado. Mediante esta práctica logró conseguir muchos adeptos<sup>266</sup>.

Los “hechiceros”, que eran también los Principales (autoridades importantes), tenían la facultad de convocar en pleno a la nación tehueca y establecer alianzas con otras tribus, como los tepaques. El viernes de cuaresma se decidió el alzamiento y los indios rebeldes se repartieron en tropas a fin de tomar los caminos y sorprender al cura, el capitán y los soldados. En el primer enfrentamiento lograron quemar la iglesia, pero en represalia el capitán español hizo una leva de 2 mil indios reclutados entre varias “naciones” cristianizadas y gentiles, para entrar en la región rebelde y castigar a tehuecos y tepaques.

Los insurrectos estaban pertrechados en las altas sierras donde tenían amplios bastimentos para sostener la guerra. En vista de su ubicación estratégica, el capitán español trató de que los indios dejaran las armas por su propia elección, pero no

consiguió convencerlos. Decidió entonces aventurarse por los caminos, aunque habían sido sembrados de púas y estacas envenenadas. Finalmente, después de muchos días y de una gran matanza, lograron capturar a siete “hechiceros” principales, a quienes dieron triple muerte (horca, garrote y quemado).

1599. Rebelión de los guachichiles  
(Estados de Jalisco y  
San Luis Potosí)

Los indios guachichiles que habitaban en los actuales estados de Jalisco y San Luis Potosí, se rebelaron en varias ocasiones antes de 1599. La primera, en 1542, se debió a los malos tratos que recibían de los españoles. En estos ataques participaban grupos de alrededor de 200 personas que repentinamente y al amparo de la oscuridad, se enfrentaban tanto a los españoles como a los indios sometidos. En 1550, aliados con los zacatecos y guamares, realizaron otra serie de ataques en las cercanías de Zacatecas. En 1561, una alianza de zacatecos y guachichiles asaltaba en los caminos y destruía estancias y pueblos de la región. Cabe mencionar que las campañas en contra de los rebeldes no siempre tenían éxito y muchas veces, en cambio, servían para perfeccionar sus estrategias guerreras y mejorar su adiestramiento.

Aunque la lucha de los guachichiles parece no haber tenido largos periodos de inactividad, no encontramos indicios de que estas primeras rebeliones fueran de corte milenarista o mesiánico sino hasta la

rebelión de 1599, cuya ideología profética vehiculizada por un chamán sirvió de base a la lucha anticolonialista.

Según Galaviz de Capdevielle<sup>267</sup>, esta rebelión fue promovida por:

*[...] “una hechicera, que alborotó a los habitantes de Tlaxcalilla asegurándoles que en el viaje que había hecho hacía tres años a la Provincia de Pánuco, se había enterado por los ídolos, que los indios que no lucharan contra los españoles morirían tragados por la tierra. Convenciéndolos además que ella resucitaba a los muertos y que a uno de éstos lo había obligado a vivir junto a su propia casa, que transformaba a los hombres en coyotes y venados y que tenía amigos que eran testigos de tales transformaciones. Para reforzar sus dichos, aparentó quitar la vida a un indio que por casualidad murió” {...}.*

El pueblo creyó que ese hombre había muerto hechizado y el resto de la profecía fue también aceptada. Entonces la “hechicera” convocó a los guachichiles de San Miguel Mezquitic, Bocas, Agua del Venado y Charcas y les ordenó que se reunieran en San Luis Potosí para matar a los españoles, recordándoles que si no lo hacían serían tragados por la tierra, como anunciaba la profecía hecha por los “ídolos”.

1601-1604. Rebelión de los acaxées  
de la sierra de Topia  
(Estado de Durango)

La rebelión acaxée de 1601 es la resurgencia del estallido rebelde de 1591, de manifiesta inspiración mesiánica. En estas sublevaciones el papel de los chamanes fue relevante, ya que eran el sostén y la memoria de los indios, forzosamente alejados de la religión y forma de vida de sus ancestros.

En esta ocasión, los acaxées se sublevaron contra las autoridades españolas a raíz de los malos tratos que les daban en los reales de minas de la comarca y en las levadas que hacían, buscándolos por fuerza en sus propias casas. Para ese momento los acaxées ya se habían sometido al catolicismo y vivían en pueblos recién fundados, donde habían sido congregados para recibir adoctrinamiento religioso. También existían rancherías, en las que los indios mantenían su “forma agreste de vivir” y donde no estaban completamente convertidos al cristianismo. A fin de evadirse de los trabajos de las minas y de terminar con la opresión y vecindad de los españoles se unieron todos, convertidos y paganos, conviniendo en sublevarse por las armas para eliminar de sus tierras a todos los colonizadores.

No se sabe de la existencia de líderes religiosos y militares que hayan prestado guía ideológica y logística a la insurrección. Sin embargo, es bastante probable que hayan existido, a juzgar no sólo por su presencia en la anterior de 1591 sino también por la organización y decisión que los rebeldes exhibieron en ésta. Fue así que se dividieron en escuadrones encaminándose a los reales de minas y a los caminos pa-

ra asaltar a los españoles, además de sitiar haciendas e ingenios.

Llegada la noticia a Guadalajara, el obispo decidió ir a Topia para pacificarlos, pero los indios le dijeron que “preferían morir de hambre gozando de su libertad, a tener vida y sustento en servicio de los españoles<sup>268</sup>.”

Después de un tiempo, sin embargo, a raíz de la mediación del obispo, los acaxées renunciaron a la lucha.

#### 1616. Rebelión de los tepehuantes del Sur (Estado de Durango)

Esta rebelión ha sido descrita por González Obregón<sup>269</sup> y por Huerta y Palacios<sup>270</sup>, quienes se basan en la *Crónica de la provincia de Zacatecas* de José Arlegui<sup>271</sup>. Reviste gran importancia porque puede constatarse el papel fundamental que juega la religión en la conformación de un movimiento. En esta ocasión se pueden confirmar la naturaleza mesiánica y las expectativas milenaristas utópicas que en otros casos han sido ignoradas en las crónicas o sólo mencionadas al pasar, como “exaltaciones provocadas por hechiceros”. Es por ello que vamos a reproducir aquí la parte sustancial de la *Crónica* de Arlegui; tal como la consigna González Obregón:

{...} “Cierta día, de aquel año, aquel indio de los contornos del Nuevo México, ‘demonio en traje de bárbaro’, salió de aquellos lugares, y dirigiéndose rumbo a la ciudad de Durango, hacía, en todos los pueblos y rancherías de los indios te-

*pehuanes a donde llegaba, una oración tan bien razonada en su idioma, y tan eficaz para conmover los ánimos sosegados de los indios, que acabándola de oír, al punto se enardecían en cólera contra los españoles, detestando la ley que profesaban y el modo de vivir en que los tenían.*

*Deciales que matasen y concluyesen con los españoles, usurpadores de sus tierras y tiranos de sus libertades. Exponíales muchísimos fundamentos para resolverlos á que ejecutasen esa empresa que los tornaría á su libertad y á las costumbres de sus mayores. Recordábales la ninguna opresión con que antes habían vivido. Manifestábales el apremio que se les hacía para que acudiesen á la misa y otros ejercicios en que los ponían los ministros: representábales que en radicándose los españoles en sus tierras, se habían de enseñorear de todo y habían de hacer esclavos a sus hijos, y que les habían de hacer trabajar en labrar sus mismos campos, aprovechándose ellos de los frutos, y los indios muriendo en el continuo trabajo: advertíales que aquellas tierras eran suyas y que los despojaban tiranamente de gozarlas: proponíales que los españoles les habían de hacer reventar en labrar minas de plata: y finalmente, les dijo que la ley que les enseñaban era falsedad y quimera; que el oír la misa era inútil, y que de ningún provecho les servirían los ritos y cristianas ceremonias.*

*Aquel indio, con el doble carácter de libertador y apóstol, los incitaba a la*

*emancipación y al culto que les predicaba.*

*Como libertador, los alucinó con promesas lisonjeras y pinturas halagadoras de su situación en lo porvenir. Les dijo que quedarían absolutos señores de la tierra, con la ventaja de que se aprovecharían de los ganados introducidos por los españoles, y que, enseñados como estaban á cultivar los campos y trabajar las minas, vivirían alegres, felices, libres, con todas las comodidades que apetecieran. Les aconsejó que se reuniesen, que se conjurasen en contra de los castellanos, y que, con el mayor secreto, convocasen á todas las tribus antes de sublevarse.*

*Como apóstol del culto que predicaba, demostró ser nigromante y hechicero. Caminaba de pueblo en pueblo, llevando consigo un idolillo de unas aspas á manera de cruz, en que el demonio les hablaba y incitaba al alzamiento. Corría, corría multitud de leguas, y aunque parecía contradecirse en sus prédicas, era quizá porque así lo juzgaba necesario, según hablara con idólatras conversos, prontos ó renuentes á sus órdenes.*

*A unos les hizo creer que era Hijo de Dios, y que aquel idolillo que les mostraba servíale para comunicarse con él y recibir sus mandatos. Los asombraba con sus hechizos. Súbitas eran sus apariciones, y ora se les presentaba como cualquier indio de su tierra, ó con el aspecto de hombre blanco y revestido de fingidos resplandores, pero hablándoles en su idioma, exhortándolos á sacudir la servidumbre en que estaban, á no dejar el*

menor vestigio de las ceremonias castellanas que les enseñaron los misioneros, y á que no temiesen pelear en la guerra á que los provocaba, pues él tenía facultad para darles nueva vida al tercer día después de muertos, y á los ancianos que perecieran en la lucha, aunque tuviesen mucha edad, los resucitaría en edad de robustos mancebos con perfecta salud y muchas fuerzas.

A los otros indios que indolentes se manifestaban en obedecerlo, les dijo, que el primero que había venido á aconsejarles se libertasen de tanta tiranía, era el hijo de Dios, y que por no haberlo obedecido con pronta ejecución, venía él que era el Espíritu Santo, y que no acostumbraba sufrir los desacatos de desobediencia como el hijo había tolerado, y que si tardaban en obedecerle, haría que los tragase la tierra y pagarían su contumacia, y para que conociesen que tenía potestad para hacer estos y mayores castigos, les pondría a los ojos un ejemplo que ejecutaría con todos, si no trataban de enmendarse, y dicho esto el infernal enemigo fingió a los ojos de los indios que a su precepto se abría en la tierra una disforme boca, y que se tragó dos personas con horror de los circunstantes, que aterrados de tan poderoso engaño, se prostraron en tierra, dándole repetidas adoraciones, y prometiéndole obedecerle con toda prontitud, sin falta un punto de sus mandatos.

Mientras el caudillo anónimo seguía caminando de pueblo en pueblo, con su idolillo aspado, propagando el incendio

de la insurrección, despertando en los corazones el deseo de verter sangre de los castellanos, y una ansia y rabiosa sed del exterminio de la cristiandad en sus países, toda la nación tepehuana fabricaba macanas, flechas, disponía de arcos y aun se proveía de las armas que usaba y había introducido la española gente, y todos los lugares eran oficinas de estos instrumentos destructores.

Los indios ocultaban su odio en secreto, en el mayor secreto, como se los había recomendado el propagandista caudillo, esperando el instante en que llegase la hora señalada para el enfrentamiento.

Y no sólo los varones, las mujeres mismas ocupábanse en componer y aderezar las armas, soñando el futuro, absoluto y libre Señorío de toda la tierra, dadas las esperanzas que el autor de la guerra próxima había despertado ”{...}.

Al testimonio anterior debemos agregar el que proporciona Gutiérrez Casilla, reproducido por Sánchez<sup>272</sup>, en el que se registra la confesión del indio Antonio:

{...}“Las preguntas que se hicieron fueron éstas: Si los testigos tenían noticias del levantamiento; si empezó en la cuaresma de 1616, si hubo instigaciones de parte de algún indio; cuál fue el intento principal; cómo murieron las víctimas. Dijo que se llamaba Antonio y que es natural del pueblo de Santa Catarina de la nación Tepehuana; que le enseña la Doctrina el padre Juan del Valle de la Compañía de Jesús; y que en dicho pueblo él era el Alguacil. No supo decir

*edad. Pareció por el aspecto de más de 30 años.*

*[...]Dijo que hicieron ellos una procesión sacando todas las imágenes de la Iglesia y el Santísimo Sacramento y andando junto a la Iglesia un indio llamado Francisco natural del pueblo de Santiago, de la nación tepehuana, ladino de la lengua mexicana y española, embistió con uno de los padres de la compañía que llevaba el Santísimo Sacramento, y se lo quitó y dio con él en el suelo, que lo traía cubierto con plata y que lo pisó muchas veces. La hostia estaba adentro. Todos los demás indios embistieron con las imágenes de Ntra. Señora, y el Cristo y cruces, y las quitaron a los españoles que las llevaban, y a la imagen de Ntra. Señora la azotaron muchos indios, habiéndola desnudado y el vestido de Ntra. Señora lo pusieron a una india llamada Magdalena, mujer de Juan Toribio [...] y la pusieron en las andas de la madre de Dios, y la trajeron en hombros por el patio de la iglesia. Y a un Cristo que estaba allí los indios que estaban a caballo con lanzas lo embestían y le daban lanzadas. Fue preguntado de qué manera es el Dios que les ha dicho que se alcen, y dónde lo ha visto y en qué parte está y qué les ha dicho que hagan.*

*Dijo que no lo ha visto, pero que los indios tepehuanaes de su nación lo han visto, y le han dicho que está en Tenerapa, que es como español, que se va criando, que es chiquito y que lo tiene a su cargo un indio llamado Francisco Miguel, que les dice que su dios les manda maten a*

*todos los españoles sin dejar a ninguno con vida. Y que si alguno de ellos muriese, al cabo de pocos días ha de resucitar. Y que va a venir un gran diluvio de mucha agua, y que se han de ahogar todos los españoles. Y que su Dios les tiene guardada una parte donde se ha de guarecer, de donde han de salir acabándose todos los españoles, y se han de quedar con toda la tierra”{...}.*

Este líder mesiánico no se limitaba a conjurar a los tepehuanaes del Sur; pretendía la alianza con otros indios. Llegó hasta la región de los coras, en las serranías de Guazamota y entre sus adeptos había también negros, mulatos y otras “castas”, que creían en sus predicciones y rituales y que, sirviendo de criados de los españoles, hacían el papel de espías para los indígenas. Tan bien prepararon su rebelión que los españoles de nada se enteraron hasta el ataque, en el que murieron muchos civiles y religiosos de varios pueblos y se destruyeron iglesias e imágenes sagradas.

A los indios no les importaba morir; creían, como se había profetizado, que habrían de resucitar. Por ello se lanzaban contra las espadas de los soldados y contra las fortificaciones: “en confianza de que no era perder la vida, sino esperar la mejor y más dichosa”<sup>273</sup>. La confianza de los indios en la profecía era tan grande que muchos aseguraban haber visto a los que habían muerto, pelear nuevamente al lado de los vivos.

La insurrección desatada fue de tal magnitud que el territorio quedó desolado; destruidos sementeras, ganados y mi-

nerales. Finalmente el gobernador de Nueva Vizcaya salió a combatir a los rebeldes, con más de 600 hombres. Hubo varios encuentros en uno de los cuales murieron más de 15 mil indios. Sin embargo, la sublevación duró todavía un año más, en los límites de Nueva Galicia, con tan lamentables resultados que el pueblo tepehuano del Sur fue casi exterminado.

#### 1632. Rebelión de los guazaparis (Estado de Chihuahua)

En 1628 se descubrió una rica mina de plata que dio lugar a la instalación de colonos españoles y religiosos jesuitas. Muy pronto surgieron conflictos entre éstos y los indios, que desembocaron en la rebelión de los guazaparis, ubicados al suroeste del actual Estado de Chihuahua (Nueva Vizcaya).

El cronista Pérez de Ribas<sup>274</sup> relata así los fundamentos ideológicos del movimiento:

*[...] “la furia de esa fiera infernal [el demonio] comenzó a revolver la sangre de los indios inquietos y hacer leva de los más fieros que halló en estas naciones para hacer guerra al evangelio y ministro que lo predicaba. Para la ejecución de esto que trazaba halló a su propósito el ánimo fiero del cacique Cobameai. A éste le trajo a la memoria la libertad bárbara antigua en que se había criado, y en ella los vicios que gozaba sin reconocer ley que se lo prohibiese [...] [decía] que resucitaría sus vicios y alzarían la cabeza sus entretenimientos y se acaba-*

*ría con la iglesia, doctrina y cristiandad, que es a lo que le tira la ojeriza del demonio. Comenzó [Cobameai] a convocar gente y comunicar su secreto con los indios más depravados y en quienes menos impresión había hecho la fe de Cristo. Andaba de una ranchería a otra derramando la ponzoña que en su corazón ardía y se ocultaba. El indio era un gran hablador y [...] se le iban llegando cómplices de su nación guazapari. Hacían conventículos brindándose a su usanza con las cañitas de tabaco que fuman y chupan, y embriagados con este bárbaro humo [...] saltaban centellas de palabras llenas de cólera y rabia”{...}.*

El misionero, apoyado por varios soldados, logró frenar momentáneamente la rebelión que se preparaba, pero el movimiento no cesó. Poco después, los tepehuanes, vecinos de los guazaparis, se unieron al “hechicero” Cobameai<sup>275</sup>. Fueron entonces convocadas otras rancherías para llevar a cabo la rebelión, sellando la alianza con la inhalación de tabaco embriagante. Después de varios preparativos se dispuso matar a los misioneros, sin que sus indios fieles pudieran advertirlos ni defenderlos.

Poco antes de darle muerte Cobameai decía:

*{...} “Matemos a este engañador que nos prohíbe tener muchas mujeres [se refiere a la poliginia que practicaban tradicionalmente] y nos manda entrar en la iglesia. Matemos al otro que vino de lejos a hacer lo mismo, para que no ven-*

*gan más padres a nuestra tierra. ¿Para qué queremos padres? Matémosles y quedaremos libres [...] y que venga el capitán que nuestros picachos y sierras tenemos, donde nadie nos puede ofender” {...}*<sup>276</sup>.

#### 1644. Rebelión de las Siete Naciones (Estado de Chihuahua)

La Confederación de las Siete Naciones incluía: tobosos, salineros, conchos, cabezas, julimes, mamites y colorados; indios nómades que merodeaban continuamente los alrededores del importante centro minero del Parral, en auge durante el siglo XVII.

La *Relación* de Nicolás de Zepeda<sup>277</sup> señala que la confederación realizaba constantes ataques al Parral. Por su parte, Galaviz de Capdevielle<sup>278</sup> sugiere el motivo de la rebelión de 1644: los españoles tenían planeado ahorcar a todos los indios, rumor difundido por los cabecillas del motín. Estos jefes, “hechiceros” y principales, predicaban la libertad para que los indios viviesen según sus deseos, sin observar la religión católica, y no admitían ninguna forma de paz sino la guerra para destruir completamente a los españoles.

El inicio de la rebelión se ubica en el momento en que los conchos entraron al convento de San Francisco de Conchos, donde se había refugiado el gobernador, y le prendieron fuego, despojando luego los altares, cruces, cálices, vestiduras sacerdotales, lienzos y cuadros, para terminar dando muerte a los sacerdotes. Poco después se rebelaron todos los pueblos ma-

tando a los españoles en los caminos y robando caballos y ganado en cinco haciendas.

Cuando algunos eran aprehendidos, antes de morir decían:

{...} “*que no tenían miedo de morir por que el demonio [sic] les había dicho, habían de resucitar al tercer día, como creían desde muy antiguo las naciones bárbaras*” {...}<sup>279</sup>.

Al conocer esta profecía de resurrección y la protección que les brindaban sus deidades en la lucha contra los colonizadores, se levantaron en armas los tobosos, cabezas y salineros.

De inmediato el gobernador de Nueva Vizcaya se enfrentó a los confederados, quienes tuvieron que huir para refugiarse en los peñoles y, poco después, rendirse a los españoles. Aún así, éstos castigaron cruelmente a muchos de ellos antes de obligarlos a asentarse nuevamente en los pueblos.

#### 1645. Rebelión de los salineros (Estado de Chihuahua)

Los salineros, instigados por los tobosos, realizaron varias reuniones y consultas, después de las cuales decidieron elegir como gobernador a don Gerónimo Moranta, a quien llamaban el Grande o el Rey. A otro indio llamado Balupi o Pies de Liebre lo designaron como capitán y mayor, y a un tercero, Hernante, como obispo, encargado de decir misa y administrar los sacramentos a su arbitrio.

Después de los nombramientos se inició la rebelión. Los combatientes, repartidos en cuadrillas, atacaron varios poblados donde robaron ganado, saquearon casas e iglesias y dieron muerte a los españoles residentes y a los indios cristianizados<sup>280</sup>.

Poca información se conoce acerca de este movimiento armado –inmediato a la rebelión de las Siete Naciones– que nos permita proporcionar algún detalle acerca de la existencia de la expectativa milenarista y del carácter profético o mesiánico. Sin embargo, la evidencia de las reuniones de los indios y la elección de sus jefes político, militar y religioso, como antecedentes de la rebelión anticristiana y antiespañola, hacen suponer que debieron circular mensajes proféticos y realizarse prácticas rituales, tal como había sucedido en la rebelión del año anterior y en otras protagonizadas por los indios del norte de México.

1646-1697. Rebeliones de los tarahumaras y otros grupos (Estados de Chihuahua, Sonora y Sinaloa)

Los tarahumaras habitan en la sierra Tarahumara, en los actuales estados de Chihuahua, Sonora y Sinaloa. La descripción de estas rebeliones, que se sucedieron hasta 1697, proviene de las narraciones del jesuita Francisco Javier Alegre<sup>281</sup>, de la obra de González Obregón<sup>282</sup> y de la de Galaviz de Capdevielle<sup>283</sup>.

La primera de las rebeliones (1646-1648) estuvo motivada por la renuencia

de los indios a aceptar la religión católica. El alzamiento comenzó cuando los tarahumaras quemaron la iglesia y hacienda de Salto de Agua y mataron a varios españoles, dejando incomunicado a Sonora desde Sinaloa. Los tres líderes de más importancia eran Supichiachi, don Bartolomé Ochavari y Tepox, principales de los pueblos. Dos de ellos fueron muertos en los enfrentamientos a raíz de la traición de algunos indios cristianos aliados de los españoles. Esta rebelión logró ser sofocada parcialmente por el gobernador de Nueva Vizcaya. En 1650-1652 avanzaba ya la evangelización de los tarahumaras comenzada en 1639 y se hallaban reducidos en ocho pueblos, cuando resurgió la rebelión que había sido contenida dos años antes. Esta vez el líder era el cacique Teporaca o Teporame, quien exhortaba a sus seguidores a matar a los frailes y laicos españoles, a profanar los objetos sagrados y a negar la obediencia que habían jurado al rey. Teporaca era un cacique de gran valor y astucia, que continuamente reclutaba nuevos conjurados. Antes de lanzar la gran rebelión engañó a los españoles de la Villa de Aguilar haciéndoles pensar que los atacaba, mientras su gente talaba los sembrados y se apoderaba de mulas, caballos y ganado, conduciéndolos a los montes para sostener la guerra. Al día siguiente llevó a cabo el ataque, en el que resultaron muertos el fraile y varios españoles. Desde allí los rebeldes, entre los que estaban los de Tomochic, se repartieron a los pueblos tepehuanes y tobosos para incitarlos a la rebelión. Con estas nuevas fuer-

zas lograron asolar minas y haciendas y quemar las iglesias de diez pueblos a cargo de jesuitas y franciscanos.

Después de muchos intentos y debido a que contaba con varios destacamentos militares, el gobernador de Nueva Vizcaya logró vencerlos y apresar a Teporaca, quien fue ahorcado y flechado por indios cristianos.

Ya para 1684 se encontraban los jesuitas privados de la administración de las doctrinas cristianas, cuando decidieron buscar feligreses entre los indios gentiles que no habían sido convertidos, pero en lugar de atraerlos por convencimiento intentaban reducirlos por la fuerza. Fue así que, no habiendo podido bautizar a algunos, un fraile los amarró y encadenó hasta que pidieron bautismo.

El uso de la fuerza para hacerlos abrazar una religión que no deseaban, irritó a la nación tabari y unos corrieron a ocultarse a los montes mientras que otros tomaron las armas para defenderse. De inmediato llegó la noticia a los tarahumaras y tepehuanes, lo que dio lugar a una gran rebelión en todas las misiones de la sierra Tarahumara. El cacique Corosia, siempre enemigo de los españoles, hizo saber a los rebeldes que iba a socorrerlos contra la violencia del clérigo y de los soldados que los acompañaban. De esta forma logró que se rebelaran los conchos, tobosos, cabezas, sumas, janos, chinanas y otras naciones.

Corosia les recordó en 1684 que las paces juradas con tanta solemnidad por los españoles años antes eran falsas. Les decía:

[...] “*estos son los que no procuran sino nuestro bien y de quienes, sin embargo, jamás tenemos seguras nuestras haciendas y nuestras vidas. Mirad si yo os aconsejaba bien que no dejaseis las armas de la mano hasta acabar con todos, y qué bien hice en no fiarme jamás de sus palabras cariñosas{...}*”.

Las demás naciones, principales ejecutoras de la rebelión, determinaron de común acuerdo en una junta general cerca de las antiguas ruinas de Casas Grandes, el modo, el lugar y el tiempo de hacer la guerra. Así, ésta iniciaría a fines del mes de octubre, para que las primeras hostilidades coincidieran con la llegada del invierno, tiempo que perjudicaba a los españoles, todavía no habituados a las inclemencias del clima.

Las reuniones y hostilidades de los indios se prolongaron durante siete años. Hacia 1690, las fronteras de Sonora hacia el oriente y de la Tarahumara hacia el norte, padecían los ataques, robos y muertes de los janos, sumas y otras tribus confederadas. Las autoridades, aunque puestas sobre aviso por los misioneros, no prestaron suficiente atención a la insurrección, por lo que el número de rebeldes creció mucho, instigados siempre por Corosia.

En 1690, este cacique enviaba emisarios a distintos pueblos, logrando que a las filas rebeldes se unieran los tubaris o tabaris, conchos, serranos y chinipas. Fue entonces cuando el gobernador de Nueva Vizcaya dio orden a varios capitanes de salir a reprimir a los sublevados, quienes de

inmediato se prepararon a resistir en los montes.

Galaviz de Capdevielle<sup>284</sup> señala que al deseo de libertad que animaba a los rebeldes, debe añadirse la prédica anticatólica y antiespañola de los “hechiceros”. En esta rebelión, así como en las anteriores, tarahumaras y tepehuanes afirmaban que vendría desde el oriente un varón poderoso que los libraría del dominio de los españoles y añadían a esta promesa los recuerdos de los antiguos dioses a quienes creían irritados por la llegada del cristianismo. En 1697, año de una vasta rebelión, los “hechiceros” tarahumaras identificaban señales catastróficas en la naturaleza y aconsejaban a sus pueblos regresar al monte, pues si no lo hacían podrían morir a causa de las plagas provocadas por los españoles. Profetizaban que no se debía temer al enemigo porque la pólvora de sus armas no les haría nada a los indios<sup>285</sup>. Al amparo de estas profecías y convicción restauradora, la rebelión fue conformándose como un movimiento de liberación de amplia proyección, ya que pretendían “enfrentarse a todas las fuerzas de la Nueva España”<sup>286</sup>.

1680-1696. Rebelión de los jumanos, keres, jemes teguas, janos y otros (Nuevo México)

A principios del siglo XVII se fundó la capital del reino de Nuevo México y en 1609 se trasladó a Santa Fe. Los franciscanos fueron encargados de la evangelización de los indios, pero desde el principio encontraron obstáculos; por ejemplo, los

funcionarios del gobierno no les prestaban la colaboración que esperaban. Aprovechando la tensión existente entre misioneros y autoridades, los indios prepararon una rebelión: “no aceptaban el orden social que los religiosos les inculcaban por parecerles contradictorio con sus propias tradiciones”<sup>287</sup>.

Durante dieciséis años, cerca de 25 mil indios de pueblos ya reducidos preparaban calladamente los planes de una gran sublevación que se inició el 10 de agosto de 1680, en la que también participaron numerosos indios gentiles de diversas rancherías. Primero atacaron templos y monasterios, y luego marcharon sobre la capital, Santa Fe, obligando a sus moradores a evacuar la villa.

A lo largo de varios años los españoles trataron de recuperar el reino enviando numerosas expediciones militares. En estos intentos lograron evangelizar a los jumanos. Se establecieron presidios para la reconquista de Nuevo México, pero sólo mucho tiempo después, sin necesidad de lucha armada, lograron pacificar a los indios y volvieron a entrar en Santa Fe, reduciendo a los rebeldes de trece pueblos cristianizados.

Con el propósito de reinstalar a las misiones y a los colonos llegaron nuevos misioneros a Santa Fe en 1693, lo que produjo inquietud y rebeldía entre los indios. Poco después, los españoles decidieron desalojar a los janos de la villa para entregar sus casas a nuevos colonos, motivo por el cual se desató una nueva rebelión en la que los jefes fueron muertos y los indios

entregados como siervos a los soldados y colonos. De esta forma volvió la hostilidad, y de los 23 pueblos antes sometidos, sólo cuatro se mantuvieron como aliados de los españoles. Durante 1694 los keres, jemes, apaches y teguas atacaron poblaciones españolas, con sólo breves momentos de calma entre los brotes de rebelión, todos motivados por los injustos reacomodos a que eran sometidos los indios. Hasta 1696 los españoles lograron pacificar a los rebeldes permanentemente<sup>288</sup>.

#### 1695. Rebelión de los conchos, sobas y pimas (Estados de Sonora y Chihuahua)

Esta rebelión fue una prolongación de la llevada a cabo por los tarahumaras y sus aliados en 1690. Tuvo lugar en la zona limítrofe de los reinos de Nueva Vizcaya y Nuevo México, zona que quedó parcialmente incomunicada a causa de la insurrección. Al igual que en anteriores rebeliones ya descritas, los conchos de Chihuahua y los sobas de Sonora pretendían recuperar la libertad perdida, para lo cual –avalados por las profecías de sus chamanes y alentados por la dirección de sus caudillos– dieron muerte a los frailes y a todo español con el que se encontraban; destruyeron iglesias y objetos sagrados, hasta ser reducidos por las fuerzas militares.

#### *Comentarios*

Durante el siglo XVI se registraron cinco rebeliones de corte milenarista y mesiá-

nico entre los grupos étnicos del Norte de México. Es preciso aclarar que algunas de las tribus mencionadas se encuentran extinguidas en la actualidad, por lo cual no es posible correlacionar, más que a manera de hipótesis, un presente etnográfico con la escasa información etnológica registrada en las fuentes que brindan información acerca de las rebeliones.

Hinton<sup>289</sup> y Dahlgren<sup>290</sup>, entre otros, han destacado, sin embargo, que en la época precolombina la religión de las tribus cora, huichol y tepehuán del Sur, así como la de otros grupos menores y vecinos, era muy similar. Mason<sup>291</sup>, por su parte, registra la ubicación de esos grupos durante la época colonial, señalando que en la ciudad de Durango se encontraba el límite meridional de los tepehuanes. Al poniente estaban los acaxées, xixime y algunos grupos pequeños. Al norte los tarahumaras, los conchos, los irritila y los zacatecos, y al sur los coras, huicholes y tepecanos. Guaynamota, o Huainomota, y Guazamota, donde se registró una de las primeras rebeliones, eran parajes habitados por coras.

Dada la vecindad, la filiación lingüística común y el sustrato cultural compartido entre estos grupos en la época prehistórica, trataré de establecer algunas relaciones etnológicas entre ellos y los coras, huicholes y tepehuanes; grupos que existen en la actualidad y cuya religión ha sido estudiada con amplitud.

La rebelión de 1539 fue un movimiento restaurador liderado por chamanes. En una reunión de jefes tribales realizada en

el pueblo de Tlaxicaringa se llevaba a cabo un baile ritual adivinatorio y propiciatorio, en el que se utilizaba un guaje o calabaza votiva mediante el cual interpretaban los designios de las deidades. Designios que aseguraban la expulsión de los españoles y la urgencia de retornar a la práctica de la religión propia.

En 1541 el movimiento estaba integrado por una coalición panindia que contaba con 70 mil rebeldes. Aunque al parecer esta rebelión del Mixtón se encontraba legitimada por la misma profecía, no se conocen mayores detalles de su contenido. Se sabe, sin embargo, que estaba vigente un culto religioso secreto, que incluía la presencia de un templo e “ídolos” ocultos en el monte, al que los rebeldes acudían convocados por los chamanes.

La intensa represión llevada a cabo por los españoles dio lugar a que la rebelión fuera sofocada durante décadas. En 1597, sin embargo, reaflovió, instigada nuevamente por los “hechiceros”, ancianos, por lo general también jefes políticos de los pueblos. Éstos, como en los dos casos anteriores, profetizaban la desaparición de los españoles y el retorno a la religión propia practicada aún en secreto pero que, poco a poco, iba cediendo ante los embates de la cristianización. En esta ocasión los jesuitas destruyeron los “ídolos” para desterrar el culto “pagano”, pero los chamanes los recuperaron y volvieron a colocarlos en los templos anunciando que, dado que habían permitido el ultraje de sus dioses, éstos enviarían una fuerte y masiva enfermedad a su pueblo. Mediante diversos actos rituales curativos (muy posible-

mente cantos, danzas, plegarias y succión) los “hechiceros” conjuraron la señal apocalíptica y libraron a su pueblo de la enfermedad, llevándola al monte. Esta práctica propiciatoria iba acompañada de la prédica en contra de los españoles, que debían ser expulsados para lograr nuevamente el favor de los dioses.

En la rebelión de 1597 encontramos una referencia a la función oracular de los chamanes (una cabeza que gime y habla desde dentro de una olla), muy semejante a una práctica de los tepehuanes del Sur mencionada por Mason<sup>292</sup>, en la que realizaban una ceremonia secreta en el monte cuando existía algún peligro para el pueblo. En ella cantaban y oían la voz de un dios al que no veían, pero escuchaban beber de una olla, y les hablaba dándoles consejos acerca de lo que debían hacer para conjurar el peligro. Posiblemente esta antigua ceremonia haya sido adaptada a la situación en que vivían, de peligro para la supervivencia de la cultura tradicional, reactivándose entonces la tradición profética oracular.

Hinton<sup>293</sup> indica que entre los coras, huicholes y tepehuanes del Sur –y tal vez entre los grupos menores hoy desaparecidos–, existía y existe aún un complejo de tres deidades principales: *Tayaó* (Nuestro Padre, identificado con el Sol y con el Alto Dios cristiano), *Tatí* (Nuestra Madre Tierra y diosa del maíz, identificada con la Virgen del Rosario) y *Tahás* (Nuestro Hermano Mayor, Venus la Estrella de la mañana, identificado con Jesucristo y con San Miguel). Tahás es el héroe cultural de los

coras y huicholes, consustanciado con Jesucristo en razón de que era una deidad que había sido crucificada en el *illo tempore* mítico, ascendiendo luego al cielo. Tahás era el hijo de Tatí y Tayaó, dueño de la vida y la muerte, y su hazaña como héroe cultural, según cuenta el mito, era haber matado a la gran serpiente *Cucú*, asegurándose así la supervivencia de los hombres. Tahás sigue aún cuidando el mundo para evitar el regreso del monstruo y de los grandes males y peligros que pudieran asolar a la humanidad. Por ello, las tribus del Norte lo consideran como su redentor. También se adjudicaba a Tahás el haber creado los mitotes, danzas sagradas que tienen relación con el ciclo agrícola y los cambios de estación, que son parte fundamental de las diferentes ceremonias adivinatorias, propiciatorias y curativas ejecutadas por los chamanes y los ancianos cuando es necesario suplicar a los dioses. Al igual que Tayaó, Tahás está representado por un guaje votivo o tecomate, presente en el mitote en el que se solicita su protección, y a través del cual los laicos pueden comunicarse con los dioses. Estas tribus creen que el descuido de dichas ceremonias puede acarrear desastres comunales porque los dioses sienten el abandono y envían entonces enfermedades y mala suerte como recordatorio. Por ello, debía cumplirse con las costumbres religiosas fijadas, a cambio de buena salud, protección, lluvias abundantes y buenas cosechas.

Sobre la base de los anteriores datos etnográficos puede suponerse que existía,

en las mencionadas rebeliones, una referencia implícita a Tahás. Éste, en su papel de redentor y defensor permanente de su pueblo, era esperado como un mesías que anunciaba la próxima desaparición de los españoles, tal vez identificados con el monstruo *Cucú*. Por otra parte, Tahás es considerado el creador de los mitos y debemos recordar que el ritual llevado a cabo en Tlaxicaringa, a través del cual comenzó a circular la profecía de liberación, se centraba en la manipulación de una calabaza votiva utilizada para comunicarse con el dios por ella representado, a fin de conocer la voluntad de la deidad. Asimismo, la referencia a la enfermedad colectiva que asolaría a la coalición rebelde, conjurada por los chamanes mediante rituales, parece tener relación con la creencia en un castigo colectivo provocado por el abandono en que estaban cayendo las deidades tradicionales.

De naturaleza diferente es la rebelión de 1591-1601, protagonizada por un chamán que se decía Dios Padre y obispo de los indios, secundado por una comunidad de 50 discípulos que se identificaban con los santos y los apóstoles. Se trata aquí de un movimiento claramente mesiánico y sincrético. En este caso, el mesías se apropia de la práctica y las jerarquías eclesásticas, a la vez que predica contra los frailes y la doctrina. El objetivo de esta rebelión era también la abolición del sistema colonial y el exterminio de los españoles, aunque en este caso se conoce el mesías que tiene por fin transformar la realidad constituida, en tanto que en los otros conoce-

mos sólo la existencia de los intermedios del mesías y de los caudillos que guiaron la resistencia armada.

Es común a los cinco movimientos de este siglo el estar liderados por chamanes y ancianos, jefes religiosos y políticos de las tribus y constituirse en grandes coaliciones que reunían a tribus, anteriormente enemistadas, para atacar poblados españoles desde inaccesibles refugios.

En el siglo XVII proliferan las rebeliones entre los grupos del Norte de México, coincidentes con los esfuerzos intensivos de colonización y evangelización en la región. Para este momento casi todas las tribus —a excepción de los coras, que conservaron su autonomía hasta 1723— se encontraban inmersas en la situación colonial, aunque la mayoría aún en vías de pacificación y cristianización. A pesar de que algunos grupos pequeños se encontraban ya al borde de la extinción, por regla general estaban divididos entre los que aún vivían a la usanza “gentil” y los que ya habían sido cristianizados, re congregados e incorporados al sistema de dominación. Lo anterior solía provocar fuertes conflictos interétnicos que tenían dos maneras de resolución. En muchos casos, los conversos renunciaban a la nueva religión —a pesar de los castigos que les imponían los frailes— para sumarse a las filas de los “gentiles” rebeldes. En otros, se establecía una separación definitiva y los indios cristianizados se convertían en espías al servicio de los españoles, siendo perseguidos y muertos por sus paisanos rebeldes.

Sin embargo, a pesar de los antagonismos internos causados por la evangelización y del estricto control por parte de las autoridades coloniales auxiliadas por el ejército, los grupos del Norte no cejaban en sus propósitos de rebelión. En todos los casos se trata de coaliciones integradas por miles de insurrectos pertenecientes a numerosas tribus, que lograban emprender importantes luchas poniendo en serios aprietos a los españoles, aunque invariablemente resultaban vencidos y fuertemente reprimidos.

Las diez rebeliones de este siglo se encuentran ligadas entre sí, hasta el punto de que puede afirmarse que se trata de reaflojamientos periódicos de un único movimiento panétnico en contra del sistema colonial y sus representantes que, debido a la represión organizada, se repliega a un estado latente durante breves o largos periodos de tiempo.

Todos los movimientos tienen en común el objetivo de expulsar o exterminar a los invasores y el proyecto utópico de restaurar la antigua religión y autonomía de épocas pasadas. Generalmente son inspirados por chamanes, a quienes los españoles creían poseionados por el demonio, y militarmente liderados por los principales de los pueblos, en alianza con los especialistas religiosos. Sólo en algunos casos conocemos la existencia de mesías indios; era más frecuente que los chamanes actuaran como anunciadores o profetas de la expectativa milenarista de libertad y restauración, cifrada en los designios de las deidades propias.

Un elemento común es la reactivación de las prácticas rituales tradicionales, fundamento para la cohesión de la comunidad de elegidos y legitimidad de la esperanza utópica. Era frecuente, por ejemplo, el uso ritual del tabaco y objetos ceremoniales, la proliferación de mitotes para comunicarse con los dioses, la prédica profética del fin de la tierra por catástrofes telúricas, la promesa de resurrección de los muertos y juventud eterna. Paralelamente, en algunos movimientos (1621, 1645) se observa un creciente proceso de síncretismo, evidenciado por la adopción de jerarquías políticas y eclesiásticas coloniales, y de temas bíblicos. Es así que los dirigentes se convierten en reyes y obispos que administran sacramentos apropiándose de la doctrina y práctica católica, aunque transformadas de acuerdo con sus propias cosmologías.

La rebelión más documentada, en cuanto a la ideología milenarista y mesiánica puesta en juego, es la de los tepehuanes en 1621. En este caso el mesías es un

chamán que decía ser Hijo de Dios Padre, tenía la facultad de transformarse en diferentes personas y ejecutar milagros, como la resurrección de los muertos y el castigo a los incrédulos y desobedientes, a los que hacía desaparecer por un hueco que abría en la tierra, frente a la multitud que lo escuchaba. En su prédica insurreccional dibujaba un futuro milenarista de libertad, abundancia y felicidad que le era profetizado por un “ídolo”, que servía de vehículo a los deseos y mandatos del Alto Dios. Este “ídolo”, colocado sobre una cruz aspada, puede ser identificado con Tahás, el héroe cultural de los tepehuanes del Sur, coras y huicholes que, según hemos mencionado, estaba sincretizado con la figura de Jesucristo y era esperado desde el siglo anterior como el redentor que los salvaría de la destrucción iniciada por los españoles. En apoyo de esta hipótesis puede mencionarse que Tahás era representado sobre una cruz, al igual que dicho “ídolo”.

## Notas

- 186 Alejandra Moreno Toscano, "La era virreinal", en *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 1974, p. 47.
- 187 Alejandra Moreno Toscano, *ibid.*, p. 48.
- 188 Alejandra Moreno Toscano, *ibid.*, p. 55.
- 189 Alejandra Moreno Toscano, *ibid.*, pp. 56-57.
- 190 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, SEP-INAH, México, 1976, pp. 8-10.
- 191 Alejandra Moreno Toscano, *op. cit.*, p. 56.
- 192 Alejandra Moreno Toscano, *ibid.*, p. 66.
- 193 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, pp. 8-10.
- 194 María Teresa Huerta, *Rebeliones indígenas en el Noreste de México en la época colonial*, INAH, México, 1966, p. 103.
- 195 María Teresa Huerta, *ibid.*, p. 103.
- 196 Josefina Oliva de Col, *La resistencia indígena ante la Conquista*, Edit. Siglo XXI, México, 1974, p. 103.
- 197 María Teresa Huerta, *op. cit.*, p. 106.
- 198 María Elena Galaviz de Capdevielle, *Rebeliones indígenas en el Norte del reino de la Nueva España*, Edit. Campesina, México, 1967, pp. 73-80.
- 199 María Elena Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, p. 83.
- 200 Miguel Bartolomé, *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*, tesis de doctorado en sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, 1984.
- 201 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 21.
- 202 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 22.
- 203 Miguel Othón de Mendizábal, *Obras completas*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1946, vol. III, pp. 168-178.
- 204 Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Edit. Porrúa, México, 1973, pp. 417-418.
- 205 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, pp. 25-31.
- 206 F. Scholes y E. Adams "Testamento de Juan Cahuich", en *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán*, Edit. Porrúa, México, 1938, vol. II, p. 328.
- 207 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, pp. 31-34.
- 208 Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, Talleres Gráficos de la Nación del gobierno del estado de Campeche, México, 1955, vol. II, pp. 247-251.
- 209 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, pp. 34-35.
- 210 Pedro de Feria, "Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país", en *Anales del Museo Nacional de México*, México, 1899, vol. VI, pp. 481-482.
- 211 Antonio Porro, *O messianismo maya no periodo colonial*, tesis de Doctorado en Antropología Social, Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras y Ciencias Humanas, Universidad de Sao Pablo, Brasil, 1977, pp. 57-59.
- 212 Antonio Porro, *ibid.*, p. 58.
- 213 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idololum Cultores*, Imprenta Triay, Yucatán, 1937.
- 214 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, pp. 35-36.
- 215 Pedro Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, p. 138.
- 216 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, pp. 153-154.
- 217 Pedro Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, pp. 153-154.
- 218 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, p. 38.
- 219 Diego López Cogolludo, *op. cit.*, p. 259.
- 220 Citado por Miguel Bartolomé, *op. cit.*, p. 41.
- 221 Diego López de Cogolludo, *op. cit.*, pp. 261-284.
- 222 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, p. 42.
- 223 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 43.
- 224 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 44.
- 225 Frances Scholes y Ralph Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalam-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*, Carnegie Institution, Washintong, núm. 560, 1948.
- 226 Antonio Porro, *op. cit.*, p. 47.
- 227 Antonio Porro, *ibid.*, p. 47.
- 228 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, p. 45.
- 229 Antonio Porro, *op. cit.*, p. 52.
- 230 Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, 2a. serie, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, México, 1939, vol. 15, pp. 180-181.

- 231 Vicente Casarrubias, *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, Técnica y Ciencia, SEP, México, 1963, núm. 18, pp. 67-71.
- 232 Vicente Casarrubias, *ibid.*, pp. 67-71.
- 233 Vicente Casarrubias, *ibid.*, pp. 67-71.
- 234 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, p. 14.
- 235 *Inquisición*, vol. 37, exp. 6, Archivo General de la Nación, 1544.
- 236 Eulogio Gillow, *Apuntes Históricas*, fascimular de la edición de 1889, ed. Toledo, México, 1990
- 237 Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, pp. 36-41
- 238 Francisco del Paso y Troncoso, *ibid.*, pp. 36-41.
- 239 Francisco del Paso y Troncoso, *ibid.*, pp. 36-41.
- 240 Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, Imprenta Dublan y Cia., México, 1933, vol. 1, p. 319. (Primera edición, 1881).
- 241 Fray Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala*, Francisco Angulo, Madrid, 1519, vol. 1, libro 8, cap. VI, pp. 454-455.
- 242 Antonio Gay, *op. cit.*, p. 371.
- 243 Se encuentra en la obra de Cavo, de 1852. Citado por Huerta y Palacios.
- 244 Antonio Gay, *op. cit.*, p. 372.
- 245 Luis González Obregón, *Sublevaciones de indios en el siglo XVII*, imprenta del Museo Nacional, México, 1907.
- 246 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, pp. 100 y ss.
- 247 Víctor de la Cruz, *La rebelión de Tehuantepec*, Relación de C. Manso de Contreras, H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oaxaca, 1982.
- 248 Luis González Obregón, *op. cit.*, pp. 20-21.
- 249 Víctor de la Cruz, *op. cit.*, p. 5.
- 250 Víctor de la Cruz, *ibid.*, p. 8.
- 251 Torres del Castillo, *Relación*, citado en L. González Obregón, *op. cit.*, p. 22.
- 252 Luis González Obregón, *ibid.*, p. 27.
- 253 Luis González Obregón, *ibid.*, p. 28.
- 254 Luis González Obregón, *ibid.*, p. 28.
- 255 Luis González Obregón, *ibid.*, p. 29.
- 256 Fortino Vázquez, "Cong Hoy. La memoria mixe", URO-Dirección de Culturas Populares, Oaxaca, 1982.
- 257 Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, *El rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*, Comité de Publicaciones Conjuntas del Estado, Col. de Investigaciones Sociales, núm. 1, CRO-INAH, Oaxaca, 1984.
- 258 José G. Sánchez, *Etnografía de la Sierra Madre Occidental. Tepehuanes y mexicanos*, Col. Científica, núm. 92, SEP-INAH, México, 1980, p. 42.
- 259 M. E. Galaviz de Capdevielle, *op. cit.*, pp. 98-99.
- 260 M. E. Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, pp. 98-99.
- 261 M. E. Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, pp. 99-104.
- 262 M. Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, pp. 253-266.
- 263 M. Teresa Huerta y Patricia Palacios, *ibid.*, pp. 255-256.
- 264 M. Teresa Huerta y Patricia Palacios, *ibid.*, p. 266.
- 265 José Pérez de Ribas, citado en Huerta y Palacios, *op. cit.*, pp. 267-268.
- 266 José Pérez de Ribas, citado en Huerta y Palacios, *ibid.*, p. 268.
- 267 María Elena Galaviz de Capdevielle, *op. cit.*, p. 85.
- 268 Luis González Obregón, *op. cit.*, p. 85.
- 269 Luis González Obregón, *ibid.*, pp. 10-18.
- 270 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, p. 280-290.
- 271 José Arlegui, *Crónica de la Provincia de N. S. P. S. Francisco de Zacatecas*, reimpreso por Ignacio Cumplido, México, 1851, pp. 175-181.
- 272 José G. Sánchez, *op. cit.*, pp. 32-33.
- 273 José Arlegui, *op. cit.*, p. 179.
- 274 José Pérez de Ribas, citado por Huerta y Palacios, *op. cit.*, pp. 295-296.
- 275 Luis González Obregón, *op. cit.*, pp. 127-128.
- 276 José Pérez de Ribas, citado en Huerta y Palacios, *op. cit.*, p. 301.
- 277 Nicolás de Zepeda, *Relación*, Archivo General de la Nación, ramo de historia, vol. 19, fols. 122-135, México.
- 278 María Elena Galaviz de Capdevielle, *op. cit.*, pp. 129-130.

- 279 María Elena Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, pp. 129-130
- 280 María Elena Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, p. 130.
- 281 Francisco Javier Alegre, citado en Huerta y Palacios, *op. cit.*, pp. 317-332.
- 282 Luis González Obregón, *op. cit.*, pp. 30-34.
- 283 María Elena Galaviz de Capdevielle, *op. cit.*, p. 133.
- 284 María Elena Galaviz de Capdevielle, *op. cit.*, pp. 30-34.
- 285 Ricardo León García, "Las misiones jesuíticas en Chihuahua: La cuenca del Papigochic, 1700-1767", Tesis ENAH, México, 1982.
- 286 María Elena Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, p. 133.
- 287 María Elena Galaviz de Capdevielle, *ibid.*, p. 140.
- 288 María Elena de Capdevielle, *ibid.*, pp. 140-145.
- 289 Thomas Hinton, "El pueblo cora, una jerarquía cívico-religiosa en la parte norte de México", en *Coras, huicholes, y tepehuanes*, Col. SEP-INI, México, 1972.
- 290 Barbro Dahlgren, "Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo" en *ibid.*
- 291 Alden Mason, "Notas y observaciones sobre los tepehuanes", en *ibid.*, pp. 141-142.
- 292 Alden Mason, en *ibid.*, p. 150.
- 293 Thomas Hinton, *op. cit.*, 1972.

**ESTADOS UNIDOS MEXICANOS  
DISPERSIÓN DE LOS MOVIMIENTOS**

SIGLOS XVI Y XVII



**ESTADOS**

- |                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| 1 Baja California Norte |                 |
| 2 Baja California Sur   |                 |
| 3 Sonora                |                 |
| 4 Chihuahua             |                 |
| 5 Coahuila              |                 |
| 6 Sinaloa               |                 |
| 7 Durango               |                 |
| 8 Nuevo León            |                 |
| 9 Tamaulipas            |                 |
| 10 Zacatecas            |                 |
| 11 Nayarit              |                 |
| 12 Jalisco              |                 |
| 13 Aguascalientes       |                 |
| 14 San Luis Potosí      | 23 Tlaxcala     |
| 15 Guanajuato           | 24 Puebla       |
| 16 Querétaro            | 25 Guerrero     |
| 17 Hidalgo              | 26 Oaxaca       |
| 18 Veracruz             | 27 Chiapas      |
| 19 Colima               | 28 Tabasco      |
| 20 Michoacán            | 29 Campeche     |
| 21 Estado de México     | 30 Yucatán      |
| 22 Morelos              | 31 Quintana Roo |

## MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS DURANTE EL SIGLO XVIII

### Contexto colonial durante el siglo XVIII

**D**urante el siglo XVII se definieron las principales estructuras económicas y políticas del sistema colonial. La primera mitad del siglo XVIII parece haber sido la continuación y consolidación de dichas estructuras. Por esa época España vivía en la etapa de la Ilustración, y las nuevas ideas metropolitanas influyeron significativamente en la situación colonial de la Nueva España.

Por otra parte, se ampliaron las fronteras del Virreinato con la conquista definitiva de los indios de Nayarit y el creciente dominio sobre Texas. La población pasó de dos millones a seis millones de habitantes, aunque el incremento se debió principalmente a la afluencia de españoles y, más tarde, al crecimiento natural de este grupo que conformó la categoría de los nuevos criollos. Los pueblos indígenas aún no recuperaban del *cuasi* exterminio de los siglos anteriores, pero representaban de todos modos el 60% de la población total, en tanto que un 20% eran mestizos y el 20% restante españoles y criollos<sup>294</sup>.

El Siglo de las Luces no significó para esta mayoría nativa ninguna transforma-

ción profunda en términos de crecimiento económico ni en el régimen de explotación y opresión que sufrían. No obstante, el valor de la producción económica se sextuplicó al crecer la minería, las industrias, en especial la textil y la del hierro, y el comercio exterior<sup>295</sup>. En la agricultura la situación no fue tan próspera. Las haciendas cultivaban maíz, trigo, caña de azúcar, tabaco y café. La ganadería permaneció estancada, pero se amplió y mejoró la infraestructura técnica.

La expansión territorial, la prosperidad económica y el reajuste político-administrativo sólo beneficiaron a una minoría gobernante privilegiada: los españoles y los criollos. Los demás sectores sociales —excepto algunos mestizos “legítimos”— empeoraron o se estancaron, en especial los indios que continuaron sujetos a las haciendas, ranchos, obrajes, minas e ingenios.

En los últimos 50 años del siglo, la Corona ya en manos de los Borbones, transformó la organización político-administrativa de la Nueva España añadiéndole las Intendencias como órganos de poder regional. Desde 1786 el país se dividió en Intendencias, base de la futura división en estados<sup>296</sup>. En lo que respecta a los indios,

esta nueva división política contribuyó a fragmentar una vez más la unidad de los grupos ya que los pueblos de una misma etnia pasaron a formar parte de diferentes regiones administrativas. Sin embargo, las Intendencias desarrollaron importantes tareas para el conocimiento de las áreas rurales, ya que a su iniciativa se levantaron mapas topográficos, censos de población y se realizaron estudios socioeconómicos de regiones étnicas hasta entonces casi desconocidas.

En el plano de las ideas los jesuitas llevaron a cabo una gran transformación y, después de su expulsión en 1767, lo hicieron sus ex alumnos criollos, los intelectuales humanistas, quienes se proponían dar fin a la desigualdad social, al despotismo político y a la dependencia respecto de España. Para lo primero querían acabar con el sistema de tutela de los indios, proclamar la igualdad general ante la ley y repartirles las tierras expropiadas. Para lo segundo se postulaba la soberanía popular, y para lo tercero, la independencia de la metrópolis colonial. Las ideas de este grupo, apoyadas por la incipiente clase media, fueron la base de los primeros brotes de la lucha independentista<sup>297</sup>.

Durante este siglo tenemos evidencias de once movimientos sociorreligiosos: seis entre los mayas de Yucatán y Chiapas, uno en Oaxaca, uno en Hidalgo y tres en el Norte del país. Las causas están siempre relacionadas con el despojo territorial y la semiesclavitud (peonaje) en que vivían, el abuso de las autoridades españolas y el profundo encono contra los misioneros católicos.

Para este siglo existe mayor información oficial sobre los movimientos, por lo que puede advertirse la presencia de contenidos milenaristas y mesiánicos que posiblemente antes eran omitidos de las fuentes por ser considerados peligrosas expresiones “del paganismo y la herejía”, que no debían ni siquiera ser mencionadas.

En el caso de Chiapas, donde se registra el mayor número, las movilizaciones reúnen gran cantidad de pueblos de uno o varios grupos étnicos de la familia maya. Se trata de diferentes reaflorescimientos de un mismo movimiento cuyos objetivos y anhelos de libertad logran ser parcialmente concretados —aunque muy brevemente—, estableciendo gobiernos independientes e iglesias nativas.

El conjunto de los factores económicos, sociales, políticos, religiosos y psicológicos que integran la vivencia de la privación múltiple, característica de la situación colonial, resulta de vital importancia para comprender las causas motivadoras de las rebeliones. Esto no basta, sin embargo, para explicar por completo el fenómeno milenarista y mesiánico. En todos los movimientos se advierte la existencia de un sustrato ideológico mítico que sustenta la formación o resurgencia de contenidos milenaristas y mesiánicos, que avalan las respuestas sociorreligiosas ante la crisis. Su fundamento ideológico se encuentra entonces en la puesta en práctica de la cosmovisión religiosa tradicional, poblada de héroes míticos que regresan, salvadores que vendrán para redimir a su pueblo, visiones de mundos que se destruyen y regeneran cíclicamente dando lugar

al surgimiento de nuevas humanidades y edades de oro o paraísos de felicidad y abundancia. Junto a los objetivos restauradores de épocas o situaciones pasadas, coexiste la voluntad de apropiación de lo que constituye el “mundo” del dominador. Mundo ambivalentemente vivido, ya que al tiempo que lo rechazan por representar el caos y la injusticia, lo emulan y expropián, en un intento de superar la posición de inferioridad en que habían sido colocados por pertenecer a una categoría étnica globalmente estigmatizada y marginada de todo poder. Desterrar al “blanco” y a las instituciones coloniales no contradecía, para los rebeldes, el deseo de suplantarlos y apropiarse de ellas, para lograr una transformación de la realidad que los condujera a recuperar la añorada libertad.

Generalmente, los que actúan como profetas y mesías del cambio utópico son personajes que conocen dos mundos alternos: el indígena de pertenencia y el “blanco”, accesible a través de la educación religiosa otorgada por los frailes. Es debido a este doble conocimiento que se apropián de la religión del dominador y la transforman en argumento de oposición, o en una fuente de poder para la reconquista de la libertad.

### **Movimientos entre los mayas de Chiapas y Yucatán**

1708-1712. Movimientos de los mayas tzeltales y tzotziles  
(Estado de Chiapas)

Los cinco movimientos desarrollados en los Altos de Chiapas constituyen una

secuencia que culminó con la gran rebelión de Cancuc en 1712.

La región estaba poblada por dos grupos étnicos mayas, el tzotzil al oeste y el tzeltal al este. Por el norte, rumbo a Tabasco, habitaban los zoques y choles. En los primeros años del siglo XVIII, esta población étnica estaba organizada en comunidades con territorios definidos y autogobernadas mediante un sistema de jerarquías cívico-religiosas. Esta institución para el gobierno local, apropiada y transformada por los indios a partir del municipio español y de las cofradías religiosas, se encontraba subordinada al sistema político colonial, cuyas autoridades administraban la justicia y recolectaban los impuestos. La región estaba siendo catequizada desde mediados del siglo XVI, en el periodo que nos ocupa por padres dominicos y mercedarios.

Los movimientos mesiánicos ocurridos en el siglo XVIII culminaron con la formación de un estado indígena, gobernado por una elite teocrática que buscaba la eliminación de los españoles “ladinos” (mestizos), negros y mulatos; es decir, de todos los que no eran mayas<sup>298</sup>. Entre las causas detonantes de las rebeliones, se han considerado las siguientes:

a) La explotación ejercida por las autoridades religiosas, intensificada en esos años por el aumento de los impuestos, el diezmo y por las visitas del obispo Alvarez de Toledo que eran sufragadas por los indios.

b) La intensa explotación ejercida por las autoridades civiles españolas de Ciudad Real (San Cristóbal de las Casas), que llevó a la ruina por endeudamiento a comunidades enteras y aun a indios ricos dentro de ellas, valiéndose en muchos casos de un manejo espurio de la justicia. Asimismo, eran causa de tensión interétnica los precios exorbitantes que cobraban los “ladinos” de Ciudad Real a los indios por las mercancías que les vendían.

c) Las arbitrariedades administrativas y judiciales cometidas contra los principales de las comunidades, lo que también significaba la interferencia del gobierno español en la autonomía política que éstas habían logrado sostener<sup>299</sup>.

Es probable, sin embargo, que ninguna de estas causas haya operado por sí sola. La explotación y la opresión eran males conocidos por los indios desde dos siglos atrás; quizás el detonante haya sido el conjunto de ellas más las humillaciones y malos tratos constantes a que eran sometidos. Pineda<sup>300</sup> indica que en realidad el odio contra los españoles y las “castas” venía desde la sublevación de 1527, pero que se había mantenido en estado latente debido a las fuertes plagas, y consiguiente mortalidad, que habían asolado a los indios. Superada esa catástrofe recuperaron el deseo y el propósito de “deshacerse” de los españoles, mestizos y ladinos y de todos los que no fueran mayas, no hablasen su propio idioma o, siendo indígenas, no observasen sus costumbres<sup>301</sup>.

Las insurrecciones no respondían sólo a un odio racial sino también a un deseo

de liberación del régimen colonialista y restauración de la forma de vida anterior. Lo cierto es que cuando cinco o seis mil mayas se plegaron a la rebelión, comenzaron a “difundir a voces que ya se hallaban en libertad por haber muerto al Alcalde Mayor...”<sup>302</sup>.

1708-1710. Movimiento de los mayas de  
Zinacantan  
(Estado de Chiapas)

Entre las diversas obras que registran esta rebelión y las que se sucedieron en los Altos de Chiapas, destaca la del dominico fray Francisco de Ximénez<sup>303</sup>, quien se basa en las cartas escritas por los religiosos que participaron en la pacificación de los grupos sublevados.

En 1708, estando de visita en el pueblo de San Juan Chamula el obispo Alvarez de Toledo, llegaron los indios tzotziles del cercano pueblo de Zinacantan diciendo que:

{...} “en el camino de dicho pueblo dentro de un palo (árbol) estaba un varón justo que exhortaba a penitencia y que reconocía una imagen de la Virgen Nuestra Señora que estaba dentro del mismo palo, la cual despedía rayos de sí, que era bajada de los cielos, dando a entender a los naturales que venía de allá para ofrecerles favor y ayuda; y que hablando el dicho varón con ellos les decía: que avisasen a la iglesia, cuya relación me dieron”{...}<sup>304</sup>.

De inmediato el cura del poblado de Chamula, José Monroy, fue a investigar el hecho, encontrando por el camino a muchos tzotziles que regresaban de adorar a la imagen de la Virgen aparecida y al santo varón. Revisó el roble y encontró una imagen de San José, una cruz y un cuaderno con versos de penitencia y amor a Dios. Se enteró que los indios idolatraban al santo varón y ofrecían culto al árbol de la aparición, por lo que ordenó derribarlo llevándose al varón y las imágenes a Chamula.

Como los indios procuraban verlo, creían que él era Dios y deseaban ofrecerle culto, el varón fue encerrado en el convento de San Francisco de Ciudad Real y el movimiento reprimido por un tiempo. Sin embargo, para 1710, el mesías estaba nuevamente predicando y profetizando en Zinacantan, habitando ahora una ermita construida por los fieles en el monte: "... donde tenía un dormitorio y oratorio con un altar en donde tenía una imagen pequeña de la Virgen con candelas, cacao, huevos, tortillas y otras cosas que le ofrecían los indios... La ermita estaba muy adornada y forrada de petates limpios".

La ermita fue quemada por los frailes a pesar de los riesgos que enfrentaron al sobreponerse a la voluntad de los indios congregados, quienes amenazaban con amotinarse. El varón mesías fue deportado a Nueva España, pero no consiguió llegar porque murió en el pueblo de Ocozucuatla.

1710-1711. Movimiento de los mayas de Chamula (Estado de Chiapas)

Porro<sup>305</sup>, basándose en la obra de Ximénez, relata que el pueblo tzotzil de Santa Marta, en la jurisdicción de Chamula, se encontraba casi abandonado y que los indios interpretaban su miseria como un castigo de Dios por las faltas de respeto cometidas años antes contra un cura. En marzo de 1711, aparentemente por influencia de la aparición milagrosa de Zinacantan, los indios de varios pueblos dejaron de cumplir con sus obligaciones cristianas y acudían en multitudes a Santa Marta, para ver el milagro que acontecía en la nueva ermita. El padre Monroy se dirigió a este pueblo con el propósito de quemar la ermita; ya allí, logró entrar en ella a pesar de la hostilidad de los indios y sus autoridades. Registró el altar y encontró una imagen de la Virgen y otra que resultó ser la de un nativo del pueblo.

De pronto se presentó ante él una joven y le dijo que esa no era la imagen que se le había aparecido, sino otra más pequeña envuelta en una tela y colocada a los pies de la otra. Monroy se dio cuenta de que esta segunda imagen estaba recién fabricada, sus características revelaban que había sido hecha en Zinacantan. Interrogó a la joven, quien dijo haber encontrado la imagen sobre un árbol derribado, y que ésta la había llamado:

{...} *“me dijo que ella era una pobre llamada María, venida del cielo a ayudar a los indios y que así fuese a decirlo a mis Justicias para que a orillas del pueblo le*

*hicieran una ermita pequeña en que vivir*” {...} <sup>306</sup>.

Señaló además que la aparición había tenido lugar seis meses atrás, pero que los Justicias le habían ordenado guardar silencio.

Enterado de estos sucesos, el Obispo trató de suprimir el culto por la fuerza, recogiendo la imagen para llevarla a Ciudad Real, pero no tuvo éxito. Finalmente Monroy logró convencer a los indios de que la imagen tendría un culto más digno en la Catedral, y se la entregaron. Una procesión de dos mil fieles la acompañó a la Catedral para seguir adorándola, pero fueron engañados ya que la Virgen fue transferida en secreto al palacio episcopal.

Aunque la desaparición de la imagen dio como resultado que los indios regresaran a sus pueblos, en Santa Marta continuaron visitando la ermita hasta ser dispersados por la fuerza. La india que había tenido la aparición y su marido fueron azotados en la plaza pública, enviados a Guatemala y, de allí, presos a San Juan de Ulúa <sup>307</sup>.

#### 1711. Movimiento de los mayas tzotziles de Chenalhó (Estado de Chiapas)

Inmediatamente después de la desaparición de la imagen de Santa Marta y de su descubridora, cundió la noticia de otro milagro en San Pedro Chenalhó. Un indio de origen humilde pero con cierta cultura literaria y eclesiástica, llamado Sebastián Gómez, fue protagonista de varios milagros después de los cuales tomó el nombre

de don Sebastián de la Gloria, adjudicándose ser santo aunque sin renegar públicamente del credo católico. Los indios de Chenalhó le construyeron una ermita donde él promovía el culto a San Pedro y a San Sebastián.

Al respecto, el padre Monroy escribe:

{...} *“hacia días tenían fabricada una ermita al Señor San Sebastián en su pueblo porque había sudado su imagen por dos veces. Item, que estando en tercia un domingo había visto salir rayos de luz de la imagen de San Pedro y de su rostro y que al otro domingo había repetido lo mismo”* {...} <sup>308</sup>.

Monroy pudo constatar que el culto estaba muy extendido y los indios le ofrecían oraciones y penitencias:

{...} *“porque decían, tenían temor que se acabase el pueblo y el mundo y que lo sucedido sería por sus pecados que tendrían ofendido a Dios* {...}” <sup>309</sup>.

Como ya era práctica común, el esforzado fraile esperó que los indios se calmaran y luego quemó la ermita, con lo que el culto aparentemente se disolvió.

#### 1712-1713. Rebelión de los mayas tzeltales de Cancuc (Estado de Chiapas)

El 15 de junio de 1712 fray Simón de Lara comunicó que los indios de Cancuc habían erigido otra ermita, donde adoraban a una Virgen aparecida, sin comuni-

cárselo. Convocó a todo el pueblo y consiguió que una joven india confesara públicamente que había inventado la aparición de la Virgen a instancias de su madre. En esta forzada confesión, la joven dijo que su madre le había aconsejado decir que:

{...} *“había salido fuera del pueblo [...] se le había aparecido la Virgen Santísima y díchole que avisase a las Justicias que ella era la Virgen Santísima y que venía a ayudarlos y que así allí en aquel sitio le fabricasen la ermita, donde el padre de la indezuela puso una cruz, que después dijeron los indios que había bajado del cielo llena de resplandores”*{...}<sup>310</sup>.

Ante esta confesión los fieles aparentaron abandonar el culto, pero días después dieron al Obispo, que realizaba una nueva visita, otra versión de los hechos:

{...} *“en nuestro pueblo a medianoche vimos bajar de los cielos muchos resplandores a cierto paraje a la orilla de nuestro pueblo y habiendo ido a ver lo hallamos ser una Cruz que bajó de los cielos, así le fabricamos una ermita de que damos parte”*{...}<sup>311</sup>.

A pesar de la oposición eclesiástica el culto continuaba en Cancuc y la ermita era visitada por mucha gente de varios pueblos. La furia del padre Lara ante los hechos, dio como resultado que los indios lo expulsaran del pueblo amenazándolo de muerte.

Los regidores de Cancuc, quienes con motivo del culto habían sido encarcelados en Ciudad Real, volvieron al pueblo diciendo:

*[...] “que ellos eran verdaderamente religiosos y que sólo eran Alcaldes los que ellos habían elegido; que decían los Alcaldes que quedaban presos que mantuviesen la ermita que era obra de sus manos, que convocasen a los pueblos para su defensa y que no les diese cuidado de sus trabajos, que presto saldrían de ellos”*{...}<sup>312</sup>.

Al respecto Ximénez comenta que ya para ese momento los pueblos estaban convocados y comprometidos para la sublevación.

Durante julio de 1712 prosiguieron las tentativas de represión del nuevo culto por parte del Obispo, pero fracasaron, consiguiendo sólo irritar más a los tzeltales. Irritación que se agravó cuando el Obispo planeó una nueva y onerosa visita a las comunidades. Por otra parte, señala Klein<sup>313</sup>, los indios estaban muy molestos porque el clero no había reconocido como verdaderas las anteriores apariciones de la Virgen. Así los españoles perdieron el control que tenían sobre los pueblos y Cancuc se transformó en el centro de la rebelión, ya que: “... enviaron convocatorias a todos los Zendales en nombre de la Virgen Santísima, como lo decía la indezuela”<sup>314</sup>.

Esas cartas de convocatoria escritas por Sebastián Gómez, o Santo, como nombraban al líder del movimiento de Chenalhó ahora unido al de Cancuc, eran dictadas a

manera de mensajes proféticos por la “Virgen Santísima María de la Cruz, Doña María Angel Procuradora de la Virgen Santísima o María Candelaria”, títulos que ostentaba la joven que confesara al padre Lara que había inventado la aparición. Las cartas eran dirigidas a los alcaldes y Justicias de la región. En una de ellas la Virgen ordenaba:

*{...} “Jesús, María y José. Señores Alcaldes de [...] Yo la Virgen que he bajado a este mundo pecador os llamo en nombre de Nuestra Señora del Rosario y os mando que vengáis a este pueblo de Cancuc y os traigáis toda la plata de tus iglesias y los ornamentos y campanas, con todas las cajas y tambores y todos los libros y dineros de cofradías porque ya no hay Dios ni Rey; y así venid todos cuanto antes, porque si no seréis castigados pues no venís a mi llamado y a Dios. Ciudad Real de Cancuc. La Virgen Santísima María de la Cruz” {...}*<sup>315</sup>.

En otras cartas-mensajes indicaban a los indios de otros pueblos ir a Cancuc:

*[...] “a ver morir a la Virgen Santísima de la Cruz en que había muerto su Hijo Jesús porque ya los judíos salían de Ciudad Real a matarla, a que fuesen a defenderla y que supiesen que ya no había tributo, ni Rey, ni Presidente, ni Obispo, que ella los tomaba a cargo para defenderlos” [...]*<sup>316</sup>.

Algunos indios que fueron interrogados decían que:

*{...} “la Virgen se hallaba muy enojada y había hablado para preguntar a sus devotos qué aguardaban para alzarse, que ya era hora, por haberse cumplido el término de una profecía, según la cual debían sacudirse el yugo de los españoles y restaurar en sus tierras la libertad [...] y que le hiciesen allí en Cancuc una Iglesia y que era voluntad de Dios que hubiese venido sólo por sus hijos los indios para libertarles del cautiverio de los españoles y ministros de la Iglesia y que los Angeles les vendrían a sembrar y cuidar sus milpas y que por seña que habían tenido en el sol y la luna había muerto ya el Rey de España y era fuerza nombrar otro” [...]*<sup>317</sup>.

El 10 de agosto se reunieron en Cancuc grandes grupos de rebeldes tzeltales, tzotziles y de otros grupos étnicos de los Altos de Chiapas, para celebrar la fiesta de la Virgen. En esta ocasión hubo otra proclama que definía explícitamente la actitud que deberían tomar hacia los “blancos”:

*[...] “ahora no había más Dios ni Rey y ellos debían solamente adorar y obedecer a la Virgen que descenderá del cielo al poblado de Cancuc con el objeto de proteger y gobernar a los indios, y al mismo tiempo ellos deberían obedecer y respetar a los ministros, capitanes y oficiales que ella pusiera en los poblados, ordenándoles expresamente que mataran a todos los padres y curas, así como a los españoles, mestizos, negros y mulatos, de forma que solamente los indios permanecieran en la tierra, en libertad de conciencia,*

*sin pagar tributos reales ni eclesiásticos, que se extinguiera totalmente la religión católica y el dominio del Rey y que al mismo tiempo debían llevar ofrendas y contribuciones a la imagen de la Virgen y que se castigaría cruelmente a los que se resistían” [...]*<sup>318</sup>.

A partir de esta declaración el movimiento mesiánico tomó un carácter francamente agresivo contra los “blancos” y los indios que les continuaban siendo fieles. Para entonces las comunidades rebeldes eran 32 y reunían a más de 20 mil personas.

En Cancuc el movimiento se organizó como un sistema de gobierno al mismo tiempo religioso, civil y militar; sistema que era entendido como emanado del poder sagrado de la Virgen que se irradiaba desde la ermita. En este recinto, la joven india que había recibido las visiones se retiraba al altar durante las funciones y allí recibía los mensajes de la Virgen María. Estas órdenes las transmitía a su padre, a un grupo de doce “mayordomos” y a los “secretarios”. La joven era también llamada “mayordoma mayor”. Afuera de la ermita se sentaban los jefes militares (capitanes), frente al pueblo congregado. El grupo rebelde estaba subordinado a los mandatos de la Virgen y recibía dinero proveniente de los saqueos a los españoles y de las contribuciones de los pueblos, mismo con el que pagaban el sueldo a los “soldados de la Virgen”, antes de cada batalla.

Detrás de esa estructura militar estaba don Sebastián Gómez de la Gloria, quien

poco a poco fue apareciendo como conductor ideológico del movimiento. Interventía directamente en el reclutamiento y formación de los cuadros religiosos que sustituían a los frailes españoles en el nuevo Estado indio y en la formulación de la nueva doctrina. Decía haber subido al cielo, donde San Pedro lo había nombrado vicario general, con derecho a ordenar sacerdotes y obispos.

La ordenación de los sacerdotes, reclutados entre los indios alfabetizados, seguía un ritual inspirado en el católico. Se colocaban en la cabeza y pecho de los futuros sacerdotes candelas, cruces y un envoltorio con un “ídolo”; después se les echaba agua bendita, quedando así ordenados. El ritual se completaba con misas oficiadas por la joven india intérprete de la Virgen, en las que hablaba del milagro por el cual “la Virgen estaba encerrada en un petate desde el que hablaba”.

En la medida que el culto mesiánico iba institucionalizándose en iglesia nativa, Sebastián Gómez de la Gloria enviaba despachos a los pueblos comunicando la nueva doctrina. Uno de ellos decía lo siguiente<sup>319</sup>:

*[...] “que Dios está muy enojado con el mundo porque no es reverenciado, ni tenido como debe serlo, y por lo cual quédense los usos antiguos e introdúzcanse nuevos, porque se enfada mucho Dios de que cuando á uno se saluda diciendo “Dios te guarde” se baje la cabeza; lo cual no se haga: y porque se ha levantado murmuración en los comunes el que no se ha cumplido palabra de haberse*

*acabado el tributo, la orden de Santo Domingo, el Rey y el dominio de los judíos, saber que el Señor San Pedro le dijo a su enviado, el señor Don Sebastián Gómez de la Gloria, que no podía perseverar el mundo sino había fiadores en la tierra. Nuestro Padre Señor San Pedro se puso por fiador nuestro delante de Dios, y así, bajó la palabra del Cielo, que nos es de la tierra, para que en todos los Pueblos aiga sacerdote ministro que sea fiador delante de Dios por medio de la misa, porque si no hubiera, como es necesario que en el mundo aiga pecados, se acabará el mundo; y así por las misas que se hacen estos padres se le quita a Dios el enojo, y así para que vuestros hijos estén bien doctrinados los enviaréis a la Yglesia para que allí aprendan la doctrina y se enseñen en las leyes de Cristianos conforme el orden que ha bajado del cielo, y este orden la tomaréis y reverenciareis [...] y el que no lo reverenciare como mandato del cielo será traído a esta ciudad de Nueva España [Cancuc] á recibir doscientos azotes y de aquí pasará delante del Señor Don Sebastián Gómez de la Gloria para que sea ahorcado”{...}.*

Una vez establecida la nueva orden aparecieron las primeras disidencias por el poder sagrado y secular. La disidencia religiosa se cristalizó en torno a Magdalena Díaz, tía de la joven intérprete de la Virgen. Magdalena aseguraba que ella había tenido el encuentro con la Virgen en Santa Marta y no su sobrina. Se estableció en el pueblo de Yaxalum, donde se produjo un nuevo y “auténtico” milagro, por lo

cual el de Cancuc quedaba desvirtuado por falso.

Parte de los fieles de Cancuc comenzaron a ir a Yaxalum, hasta que el nuevo santuario fue atacado por los “soldados de la Virgen”, y Magdalena llevada a Cancuc y encerrada. Otro indio que decía ser Cristo, fue ahorcado en esta ocasión.

También hubo conflictos armados por el poder civil y militar. Los jefes de los demás pueblos se amotinaron contra Cancuc por la desigual distribución de los despojos de guerra. Finalmente, los de Cancuc pusieron término al conflicto creando un gobierno más federado.

La organización sociopolítica de la comunidad mesiánica se asemejaba al modelo español. Fundaron una Audiencia en Gueitiapan, pueblo al que llamaron Guatemala, con su presidente y oidores. A Cancuc lo llamaron Ciudad Real de Nueva España. Los indios se decían “españoles” y las indias, “ladinas”. Las mujeres españolas, mestizas y mulatas capturadas en Ocosingo fueron llevadas a Cancuc, tratadas como esclavas, obligadas a vestirse como indias, a casarse con indios y a adorar a la Virgen india<sup>320</sup>, y los españoles eran llamados judíos o indios. Como se advierte, paralelamente a la españolización del sistema se produjo una inversión de papeles entre dominadores y dominados, realizada en nombre de la Virgen.

La rebelión de los tzeltales tomó por sorpresa al gobierno colonial pero, aun así, lograron organizarse para detener a 4 mil indios que marchaban sobre Ciudad

Real armados con machetes y lanzas. NARRA LÓPEZ SÁNCHEZ<sup>321</sup>:

[...] “estaban [los indios] asegurados de que nuestras escopetas no habían de arrojar balas sino agua. La indezuela María de la Candelaria los alentó a que peleasen con valor diciéndoles que si huían se habrían de ir al infierno. [...] había ido a la trinchera a bendecirla y rociarla con agua bendita, y les decía que no tuviesen miedo a las bocas de fuego de los españoles que la Virgen y San Pedro dispondrían el que las bocas de fuego echasen agua”{...}.

El nuevo alcalde mayor de Ciudad Real, junto con 400 hombres llegados de la Audiencia de Guatemala, dirigidos por el propio presidente, lograron retirar a los rebeldes hacia los pueblos mejor fortificados. A fines de noviembre de 1712 cayó Cancuc, dejando un saldo de mil indios muertos, aunque los líderes lograron escapar. Muchas aldeas continuaron la resistencia hasta marzo de 1713 y la rebelión no fue completamente sofocada sino hasta 1716, cuando la joven intérprete de la Virgen murió de parto y su familia fue capturada.

Los años que siguieron a la rebelión fueron trágicos para las comunidades de los Altos; no podían pagar los tributos y sufrían hambre por no haber podido cosechar.

A pesar del fracaso del Estado indio y de las penurias posteriores, la creencia en la Virgen milagrosa no se extinguió. Al respecto, Ximénez dice<sup>322</sup>: “...en esta pro-

vincia de los Zedales, en donde se halló, dicen algunos indios que todavía vive la Virgen dando esperanza de que volverá a haber alguna sublevación”. Para confirmar la persistencia de la fe en la profecía, en el pueblo de Chalchitán, después de la rebelión, cundió la noticia de que la Virgen había estado allí, dejando el siguiente mensaje:

{...} “sabed hijos de San Pablo que nuestro pueblo de San Pedro (Chenalhó) ha ido a ver al padre de Chamula y a los judíos de Ciudad Real, con los cuales hemos hecho la paz, pero es paz falsa hasta que esto se sosiegue un poco, que entonces San Pedro dará providencia a que se acaben los judíos”{...}.

#### 1727. Rebelión de los zoques y tzeltales (Estados de Tabasco y Chiapas)

Las noticias de este movimiento fueron halladas por Porro<sup>323</sup> en el Archivo General de Centroamérica, Guatemala. Se basan en los papeles escritos por Martín José de Bustamante, alcalde Mayor de Chiapas.

En junio de 1727, el teniente general de Tabasco envió a Bustamante alarmantes despachos en los que le decía que los indios zoques del sur de Tabasco y los tzeltales del norte de Chiapas estaban conspirando para levantarse en armas contra los españoles y “ladinos”. Bustamante pidió informes de la situación a ambas parroquias. De Palenque le notificaron que en el pueblo de Jalapa tenían presos a muchos indios, cómplices en la convocatoria de los

zoques; en el pueblo de Teapa tenían preso al que pretendía ser obispo, y en el de Tecomajiac, al que había sido electo como rey. Agregaba el informador que la convocatoria para la revuelta abarcaba desde Campeche hasta Guatemala. La otra parroquia indicaba que no había indicios de rebelión, pero que los indios vivían en una atmósfera de tensión y expectativa, y no cesaban de repetir “el mundo se acaba”.

Poco después se confirmó que la insurrección abarcaba decenas de aldeas, poblados y villas; entre otros: Bachajón, Guardianía de Huitiupan y Tila, Tecomajiac, Teapa, Tacotalpa, Tapíjulapa, Oxolotlán y Jalapa. En estos lugares proclaman que “se juntasen para matar a los españoles de noche”<sup>324</sup>.

Mediante torturas el teniente general hizo confesar a un indio que el escribiente de Bachajón, Francisco Saraos, les había revelado:

{...} “*nosotros queremos levantarnos como lo hicieron antes los de Cancuc; allí se apareció la Virgen, y está en Bachajón, y así vengo a verte para que vayamos a ver la Virgen con todos los indios de las haciendas. Agregaba que quien no creyera en la aparición estaba en manos del demonio, y el que iba a verla era cristiano*”{...}<sup>325</sup>.

Otro testimonio de un indio de Tila decía: “los del pueblo de Ocosingo eran los principales que se querían levantar como en el pasado...que ya se había vuelto a aparecer la Virgen, que estaba entre Bachajón y Ocosingo...”<sup>326</sup>. Otro más hacía

referencia a la Guardianía de Huitiupan que había sido de los soldados de Cancuc y de la Virgen, lugar profanado por los españoles y que ahora era tránsito de los soldados del rey.

Los detalles de la conspiración se completaron con la confesión de un indio de Tecomajiac. Daba los nombres de todos los principales y fiscales que se reunían por la noche para planear la insurrección y hacían cartas de convocatoria para repartirlas en los pueblos, con la consigna de que debían llegar lo más lejos posible: “hasta México, o hasta donde pudieran alcanzar, que había de salir por Acayucan [Veracruz] y volver por Oaxaca y Tehuantepec...”<sup>327</sup>. A los correos enviados les decían: “anímate hombre, no tengas miedo con estos hombres que yo soy el Padre de Todos...que cuando vos volváis lo remediare todo y te pondré de Gobernador de tu pueblo...”.

Aunque el escribiente de Bachajón había ya manifestado la relación de esta rebelión con la de Cancuc, el testimonio de un indio de Chilón demuestra con mayor claridad que fue un epígono del movimiento de 1712:

{...} “*que después que pasó el alzamiento de los zendales se halló en su pueblo escrito el nombre de Tecomajiac y el de Ixtapangajoya... y que desde entonces dijeron: no importa, nos volveremos a juntar y haremos alzamiento*”{...}.

Asímismo Bustamante escribía al gobernador:

{...} “*las voces de que se apareció la Virgen de Cancuc, que se cumple la profecía de los quince años en que han de ser redimidos desde el levantamiento del año 12, y otras de que anda en diferentes pueblos un viejo venerable que dice ser San Pedro en unas partes y en otras el Redentor*” {...}<sup>328</sup>.

Sobre la base del texto anterior, Porro plantea la posibilidad de que Sebastián Gómez de la Gloria –nunca aprehendido en los sucesos de Cancuc– estuviera nuevamente movilizándolo a los indios en torno a la profecía libertadora de 1712.

Las localidades mencionadas en los documentos dan prueba de que los rebeldes estaban en intensa actividad preparatoria en toda la región baja (entre el río Pichucalco y Palenque) y en los primeros contrafuertes montañosos, siguiendo una línea hacia los Altos de Chiapas. Para entonces el estado de alerta de los españoles era intenso. Así las cosas, Bustamante mandó recoger las armas en los pueblos y dio orden de aprehensión para Saraos, quien admitió haber participado en la conspiración, pero negó haber hablado de apariciones de la Virgen y haber cometido los actos de brujería que se le adjudicaban. Al parecer, las medidas tomadas por Bustamante bastaron para dispersar la rebelión.

1761. Rebelión de Jacinto Canek  
(mayas del Estado de Yucatán)

Después del movimiento de 1660 liderado por el halach uinic Yam, en Campe-

che, las creencias milenaristas y mesiánicas de los mayas permanecieron en estado latente durante cien años. El movimiento de 1761 fue también dirigido por chamanes y se originó en el pueblo de Quisteil, de la antigua provincia de los Cocom, perteneciente al distrito colonial de Sotuta.

El 19 de diciembre de 1761 se celebraba la fiesta patronal del pueblo, cuando ocurrieron los sucesos. A la mitad de la misa hubo una gran conmoción ocasionada por un aparente incendio, precedido de una nube de fuego que después se convirtió en negro y espeso humo. Incendio que se creyó causado por “el diabólico arte del expresado Jacinto...”. Así apareció Jacinto Uc, quien había estudiado con los franciscanos antes de ser expulsado del convento. Por su calidad de protegido de los frailes aprendió a leer y tuvo fácil acceso a la biblioteca de los franciscanos así como también a los *Libros de Chilam Balam*. Antes de los sucesos de Quisteil era panadero en Mérida, donde trabó relación con “caciques” de los barrios indios, al tiempo que viajó por todo el territorio conociendo de cerca la situación en que vivía su pueblo.

Al entrar Uc en la iglesia, después del episodio del incendio, el sacerdote oficiante huyó a Sotuta llevando el aviso de que había estallado la insurrección. Pronto, los indios congregados se le unieron a Jacinto en el cementerio y allí escucharon un largo mensaje. Proponía la liberación del dominio español, a cuyos sacerdotes calificaba de incapaces para llevar a cabo la prédica cristiana y a cuyos funcionarios seculares acusaba de explotadores y tiranos. Predicaba también la necesidad de

“sacudir nuestro yugo de la sujeción de España”, para lo cual contaba con quince acólitos a los que había enseñado el “arte de la brujería”, y que eran sus ayudantes en la empresa.

Su propuesta de transformación del orden colonial implicaba que el gobernador español le rindiera vasallaje en su calidad de “Rey de Yucatán”; si no lo aceptaban recurriría a sus artes mágicas atrayendo miles de combatientes que se reproducirían igual que hormigas, a las que hacía aparecer ante los indios congregados. Finalmente les dijo que si su causa llegaba a fracasar debían huir dejando la tierra des poblada y acogiéndose a extraños países<sup>329</sup>.

Luego de pronunciar su discurso Uc entró en la iglesia y, ante la vista de todos, se vistió con la corona y el manto azul de la Virgen de la Concepción, adoptando el título y nombre de *rey Jacinto Uc de los Santos Canek Chicham Moctezuma* (Serpiente Negra Pequeño Moctezuma), tomando el nombre del último halach uinic itzá del Petén y del emperador azteca<sup>330</sup>.

Más tarde sus seguidores encendieron sahumerios de copal a sus “ídolos” y bebieron el tradicional vino *balché* en los cálices y la Virgen fue declarada esposa del nuevo rey maya, lo que causó gran indignación entre los españoles.

Inmediatamente después de haberse asegurado el control del pueblo de Quisteil, la comunidad mesiánica comenzó a organizarse en torno a un gobierno independiente. El “cacique” de Tabi recibió el título de gobernador, y el hijo mayor de Canek el de jefe de guerra. Canek y sus se-

guidores se pintaban el cuerpo a la usanza tradicional<sup>331</sup>.

Numerosas evidencias señalan que la insurrección no era espontánea ni local. De inmediato se reunieron en Quisteil mil doscientos o mil quinientos hombres procedentes de Ichmul, Ekpedz, Tiholop, Lerma, Nenehá, Tinum, Techebichen, Tixhualahtum, Tixmehual y numerosas rancharías y barrios de Mérida. Igualmente se sabe que la rebelión venía preparándose desde mucho tiempo atrás porque en los pueblos la gente tenía gran cantidad de armas enterradas, metales preciosos y cosechas destinadas a la manutención de los insurrectos.

Muy pronto las noticias de la rebelión se extendieron y llegaron a oídos del capitán Cosgaya. Éste, sin esperar auxilio, salió a combatirlos en Quisteil, pero murió en la batalla. Un prisionero español que logró huir llevo noticias a Mérida, de que toda la población nativa estaba conjurada para matar a los “blancos”. El temor español aumentó cuando se supo que en los hechos se mezclaba el temido nombre del *Chilam Balam* y las profecías sobre “el fin del dominio español”.

Mientras los españoles preparaban la reacción, los insurrectos incrementaban sus fuerzas invitando a la unión a los pueblos que aún no lo habían hecho. Enviaban mensajeros con misivas escritas en maya con la proclama rebelde<sup>332</sup>:

{...} “bien podéis venir sin temor alguno, que os esperamos con los brazos abiertos; no tengáis recelos porque somos muchos y las armas españolas no tienen ya poder

*contra nosotros; traed vuestra gente armada que con nosotros está quien todo lo puede...". "...los que murieran en el combate no peligrarían y que al séptimo día se daría otro combate en Maní, para el cual resucitarían cuantos murieran en el actual" {...}.*

La represalia española no se hizo esperar y 500 hombres al mando del capitán Calderón entraron en Quisteil. Asesinaron a hombres, mujeres y niños, entre los que se contaban ocho chilam (profeta) que estaban encerrados con los "ídolos" en las Casas Reales. Canek y otros lograron escapar, pero fueron perseguidos y aprehendidos luego. Como el capitán Calderón necesitaba prisioneros para llevarlos a Mérida, y pocos habían quedado vivos después de la matanza, aprehendió a todos los mayas que encontró en su camino, que sumaron 75 personas. Entre ellas un anciano chilam que había profetizado la muerte de todos los españoles a manos de los mayas, y al propio Canek, quien fue torturado y muerto de una manera atroz.

La intranquilidad de los españoles después de los sucesos de Quisteil los llevó a recoger todas las armas de los pueblos, a prohibir la música, instrumentos musicales, cantos y bailes que les hicieran recordar su "gentilidad"; es decir, la tradición cultural anterior a la Conquista. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos deculturadores, la memoria del mesías Canek no se perdió. Por una parte, quedó viva en la descendencia de los sobrevivientes de Quisteil, quienes habitando ya las selvas de Quintana Roo se plegaron a los rebel-

des de la Guerra de Castas en 1847. En esta guerra, el nombre de Canek volvió a estar presente entre los insurrectos, ya que el primer comunicado rebelde estaba firmado por el líder Manuel Antonio Ay y por Jacinto Canek, muerto 84 años antes<sup>333</sup>.

### Comentarios

Los cinco movimientos ocurridos en los Altos de Chiapas en el lapso de 19 años, no son hechos aislados sino que constituyen diferentes episodios de una misma movilización sociorreligiosa, en la que pueden identificarse elementos comunes. Los tres primeros fueron reprimidos por la Iglesia antes de que se convirtieran en francas rebeliones, aunque en ellos estaba presente también la oposición a los frailes, cuando éstos destruían los objetos de culto. El cuarto y quinto se desenvuelven como verdaderas insurrecciones anticoloniales que persiguen la alianza (en especial la de 1727) con otros grupos étnicos, aun de regiones tan alejadas como Oaxaca.

La evangelización se encontraba ya muy avanzada; para entonces la ideología milenarista y el acontecer mesiánico se encuentran muy permeados por el catolicismo y la estructura jerárquica de la Iglesia. Se trata entonces de una ideología religiosa crecientemente sincrética que entre los mayas de Chiapas se venía constituyendo desde el siglo XVI. Recordemos sin embargo la rebelión de 1584, en la que junto a los 12 Apóstoles que secundan a las santas o diosas, coexiste la práctica chamánica y el nahualismo. Porro<sup>334</sup> señala que el

sincretismo en los movimientos del siglo XVIII se advierte, por ejemplo, en la vinculación establecida entre las penurias de la situación colonial y la profecía del 8 *ahau katun* (1697- 1717), ya que los hechos ocurrieron en ese periodo. Al atribuir determinado tipo de sucesos a las épocas regidas por el 8 *ahau katun*, realizaban una proyección histórico-profética del contenido calendárico, congruente con la concepción cíclica del tiempo. Ya he mencionado que la privación múltiple y las expectativas cataclísmicas-regenerativas están frecuentemente asociadas en los movimientos socioreligiosos. De esta forma, las concepciones relativas a periodos cíclicos de crisis sociales que culminan con cataclismos para dar lugar al nacimiento de otro ciclo de diferente calificación –concepciones propias de la cosmología maya–, pueden constituir el fundamento mítico del fenómeno mesiánico<sup>335</sup>.

Es así que la profecía tzeltal-tzotzil del fin del mundo que acaecería por culpas de los hombres, cataclismo que vendría a dar fin a la época del dominio español y cuyas señales se buscaban en el Sol y la Luna, se conjunta con la expectativa de regeneración en la que la Virgen viene a brindar protección, abundancia y libertad al pueblo elegido. La misma profecía de retorno de la Virgen o del Redentor a la tierra, está presente en la rebelión de 1712 y en la de 1727, en la medida que da cumplimiento a la predicción hecha en el momento final del movimiento de Cancuc, respecto de que la rebelión recomenzaría

quince años después, cuando el mesías regresara a la tierra.

Otro sincretismo presente en los movimientos mayas es el operado entre la figura de la Virgen y de *Ixchel*, diosa de la Luna, principal deidad femenina, diosa de la maternidad, de la procreación y de la medicina. En su aspecto astral era la personificación de la Luna y estaba asociada al agua, a la abundancia de bienes y a la prosperidad. En la iconografía cristiana la Virgen María fue representada sobre una media luna, lo que facilitó que ambas se consustanciaron en la cosmología maya. Agrega Porro<sup>336</sup> que en apoyo de este sincretismo debe mencionarse que la figura de la Virgen había sido priorizada sobre las de otros santos y vírgenes en la catequización llevada a cabo en Chiapas, por lo que no resulta extraña la superposición operada en el catolicismo popular maya. De allí que los tzeltales y tzotziles encontraran en la figura de la Virgen-*Ixchel* a la protectora y dadora de la salvación que ansiaban.

Por otra parte, vemos que al instituir un culto “católico” propio, sustentado en la comunicación con la Virgen y los santos, los mayas buscaban un acceso a la religión donde no mediaran los frailes. Se trata entonces, como ya he mencionado, de un fenómeno de apropiación y resignificación de la cultura dominante que, al hacer propia la religión del colonizador, buscaba adquirir un poder que a los indios les estaba vedado, despojando de él a los que eran vistos como representantes del Anticristo. En el mismo sentido puede

interpretarse la inversión del estatus étnico operada por los rebeldes, cuando se identifican con los cristianos en un intento de acceder a una categoría social vivida como superior, en tanto que ubican a los españoles en la categoría estigmatizada de indios o judíos.

Otro elemento importante de señalar es la presencia de la tradición oracular tzeltal-tzotzil de los “santos parlantes”. Este era un culto que persistía como principalmente doméstico, desarrollado en torno a los altares familiares, pero que en estos movimientos se transformó en culto colectivo al ser asumida la función por un intérprete de los mensajes sagrados.

En cuanto a los objetivos de los movimientos (en especial el de Cancuc en 1712-1713), explícitos en las cartas elaboradas por Sebastián Gómez y dadas a conocer por la joven que había recibido las revelaciones, puede señalarse que a medida que se afirmaba el poder del grupo de Cancuc se va poniendo de manifiesto un proyecto político y religioso autonómico. En los mensajes se evidencia el propósito de ruptura y restauración del orden social. La ruptura se manifiesta globalmente como cese del sistema colonial, entendido en términos particulares como fin de las instituciones vigentes: tributo, autoridad de rey y de la Iglesia. La promesa de liberación del yugo español y el advenimiento del paraíso, representado por la prosperidad y la ausencia de trabajo, están encaminadas hacia la restauración de un orden social que superara el caos del presente.

La etapa institucional del movimiento de Cancuc comenzó en agosto de 1712 al celebrarse la fiesta de la Virgen y quedar constituido el culto como iglesia nativa. Allí los rebeldes se declararon “nación soberana” y dieron por terminadas las relaciones de subordinación con el mundo español<sup>337</sup>.

En relación con el liderazgo del movimiento, Porro señala que la autoridad mesiánica residía tanto en la joven india como en Sebastián Gómez. Ella era a la vez personificación de la Virgen y su sacerdotisa intérprete, lo que no implica una contradicción toda vez que en la tradición maya existe interpenetración de la entidad sobrenatural y del especialista del culto; transmutación que está íntimamente relacionada con el nahualismo. Sebastián Gómez por su parte, fue aceptado en Cancuc a pesar de no ser tzeltal, en virtud de la autoridad carismática que había demostrado en Chenalhó (1711), reiterada en Cancuc al manifestarse como un poderoso chamán capaz de volar al cielo para comunicarse con Dios y San Pedro. Gómez aparece así como un mediador entre lo sagrado y los hombres, a quien corresponde la instrumentación de los objetos del culto que, durante la Colonia y hasta el siglo XX, fueron preservados por muchas comunidades tzeltales<sup>338</sup>. Estos objetos (piedras, garras de jaguar) formaban parte de las prácticas rituales tradicionales y, durante el movimiento rebelde, fueron utilizadas como receptáculos de la Virgen.

Gómez no sólo representaba a la autoridad religiosa, instruía y ordenaba a los sacerdotes del culto de la Virgen, sino que

detentaba el poder militar, al controlar a los capitanes y dirigir las operaciones militares a través de ellos. Por su parte, el poder político residía en las autoridades de los pueblos que integraban el sistema de cargos político-religiosos (principales, fiscales, regidores, etc.), subordinados a la joven india y a Sebastián Gómez.

Cabe notar que<sup>339</sup>, de la primacía del poder carismático y centralizado de Cancuc, el movimiento evolucionó hacia un poder más federado, generado por las autoridades tradicionales que operaban en los cabildos de los otros pueblos aliados.

Finalmente, Porro<sup>340</sup> señala que los movimientos mayas en Chiapas no fueron revivalistas sino aculturativos, en la medida que no buscaban la restauración de la antigua forma de gobierno, de la cosmología tradicional y de la estructura socio-organizativa prehispánica, sino que al configurarse como pueblos e iglesia autónomos tomaron muchos elementos del modelo impuesto por los españoles. En efecto, se advierte que en el siglo XVIII los movimientos se configuran como reinterpretaciones indígenas del catolicismo, por lo que podemos estar de acuerdo con esta caracterización cuando se refiere a los procesos generales de cambio social y sincretismo religioso. Sin embargo, habría que pensar detenidamente si la aculturación quiere decir algo más o algo diferente de cambio y mestizaje culturales. La aculturación puede ser pensada como un proceso complejo de apropiación y resignificación de la cultura dominante, con el fin de acceder a las fuentes de poder del

colonizador, para el cumplimiento de los objetivos propios de autonomía.

La única rebelión registrada entre los mayas de Yucatán en el siglo XVIII, es la liberada por Jacinto Canek en 1761. Este líder mesiánico, personaje marginal a pesar de haber recibido una educación occidental, era rechazado por los “blancos” en razón de su origen indígena.

La frustración de sus expectativas de ascenso social parece haberlo orillado a la sublevación, aunque no debe descartarse como fundamento de ésta el conocimiento que había adquirido, a través de la lectura histórica, acerca de los avatares de la Conquista y colonización de Yucatán y de las profecías de *Chilam Balam*. Su instrucción, además del rechazo étnico que sufría, lo llevó a preparar una amplia insurrección que tenía por objetivo la liberación de la situación servil en que vivían los indios y la reconstitución de una identidad étnica deteriorada. Canek predicaba en contra del ausentismo y despotismo clerical y de la sujeción del indio a los “blancos” y mestizos; al mismo tiempo, prometía la resurrección de los muertos en combate, en el marco legalizador de las profecías de *Chilam Balam*<sup>341</sup>. No tardó en rodearse de chilames y de llegar él mismo a ser un especialista religioso, lo que le permitió avalar su pretensión de convertirse en rey de Yucatán y esposo de la Virgen, así como de considerarse encarnación del último rey itzá del Petén, que había dirigido la resistencia contra los españoles.

En esta rebelión se hace presente la tradición profética y nativista maya, explícita también en las anteriores; tradición entre-

tejida con un catolicismo popular que venía a reforzar, al ser reinterpretado, los argumentos de la rebelión antiespañola.

### **Movimientos indios en Oaxaca**

#### 1700. Movimiento de los pueblos zapotecos cajonos de la Sierra Norte

Ya desde 1562 los frailes dominicos habían advertido que los zapotecos de la Sierra Norte continuaban llevando a cabo ceremonias secretas a sus antiguos dioses y que los veneraban en cuevas y cerros, sacrificándoles animales y sangre de los oficiantes. En esa ocasión el culto idolátrico había sido denunciado por el Vicario al alcalde mayor de Villa Alta, cabecera de la parroquia, al igual que años más tarde, en 1684, cuando la persistencia de la idolatría fue nuevamente comprobada. En 1691 once pueblos indígenas, pertenecientes a la Vicaría de San Francisco Cajonos, se sublevaron porque los alcaldes de Zoogocho, los fiscales de la iglesia y otras autoridades habían sido encarcelados acusados de idolatría por el padre misionero. El movimiento de 1700 es el resurgimiento del culto restaurador de la religión prehispánica sofocado en 1691. En esta ocasión reunió a dieciocho pueblos del distrito de Villa Alta, liderados por los principales de los seis pueblos cajonos, de Comaltepec y de Choapan.

Los sucesos tuvieron lugar cuando dos indios cristianizados delataron ante el religioso de San Francisco Cajonos que muchos nativos se estaban reuniendo en la casa de José Flores para realizar actos de

“idolatría”. El religioso se presentó imprevisiblemente en el escenario del delito y vio una multitud rezando las fórmulas que un indio oficiante leía en un pergamino con letras rojas. Después de arrojar a cintarazos a las autoridades, recogió el instrumental idolátrico: escudillas con sangre, diferentes guisados, animales muertos, candelas, tenates con plumas, cabellos y lana, y una cierva destripada junto a la cual había varias figuras de santos volteados hacia abajo.

De inmediato se reunieron los indios de varios pueblos cajonos y atacaron el convento donde se habían refugiado los españoles. Exigieron la entrega de los denunciantes, entre amenazas y burlas al catolicismo y sus sacerdotes. Ante el temor de ser quemados en el convento el vicario entregó a los delatores, quienes desaparecieron, posiblemente muertos por sus paisanos. La situación se veía tan comprometida que los españoles no quisieron tomar represalias para evitar una rebelión conjunta de los dieciocho pueblos, que ya estaban en preparación<sup>342</sup>.

### **Movimientos entre los indios de Hidalgo**

#### 1769. Rebelión de los Otomíes

La información sobre esta rebelión proviene del Archivo General de la Nación en el ramo Criminal, y la causa que consigna es la idolatría y levantamiento de los indios de Tututepec y un gran número de pueblos vecinos que, de acuerdo con la etnografía, podemos identificar históricamente como otomíes<sup>343</sup>. Los rebeldes se

negaban a pagar tributos y obvenciones, pero el movimiento se fundaba en las profecías de un chamán, Nicolás, quien junto con Juan Diego, uno de sus pacientes, curaban a los indios con la palabra. Les decían que bajaría el Dios del Cielo en el Cerro Azul y que entonces acabaría el mundo para los españoles, los sacerdotes y los indios que los siguieran, porque se inundaría la laguna de México y de San Pablo. Sólo sobrevivirían los que se refugiaran en el Cerro Azul, donde no subiría el agua, pero a este lugar sagrado no podrían acceder los españoles porque los rayos lo impedirían o los cerros se les caerían encima. Los Obispos y españoles que quedaran vivos serían sirvientes de los indios. Anunciaban que los montes se volverían llanos y que los que murieran en batalla resucitarían en esa nueva tierra. Junto con Dios caerían del cielo otros Santos en los cerros vecinos, para quienes los profetas querían construir iglesias, ya que éstas serían las únicas que perdurarían después del cataclismo.

Los seguidores del culto salvacionista adoraban piedras de las que surgían visiones de la inundación del fin del mundo, del retorno de Dios y de buenas cosechas. Cada uno de ellos recibía una cruz bendita, participaba de la fiesta quincenal de adoración, y seguía el ceremonial, que un Maestro enseñaba, de oraciones y cantos con los que se esperaba que Dios cayera del cielo.

### **Movimientos entre los indios del Norte de México**

1733-1735. Rebelión de los pericúes y cochimíes (Estado de Baja California)

El territorio correspondiente a Baja California estaba poblado por tres grupos nómades principales: cochimíes en el norte, guaycuras en el centro y pericúes en el sur. En el año de 1697 se fundó la misión jesuita de Loreto, comenzando con ella la tardía evangelización. En 1768, cuando ya existían dieciocho misiones en el área, los jesuitas fueron suplantados por los franciscanos<sup>344</sup>.

La actitud de los evangelizadores se caracterizó siempre por ser altamente discriminatoria y abusiva. Se hacían acompañar de soldados, quienes repartían azotes para otorgar mayor peso a las palabras de los frailes. Es por ello, señala Oliva de Coll<sup>345</sup>, que hasta 1750 se sucedieron varios levantamientos de los indios californianos y, muchas veces, los misioneros se vieron obligados a abandonar las misiones para ponerse a salvo, hostigados principalmente por los chamanes, quienes encabezaban los movimientos de oposición.

La chispa que encendió esta rebelión, según narra el texto de Francisco Javier Clavijero<sup>346</sup>, fue un castigo público dado por el padre Carranco al gobernador indio del pueblo de Santiago. Este era un recién convertido que, según el fraile, no abandonaba sus malos hábitos gentiles y sus vicios, por lo que fue privado de su cargo. Sintiendo agraviado, el gobernador Botton se alió con un mulato del pueblo gentil, llamado Chicori, quien también era frecuentemente hostigado por el fraile de-

bido a la práctica de la poliginia. Entre ambos planearon matar a sus ofensores, pero su programa era mayor ya que deseaban “destruir todo rasgo o indicio de la religión cristiana, que apenas hacía diez años que habían aceptado, y volver a vivir como antes, sin temor ni oposición, en plena libertad o libertinaje”<sup>347</sup>.

Boton y Chicori, aunque en aparente calma, planeaban una insurrección que al fin estalló en 1735, arrasando cuatro misiones. A los rebeldes se unían constantemente indios recién convertidos por la fuerza, ya que los alentaba el deseo de “arrojar a todos los misioneros de la península”<sup>348</sup>.

Los acontecimientos posteriores culminaron con la muerte de los frailes, además, “...saquearon la iglesia y la casa del misionero, arrojaron en la hoguera la cruz, las imágenes de los santos, la ara, el misal, los vasos sagrados y otras cosas pertenecientes al culto divino haciendo de este modo patente el motivo de su rabia contra el ministro del Señor”<sup>349</sup>.

Poco a poco el espíritu de rebelión se iba propagando hasta el territorio de los indios del norte. Clavijero<sup>350</sup> señala que:

{...} “comenzaba a esparcirse un susurro sedicioso entre algunos que estaban disgustados con la vida cristiana, diciéndose unos a otros que era necesario que todos se unieran para libertarse de una vez de aquellos extranjeros que habían ido a abolir las costumbres antiguas de los californios, y que si esto lo habían conseguido los pericúes, mejor podían conseguirlo los cochimés” [...].

Finalmente uno de los misioneros logró formar un grupo con yaquis cristianizados. Después de un primer encuentro muy parejo, los yaquis y españoles recibieron refuerzos y obligaron a los insurrectos a rendirse o huir. Sin embargo, dice Oliva de Coll<sup>351</sup>, de 4 mil indios que comenzaron la revuelta, sólo subsistieron cuatrocientos.

#### 1740. Rebelión de los yaquis (Estado de Sonora)

Huerta y Palacios<sup>352</sup> indican que durante mucho tiempo los yaquis habían permanecido en calma, e incluso colaborado algunos con los españoles para pelear contra los californios, aceptando el dominio de los jesuitas, hasta 1740 en que se suscitaron fuertes conflictos que dieron como resultado la rebelión, junto con los indios mayos y otros grupos vecinos.

Francisco Javier Clavijero, a quien las autoras antes citadas recurren para dar cuenta de esta rebelión, señala que los cabecillas eran tres o cuatro indios principales que conjugaban el poder civil, religioso y militar.

El escenario principal de los hechos fue el importante pueblo de Vicam, y el deseo de los rebeldes era ser guiados por autoridades yaquis en todos sus asuntos. Las hostilidades comenzaron en las Misiones de Mayo, donde dieron muerte al gobernador e incendiaron iglesias e imágenes. De allí pasaron a Cedros, luego a Bacum y otros lugares. El gobernador envió una tropa, pero los soldados fueron engañados

y ultimados por los yaquis que los esperaban en un pantano. Desde allí, los rebeldes pasaron a Basacora, Otsimuri, Tecozispa y otros sitios. Más tarde los jefes fueron abatidos, junto con 1,600 rebeldes, y la insurrección fue dispersada.

Aunque no hay evidencias de que ésta haya sido una rebelión sociorreligiosa, he decidido incluirla porque constituye el único antecedente de los importantes movimientos yaquis del siglo XIX cuyo propósito era el logro de la autonomía; objetivo utópico que ya se perfila en 1740.

#### 1767. Movimiento de los coras y los huicholes (Estado de Nayarit)

Este movimiento restaurador de la religión antigua, que cobra fuerza en 1767, tiene raíces más hondas. M. Areti-Hers<sup>353</sup> (1991:258-265) señala que la agresión jesuítica comenzó con la destrucción del oráculo cora de la Mesa del Nayar en 1672. En este famoso santuario, también importante para los huicholes, mujeres chamanes coras interpretaban los mensajes de cuatro esqueletos ornamentados que eran considerados como descendientes del jefe Francisco Nayarit, muerto en 1615. El principal de ellos era Nayarit, llamado Hijo de Dios, a quien se atribuía poderes de adivino y conductor de ejércitos. Este oráculo reunía a toda la nación cora y era consultado por asuntos de orden político, militar y económico. Los jesuitas quemaron los esqueletos y, aunque el oráculo dejó de funcionar, los chamanes iniciaron un culto de renovación de los ídolos

destruidos, que fueron reemplazados por otros. Éstos también les fueron arrebatados en 1722, pero el culto a *Tallao* (el Sol, nuestro Padre) y a *Tajachi* o *Tahás* (Hermano Mayor, el Bienhechor, la Estrella), que los ídolos representaban, permaneció vigente en el santuario de la Mesa. La destrucción de los íconos dió lugar a un levantamiento encabezado por Tonati, quien también fue líder de otra rebelión en 1758. Un proceso similar parece haberse dado entre los huicholes cuyo oráculo —un esqueleto que representaba a su héroe cultural— en la sierra de Tenzompa, fue destruido en 1726.

La salida de los jesuitas en 1767 contribuyó a propagar el mensaje de que ya no había prohibición sobre el culto a los antiguos dioses y que nuevamente podía pedírseles a ellos salud y buenas cosechas. Los chamanes restauraron el canto de mitotes para contrarrestar la profecía del fin del mundo que, se esperaba, llegaría como una gran enfermedad enviada por los dioses, airados por el ultraje a sus santuarios, representativa del desequilibrio cósmico introducido por los “blancos”. Igualmente fue restaurado el culto a los ídolos en el santuario de la Mesa, al que concurrían coras y huicholes. Cuando en 1768 los españoles volvieron a destruir los ídolos, fueron reemplazados por sus símbolos: flechas, cuentas, piedras y trapos, ante los que el culto se desenvuelve hoy en día. El nuevo ceremonial se organizó conjuntamente con un sacerdocio propio que tenía acceso exclusivo a los santuarios (cuevas en cerros) donde resguardaban a los ído-

los. Aunque Aretti-Hers (op.cit:265) señala que este culto nunca llegó a ser un factor de unidad étnica tan importante como lo era el oráculo, sí consiguió aglutinar a los pueblos en los mitotes; ceremonias religiosas adivinatorias, propiciatorias y conmemorativas, claves en la construcción cultural de los pueblos del Nayar.

### *Comentarios*

El escenario de las rebeliones en este siglo está ubicado en los estados de Sonora, Baja California y Nayarit, pero su número es muy pequeño en relación con las de los dos siglos anteriores. Los yaquis de Sonora llevaban ya años sometidos al sistema colonial y muchos de ellos habían sido cristianizados por los jesuitas, re congregados en las misiones y, en ocasiones, se aliaban con los españoles en contra de los rebeldes de otros grupos étnicos vecinos.

Sin embargo, en 1740 iniciaron un movimiento rebelde en coalición con los indios mayos, que sería la chispa de las posteriores e importantes insurrecciones del siglo XIX en busca de la autonomía de gobierno de sus pueblos. Los líderes políticos, religiosos y militares eran, como en los otros casos, los principales de los pueblos, a quienes los españoles raramente lo-

graban convencer de que brindaran obediencia incondicional al poder colonial.

En Baja California la situación era algo diferente, porque la colonización y evangelización llevaba sólo diez años cuando, en 1733, se alzaron los pericúes y cochimíes, inaugurándose una serie de rebeliones que continuaron hasta 1750; siempre instigadas y liberadas por chamanes y principales de los pueblos que deseaban, al igual que los indios comunes, expulsar a los españoles y retornar a la forma de vida anterior a la Conquista.

No se conoce, para estas dos rebeliones, la existencia de contenidos milenaristas o mesiánicos que, sin embargo, están presentes en las que llevaron a cabo los mismos grupos en el siglo XIX, por lo que es posible que la información pertinente a los aspectos religiosos no haya sido tomada en cuenta por los cronistas. Sobre la base de la información existente, podemos decir que se trata de nativismos de restauración de la religión y cultura propias.

El culto restaurador de la religión antigua entre los coras y huicholes se desarrolla en este siglo dentro del mismo modelo de corte autonómico, anticolonialista y revivalista, conocido para las rebeliones de los siglos pasados.

## Notas

- 294 Luis González, "El periodo formativo", *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 1974, p. 74.
- 295 Luis González, *ibid.*, p. 74.
- 296 Luis González, *ibid.*, p. 76.
- 297 Luis González, *ibid.*, p. 80.
- 298 Antonio Porro, *op. cit.*, 1977, p. 83.
- 299 Howard Klein, "Rebeliones de las comunidades campesinas de la República tzeltal de 1712", *Ensayos antropológicos en la zona central de Chiapas*, SEP-INI, México, 1970, pp. 153-154.
- 300 Vicente Pineda, *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, Chiapas, 1888, p. 39.
- 301 Vicente Pineda, *ibid.*, p. 39.
- 302 Howard Klein, *op. cit.*, p. 155.
- 303 Fray Francisco de Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, Tipografica Nacional, Guatemala, 1929, vol. III.
- 304 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 305 Antonio Porro, *op. cit.*, pp. 85-86.
- 306 Fray Francisco de Ximénez, *op. cit.*, p. 86.
- 307 Antonio Porro, *op. cit.*, p. 86.
- 308 Fray Francisco de Ximénez, *op. cit.*
- 309 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 310 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 311 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 312 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 313 Howard Klein, *op. cit.*, p. 254.
- 314 Fray Francisco de Ximénez, *op. cit.*
- 315 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 316 Fray Francisco de Ximénez, *ibid.*
- 317 Hermilio López Sánchez, *Apuntes históricos de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*, México, Edic. del autor, México, 1962.
- 318 Howard Klein, *op. cit.*, pp. 254-255.
- 319 Fray Francisco de Ximénez, *op. cit.*
- 320 AGN, Inquisición, 1713, en: Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*. Historia de los Pueblos indígenas de México, Ciesas-INI, México, 1996.
- 321 Hermilio López Sánchez, *op. cit.*
- 322 Fray Francisco de Ximénez, *op. cit.*
- 323 Antonio Porro, *op. cit.*, p. 118.
- 324 Antonio Porro, *ibid.*, p. 119.
- 325 Antonio Porro, *ibid.*, p. 119.
- 326 Antonio Porro, *ibid.*, p. 120.
- 327 Antonio Porro, *ibid.*, p. 121.
- 328 Antonio Porro, *ibid.*, p. 122.
- 329 Miguel Bartolomé, *op. cit.*, 1984, p. 28.
- 330 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 49.
- 331 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 50.
- 332 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 52.
- 333 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 56.
- 334 Antonio Porro, *op. cit.*, pp. 98-117.
- 335 Antonio Porro, *ibid.*, p. 120.
- 336 Antonio Porro, *ibid.*, p. 121.
- 337 Antonio Porro, *ibid.*, p. 123.
- 338 Antonio Porro, *ibid.*, p. 124.
- 339 Antonio Porro, *ibid.*, p. 128.
- 340 Antonio Porro, *ibid.*, p. 131.
- 341 Antonio Porro, *ibid.*, p. 135.
- 342 Eulogio Gillow, *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la diócesis de Oaxaca*, Akademische Druck-Verlag Sanstalt Graz-Austria, 1978, pp. 107-112. (Primera edición, México, 1989.)
- 343 Este nuevo caso ha sido tomado del libro antes citado de Felipe Castro, 1996:152-156.
- 344 Josefina Oliva de Coll, *op. cit.*, 1974, p. 132.
- 345 Josefina Oliva de Coll, *ibid.*, p. 133.
- 346 Francisco Javier Clavijero, *Historia de la antigua Baja California*, Edit. Porrúa, México, 1970, pp. 175-186.
- 347 Boegert, citado en Oliva de Coll, *op. cit.*, p. 136.
- 348 Josefina Oliva de Coll, *ibid.*, p. 135.
- 349 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, 1976, p. 346.
- 350 Francisco Clavijero, *op. cit.*, p. 181.
- 351 Josefina Oliva de Coll, *op. cit.*, p. 137.
- 352 María Teresa Huerta y Patricia Palacios, *op. cit.*, p. 353.
- 353 Este movimiento ha sido descrito por Arias de Saavedra (1899) y registrado y analizado por Marie Aretti-Hers en el ensayo "Los coras en la época de la expulsión jesuita", contenido en el libro *Los pueblos indios y las comunidades*, en la serie *Lecturas de Historia Mexicana 2*, coordinado por Bernardo García Martínez y editado por el Colegio de México en 1991.

**ESTADOS UNIDOS MEXICANOS  
DISPERSIÓN DE LOS MOVIMIENTOS**

SIGLO XVIII



**ESTADOS**

- |                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| 1 Baja California Norte | 23 Tlaxcala     |
| 2 Baja California Sur   | 24 Puebla       |
| 3 Sonora                | 25 Guerrero     |
| 4 Chihuahua             | 26 Oaxaca       |
| 5 Coahuila              | 27 Chiapas      |
| 6 Sinaloa               | 28 Tabasco      |
| 7 Durango               | 29 Campeche     |
| 8 Nuevo León            | 30 Yucatán      |
| 9 Tamaulipas            | 31 Quintana Roo |
| 10 Zacatecas            |                 |
| 11 Nayarit              |                 |
| 12 Jalisco              |                 |
| 13 Aguascalientes       |                 |
| 14 San Luis Potosí      |                 |
| 15 Guanajuato           |                 |
| 16 Querétaro            |                 |
| 17 Hidalgo              |                 |
| 18 Veracruz             |                 |
| 19 Colima               |                 |
| 20 Michoacán            |                 |
| 21 Estado de México     |                 |
| 22 Morelos              |                 |



## MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS DURANTE LOS SIGLOS XIX Y XX

### Contexto nacional durante los siglos XIX y XX.

La emergente clase criolla que se había ido consolidando en los siglos anteriores no deseaba compartir ya sus riquezas con España. De allí que las ideas de emancipación del siglo XVIII encontraran adecuada respuesta en los primeros –aunque frustrados– sucesos de la Independencia en 1808. Ya en ese momento los jefes militares de la insurrección se valían de los indios para formar sus ejércitos, prometiéndoles la tierra y la libertad con las que soñaban.

En 1821 se logró la Independencia de México, aunque el país quedó sumido en un caos económico y político. Los ideales independentistas de igualdad jurídica parecían concretarse a pesar de que, en los hechos, esa igualdad formal pero no estructural dejaba a los indios a merced de los emprendedores criollos. Se suprimió el tributo, pero también las leyes particulares para indios, que les brindaban hospitales, colegios y la estructura de la República de indios<sup>354</sup>. Desde ese momento, la diferenciación étnica fue formalmente prohibida, aunque siguió existiendo en las relaciones cotidianas del nuevo México.

Entre 1821 y 1850 reinó la inquietud en todos los órdenes debido al conflicto de facciones políticas. En lugar de cumplir las promesas hechas a los indios, las fuerzas militares de cada grupo político los reclutaban por la fuerza (leva), para fines ajenos a sus intereses, por lo que en diversas partes del país tuvieron lugar varias rebeliones seculares y sociorreligiosas contra el recién instalado estado nacional.

Hacia 1850 las facciones políticas nacionales estaban representadas por los liberales y los conservadores. En términos generales, los primeros negaban la tradición hispánica, indígena y católica y deseaban la supeditación de la Iglesia al Estado, la colonización de las tierras vírgenes para la ampliación de las fronteras internas, cuya producción estaría dirigida hacia los mercados internacionales, y la implantación del sistema de pequeña propiedad de la tierra para desterrar la propiedad comunal, a la que consideraban el origen de todos los males sociales y económicos, puesto que hacía perder al indio “todo espíritu de empresa y todo sentimiento personal de individualismo”<sup>355</sup>. Los conservadores, por su parte, eran aristócratas que deseaban la reinstauración de la monarquía y de las relaciones coloniales.

A partir de 1855, con el triunfo de los liberales, se implantan las primeras reformas. Primero, la Ley Juárez, que restringía los fueros eclesiásticos, y la Ley de Iglesias, que prohibió a la Iglesia el control de los cementerios y el cobro de obenciones parroquiales. Más tarde, se promulgó la Ley Lerdo, de desamortización de los bienes comunales. Estas leyes comenzaron a aplicarse en 1859<sup>356</sup>. Sin embargo, la desamortización de bienes comunales no comenzó en la segunda mitad del siglo XIX, sino que databa del comienzo de la época independiente. Hidalgo y Morelos fueron los primeros en atacar la propiedad comunal de la tierra, y las facciones políticas surgidas de la Independencia lucharon por destruirla. La ley de desamortización de 1856 sólo coronó, a nivel federal, las legislaciones locales que defendían los intereses particulares de los hacendados, según señala Meyer<sup>357</sup>.

En efecto, esta ley que ponía a disposición de compra las tierras comunales favoreció la disolución de las comunidades indígenas, la mayor parte de cuyas tierras pasaron a manos de la propiedad privada, extendiéndose así los dominios de haciendas y plantaciones.

En este siglo la plantación, la explotación monocultora y netamente capitalista (henequenera, de caña de azúcar, cafetalera, algodónera), suplantó progresivamente a la hacienda. Se liquidó entonces la pequeña propiedad y se despojó a los pueblos indios de tierra y mano de obra, para bajar los costos de producción y elevar el precio de venta monopolizando la producción<sup>358</sup>. Para los indios esta transfor-

mación de la estructura económica sólo significó un recrudecimiento del proceso comenzado con la implantación de la hacienda, aunque la magnitud del despojo impulsó rebeliones de gran relevancia nacional, como la llamada Guerra de Castas de los mayas de Yucatán, la insurrección de los tzotziles de Chiapas y la guerra yaqui. Estos y otros movimientos sociorreligiosos del siglo XIX no sólo se realizaron en oposición al despojo territorial y la sobreexplotación, sino también en contra de los criollos y de la rígida estratificación étnica, por lo que la historia de la época las ha considerado como guerras de castas.

En 1864 Maximiliano se hizo emperador de México, lo que significó un triunfo para los conservadores. Sin entrar en juicios, es preciso comentar que las reglamentaciones del Segundo Imperio favorecieron muchas veces los derechos de los indígenas, por lo que algunas de las rebeliones de esa época –como la de El Tigre de Alica– se manifestaban a su favor.

Durante el Porfiriato (1877-1911), las plantaciones cobraron un nuevo auge. Se terminaron las obras del ferrocarril y portuarias para favorecer la exportación de azúcar, café y otros productos. En el medio indígena la situación de despojo y explotación llegó a sus límites máximos, con la promulgación de la Ley de Colonización, que promovió el deslinde y venta de las “tierras ociosas”; ni más ni menos que las que les quedaban a las comunidades indígenas después de siglos de despojo. Con esta acción se favoreció el ulterior desarrollo de las plantaciones.

No insistiré en las políticas y sucesos que condujeron al estallido de la Revolución de 1910, en especial porque durante esa época no se registra ninguna insurrección de características sociorreligiosas, aunque hubo muchas seculares que persiguieron los mismos ideales de restauración y reivindicación étnica. Sin embargo, era difícil el logro de sus esperanzas, ya que el poder quedaba en manos de una clase a la que no le interesaba la supervivencia de los grupos étnicos en su especificidad, para una conformación de la identidad nacional.

Los escenarios principales de los movimientos fueron los mismos que en siglos anteriores. Se registran ocho insurrecciones: cuatro en el Centro-Sur y cuatro en el Norte del país. Algunas de ellas fueron de vastas proporciones y lograron, en alguna medida y durante cierto tiempo, establecer la autonomía de los indígenas frente a la sociedad nacional, conformando iglesias nativas, organizaciones comunitarias étnicas y planes libertadores. En el siglo XIX, los movimientos reflejaron no sólo los avatares políticos de la sociedad nacional, sino también los sincretismos religiosos operados durante cuatro siglos y, principalmente, la ya antigua utopía india: la liberación de sus opresores y el deseo de restauración de su propia forma de vida y organización.

Para el siglo XX registramos dos movimientos, el de los tepehuanes del Sur de Durango en 1956 y el de los chinantecos de Oaxaca en 1972. El segundo caso muestra una respuesta sociorreligiosa a la situa-

ción contemporánea; al sistema capitalista nacional en una de sus expresiones modernas: el desarrollo regional. Debido a la importancia que tiene actualmente para México el control hidráulico, como factor principal de su desarrollo económico en el medio rural, se crearon una serie de Comisiones dependientes de la Secretaría de Recursos Hidráulicos, que tomaron a su cargo el desarrollo de las cuencas de los más importantes ríos del país.

En 1947 se creó la Comisión del Río Papaloapan, entre cuyos objetivos figuraba la planificación y ejecución de un programa de desarrollo integral, que vendría a incorporar a un área atrasada al crecimiento económico nacional. Esta área abarca una superficie de 46,517 Km<sup>2</sup> y comprende al sur del Estado de Veracruz y partes de los Estados de Oaxaca y Puebla. El núcleo fundamental de las actividades de este organismo radicaba en la construcción de dos grandes presas para la regulación de crecientes y protección de inundaciones provocadas por el río Papaloapan, la generación de energía eléctrica y la apertura de distritos de riego. Además, se esperaba lograr un aumento del ingreso per cápita en la región y la instalación de diversas plantas industriales. La primera presa, Miguel Alemán, fue llevada a cabo entre 1949 y 1955, desalojando de sus tierras a más de 20 mil indígenas mazatecos. Para construir la presa Cerro de Oro debían ser desalojados más de 20 mil indígenas chinantecos, ya que sus fértiles tierras quedarían bajo las aguas del lago artificial formado por la presa.

Sin entrar en mayores detalles, que luego se expondrán al describir el movimiento chinanteco, puede decirse que la construcción de la presa, y el supuesto desarrollo regional que impulsaría, no llegaron a significar una elevación en los niveles de vida de los indígenas afectados. Por el contrario, para ellos las consecuencias de la construcción de la presa era la expropiación de su ancestral y rico territorio y el traslado a zonas alejadas y de baja productividad, ya que nunca se pensó seriamente en ubicarlos en el distrito de riego a crearse por la presa. A lo anterior hay que agregar que los reacomodos impulsaron procesos de etnocidio en la población desarraigada, que ha quedado separada del resto de la etnia y pulverizada en diversas áreas más o menos lejanas y diferentes de su hábitat tradicional. Además de involución económica se registran procesos de sustitución lingüística, de indumentaria y abandono de prácticas sociales cotidianas y rituales<sup>359</sup>.

Para este movimiento mesiánico conozco el contexto con cierto detalle, lo que me permite señalar una vez más la multiplicidad de los factores causales. Se entrelazan aquí la voluntad de conservar el espacio geográfico propio, el enojo ante el abuso de las autoridades, la falta de información fidedigna y la marginación de los afectados del proceso de toma de decisiones. Estos factores, aunados a las coyunturas políticas y económicas regionales y nacionales que servían a los intereses de la tecnocracia y de los propietarios de la tierra, dieron como resultado un movimiento en el que los indígenas ex-

presaron, mediante sus propios códigos simbólicos, el utópico deseo de dirigir sus destinos.

### **Movimientos entre los mayas de Yucatán, Quintana Roo y Chiapas**

1847-1901. La Guerra de Castas de los mayas (Estados de Yucatán y Quintana Roo)

La expansión económica iniciada en el siglo XIX requirió de una nueva colonización territorial hacia zonas que durante la Colonia habían sido consideradas marginales, donde se ubicaban gran número de pueblos semiautónomos de macehuales, como se denomina a los campesinos mayas. Los nuevos intereses no se dirigían a la creación de haciendas maicero-ganaderas sino a la de plantaciones monocultoras, que necesitaban grandes extensiones de tierra y abundante mano de obra en condiciones prácticamente serviles de trabajo.

Hacia 1847 se crearon grandes plantaciones de caña de azúcar en el área cercana a Valladolid y algunas nuevas de henequén en el entorno de Mérida. Según se ha podido constatar, la causa económica de la guerra maya debe buscarse en la expropiación territorial (de la tierra, el monte y el agua) provocada por las plantaciones, lo que implica también la desaparición de los pueblos absorbidos por éstas; en la apropiación de la fuerza de trabajo de los mayas convertidos en siervos y peones; y en los impuestos excesivos que ataban a los trabajadores a la plantación a través del endeudamiento continuo<sup>360</sup>.

En este contexto, la tradición profético-milenarista maya presente en las anteriores rebeliones e inscrita en la subyacente cultura de resistencia, hizo eclosión proporcionando un fuerte fundamento religioso a la insurrección de 1847, que se generalizó rápidamente. El desarrollo bélico se prolongó durante más de medio siglo (1847-1901), si bien continuaron registrándose enfrentamientos hasta 1915 y la “pacificación” definitiva de los últimos rebeldes refugiados en las selvas del actual Estado de Quintana Roo se verificó apenas en 1937<sup>361</sup>.

La mal llamada Guerra de Castas, ya que no existían castas en Yucatán, ha sido ampliamente estudiada por Moisés González Navarro<sup>362</sup> y Nelson Reed<sup>363</sup>; sin embargo, aquí presentaré el caso principalmente desde la óptica del estudio realizado por Bartolomé y Barabas<sup>364</sup>, y Bartolomé<sup>365</sup>. Es preciso señalar que aunque la guerra fue general en la península, los mayas que más intensamente participaron en ella fueron los llamados “macehuales de los pueblos” y los “huites”. Los primeros estaban ubicados fuera del área o en los límites de las haciendas coloniales y habían mantenido cierta autonomía respecto del sistema colonial. Los segundos eran mayas que se habían refugiado en el monte y que poco habían tenido que ver con los “blancos”. Ambos sectores se veían ahora presionados por el avance de las plantaciones cañeras y henequeneras. Por el contrario, los “antiguos peones” de las haciendas henequeneras cercanas a Mérida, ampliamente ligados al mundo de los “blancos”,

participaron en menor proporción y, en algunos casos, resultaron aliados de los criollos<sup>366</sup>.

También en esta insurrección –como en las anteriores–, los líderes político-religiosos fueron los chamanes y sacerdotes mayas y los bataves de los pueblos, quienes no sólo pretendían reinstaurar las antiguas formas de vida mayas sino que se valían de su conocimiento de las profecías de *Chilam Balam* para lograr adeptos. En este caso, los bataves de los pueblos: Jacinto Pat (de Tihosuco), Cecilio Chi (de Tepich) y Manuel Antonio Ay (de Chichimila), fueron los líderes político-militares principales de la insurrección. Ellos utilizaron los fuertes conflictos políticos faccionalistas (federalistas y centralistas) existentes por entonces (1835-1842) en Yucatán, para aprovisionarse de armas, ya que eran reclutados por el ejército para combatir a favor de los federalistas. En 1842, Chi fue apresado por los centralistas, pero logró su libertad cambiando de facción, no sin antes conectarse con Bonifacio Novelo, un mulato de Valladolid, con quien comenzó desde entonces a fraguar la rebelión. La enemistad entre Yucatán y Campeche les dio la oportunidad de preparar la ya pensada rebelión, debido a que pudieron reunirse los bataves de nuevos pueblos y ultimar los detalles. Es así que cuando los yucatecos dieron nuevamente la orden de atacar a sus enemigos políticos, los mayas les desobedecieron y atacaron Valladolid, con tres mil hombres, matando a todos los “blancos” que encontraron. Inmediatamente después comenza-

ron a comprar armas a Belice para continuar con la rebelión.

La temprana muerte del popular batab Antonio Ay decidió a muchos macehuales a unirse a la insurrección. Por todos los pueblos se decía que “cuando la raza blanca desapareciera de la tierra volverían a ser libres, tendrían bienestar y una condición de vida como la anterior a la llegada de los europeos. Se decía también que Chi llegaría desde el oriente para coronarse Rey de Yucatán”<sup>367</sup>.

Durante 1847 y 1848, los mayas rebeldes triunfaron en todas las campañas, llegando hasta las puertas de Mérida bajo la consigna de que pronto los “blancos” tendrían que obedecerles y reconocer a sus reyes.

En un principio la organización militar era muy irregular, pero poco a poco se fue conformando un sistema de jerarquías reconocido por todas las bandas, que habría de perfeccionarse algunos años después en Chan Santa Cruz, la capital santa de los mayas insurrectos. Las rencillas internas suscitadas entre los jefes Chi y Pat —debidas a que Pat preparó un tratado de paz con los yucatecos—, y la muerte de Chi en 1848, provocaron que en 1849 los rebeldes se retiraran a la selva, fragmentados en bandas militares-pueblos, uniéndose allí con los muchos “huites” que habían logrado huir del régimen colonial años antes<sup>368</sup>.

Es importante destacar que desde los primeros momentos de la rebelión surgieron elementos que probaban la presencia de una ideología profética. La primera

proclama rebelde que apareció en el pueblo de Tabi tenía como signatarios a Manuel Ay y a Jacinto Canek, líder rebelde muerto en la insurrección de 1761. Este texto, que aquí resumiré en sus partes centrales, decía:<sup>369</sup>

*{...} “Nosotros los macehuales denunciarnos [lo] que nos hacen los extranjeros [dzulob] [...] así entonces, si es que se están levantando los macehuales es porque fueron los extranjeros los que lo iniciaron, porque ya no existe el Señor Dios Jesucristo en sus palabras: toda la Santa Gracia [maíz] del Hahal [verdadero] Dios, ya la robaron toda [...] nosotros antes estábamos contentos y en paz cuando ellos llegaron y comenzaron a matar [...] jamás el pensamiento de los extranjeros es que las cosas acaban así en paz, porque así está escrito dentro del libro del Chilam Balam como así también fue la orden dejada por el Señor Jesucristo sobre la tierra” [...]*

En las primeras etapas del movimiento se conoce asimismo la existencia de sincretismos religiosos que cumplen el papel de invertir el orden dado y de señalar la inminencia del milenio. En Sotuta, una patrulla de soldados encontró un “ídolo” rodeado de velas y flores. Un chamán se vistió con los hábitos de un cura capturado y hacía las veces de sacerdote. Bonifacio Novelo aseguraba a sus seguidores que se le había aparecido la Virgen anunciándole el triunfo, por lo que la llevaba en procesión por los pueblos rebeldes del área<sup>370</sup>.

Hacia 1850, cuatro años después de iniciada, la insurrección se transformó en guerra santa, a raíz de la aparición de la Cruz Parlante. Su base fue la tradición oracular, común a toda el área de cultura maya, que funde sus orígenes en la época prehispánica. Esta cruz apareció grabada en un cedro, en un cenote ubicado en la región central del actual Quintana Roo, y fue descubierta por el líder de una partida rebelde: José María Barrera, quien fue proclamado primer patrón de la Cruz. Sus palabras iniciales (conservadas aún hoy en la memoria oral) señalan que su lugar de origen fue el pueblo de la Santa Cruz, *Noh Cah Santa Cruz Balam Nah Kampocolché Cah*. El primer intérprete de los mensajes orales de la Cruz Parlante fue Manuel Nahuat, un chilam. Un relato recogido actualmente entre los descendientes de los rebeldes mayas, indica el origen de la cruz-oráculo:<sup>371</sup>

[...] *“el Santo [la cruz] salió en el cenote de Chan Santa Cruz [hoy Felipe Carrillo Puerto] porque el cenote es la casa del Señor [...] dio su bendición al árbol y de él salieron las órdenes [...] en las puntas del árbol desde la Gloria [...] por eso los huaches [soldados mexicanos] cortaron el Arbol [...] [pero] porque sabíamos que de allí vendrían las órdenes, las macehuales hicimos otra Cruz de la madera del mismo Arbol; y esa fue la Santísima del Noh Cah [...] [Gran Pueblo] de Santa Cruz que después pasó a X-Cacal [...] del mismo árbol se hicieron en seguida cruces más pequeñas que fueron a San*

*Antonio, a Chumpón, a Chan Cah y a Tulum” [...]*

Uno de los primeros mensajes de la Cruz ordenaba a los rebeldes atacar el pueblo de Kampocolché, y les decía que: “ya no tenían que temer porque El [La Cruz] lo protegería de las balas de los *dzulob*” (los blancos). En esta batalla fue muerto el intérprete de la Cruz, y ésta dejó de hablar, pero sus mensajes –ahora escritos– eran recogidos y transmitidos por Juan de la Cruz Puc, quien pasó a desempeñarse como chilam-intérprete, firmando los mensajes emitidos por la Cruz.

Debido a la consustanciación operada entre Juan de la Cruz y Jesucristo (a Juan de la Cruz le nombraban dios *Yumbil*, que quiere decir “que se hace Señor Dios”), Juan es mesianizado y pasa a ser el enviado de Dios a la tierra para salvar a los hombres, transformándose así en una figura atemporal cuyos mensajes continúan llegando a los macehuales aun después de su muerte, ya que algunos aparecen fechados en este siglo<sup>372</sup>.

Sería muy extenso citar aquí todos los mensajes emitidos por la Cruz Parlante y firmados por Juan de la Cruz Tres Personas, para guiar la rebelión de los mayas. Baste señalar que en ellos se promete la inmunidad contra las balas de los *dzulob*, se vaticina el triunfo de la rebelión, se señala a los macehuales como el pueblo elegido de Dios y se indica que el mesías irá por toda la península a la vanguardia de sus hijos, quienes derrotarán a los “blancos” y recuperarán sus tierras. Los últimos men-

sajes conocidos hasta ahora fueron hallados en Chumpón en 1904<sup>373</sup>.

Cuando la estructura formal del culto se cristalizó como comunidad mesiánica en 1850, se organizó una teocracia militar, no extraña al modelo prehispánico, que dirigió las acciones de los insurrectos durante el resto de la guerra. La teocracia militar tuvo su sede en la ciudad santuario de Chan Santa Cruz, y a su cabeza se encontraban el *tata chikiuc* o jefe político-militar y el *nohoch tata* o jefe político-religioso, secundado por el *tata Polin*, quien estaba a cargo del cuidado de la Cruz Parlante. Después de estas jerarquías principales seguía un Consejo General integrado por los jefes de las Compañías militares, los Consejos de Compañía, los sacerdotes o chamanes, y los miembros de las compañías que integraban los pueblos, a su vez constituidas por linajes<sup>374</sup>.

La respuesta militar criolla no se hizo esperar, aunque no lograron recuperar más que una parte del territorio peninsular, quedando la mayoría en manos de los rebeldes durante varios años. Era tal el temor y el odio de los “blancos” hacia los mayas que, a partir de 1848, todos los prisioneros, e incluso los simpatizantes de los rebeldes, eran vendidos como esclavos a Cuba. Esta trata de esclavos duró hasta 1853<sup>375</sup>.

Sin embargo, los mayas no se arredraban ante las acciones de los criollos y buscaba adherentes más allá de sus fronteras, llegando hasta Soyaltepec en Oaxaca para incitar a los indígenas mazatecos a rebelarse contra los “blancos”, lo mismo que

hicieron en Tabasco y Guerrero. La influencia de la rebelión maya en el mundo indígena mesoamericano fue tal, que el líder Galindo de la rebelión maya tzotzil de Chiapas de 1868 la tomaba como ejemplo para animar a sus seguidores.

Los más importantes enfrentamientos militares tuvieron lugar entre 1847 y 1862. Después de esta fecha la población maya peninsular quedó integrada, de una parte, con los “peones de hacienda” sometidos y con los habitantes de los pueblos no plegados a la insurrección o ya controlados por la fuerza; y por la otra, por los rebeldes refugiados en las selvas orientales, reunidos en torno a la ciudad santuario de Chan Santa Cruz. Estos últimos defendieron su centro político-religioso y casi todo Quintana Roo hasta 1901, cuando fueron vencidos por el ejército federal. Sin embargo, continuaron presentando oposiciones aisladas —generalmente no armadas— hasta 1917, momento del auge de la explotación chiclera en el territorio.

No se sabe con certeza el número de mayas muertos en esta guerra, aunque un informe del Ejecutivo de Yucatán señala que entre 1846 y 1862, la península perdió 184,286 habitantes y fueron destruidos 1,057 pueblos.

Aunque la larga guerra de liberación étnica no obtuvo el triunfo, los descendientes actuales de los rebeldes continúan organizados en torno al culto mesiánico de la Cruz Parlante, ya constituido como Iglesia maya cruzob, y ocupan varios pueblos del centro de Quintana Roo. Los pueblos donde residen las Cruces Hijas son

también centros político-religiosos de una serie de pueblos vecinos<sup>376</sup>. Más adelante, al analizar la rebelión, me detendré en la descripción de la Iglesia maya, que puede ser considerada como la concreción de la utopía maya.

Para finalizar esta breve presentación de la Guerra de Castas cuajada de episodios que no he abordado aquí, quiero señalar que entre los actuales macehuales de Quintana Roo persiste la creencia de que la guerra santa es imprescindible, y que habrá de sobrevenir para que el pueblo elegido vuelva a ser dueño de su territorio. Esta creencia milenarista se ha visto reforzada en los últimos años por las profecías del *tata Enoc*, que advierte a los mayas sobre el peligro del protestantismo. Dicha profecía fue realizada por un personaje que recorría Yucatán en las primeras décadas de este siglo, predicando la llegada del Anticristo. Veamos un fragmento de la profecía, muy difundida entre los macehuales actuales<sup>377</sup>:

{...}“*Enoc llamaba a todas las personas con el nombre de José. No comía carne, sólo comía tortillas con miel del país [...] Caminaba bajo la lluvia sin mojarse [...] caminaba sobre el lodo sin mancharse. Enoc profetizó: aprendan el Padre Nuestro porque va a venir el Anticristo a regalarles sus libros, esos son los protestantes. Por eso la Santa Orden que tenemos es que no hagamos caso a los hermanos. Enoc enseñó a rociar la puerta de la casa con agua bendita durante la noche para que no pudiera entrar el Anticristo. El Anticristo es un ladrón de almas*”.

1868-1870. Rebelión de los tzotziles de Chamula (Estado de Chiapas)

Este movimiento que aglutinó a gran parte de los tzotziles de Chiapas en la segunda mitad del siglo XIX, es posiblemente uno de los más estudiados en México. Las fuentes principales en las que se basan todos los estudios posteriores, son las de fray Francisco de Ximénez<sup>378</sup> (1929-31) y Vicente Pineda (1888)<sup>379</sup>. No retomaré esas crónicas sino los trabajos de autores posteriores, quienes, junto con la descripción fiel de los hechos, brindan ricas interpretaciones etnológicas y sociológicas del movimiento.

Entre las causas detonantes de la rebelión la principal es la expropiación territorial que sufrían los indígenas a manos de los ladinos, quienes avanzaban en la usurpación de tierras comunales llevada a cabo como resultado de la implantación de la Ley Lerdo. Los expropiados tenían dos opciones: convertirse en siervos de las haciendas o huir a las altas y estériles montañas chiapanecas<sup>380</sup>. Por otra parte, también se dejaba sentir con intensidad la explotación llevada a cabo por los mercaderes ladinos de San Cristóbal de las Casas y por el clero que residía en los pueblos tzotziles. En especial el cura párroco de San Juan Chamula había hecho peticiones en exceso onerosas. Además del servicio doméstico que incluía dotación de leña, forraje y servicio de correo en cualquier momento, el curato solicitó el servicio permanente de treinta indígenas, que no recibían ninguna remuneración por su trabajo<sup>381</sup>.

Los malos tratos tampoco estaban auentes. Un fiscal (autoridad indígena de la iglesia) de Chamula fue castigado con 25 azotes por no haber entregado al cura 28 monedas de plata, con las que el pueblo había pagado la misa del día. No es casualidad que ese fiscal fuera luego el líder del movimiento rebelde<sup>382</sup>.

Como se advierte, los motivos no faltaban para que estallara una insurrección. Esta comenzó como movimiento religioso de apropiación de la práctica católica por parte de los indios, y culminó –debido a la represión– con una intensa movilización armada que pretendía el exterminio de la población ladina de las tierras altas de Chiapas<sup>383</sup>. Al respecto, Reina<sup>384</sup> recogió un documento del gobernador de Chiapas fechado en 1869, en el que señala que la guerra que emprendían los indios no tenía por objeto hacer triunfar una opinión o un partido, sino exterminar y concluir con una raza entera. Sin embargo Favre<sup>385</sup> hace notar que el propósito central era apropiarse de una religión que, a entender de los indios, los “blancos” sólo utilizaban para explotarlos y oprimirlos; ellos querían su propio Cristo y sus propios sacerdotes.

Pero veamos los hechos desde el principio tal como los relató Cristóbal Molina, testigo presencial de los acontecimientos. El 22 de diciembre de 1867, una joven chamula llamada Agustina Gómez Checheb afirmó haber visto caer tres piedras del cielo mientras estaba cuidando sus ovejas en el paraje de Tzajalhemel. Las guardó en su casa hasta el 10 de enero de

1868, momento en que el fiscal Pedro Díaz Cuscat llegó a investigar el asunto. Este, en lugar de entregarlas al cura párroco, llevó las piedras a su casa y las guardó en una caja. Pronto se convenció de que las piedras hablaban y tocaban la puerta (de la caja) para salir. Convenció entonces a los vecinos de la sacralidad de las piedras y de que había que rendirles culto. Muy pronto la noticia de la existencia de las piedras milagrosas cundió por otros parajes y pueblos, y los indios llegaron a Chamula para reverenciarlos, trayendo ofrendas de velas, copal, flores, juncias<sup>386</sup>. Así comenzó el culto, inspirado por la tradición oracular, tan extendida entre los mayas desde la época prehispánica.

Con la ayuda de Cuscat y Agustina, las piedras hablaban a los devotos. Poco después varias figuras de barro fueron agregadas a los objetos del culto. Cuscat declaró que Agustina había dado a luz las figuras y que, por lo tanto, ella era la “madre de Dios”. Luego, hizo venir a varias indígenas para que la sirvieran y las declaró “santas”, siempre pendientes de las necesidades de Agustina, “madre de Dios”<sup>387</sup>.

El 13 de febrero de 1868 el cura de Chamula fue a investigar a la casa de Cuscat, que servía de ermita para el culto, y vio que tenían allí un “ídolo” rodeado de flores y velas. Los instó a terminar con el culto “al demonio” y, aunque aparentemente así lo hicieron, en realidad Cuscat trasladó la ermita al paraje en donde Agustina había encontrado las piedras. Entonces, seleccionó a varios hombres que podían leer y escribir para que le sir-

vieran de asesores. Ellos prepararon una lista de todas las rancherías en que vivían y trabajaban los chamulas y asignaron un santo a cada uno<sup>388</sup>.

Durante la fiesta principal del año (en septiembre) se institucionalizó el culto, inaugurándose una nueva capilla para hospedar a los tres dioses y a su madre, Agustina. Todos los hombres alfabetizados fueron ordenados por Cuscat para servir de líderes de sus comunidades, respondiendo ante él como su jefe máximo. Pedro decía a sus fieles que:

*{...} “Los ídolos que habían venido eran sólo para los indígenas y le habían asegurado que había llegado el tiempo de expulsar a toda la gente que no era de su sangre. Ellos no tenían las mismas almas, ni la misma sangre, ni el mismo lenguaje ni las mismas costumbres. Había que llevar a cabo esto para no disgustar a los penates [dioses del hogar], que al haber venido a habitar entre ellos tenían como único objetivo protegerlos”{...}*<sup>389</sup>.

Poco a poco, Tzajalhemel llegó a ser centro religioso, político y económico de los chamulas, desplazando a las capillas locales. Sus sacerdotes reemplazaron a las autoridades existentes y el mercado diario instituido eclipsó a los otros haciendo declinar incluso al de San Cristóbal, lo que preocupó intensamente a los comerciantes ladinos.

El culto progresaba y, a instancias de Cuscat, se pronunciaba más y más contra los “blancos” tomando características apo-

calípticas. En uno de sus sermones anunció que las fuertes lluvias recientes y los derrumbes indicaban que el fin del mundo estaba cerca para aquellos que no presentasen homenaje a los santos de Tzajalhemel<sup>390</sup>. Ante esta profecía muchos chamulas dejaron de comprar bienes no imprescindibles.

En vista de la gravedad de la situación los ladinos de San Cristóbal, junto con el cada vez más alarmado cura párroco, convencieron a las autoridades de actuar. En diciembre de 1868, el jefe político entró en Tzajalhemel con 25 hombres encontrando a los chamulas en una gran fiesta. Invadieron la ermita, se apoderaron de la imagen y arrestaron a Agustina y a sus padres llevándoselos a San Cristóbal, aunque poco después fueron puestos en libertad.

Ante lo sucedido Cuscat dijo a la comunidad de fieles: “que ellos no necesitaban adorar imágenes que representaban personas que no eran de su propia raza y que estaban en iglesias ladinas, instándolas a crucificar un miembro de su propia raza a quien pudieran adorar”<sup>391</sup>. Según Gow, el viernes santo de 1868 el hermano de Agustina, de diez años, fue clavado en la cruz en la plaza de Tzajalhemel, y ese año ningún chamula fue a San Cristóbal a celebrar la cuaresma, ya que el sacrificio del niño habría reemplazado la pasión del Cristo blanco.

Desde ese momento la comunidad de fieles comenzó a preparar la fiesta de Santa Rosa (agosto), reconstruyendo la casa de la “madre de Dios” y nombrando sacristanes, acólitos y mayordomos<sup>392</sup>. Para esta ocasión Cuscat se promovió a la posi-

ción de sacerdote. Él y Agustina, ahora conocida como Santa Luisa, se hicieron vestiduras especiales bordadas de seda. En el desarrollo del culto, Cuscat representó el papel de profeta que interpretaba los mensajes de los ídolos y piedras oraculares, y Agustina era el vehículo entre los dioses y hombres.

Por esta época llegó a la región un mestizo proveniente de la ciudad de México, llamado Ignacio Galindo, junto con su esposa Luisa Quevedo y un amigo, Benigno Trejo. Galindo, quien pronto se convirtió en el esperado mesías, les comunicó a los indígenas que los mayas de Yucatán eran ahora libres (lo que en ese momento era cierto), que los indios del Norte de México también se habían rebelado (se refería posiblemente a los yaquis, coras y huicholes) y que él había llegado hasta ellos para liberarlos. Prometió asimismo liberar de la cárcel a Cuscat, que por entonces estaba preso.

Galindo se integró prontamente al culto, vistió ropas indígenas y se declaró San Mateo, consustanciado con Cristo y con un dios calendárico prehispánico, comenta Favre<sup>393</sup>. En tanto que su esposa pasaba a ser considerada como Santa María y Trejo como San Bartolomé<sup>394</sup>. Galindo realizó un “milagro”, haciendo aparecer primero como muertos a dos niños y resucitándolos después<sup>395</sup>. Por la demostración de poderes sobrenaturales fue considerado como el esperado salvador y aceptado como líder por doce comunidades tzotziles, así como por los representantes de otros grupos étnicos del área. Comenzó entonces a adiestrarlos para la batalla, prome-

tiéndoles también que los combatientes caídos resucitarían poco tiempo después de muertos<sup>396</sup>.

En junio de 1869 el párroco de Chamula entró en la casa de Galindo en su ausencia y sacó la caja de madera que contenía las imágenes de barro. Al descubrir el robo, Galindo y los chamulas emboscaron al cura y lo mataron. A esto siguió el saqueo y la quema de una docena de haciendas, la muerte de más de 100 ladinos y la liberación de varios miles de siervos. El 17 de ese mes se preparaba ya para atacar San Cristóbal<sup>397</sup>. El comandante militar de esa ciudad ladina llegó a un acuerdo con Galindo y liberó a Cuscat, a Agustina y a sus padres a cambio de tomar presos a Galindo, a su esposa y a Trejo. El líder esperaba salir pronto libre (según Favre porque tenía acuerdos secretos con el gobernador)<sup>398</sup>, pero como esto no sucedió Cuscat y las tropas chamulas rodearon San Cristóbal con más de cinco mil hombres, para pedir la libertad de Galindo. Sin embargo, no la consiguieron y el líder fue ejecutado por “traidor a su clase”<sup>399</sup>.

El 21 de junio los chamulas atacaron San Cristóbal llegando hasta el centro de la ciudad pero, inexplicablemente, la abandonaron en la noche. El 30 del mismo mes las tropas del gobierno atacaron a los insurrectos cerca de Tzajalhemel, matando a 300. Con los 800 seguidores que le quedaban Cuscat huyó a un área aislada para reconstruir el templo y organizar una guerra de guerrillas.

Al darse cuenta de que no habían logrado vencer definitivamente a los rebeldes, el gobernador adoptó la política de

quemar la tierra de las comunidades, y no faltó tampoco el deseo –que era práctica común en otras áreas de México– de trasladarlos a distintas localidades del Estado para agruparlos en otras poblaciones<sup>400</sup>.

La zona controlada por el movimiento fue tomada en julio de 1870, después de tres días de combate. Cuscat y Agustina lograron escapar, pero esta derrota marcó el fin de la larga rebelión. El culto instaurado a través del movimiento no desapareció completamente, ya que Reifler Bricker registra su supervivencia en las ceremonias que practican los chamulas en diferentes festividades contemporáneas.

### Comentarios

Trataré de sintetizar los aspectos sociorreligiosos de la Guerra de Castas de Yucatán y Quintana Roo, que conocemos como culto a la Cruz Parlante. La expectativa religiosa salvacionista presente en la vasta insurrección maya del siglo XIX es lo que permite conceptualizarla –a partir de 1850– como un movimiento mesiánico, inspirado y sostenido por la ideología profético-milenarista característica de la cultura maya.

Los movimientos mesiánicos como la Guerra de Castas –y la totalidad de las rebeliones mayas ocurridas en siglos pasados–, son respuestas religiosas y bélicas del grupo oprimido, que intentan a la vez oponerse a la realidad constituida y construir nuevas sociedades –con el auxilio de sus dioses– según modelos propios diferentes a los instaurados por el colonialismo.

Para acercarnos a una interpretación en clave sociorreligiosa de la Guerra de Castas, tomaré en cuenta: a) el papel de la ideología profético-milenarista, b) la concreción de esa ideología en un movimiento mesiánico y c) la Iglesia maya macehual como estructura resultante del movimiento sociorreligioso.

a) La ideología profético-milenarista: A fin de resumir el complejo ideológico del movimiento es necesario recordar sus antecedentes en las rebeliones de la época colonial, que aparecen implícita o explícitamente en la Guerra de Castas. La continuidad ideológica de estos movimientos es clara, ya se trate de sus componentes prehispánicos o de los hispano-mayas sincréticos<sup>401</sup>. Aunque la mayoría de las insurrecciones de la época colonial no llegaron a configurar grandes movimientos, pueden ser considerados como explosiones de la etnicidad en el seno de las relaciones de dominación. A través de ellas se van cimentando las representaciones colectivas que en 1850 legalizan la guerra de los macehuales. Esta ideología profético-milenarista tiene su fundamento en: la tradición oracular, la cosmología maya prehispánica, los libros sagrados del *Chilam Balam*, la religión sincrética católica-maya que se desarrolló durante la Colonia, y la mitología vigente hoy entre los mayas peninsulares.

Respecto del culto oracular entre los mayas puede afirmarse que esta tradición existía desde la época prehispánica encarnada en los “ídolos” parlantes, de los que el de Cozumel era el más importante. Por

otra parte, sabemos que la consulta a los “ídolos” parlantes subsistió durante la Colonia en la clandestinidad del monte y auspiciada por los chilames sobrevivientes. Prueba de ello son los testimonios de la rebelión de 1560-1562 en Sotuta y Maní y la de 1597 en Sotuta. Existiendo este culto a los “ídolos” parlantes que funcionaban a la manera de oráculos acerca de lo que habría de acontecer a los hombres, no es extraño que la cualidad parlante se transfiriera a la Cruz, convirtiéndose en oráculo de la naciente iglesia nativa.

Por otra parte, la ideología profético-milenarista estaba ya inscrita en la cosmología maya, que exhibe una clara percepción cíclica del devenir cósmico y humano, expresada en el término *wuts'*, traducido como ciclo, serie o doblez, en el sentido de vuelta o cambio<sup>402</sup>. De acuerdo con Barrera Vázquez<sup>403</sup>, hacia la época de la Conquista los mayas de Yucatán tenían tres tipos de sistemas profético-predictivos básicos: las profecías katúnicas, las túnicas y las diurnas. Las dos primeras se basaban en el concepto de que la carga de una época dada se volvía a repetir al confluir nuevamente los engranajes del tiempo y repetirse la fecha. Esta concepción del tiempo y de los acontecimientos está plasmada en el sistema calendárico maya, basado en una serie de ruedas o engranajes temporales, de cuya conjunción es posible conocer la “carga” cualitativa de un periodo determinado en el futuro. Así, los especialistas en las profecías (*chilam, ah-kin*) podían predecir los sucesos que afectarían a los mayas.

También resulta significativo recordar la existencia, dentro de la cosmología maya, de la creencia en acontecimientos apocalípticos cíclicos en los que el mundo y la humanidad habían sido destruidos por diluvios, después de lo cual el mundo había sido regenerado y poblado por una nueva humanidad. La mitología apocalíptica-regenerativa está incluida dentro de la noción cíclica del tiempo y es susceptible de llegar a consolidarse como profecía del fin del mundo y comienzo de otro. Estos conceptos fundan la creencia milenarista y mesiánica maya y se manifiestan en la Guerra de Castas<sup>404</sup>.

Mencioné ya que la ideología profético-milenarista estaba presente en los *Libros de Chilam Balam*, reescritos con caracteres latinos en la primera centuria de la Colonia. Estos libros guardaban profecías referidas a acontecimientos previos, involucrados en ciclos mayores abiertos a la predicción del futuro. Daban a conocer y explicaban, en tiempo presente, hechos y situaciones que habían acontecido y que volverían a acontecer. Así los *Libros de Chilam Balam* predecían los acontecimientos que sucederían con el dominio español. Se profetizaba el sojuzgamiento de los jefes religiosos y políticos, la desarticulación de los pueblos mayas, la explotación por el tributo y el engaño de los conquistadores. Al mismo tiempo predecían la lucha contra los usurpadores y anunciaban el advenimiento de la época de la Verdadera Deidad. El milenio sobrevendría después de la destrucción del mundo ordenada por Hunab-Ku (el Alto

Dios Maya) y sería anunciado por fenómenos celestes. La destrucción del mundo y la desaparición de los extranjeros inaugurarían una nueva época (*l ahau*) en la que el poder volvería a los mayas. En otra rueda profética, el cataclismo, producto de la presencia del Anticristo (el Dios de los “blancos”), sería precedido por la llegada del Salvador, que vendría a imponer la justicia sobre la tierra. Este Salvador sería el verdadero Jesucristo, quien habría de bajar hasta los montes de los mayas para guiar la gran pelea contra los usurpadores. Después renacería la tierra de las aguas, resucitarían los muertos y ya no reinaría la violencia sino la voluntad de Dios<sup>405</sup>.

La síntesis anterior muestra que se trata de un claro motivo cataclísmico, milenarista y mesiánico, profetizado en el *Chilam Balam*. Motivo nuevamente sincrético, que entreteteje las nociones de la cosmología y el calendario prehispánico con un “catolicismo maya” en el que ellos son los elegidos de Dios y Hunab-Ku es Jesucristo.

Es importante señalar que las profecías del *Chilam Balam* eran conocidas y leídas en todo Yucatán durante la época colonial y que, para espanto de los españoles, circulaban en todas las rebeliones mayas de esos siglos. Asimismo, en los inicios de la Guerra de Castas aparece una proclama de Manuel Ay en la que Canek (el mesías muerto en 1761) aparece como cofirmante, en la que se menciona el *Chilam Balam*<sup>406</sup>.

Aunque la continuidad de la profecía queda manifiesta desde el comienzo de la

guerra, es a principios de 1850 cuando alcanza su clímax configurando el culto de la Cruz Parlante, que inaugura una nueva serie de profecías: los mensajes de Juan de la Cruz.

No parece necesario insistir en más ejemplos acerca de la religión sincrética de los mayas para el siglo XIX. Este sincretismo expresa la integración lograda, después de siglos de convivencia, entre las nociones y personajes sagrados prehispánicos y las nociones y personajes del catolicismo que los mayas habían convertido en su propia religión, despojando de ella a los españoles. Sin embargo, es importante comentar brevemente el sincretismo operado en torno a la figura de la Cruz. Tanto Girard<sup>407</sup> como Tozzer<sup>408</sup> llamaron la atención acerca de la existencia del motivo cruciforme entre los mayas prehispánicos. El “Arbol de la Cruz” era el puente de comunicación entre el cielo y la tierra, y figura central del paraíso maya, en el que los hombres gozarían de abundancia y descanso bajo la sombra. De manera que la Cruz Parlante es una nueva figura religiosa que integra la noción prehispánica de la cruz, con la función oracular y el concepto cristiano de la cruz.

Finalmente, quiero destacar la presencia de la ideología profético-milenarista en la mitología popular de los mayas macehuales actuales. Entre otros motivos, está presente en la memoria colectiva el mito de los sucesivos cataclismos diluviales y regeneraciones del mundo. En esos ciclos vivieron, sucesivamente, los *saiyam*, *uinkob* o *ppzub*, los *dzolob* y los *macehuali*,

que son la humanidad actual. Se espera un nuevo cataclismo que dará lugar a otra humanidad, después de un nuevo diluvio. En ese tiempo volverán a reinar los ilustres mayas y todo volverá a ser como antes. Este mito permite apreciar tanto la vigencia de la concepción cíclica del devenir cósmico y humano, como las promesas de retorno de los linajes gobernantes y de restauración del orden social quebrado por la Conquista.

b) El movimiento mesiánico: A partir de 1850 y hasta 1904 se sucedieron numerosos mensajes escritos procedentes de la Cruz y firmados por el “Señor Santísima Cruz” o “Juan de la Cruz Tata Tres Personas”. Estos mensajes son, a la vez que profecías, órdenes y normas de acción para la comunidad mesiánica. Es así que regulaban desde las relaciones comerciales con los ingleses de Belice hasta las relaciones internas del grupo, y desde la elección de los jefes hasta los castigos por delitos.

Una síntesis de los mensajes de Juan de la Cruz, recogidos por Villa Rojas y Barreira Vázquez, podría ser la siguiente: Juan de la Cruz habla a “sus cristianos” para que vuelvan a combatir contra los “blancos” sin temor de sus armas; éstas no podrían dañarlos porque él iría a la vanguardia de los rebeldes recorriendo la península. Así, los macehuales derrotarían a los “blancos”, para ser ellos, los “verdaderos cristianos”, quienes recuperaran las tierras y edificaran la Santa Iglesia de la Cruz.

Como es común en los movimientos mesiánicos el mesías promete a los fieles la inmunidad y el triunfo de sus aspiracio-

nes, a la vez que consolida la identidad de la comunidad mesiánica a través de una oposición casi xenófoba a sus enemigos y su civilización. Los macehuales pasan entonces a ser el “pueblo elegido de Dios”, respaldado por un Jesucristo maya, enemigo del Anticristo de los “blancos”. El Jesucristo maya se expresa a través de su intermediaria, la Cruz Parlante.

El culto de la Cruz pronto va adquiriendo una estructura formal en la que el ritual cobra importancia fundamental como expresión de las nuevas normas sociales con cuya observancia los “fieles” lograrán el advenimiento del milenio, cifrado en la expulsión o exterminio de los “blancos” y en la recuperación de la tierra y las costumbres de sus antepasados.

En este movimiento el proceso de identificación colectiva, como los “verdaderos mayas”, se gesta en razón de la legalidad divina que le da origen. La nueva identidad se va conformando en oposición no sólo a los representantes del Anticristo sino también a los mayas yucatecos reincorporados ya al dominio colonial.

A partir de la fundación de Chan Santa Cruz, en el actual Quintana Roo, se organizó un nuevo modelo societal que integraba una síntesis de la cultura prehispánica, el catolicismo y, en general, de la cultura de contacto desarrollada durante la época colonial. Siendo el producto de un movimiento mesiánico esta sociedad aparece cargada de sacralidad, el orden social se encuentra regido por lo divino. No resulta sorprendente entonces que una sociedad sagrada y en situación bélica haya generado un sistema de gobierno teocráti-

co-militar, ya que éste recuerda, por otra parte, tanto a la organización maya como a la colonial. El sistema teocrático-militar permitió, asimismo, tanto la armonización de las necesidades internas de cohesión como de las externas, producidas por la situación bélica en la que estaban inmersos.

En la cúspide de la jerarquía teocrática estaba el patrón de la Cruz, llamado *nohoch tata* (gran padre), mejor conocido como *tatich*. Su gran importancia parece estar relacionada con la institución prehispánica de la *ah-kinob*. El *nohoch tata* fue y es el líder máximo de la Iglesia de la Cruz; intermediario entre la Cruz y los fieles, a la vez que jefe de las compañías militares que integran la sociedad macehual. El segundo del *tatich* era el *tata polin* (padre del objeto de madera), intérprete de la Cruz. El cargo tenía carácter hereditario y el padre instruía al hijo en los secretos de la escritura, que serviría para transcribir los mensajes de la Cruz en forma similar al *ah-cansah*, que era maestro sacerdotal de la escritura en la sociedad prehispánica. Sin embargo, la figura del *tata polin* parece identificarse más con la de los chilames, adivinos, profetas y oráculos de las *deidades*. Este personaje era el encargado de citar a la Cruz cuando se necesitaba de sus mensajes, secundado por “el órgano de la divina palabra”, quien reproducía verbalmente para el pueblo los mensajes de la Santísima.

Seguían en importancia los maestros o sacerdotes de los pueblos dependientes del santuario, quienes eran elegidos por el ta-

*tich* después de varios años de aprendizaje. En su figura se sincretizan los maestros cantores, adiestrados por los frailes para la evangelización de los mayas y los *ah-kinob*, encargados del ciclo de sacrificios.

En relación con el sistema militar, a la cabeza de la jerarquía estaba el *tata chikiuk*, general de la plaza y comandante de las milicias. También existía una sección de inteligencia militar a cargo del *tata nohoch zul* (gran padre espía), jefe de los espías que se enviaban a los pueblos enemigos para averiguar los planes militares de los “blancos”. Por debajo de ambos se encontraban los jefes de las compañías militares de cada uno de los pueblos insurrectos. Estas compañías eran una combinación de las guardias aldeanas coloniales<sup>409</sup> y el sistema de guardias prehispánico, en el que soldados campesinos cuidaban los centros ceremoniales rotativamente. Todos los varones mayores de 16 años de cada pueblo integraban la compañía de éste, una de cuyas funciones consistía en realizar una guardia periódica en la Ciudad Santa. La unión de todas las compañías constituía el ejército de los macehuales. Sus jefes fueron primero los *batabes*, pero luego el cargo fue ocupado por los combatientes destacados o por jefes designados por un consejo integrado por todos los miembros de alta graduación militar de la compañía.

Desde sus comienzos la unidad básica de la sociedad macehual, el pueblo-compañía, se desempeñó también como organismo judicial y deliberativo, en el que se trataban todos los problemas colectivos.

El Consejo de la Compañía juzgaba las faltas a los deberes comunales, en tanto que un consejo integrado por las altas jerarquías religiosas y militares se ocupaba de la planeación bélica y las relaciones comerciales con el exterior.

La sociedad macehual se constituyó como un conjunto de pueblos nucleados en torno a un centro ceremonial, político y militar: Chan Santa Cruz. Sin embargo, cada pueblo tenía autonomía en cuanto a la organización económica y política. En lo económico existía una forma familiar de producción y consumo. La agricultura del maíz, complementada con la caza, se orientaba hacia el autoconsumo familiar. Los bienes manufacturados se obtenían a través del saqueo, producto de los encuentros bélicos. La posesión de la tierra era comunal y cualquier pueblo podía cambiar libremente de asentamiento, dentro de un perímetro de 60 km (entre Bacalar y Tulum), que constituía el territorio de los macehuales libres. Asimismo, cada campesino podía trabajar la parcela vecina a su pueblo que más le conviniera. La única producción colectiva era la llamada “milpa de Dios” (*kol yum*), que aparece como continuidad de las tierras de cofradía de los pueblos coloniales. En las *kol yum* todos los hombres de un pueblo trabajaban colectivamente en forma rotativa, y el producto era denominado “cosecha de Dios” y servía para costear las fiestas religiosas.

En lo político también existía autonomía de los pueblos, aunque cada uno se hallaba ligado a la estructura de poder del centro ceremonial. A nivel local la máxima autoridad era el jefe de la compañía, elegi-

do por el consejo de la Compañía. Es decir, que las autoridades del pueblo emanaban del pueblo mismo, sin necesidad de la intervención del *tata chikiuk*. Sólo las jerarquías religiosas eran elegidas por el *tatich* sin la intervención del pueblo.

La anterior descripción permite aseverar que es a partir de su conformación como movimiento mesiánico que los macehuales organizan una nueva sociedad diferenciada de la etnia maya peninsular, con territorio propio y estructura teocrático-militar. El culto de la Cruz Parlante y el modelo societal generado a partir de él, se cristalizan en una institución nativa que hemos llamado Iglesia macehual o Iglesia maya cruzob, misma que subsiste hasta el presente en los pueblos macehuales supervivientes de la guerra.

c) La Iglesia maya de Quintana Roo: Cuando una asociación carismática como la comunidad mesiánica no es efímera sino que toma el carácter de relación duradera, el carisma tiende a transformarse<sup>410</sup>. En el momento de establecerse dentro de los marcos de la vida cotidiana se torna rutinario y poco a poco se va institucionalizando. Al transformarse en una institución estable, de revelación sagrada se convierte en dogma o doctrina. De una gracia propia de un personaje fuera de lo común, el carisma pasa a ser una cualidad inherente al linaje y en especial a parientes próximos, por lo cual los cargos principales se hacen hereditarios. Este es el proceso que tiene lugar cuando un movimiento mesiánico se institucionaliza y se convierte en iglesia, como es el caso del culto de la

Cruz Parlante y su configuración como iglesia nativa.

Aunque el proceso más frecuente en las sociedades indígenas es que el carisma propio del mesianismo desaparezca con cierta rapidez, existen varios casos en los que éste cede lugar a instituciones estables. Tal es el caso de las iglesias nativas africanas surgidas de las sectas mesiánicas kimbangouistas a partir de 1921, de las iglesias etiópicas y sionistas de África del Sur a partir de 1810 y de la iglesia de los mayas macehuales de Quintana Roo desde 1850.

La Iglesia maya macehual resulta de la síncretis entre la religión prehispánica y el catolicismo, operada por los rebeldes a partir del movimiento mesiánico de la Cruz Parlante. La iglesia es el edificio más importante de los pueblos. Se trata de una construcción de madera recubierta por muros de tierra, con techo de paja y pavimento de mosaicos. Por dentro, los muros aparecen adornados con pinturas de tipo religioso. Una tercera parte del recinto se encuentra separada del resto por una división de mampostería que encierra un sector denominado “la Gloria”, donde se encuentra un altar velado. En él se guarda la Santa Cruz, vestida de hipil (indumentaria femenina maya), y las imágenes de algunos santos. En “la Gloria” sólo pueden entrar el *tatich* y algunos de los sacerdotes ayudantes, por lo cual siempre está guardada por un soldado portador de una vara insignia, llamado “el ángel”, por ser quien guarda “la Gloria”. Este puesto de vigilancia se va rotando de acuerdo a la compañía que realiza la guardia. Los de-

más miembros de la compañía en turno se ocupan del cuidado de la iglesia, así como de encender las velas y repartir las comidas rituales que tienen lugar después de cada ceremonia<sup>411</sup>.

Una apretada síntesis del panteón de la Iglesia maya podría establecerse de la siguiente forma. En orden de importancia el panteón incluye: *Hahal Dios o Dios Yumbil, los Nohoch Santos* (San Pedro, San Isidro, San Marcos, San Juan Bautista, San Bernardino y Corpus Cristi), Juan de la Cruz, también llamado *Dios Mehembil* o Dios Hijo, la Santa Cruz, las Cruces Patronales y las Cruces Familiares.

El *Hahal Dios* (Dios Grande) representa tanto el Alto Dios del Cristianismo como a Hunab Ku, el Alto Dios Maya. Se trata de un creador, personaje remoto al que se invoca pero que no participa directamente en la vida de los hombres. Los siete *Nohoch Santos* que residen en “la Gloria” y actúan como ayudantes de *Hahal Dios*, son identificados con los dioses mayas habitantes de los siete pisos celestes (los *Oxlahuntiku*). Un personaje sagrado de gran importancia es Juan de la Cruz, líder mesiánico mitificado cuyas acciones recuerdan a Itzamná, Señor de los cielos, de la noche y del día, hijo de Hunab Ku, primer sacerdote, inventor de la escritura y repartidor de las tierras. Juan de la Cruz es a la vez considerado Hijo de Dios (del Dios cristiano) e iniciador de los mensajes escritos de la Cruz. Este héroe cultural reside a mitad de camino entre la Tierra y la Gloria, lo que le permite actuar como intermediario entre Dios y los hombres, valiéndose de la Cruz.

La Cruz, o Santísima, representa la jerarquía divina en la tierra. No sólo transmite los mensajes de la deidad y recibe los de los hombres destinados a ella, sino que controla también el orden moral y religioso, tal como lo señalara Villa Rojas<sup>412</sup>. El mito de origen que nos contó Don Paulino Yamá en Señor en 1973<sup>413</sup> narra cómo llegó la Cruz Parlante entre los macehuales:

*“El Santo-Cruz había sido parado en el pueblo de Xocen-Cah por dos macehuales, pero fue colocado con la cabeza bajo tierra por tres ah-kines irrespetuosos y vengativos, por lo que el Santo abandonó Xocen y salió por otro agujero de piedra en el cenote de Chan Santa Cruz. Cuando apareció la Cruz dió su bendición al árbol y de él salieron las órdenes y mensajes que Jesucristo enviaba a los macehuales por medio de la Cruz”.*

Aun perdida la capacidad parlante continúa comunicándose con el tatic por medio de señales y de mensajes escritos que aparecen firmados con el nombre de Juan de la Cruz Tata Tres Personas o el de Señor Santísima Cruz. Después de la Santísima siguen las Cruces Patronas de cada uno de los pueblos dependientes del santuario, a cargo de los sacerdotes respectivos. Se las llama también *Cilich* Cruz (Santa Cruz) y son seleccionadas entre las cruces pertenecientes a los distintos linajes que integran el pueblo, por haber demostrado excepcionales cualidades milagrosas. Las Cruces familiares por su parte,

tienen ascendencia dentro de cada grupo doméstico.

Como es de esperarse, la fiesta más importante en las que participan todos los pueblos adherentes a dicha iglesia, es la de la Santa Cruz. Cada 3 de mayo, todas las compañías de los tres pueblos santuarios se reúnen en la plaza central, en torno a un árbol de ceiba. La ceiba (también árbol de la Cruz) es considerada el árbol primigenio cuyas raíces están en el centro de la tierra y cuyas ramas llegan hasta el séptimo cielo por una perforación central. Por la ceiba ascienden los muertos hasta su morada definitiva. Este árbol es también el *axis mundi* maya, eje de unión entre el cielo y la tierra, por lo cual, al instalarlo en el lugar central del santuario los macehuales representan la vinculación entre lo terrestre y lo celeste<sup>414</sup>. La figura de la Cruz Santa condensa contenidos de la cosmología prehispánica y de la cosmología cristiana, ya que representa tanto el árbol *axis mundi* que conecta el centro, la superficie de la tierra y el cielo, como a Jesucristo crucificado, quien se hace presente en ella.

La Guerra de Castas, insurrección contra la situación colonial y, en especial, contra la religión que les fuera impuesta, implicó la apropiación de esa misma religión en términos mayas. Así, ante el forastero Cristo codicioso percibido como el Anticristo<sup>415</sup>, oponen su propio Cristo maya; ante los sacerdotes *dzules* sus propios sacerdotes, y ante las poderosas iglesias coloniales su propia iglesia: el *Balam Nah*.

Sobre la base de lo expuesto considero que la Iglesia maya constituyó y constitu-

ye la base de una nueva sociedad, la de los macehuales; territorialmente definida, con su propio sistema político, militar, jurídico y administrativo. Durante más de un siglo esta sociedad ha podido mantenerse integrada y definida en oposición a la sociedad mayor, y la sola duración demuestra el papel preponderante jugado por su iglesia como cohesionadora de los que fueran rebeldes y ahora representantes de los últimos defensores de la soberanía maya en Yucatán.

Los mayas no pudieron conseguir sus propósitos globales por la fuerza de las armas, pero su iglesia y la sociedad desarrollada en torno a ella pueden ser consideradas, en alguna medida, como la concreción del proyecto utópico de liberación étnica y restauración de la forma de vida de sus antepasados. Aunque cultural y organizativamente la sociedad macehual, instaurada a partir de la conformación de su iglesia, es innovadora y sólo se asemeja parcialmente a la sociedad maya prehispánica, podemos convenir en que su orientación hacia el pasado la ubica dentro de la línea retrospectiva de todas las insurrecciones mayas. La esperanza utópica de lograr la independencia respecto de los “blancos” es un sueño aún no concluido, pero parcialmente conquistado a través de la persistencia centenaria de la organización sociorreligiosa propia en los actuales pueblos macehuales. No obstante su unidad, la sociedad macehual está internamente estratificada, faccionalizada y tiene frecuentes manifestaciones de conflicto interno. Siempre han existido conflictos

políticos entre los pueblos-santuarios macehuales, derivados o no de la articulación con la sociedad regional; incluso algunos de ellos están profetizados. Pero ha sido posiblemente esa dinámica de conflicto la que ha posibilitado su continuidad transformada. Es claro que la organización militar y político-religiosa creada en el siglo XIX ha cambiado: el sistema tradicional de autoridad está interferido por el sistema municipal y la acción de las instituciones estatales, los Generales han perdido poder y las compañías militares se encargan ahora sólo de organizar los rituales colectivos; pero en líneas generales el modelo societal inaugurado por la Cruz subsiste. E igualmente sobrevive el elaborado culto de la Santísima que reside en el *Balam Nah*, cuyos mensajes o señales proféticas continúan normando la vida de la veintena de pueblos que integran el grupo.

La llamada Guerra de Castas de los mayas tzotziles de Chamula, en 1868, tiene muchos elementos en común con la iniciada veinte años antes en Yucatán. Por una parte se destaca la presencia de la función oracular de los “ídolos”, presente en toda la cultura maya, y la interpretación de señales apocalípticas que anunciaban la inminencia de la profecía del fin del mundo, fatal para todos los que no formaban parte del “pueblo elegido”. Relatos actuales dicen que los rebeldes contaban con el consejo de una “caja adivinadora” o “caja que habla”, llamada “madre de Dios” porque son los dioses quienes hablan a través de ella, interpretada por Cuscat quien

también ejecutaba sus órdenes. La “madre de Dios” era llevada cada noche en procesión, mientras que las cajas parlantes de cada uno de los rebeldes se guardaban en las casas particulares y sólo eran sacadas para enfrentarse a los soldados. Cuando éstos apresaron a los dueños de las cajas parlantes y le dispararon a la “madre de Dios”, ésta salió volando y, convertida en un hombre, se elevó hasta caer en una cueva donde se quedó. El relato agrega que dos veces bajó a la tierra la “madre de Dios”, una como hombre y otra como mujer, quedándose en diferentes parajes donde la gente de inmediato se reunía para celebrarle fiestas y procesiones<sup>416</sup>. Por otra parte, los objetivos de transformación de la realidad se dirigen en ambos casos al exterminio o expulsión de los “blancos” y a la formación de una iglesia nativa, con su propio Cristo y sus propios sacerdotes.

Según Reifler Bricker<sup>417</sup>, la insurrección de Chamula tomó como modelo a la sociedad mesiánica macehual desarrollada por entonces entre los mayas rebeldes de Yucatán, tal vez bajo la inspiración de Galindo, que conocía este movimiento. Hay, en efecto, muchos aspectos comunes en su origen, aunque en el presente la sociedad chamula no está organizada según el modelo teocrático-militar. Lo que asemeja a ambos movimientos es la constitución de una iglesia nativa a partir de la formación de la comunidad mesiánica, que persiste hasta la actualidad como institucionalización del culto mesiánico y concreción parcial del proyecto utópico.

Para Chamula, Reifler Bricker<sup>418</sup> ha propuesto que la singularidad actual de la organización cívico-religiosa deviene del culto instaurado en la guerra de 1868. Dicho culto está asociado a una jerarquía cívico-religiosa que se llama “Nuestro Padre” (*htotic*) y se desarrolla durante la fiesta del Carnaval, el Viernes Santo y la Pascua de Resurrección. La fiesta de Carnaval rememora y dramatiza los acontecimientos de la guerra tal como los tzotziles la recuerdan e interpretan. La Pasión de Cristo representa la crucifixión del niño en 1868, que se transformara en el Cristo de los rebeldes indios<sup>419</sup>.

Como hemos visto en la descripción del movimiento, el culto que dio origen a la iglesia nativa tenía tres rasgos fundamentales: a) la veneración de las piedras milagrosas y parlantes, b) la crucifixión que da nacimiento al Dios nativo y c) la toma de posesión de los ornamentos y funciones del sacerdocio católico por indígenas laicos, miembros del sistema de cargos de la cofradía colonial. Estos dos últimos rasgos aún tienen vigencia en el actual culto, ya que los tzotziles de Chamula veneran sólo a su propio Cristo y no han permitido que los sacerdotes católicos reasuman el liderazgo religioso que hoy, como en 1868, está en manos de sacerdotes nativos.

Desde sus orígenes el culto mesiánico dirigido por Cuscat y Agustín Gómez fue el punto focal de la nueva sociedad chamula. Como señala Reifler Bricker<sup>420</sup>, esto no quiere decir que la Pasión de Cristo no se conmemorara antes de 1868, sino que

desde entonces el culto tomó características diferentes, que hoy persisten sólo en Chamula.

En esa nueva sociedad tanto los jefes políticos como los sacerdotes y militares eran nombrados por y obedecían a Cuscat, el sacerdote principal del culto. Su papel, así como el de Agustina con su séquito de santas, es interpretado hoy por el “carguero” más importante del culto de la Pasión, junto con su esposa y otras mujeres elegidas para la ceremonia.

Vemos entonces cómo la rebelión mesiánica y la iglesia surgida de ella han conformado la organización sociorreligiosa actual de los tzotziles de Chamula. Modelo que puede ser entendido como la puesta en práctica del proyecto utópico soñado por el grupo, aunque éste no se haya concretado en sus objetivos últimos de expulsión de los “blancos”.

### **Movimientos sociorreligiosos en Oaxaca y Guerrero**

#### 1843-1845. Rebelión de los triquis de Copala (Estado de Oaxaca)

La sublevación iniciada en Chilapa en 1843, a raíz de litigios territoriales con los hacendados y de las elevadas contribuciones exigidas a los indios, se extendió hacia el oeste, dentro de los límites del Estado de Oaxaca. El acuerdo masivo respecto de los propósitos de la rebelión trajo como consecuencia la ocupación de Juxtlahuaca, donde se dio muerte a algunos representantes oficiales.

Al frente de la represión de Juxtlahuaca y Copala estuvo el capitán Manuel Ruiz, quien propuso a sus jefes militares que a todo indígena que fuera aprehendido se le condenara a la realización de trabajos públicos en el camino Veracruz-México, y que se decomisara el ganado de los pueblos de Copala para recuperar los gastos efectuados en la campaña. A pesar de estas medidas –o posiblemente debido a ellas– la resistencia y combatividad de los triquis iba en aumento, ahora fortalecida por una derivación mesiánica del movimiento, de la que se tiene noticias principalmente en Copala, departamento de Putla. Allí, las acciones rebeldes de los indígenas iban precedidas de una imagen de Cristo<sup>421</sup>.

Un parte militar del 18 de octubre de 1843 señala:

*[...] “Vuestra Excelencia se sirva recabar del gobierno eclesiástico la providencia de trasladar [...] la santa imagen de Jesús de Nazareno que se halla en Copala no sólo careciendo del culto que le es debido sino sufriendo que los malvados en cuyo poder se encuentra cometan las mayores maldades e irreverencias en la misma capilla, pretendiendo alucinar [...] con la idea de que la sublevación y crímenes que han perpetrado con cosas tan justas cuando que se lo ha prescripto aquella divina imagen” [...]*<sup>422</sup>.

Aunque se les ofreció indulto por las acciones cometidas, los rebeldes no lo aceptaron y siguieron combatiendo. En 1845, a raíz de la opresión que las institu-

ciones civiles y religiosas ejercían sobre población mixteca de Tlaxiaco y triquis de Juxtlahuaca, Copala y Putla, los indígenas atacaron la guarnición de Copala al mando de Juan Santiago, pero no pudieron mantener su dominio porque carecían de armas. Tres meses después nuevos alzamientos ocurrían en Huajuapán de León (en la región Mixteca) al mando de Feliciano Martín, indio de Copala, quien poco después apareció en su pueblo propiciando un levantamiento en contra de un probable “cacique” de Juxtlahuaca, a quien dieron muerte.

El general Juan Álvarez, jefe de origen indígena que dirigía las insurrecciones de Guerrero, nombró comandante a Feliciano Martín por medio de un documento que le envió detallando las causas del alzamiento ocurrido en esta región de Oaxaca. En él les indicaba a los indios que ya no pagaran por los bautizos, los diezmos, las primicias, las multas, las alcabalas, la escuela ni las rentas de las tierras a los “caciques”. Añadía también: “Y por lo que digo a todos estarán entendidos que en breve nos veremos por la Majestad Divina y Nuestra Madre Santísima de Guadalupe, y cada pueblo sacará un tanto de este original para que tengan presente esta orden, hermanos de mi mando. Dios puso la Libertad”<sup>423</sup>.

#### 1849. Rebelión de Chilapa (Estado de Guerrero)

A la rebelión de Chilapa y Tlapa de 1843, que se extendió a la región oaxaqueña ocupada por triquis y mixtecos, le su-

cedió ésta seis años después. Ahora los indios se alzaron al mando de Domingo Santiago, originario del pueblo de Huayacantenango, a causa del excesivo pago de contribuciones que se les exigía, en virtud de que las autoridades del distrito de Chilapa tenían un muy escaso fondo público. Como los indígenas no estaban en condiciones de pagar esas contribuciones se levantaron en armas, reuniéndose en el Cerro de Topiltepec después de atacar la prisión de Zitlala. Fueron perseguidos primero por las fuerzas locales y, ante lo infructuoso de la represión, pidieron refuerzos a la Guardia Nacional. Pocos meses después salió a la luz el fondo agrario del conflicto, así como su carácter profético y reivindicativo: “...varios pueblos de aquel Distrito intentan la destrucción de la villa y pretendieron que los arrendamientos cesen para siempre y que los bienes de los ricos pasaran a ellos, pues son pobres de espíritu y lo tienen profetizado. Estas fueron sus mismas palabras”<sup>424</sup>.

Aunque no existen datos acerca del contenido de la supuesta profecía que avalaba la rebelión (los partes militares no hablan de ella), parece evidente que ésta servía de fundamento a la esperanza de transformación de la situación en que vivían; transformación que radicaba en el acceso a los bienes de los “blancos” y en la recuperación de su tierra.

Domingo Santiago encabezaba a los pueblos rebeldes de la montaña: Ayahualulco, Ahuejutla, Quechultenango y Tecipalco, al tiempo que se unían al movimiento los de Tlacoachistlahuaca, Minas, San Cristóbal y Ometepec. Todos ellos

mantuvieron una lucha constante contra el ejército, a pesar de que sólo una tercera parte de los indios estaba armada y los demás sólo contaban con flechas y machetes. Aun así, formaron una bien organizada guerrilla que les permitió mantenerse en rebeldía durante varios meses. No se conoce cuál fue el fin de la insurrección, pero es posible que se dispersara al ser capturada la familia de Santiago en represalia por la muerte del juez de Huayacantenango a manos de éste<sup>425</sup>.

1972-1973. Movimiento de los  
Chinantecos  
(Estado de Oaxaca)

Miguel Bartolomé y yo estábamos presentes en la región en 1972 realizando investigación sobre el impacto del reacomodo en la cultura chinanteca, cuando este movimiento sociorreligioso comenzó a desarrollarse, lo que no resulta frecuente ni aun entre los que se dedican al estudio de los fenómenos milenaristas y mesiánicos. El conocimiento previo nos permitió comprenderlo en términos de la cultura y en relación con el contexto. Desde mi perspectiva este movimiento es especialmente relevante, ya que se trata de una expectativa mesiánica elaborada en relación con un proyecto de desarrollo regional, en pleno siglo XX, cuando esta forma de respuesta en oposición al sistema social dominante es ya poco frecuente en la resistencia india contemporánea.

Hacia 1972 resurgió el proyecto –largamente pospuesto– de construir la presa Cerro de Oro sobre el Río Santo Domin-

go. Para construir esta presa debían ser desalojados más de veinte mil indígenas chinantecos de los municipios de Ojitlán y Usila en el Distrito de Tuxtepec, Oaxaca, ya que sus tierras quedarían bajo las aguas del lago artificial formado por la presa. El problema que ocupaba a los chinantecos era doble. ¿Por qué debían ser ellos los afectados si las inundaciones no perjudicaban a Oaxaca sino a Veracruz, y no serían ellos los beneficiados con ninguna de las obras posteriores a la presa? Y si los desalojaban, ¿qué tierras les darían en compensación por las pérdidas? ¿Dónde se ubicarían y de qué vivirían en ellas?<sup>426</sup>.

A partir de 1970 se fue desarrollando en la zona un complejo juego político en el que participaban, conflictivamente, la pequeña burguesía indígena, los capitalistas mestizos y criollos de la región, las instituciones oficiales encargadas de la ejecución de la obra y los programas de desarrollo, los partidos políticos y las asociaciones agrarias. Todos ellos proponiendo alternativas diversas y contradictorias para los afectados.

El antagonismo de los grupos de poder se situaba principalmente en torno a la elección de la zona de reacomodo. Mientras unos se inclinaban en favor del futuro distrito de riego, otros pretendían ubicarlos en una alejada zona no apta para la agricultura; algunos se decidían por las áreas libres que quedarían dentro del vaso, y otros más, por regiones que ni siquiera estaban incluidas dentro de los límites de la Cuenca del Papaloapan<sup>427</sup>.

Cualquiera de las decisiones perjudicaba los intereses de unos o de otros. Estaba

a la vista que habrían muchas discusiones y serían necesarias nuevas formas de control a fin de evitar “requerimientos inoportunos” de la población indígena. Surgió entonces una nueva categoría de mediadores que vino a complementar las ya existentes. Así, a los mediadores indígenas “revestidos” (mestizos culturales) y a los mediadores “mestizos”, se sumaron los mediadores “tecnócratas”. Estos entraron al escenario chinanteco directamente a través de las instituciones regionales y nacionales. El ingeniero, el licenciado y el residente de la Comisión, se disputaban la primicia o la efectividad en la manipulación de los indígenas. La estrategia total parecía radicar en crear diferentes fuentes y calidades de mensajes referentes a los mismos asuntos (construcción de la presa y zona de reacomodo) que, al ser contradictorios, provocaban disidencias entre los grupos de poder y entre los indígenas.

Ocasionalmente, las respuestas de los afectados parecían dirigirse en forma directa a los niveles superiores del poder, pero siempre resultaban encaminadas, fomentadas o deformadas por los mediadores, que respondían a las directivas de los organismos a los que representaban. En este contexto el papel desempeñado por los partidos políticos y por las asociaciones agrarias de “oposición” fue decisivo, ya que faccionalizaron a los chinantecos y encaminaron las decisiones de sus “representantes” sin atender a las demandas de los afectados.

En estas circunstancias, comenzaron a darse cuenta de que los que hablaban por

ellos –elegidos o voluntarios– no tenían en cuenta su destino. Si no hacían algo por sí mismos se perdería su tierra, sus cerros, sus manantiales, sus árboles. Muchos ancianos morirían de tristeza al partir (como había ya sucedido a los mazatecos), no podrían rendir culto a sus muertos ya que el cementerio sería inundado, y las familias se separarían aún más al ser reacomodadas. Sus preguntas iniciales aún no tenían respuesta. La mediación había dado claras pruebas de sus intenciones: no habían escuchado lo que los afectados querían decir. Es en este contexto que se produce la respuesta mesiánica.

Los textos que reproduciré a continuación nos fueron entregados por el receptor de los mensajes a mediados de abril de 1973. Los mensajes fueron recibidos en chinanteco y mecanografiados por un maestro que recibió el relato en español de parte de la hija del elegido para la revelación.

Si bien ésta puede considerarse la primera respuesta organizada de los chinantecos ante el problema, debemos referirnos a ciertos hechos (conocidos en todas las comunidades) ocurridos poco antes de que se difundiera el primer mensaje. Se decía que varios ingenieros de la Comisión del Papaloapan habían desaparecido dentro del Cerro de Oro, y que éste no tardaría en abrirse y tragar a todos los que estuvieran trabajando para la presa. Al mismo tiempo, los Ancianos ordenaron a los brujos “Cuidadores de la Raya” (los que vigilan las fronteras del territorio étnico) que mandaran a sus nahuales (rayos) a

matar al entonces presidente de México. Este era identificado como un brujo cuyo nahual trataba de introducir calamidades y desgracias de “este lado de la raya”, es decir, en Ojitlán. Los brujos chinantecos no pudieron cumplir su cometido ya que, según se comentó más tarde, el presidente estaba muy protegido por sus espíritus guardianes, a los que ellos identificaban como “Cuidadores de la Raya” de otro pueblo: México.

Texto de los mensajes<sup>428</sup>:

*“Andrés Felipe Rosas es ejidatario de Potrero Viejo, municipio de Ojitlán, distrito de Tuxtepec, Estado de Oaxaca. Nacido en el mismo ejido, de 46 años de edad; casado por lo civil y por la Iglesia, ha procreado doce hijos con su esposa María Montor. A él nunca se le ha tenido por testimonio como hombre falso.*

*El trabajaba en la tarde del 10 de septiembre [1972], como a las cinco de la tarde, cuando se le presentó un desconocido, le habló y le dijo: –¡oiga, mire cómo se ve desde aquí el Cerro de Oro, ya hay muchas brechas! ¿Usted dice que se llevará a cabo el trabajo de la presa Cerro de Oro?–. Y contestó Andrés: –yo no creo porque este río corre mucho. Andrés le preguntó al desconocido: –¿de dónde viene usted? y contestó el desconocido: –Yo me llamo Ingeniero el Gran Dios. Yo vivo aquí.*

*El 15 de septiembre, siendo como las nueve de la mañana, volvió el Señor diciendo a Andrés: –Jesucristo ya por poquito quería abrir y partir con un rayo el Cerro de Oro para que saliera toda esa*

*agua que hay debajo, dentro del Cerro. No se partió porque la Virgen del Carmen intervino y defendió por el bien de todos sus hijos, por la niñez inocente y porque se va a perder toda la región de Tuxtepec y Veracruz. Jesucristo va a respetar lo que defendió la Virgen del Carmen y va a dejar otra Virgen de Guadalupe más arriba [de] donde se encuentra la otra [para que] en esa forma haya más fuerzas.*

*El 17 del mismo mes, como a las doce del día, se apareció el Ingeniero el Gran Dios diciendo a Andrés: –ve a ver el lugar donde va a quedar [la gente] si se hace la presa por capricho del gobierno. ¿Crees que sería bueno formar el pueblo en el Cerro?–. Y dijo Andrés: –No hay agua aquí en el cerro–. Y respondió el Gran Dios: –sí hay agua–. Y dijo también –No se vayan ustedes porque corren gran peligro–.*

*El día 10 de noviembre el Ingeniero el Gran Dios le dijo a Andrés: –El señor presidente Echeverría tiene un serio compromiso, y si acepta que no se haga la presa saldrá bien, ya que el presidente está equivocado porque hace caso al Estado de Veracruz y no toma en cuenta a esta región. La señora Echeverría sí ha pensado mucho por la familia mexicana–. Y agregó: –Estoy de acuerdo con el crédito que ya se abrió para los campesinos–.*

*El día 20 de noviembre Andrés Felipe Rosas fue a ver su semillero de tabaco en el cerro. El señor Ingeniero el Gran Dios ya estaba allí cuando llegó Andrés a ese lugar y le dijo: –Desde ayer te andaba*

buscando—. Y le preguntó a Andrés: —¿cómo está el asunto, ya está anotado?— Volvió a insistir a Andrés: —Ve a decirles a las autoridades de Ojtlán sobre este mismo caso, para el bien del pueblo en que vivimos—. Y le dijo también: —¿No se acuerda el gobierno que hubo un anciano que defendió a México con un estandarte de la Virgen de Guadalupe?—.

Andrés Felipe Rosas dice que el Ingeniero el Gran Dios trae una Virgen de Guadalupe en la espalda y que cuando se va, desaparece a unos quince metros de su vista, cada vez que habla con él en el cerro.

El día 5 de enero de 1973 ya no fue el Ingeniero el Gran Dios sino la propia Virgen de Guadalupe la que apareció y dijo: —Habla con Diego y dile que como quería una prueba me presento yo, y que procure hablar con el presidente municipal de Tuxtepec para que la presa no se haga, porque no va a aguantar el Cerro y al poco tiempo se va a reventar, y muchos hijos van a morir y eso me va a dar mucha pena y eso es lo que no quiero, por eso nombro a Diego, para evitar la catástrofe—. Y afirmó también: —Don Benito Juárez hizo las leyes para que no se molestara a los mexicanos ni que se fueran a otra parte. Igual Don Lázaro Cárdenas, que repartió la tierra para que no se sacara de su lugar a los campesinos ni se les echara agua—. Y agregó: —Que se vea al presidente de la República para que no se haga la presa, y si no se puede evitar, que se hable al presidente de Tuxtepec para que se eche una bar-

da desde la casa de Emilio Patatuchi hasta el barrio de abajo, para que así cuando ceda la presa no se pierda toda la parte del Estado de Veracruz y Tuxtepec—. Y señaló: —Por eso el cura Hidalgo, al ganar la lucha, fue el primero que sacó [el estandarte] para la defensa de los mexicanos y anduvo con generales y soldados cuando cayó en México.

Luego su pie sangró [de la Virgen de Guadalupe] y le enseñó la sangre a Andrés Felipe y dijo: —Me da mucha pena porque un hijo no nace en un mes, sino que a la madre le cuesta mucho tiempo y trabajo, y por eso hago esto—. Y luego comenzó a llorar y dijo la Virgen: —Si el presidente de la República me hace caso, yo misma salvaré al presidente y al presidente municipal de Tuxtepec, si me presta atención y se puede publicar en el periódico de Tuxtepec, en el Acción—.

El día 8 de marzo llegó el Ingeniero el Gran Dios y dijo: —El presidente de la República dijo lo que dijo Benito Juárez: “entre los individuos como entre las naciones el respeto al derecho ajeno es la paz”, porque dijo cuando llegó haciendo gira, cuando no estaba en la presidencia, que “presa no” y dijo también: “tengo que ayudarles a ustedes con carreteras, luz eléctrica, drenaje, agua potable. Y dijo el Ingeniero el Gran Dios a Andrés: —No tengan ustedes cuidado, no les va a pasar nada. Si te meten en la cárcel las autoridades competentes, yo te prometo ayudarte por orden de la Virgen de Guadalupe. La Virgen me dijo que ella está conforme con todas las cosas que dicen

*arriba, pero eso nomás de la presa no está de acuerdo-. Y agregó: –No te olvides de lo que te dije ese día que fui yo a enseñarte esa parte en que se hace un puente para sacar los productos de los pobres de este lado de Santo Domingo entre los cerros altos de Las Pochotas a Potrero Viejo–.*

*El día 30 de marzo volvió a aparecésele el Señor a Andrés en su casa como a las ocho de la noche y le habló diciéndole: –No va a dar ninguna prueba porque el cura dijo: “quiere ser más grande que yo”–. Y dijo: –no tengas cuidado, si el cura no quiere venir, ella (la Virgen de Guadalupe) misma buscará la forma de que venga el cura. Es para el bien del cura si quiere venir a la cueva, no se obliga a la fuerza”.*

Con esta última aparición, los mensajes se interrumpen definitivamente. Casi al mismo tiempo de la recepción del primer mensaje, en septiembre de 1972, comenzó a desarrollarse un movimiento de grandes proporciones. La noticia de la aparición se extendió más allá de los límites del ejido de Potrero Viejo, reuniendo a otros ejidos (algunos de ellos tradicionalmente rivales) del municipio de Ojitlán, del de Usila y Valle Nacional. Gran cantidad de creyentes acudieron desde entonces a la casa de Andrés Felipe para escuchar el mensaje, y poco después comenzaron a prepararse para ir a vivir al cerro elegido por el Ingeniero el Gran Dios, cuando él lo señalara. Construían canoas, reunían armas y alimentos para trasladarse a la “tierra prometida” y permanecer en ella

hasta que hubiera pasado el “cataclismo” (ruptura de la presa), del que sólo se salvarían los “elegidos” (los chinantecos afectados por el desalojo) y pudieran atreverse a bajar al valle.

Cuando Andrés Felipe descubrió “la iglesia” (una cueva hasta entonces desconocida, en el Cerro Santa Rita) que le fuera señalada por el Ingeniero el Gran Dios como el sitio prometido, comenzaron las peregrinaciones masivas. En su interior, los fieles identificaban las imágenes de la Virgen de Guadalupe, de los Milagros, de Santa Rosa y otros santos, que se les presentaban en las anfractuosidades de la roca, sobre las paredes y el piso. A esta cueva acudían más de 100 fieles cada día desde el 15 de septiembre de 1972. Andrés Felipe permanecía en la “iglesia” durante todo el día, junto con su hija o hijo, esperando la llegada de nuevos creyentes que, debido a la popularidad de los mensajes, acudían desde lugares tan lejanos como Veracruz. No todos ellos eran indígenas (aunque sí los más), sino que llegaban campesinos de la región a curar sus enfermedades en la “iglesia” dos o tres veces por semana, para escuchar nuevamente los mensajes enviados por el Ingeniero el Gran Dios y la Virgen, y para colocar ofrendas ante el “altar”. Muchos, sin embargo, permanecían en la “iglesia” del cerro día y noche orando para que llegara la prometida justicia a los chinantecos.

Desde el comienzo, la chamán (suegra de Andrés Felipe) llevó a cabo sesiones de cura haciendo “limpias” con ramas recogidas por el enfermo en la ascensión al cerro Santa Rita (espacio considerado sagrado)

y trazando cruces de “lodo bendito” (en la cueva había un pequeño manantial) sobre las partes dañadas del cuerpo, mientras recitaba las fórmulas rituales tradicionales.

En el análisis que intentaré luego, se tratará con cierto detalle el significado de los mensajes y las características rituales del movimiento. Por ahora, es preciso señalar que los esfuerzos político-religiosos de los chinantecos por romper la red de mediación y manipulación que rodeara desde el comienzo el proyecto de la presa Cerro de Oro, no tuvieron el resultado por ellos esperado.

Poco después de nuestra partida de Ojitlán en 1973 supimos que el movimiento comenzaba a desmembrarse, debido a la interferencia intencional de los mismos mediadores que habían sembrado la confusión durante todo el proceso. La respuesta mesiánica había sido elaborada de acuerdo con los propios códigos simbólicos, en un intento de crear un ámbito social y político propio fuera de los alcances de los grupos dominantes; un espacio desde el que la mediación fuera gestionada por los mismos afectados. Sin embargo, esa posibilidad de gestión fue nuevamente bloqueada por los grupos de poder al manipular los símbolos religiosos, quitándolos de la esfera de control de los indígenas. Así, la Virgen de Guadalupe fue convertida irónicamente en la “Virgen de la política”, los mensajes de salvación fueron reducidos a “invenciones sin sentido” y el receptor de los mensajes pasó a ser considerado como “un instrumento de la CCI” (Confederación Campesina Independiente).

El movimiento fue entonces atribuido a las maquinaciones de uno u otro de los grupos en pugna y considerado como una incomprensible estrategia política, ajena a los indígenas. De esta manera la efectividad reivindicativa del movimiento se diluyó en un mar de rumores y desvirtuaciones, que estuvieron acompañados por el creciente temor de que las autoridades de Tuxtepec encarcelaran a Andrés Felipe y sus seguidores.

#### *Comentarios*

Durante el siglo XIX la única rebelión con contenidos mesiánicos registrada en Oaxaca, es la protagonizada por los triquis en 1843; al parecer como derivación de la desarrollada en Guerrero en el mismo año. Este movimiento se extendió por toda la región triqui, hasta Huajuapán, en la Mixteca Baja de Oaxaca y Chilapa en Guerrero.

Los datos con que contamos para entrever los contenidos sociorreligiosos son muy escasos. Sólo se sabe que los insurrectos iban precedidos por una imagen de Cristo que les indicaba qué acciones debían llevar a cabo y los guiaba en su rebelión contra las instituciones nacionales, que los explotaban aún más que los españoles.

Es relevante señalar que Cristo, llamado *Ta Chu*, es la deidad (*Ya'Anj*) más poderosa de los triquis, quien, junto con el Alto Dios y los santos, reside en las alturas de los cerros desde donde observa y escucha a los hombres para ayudarlos a obtener lo que desean. Los *Ya'Anj*, y en espe-

cial Ta Chu, tienen el control del mundo y pueden, por lo tanto, actuar sobre él para transformarlo<sup>429</sup>. El antiguo sincretismo operado entre Jesús, los santos y los Ya'Anj del panteón religioso prehispánico, puede explicar por qué la figura de Jesucristo es la base ideológica de la rebelión.

El brote mesiánico chinanteco en 1972-73, desarrollado en oposición a la construcción de una gran presa hidroeléctrica y al traslado de la población indígena fuera de su territorio ancestral, puede ser interpretado siguiendo la explicación que nos proporcionaran Andrés Felipe, el mediador de lo sagrado, y su hija. Ella demuestra el carácter encubierto de los mensajes y la asimilación de los personajes del culto católico con los del culto tradicional.

La prédica católica instituida desde los primeros contactos con los españoles no ha logrado, después de más de 400 años, desterrar las antiguas creencias de origen prehispánico que forman parte de la cosmovisión chinanteca. En algunos casos ambas cosmovisiones religiosas se han entrelazado hasta formar una religión diferente. Del culto católico sobresalen las figuras de algunos santos y vírgenes –considerados protectores, asimilados al antiguo complejo de Señores o Dueños de los animales. Se trata de un catolicismo popular impregnado de ancestrales creencias y personajes sagrados. Algunas de esas creencias –siempre muy vinculadas al paisaje– son: la “tona” o “doble”, un *alter ego* animal o fenómeno celeste que todo chinanteco posee al nacer y que está ligado a

su destino, aunque por lo común la persona no lo conoce ni recuerda. Y el “nahual”, una coesencia animal o uránica propia de los chamanes (brujos), que es el alter ego en el que pueden transformarse para beneficiar o dañar a los hombres. Los “brujos”, ligados siempre al Consejo de Ancianos, son muy temidos y respetados por su poder, en todo Ojitlán. Se les conoce por ciertas señales que ostentan al nacer y que desaparecen prontamente. Su poder (de daño o curación) actúa sobre la “tona” de la gente, provocando –según creen– la salud o la enfermedad y hasta la muerte.

No puedo extenderme en las características del diagnóstico de enfermedades y las formas de curación. Baste decir que en la mayoría de los casos éstas se realizan mediante la propiciación chamánica de los “señores de los Manantiales”; fuerzas ambivalentes que sólo se muestran benéficas después de la práctica de determinados rituales. Por otra parte, cada cueva y cada cerro de la región tiene también su dueño o señor, por lo que los hombres deben pedirles permiso para acercarse o desarrollar actividades en ellos. Entre los “nahuales” de los “brujos”, cabe recordar a los “Cuidadores de la Raya” (de los límites territoriales), que son rayos y vientos, y a los “Hombres del Cerro”, también señores de los animales y potencias de la naturaleza, de gran importancia en la cosmovisión chinanteca.

Finalmente quiero hacer hincapié en que la ideología mítico-religiosa de este pueblo está íntimamente ligada con el medio natural en el que viven hace más de

dos mil años —como lo prueban los estudios lingüísticos glotocronológicos—, así como con la posibilidad de control sobre las enfermedades. Lo anterior pone de manifiesto el riesgo que implica un traslado de población hacia áreas alejadas y diferentes del hábitat tradicional, y la desesperación de los afectados ante la perspectiva de verse desprotegidos y carentes de significados del mundo.

#### *Análisis de los mensajes de la deidad*

a) La primera parte es la presentación del receptor de los mensajes, necesaria para darlo a conocer, tal como el Ingeniero el Gran Dios había indicado. En ella se le identifica como un miembro común del grupo chinanteco, campesino, respetuoso de las leyes y la religión católica; elementos que serán importantes para que su medición no tenga obstáculos.

El receptor de los mensajes no es un chamán (*samui*), pero sí lo es su suegra, quien vive en el mismo ejido. Como los “brujos” son siempre conocidos fuera de su comunidad por su relación con el Consejo de Ancianos de Ojitlán, se menciona el apellido de la esposa para establecer directamente la vinculación de Andrés Felipe con la institución chamánica; vinculación que tendrá gran relevancia en el desarrollo del movimiento, ya que su suegra es la encargada de la curación de las enfermedades de los creyentes.

b) La primera aparición fue en la milpa, en el cerro. La respuesta de Andrés Felipe representa la opinión de casi todo el

pueblo indígena, que ve irrealizable la tentativa de controlar las fuerzas del río y del Cerro de Oro; espacio controlado por las entidades sagradas. Su conceptualización de la relación fuerza humana-fuerza del medio natural es básicamente diferente a la de la sociedad tecnológica; de allí que la presencia del Ingeniero el Gran Dios venga en apoyo de sus propias creencias contrapuestas a las manejadas por los ingenieros de la Comisión del Papaloapan. El Ingeniero el Gran Dios, personaje poseedor del conocimiento técnico, es el que viene a informar a los indígenas sobre lo que ellos no conocen y a confirmar sus opiniones. Los nuevos elementos del mundo moderno con el que toman contacto, sirven a sus intereses al pasar a formar parte de la conocida y garantizada estructura religiosa, en términos favorables para sí mismos.

Los ingenieros en la realidad profana son personajes de elevado estatus, que en su papel de técnicos o de mediadores tecnócratas mantienen relaciones frecuentes con los indígenas, y su influencia —especialmente en este proceso conflictivo— es visualizada como determinante. Estos personajes revisten características ambivalentes (daño-beneficio); a veces ayudan a los indígenas con indicaciones para el mejoramiento de los cultivos, proporcionan agua para las viviendas, y otras, sus consejos hacen perder las cosechas o niegan el agua que se necesita. Construyen puentes y caminos que intercomunican ejidos, pero también construyen presas. A los ingenieros (especialmente en su papel

de mediadores) se les atribuye el poder de impedir la construcción de la presa Cerro de Oro; sin embargo, resulta claro para los indígenas que ellos han apoyado el proyecto.

A este papel “maléfico” de los ingenieros en la realidad profana contraponen el “benéfico” del Ingeniero el Gran Dios en la realidad sagrada. Siendo los ingenieros personajes de tan grande importancia, es clara su decisiva participación en la manifestación religiosa. Esta vez el ingeniero es un ser sobrenatural (de mayor poder que los otros ingenieros) que se presenta para defender a los indígenas e impedir que sean engañados y dañados. Es así que el código cultural tradicional incluye nuevos personajes extraídos de una realidad que los indígenas no pueden manejar de acuerdo a sus tradicionales pautas de acción, y les otorga un carácter divino que posibilita la suplantación de la fracasada mediación política secular.

La presencia del Ingeniero el Gran Dios implica el comienzo de una nueva etapa, favorable esta vez para los indígenas. Como su morada es el cerro, es considerado un “Hombre del Cerro” (especialmente por el control que tiene sobre este espacio; control que se manifiesta en otras apariciones) y al mismo tiempo es Dios (el Dios cristiano), lo que no establece contradicción en el seno de la estructura religiosa sincrética elaborada.

c) La nueva aparición del Ingeniero el Gran Dios trae consigo el primer mensaje (aunque la anterior comporta un mensaje en sí misma). Dentro de lo sagrado pare-

cen no existir jerarquías definidas; tanto Jesucristo como la Virgen del Carmen y luego la Virgen de Guadalupe, se presentan como potencias absolutas y al mismo tiempo relativas unas respecto de otras. En este mensaje, el Ingeniero el Gran Dios aparece como un transmisor de los mensajes emitidos por Jesucristo y la Virgen del Carmen. Jesucristo hace una amenaza directa, que implica una ruptura del establecido sistema de conciliación. Su vinculación con el rayo le convierte en un “brujo” reconocido como “Cuidador de la Raya”, cuya función es impedir la entrada del “daño” a su pueblo (daño identificado con la construcción de la presa), y revertirlo al causante. Mediante su “nahual” quiere partir al Cerro de Oro y desparramar el agua que contiene, provocando inmediatamente el cataclismo vengador. La Virgen del Carmen aparece como moderadora y da una posibilidad de coexistencia pacífica entre los indígenas y los pobladores de Tuxtepec y Veracruz, quienes serían castigados por Jesucristo junto con los responsables directos de la construcción de la presa, desapareciendo bajo las aguas.

En este mensaje se manifiesta la disyuntiva entre la reforma o reajuste del orden establecido y la ruptura de ese orden y la creación de uno nuevo en el que ya no existen los causantes del conflicto. Asimismo, es el único mensaje que restringe la salvación sólo a los indígenas y escinde radicalmente a los “justos” de los “injustos”.

La amenaza de destrucción cede lugar a un reforzamiento del poder divino que, al tiempo que advierte, está destinado a otorgar confianza a los elegidos e inquier-

tar a los culpables. A la Virgen de Guadalupe (cuyo valor protectorio es fundamental), colocada sobre el Cerro de Oro por Jesucristo, le acompaña otra “cuidadora” en el cerro Santa Rita. En esta oportunidad el Ingeniero el Gran Dios transportó a Andrés Felipe (sin que éste lo advirtiera) hasta el cerro Santa Rita, en el ejido de Potrero Viejo, y le mostró una cueva hasta entonces desconocida. En el interior, sobre las paredes y el piso, el creyente podía ver las figuras de la Guadalupana, la Virgen de los Milagros y Santa Rosa. Desde este momento comenzaron las peregrinaciones diarias a la cueva, “la iglesia” para los fieles, donde se desarrolló el ritual de salvación que posteriormente describiré.

d) En la siguiente revelación, el Ingeniero el Gran Dios aparece en su carácter de “Hombre del Cerro”, ya que tiene dominio sobre estos espacios y conocimiento de sus riquezas ocultas. Este mensaje contiene explícitamente la promesa de salvación, representada por la tierra y por el sustento, ya que allí pueden crecer sus milpas y obtener el agua, que será proporcionada por el Ingeniero el Gran Dios en su papel de mesías, a fin de que su pueblo pueda subsistir y mantener su modo de vida tradicional, sin interferencias de los extraños. El problema básico de la vida en el cerro es el agua, de allí que el ingeniero sea el personaje adecuado para proporcionarla, en su calidad de “Hombre del Cerro”, que controla los manantiales, y de técnico, encargado normalmente de la distribución del agua.

La promesa de salvación trastoca el orden, ya que si se construye la presa, los indígenas subsistirán al cataclismo y lograrán independencia de las decisiones del gobierno. La solución que no llegó a la realidad profana llega de la realidad divina y adquiere fuerza rápidamente.

En este mensaje el Ingeniero el Gran Dios adquiere plenamente el carácter de mesías que llega para establecer la justicia y salvar a su pueblo de la destrucción. En este caso —a diferencia de otros— el mesías es sagrado y permanece dentro de la realidad sagrada sin entrar en contacto directo y permanente con los “fieles” ni con el mundo terreno. Toma como su vocero a un individuo que no es chamán, aunque está relacionado parentalmente con esa institución, y le revela sus mensajes para que él los transmita. Aunque este vocero sirve de ligazón entre el mundo de lo natural y lo sobrenatural al recibir los mensajes, no es él quien ha de instaurar la nueva sociedad, de allí que no pueda ser confundido con el mesías.

e) En la siguiente revelación vuelve a tocarse el tema de la construcción de la presa y se manifiestan veladas amenazas al responsable de los conflictos, que son entendidas por los fieles como un “daño” que le harán los “brujos” y especialmente el Ingeniero el Gran Dios al presidente de la República (en ese momento Luis Echeverría), si insiste en inundar la tierra de los chinantecos. Sin embargo, el castigo no se extiende a su esposa, quien apoyó la creación de una cooperativa de huipileras, beneficiando así a la economía familiar. Se

hace referencia a Veracruz porque la presa beneficiaría principalmente a ese estado, impidiendo las tradicionales inundaciones. También se da conformidad a la reapertura de los créditos oficiales para la agricultura, suspendidos desde comienzos de 1972 a raíz de la indecisión oficial acerca de la presa; interrupción que había obligado a los campesinos a recurrir más que nunca a los “habilitadores”. Muchos de los asuntos de interés para el Ingeniero el Gran Dios, sobre los que emite mensajes, son asuntos de la vida cotidiana, los mismos que consideran los chinantecos. Por ello es tan manifiesta la incorporación de los acontecimientos diarios de la vida y las soluciones de sentido común, dentro del marco legitimador de la ideología religiosa que se abre al presente contextual para explicarlo y justificarlo.

f) La nueva aparición es en el semillero de tabaco, desde donde el Ingeniero el Gran Dios transportó a Andrés Felipe hasta la “iglesia”. La referencia a la anotación del mensaje justifica el desarrollo paralelo del movimiento, ya que Andrés hizo copiar los mensajes para difundirlos entre las autoridades locales y regionales, que no comprendían el idioma chinanteco, en tanto que los fieles lo recibían en este idioma y del propio Andrés. Se advierte aquí el papel de mediador desempeñado por el receptor de los mensajes, ya que —excepto en las alusiones de la destrucción— se busca continuamente la solución del conflicto por la mediación.

Los personajes sagrados se dirigen a los grupos en conflictos a través de Andrés Felipe, el mediador de lo sagrado. En mi opinión se da aquí una inversión de los canales de comunicación existentes en el nivel político secular. Los personajes divinos tienen en sus manos la decisión última; los indígenas gestionan esta solución en la tierra, dirigiéndose al gobierno regional y nacional a través del mediador de lo sagrado. La sacralidad de los mensajes y soluciones en ellos planteados, otorgan a los indígenas esperanzas de triunfo y los colocan en un plano de igualdad, y aun de superioridad, con respecto de los grupos de poder regionales y nacionales.

En este mensaje se hace referencia a un personaje histórico (posiblemente identificado con el cura Hidalgo) que participó en la gestación de la Independencia mexicana, enarbolando un estandarte de la Virgen de Guadalupe, como símbolo de unificación nacional. La figura de la Guadalupeana, que lleva en su espalda el Ingeniero el Gran Dios cuando aparece en “la iglesia” y que desaparece cuando éste se aleja, es una prueba de que la Virgen (la Cuidadora) habita en ese lugar, donde están los símbolos creadores de la ritualización.

g) La aparición de la Virgen de Guadalupe es el resultado de las presiones de las autoridades de Ojitlán y Tuxtepec y del sacerdote católico de Ojitlán, que exige una prueba de autenticidad de los mensajes, de manera muy semejante al modelo del milagro aparicionista guadalupano colonial. La Virgen, siempre presente en “la iglesia”, aparece ahora en un árbol (a 20 metros de

la entrada de la cueva) ante Andrés Felipe y le pide que entregue prueba de su aparición al presidente municipal de Ojitlán, para que éste la comunique a Tuxtepec a fin de que, corroborada la autenticidad de los mensajes, se desista de la construcción de la presa y se evite la destrucción del mundo más allá del Cerro de Oro. Son claras aquí las estrategias de mediación y negociación establecidas por los personajes sagrados para captar la atención de la iglesia y del estado.

En este mensaje se suceden varias referencias históricas, ligadas a los personajes más conocidos por los chinantecos y que, al igual que el cura Hidalgo, no se ubican en una secuencia temporal lineal, sino que salen de su tiempo histórico para hacerse presentes y actuantes —a través de sus actos o palabras— en esta realidad. Por lo común, la mención de los personajes históricos (Benito Juárez y Lázaro Cárdenas) está vinculada a la Virgen de Guadalupe, reforzándose aún más en el carácter sagrado de éstos y su vivencia transhistórica. Los mensajes reproducen antiguos sucesos rescatándolos del pasado y, al hacer posible su repetición, fundan un plano de extrahistoricidad. Los personajes extrahistóricos impregnados de sacralidad dan las bases para una crítica social, al permitir la identificación de sucesos y necesidades actuales con los de otros momentos históricos. En cierta forma este mensaje es una revivencia contemporánea de los acontecimientos de la Revolución mexicana, cuya señal (la sangre del pie de la Virgen) indica la atemporalidad de los sucesos en el dominio de lo sagrado y la posibilidad de

la recreación metahistórica de la lucha. Sin instigar —ni abierta ni veladamente— a los indígenas contra el poder establecido, recuerda que ese pasado puede volver para castigar a los culpables, aunque también puede ser evitado si el mensaje es escuchado por el gobierno. Junto a esta alternativa, en cierto modo violenta, es evidente la recurrencia de las categorías de mediación establecidas en el proceso político, ya que los mensajes deben pasar por los “mediadores políticos” para llegar al presidente de la República, considerado como el principal responsable del conflicto; mediación que ofrece una nueva posibilidad de salvación. Sin embargo, esta vez no va dirigida a los indígenas (cuya incuestionable salvación está en el Cerro de Potrero Viejo) sino a los campesinos no indígenas que, sin ser responsables de la construcción de la presa, desaparecerían bajo sus aguas si ésta se construyera. Para ello recomienda la construcción de un muro de contención que retendría las aguas cuando la presa se rompiera.

h) En este mensaje se refuerzan las razones de los indígenas para oponerse a la construcción de la presa, aludiendo a las promesas anteriores hechas por el presidente Echeverría. Estos beneficios prometidos son los únicos bienes que los indígenas quieren recibir del gobierno. Aparece nuevamente el Ingeniero el Gran Dios respondiendo a las inquietudes del mediador de lo sagrado y de los fieles, y garantizando la invulnerabilidad de sus seguidores a

las presiones de las autoridades. Aunque de hecho no resultó así, ya que Andrés Felipe y su familia fueron de los primeros en ser reacomodados en la lejana región de Uxpanapa.

i) El último mensaje adquiere un tono menos conciliatorio. Ante la infructuosidad de la mediación se rompe el pacto y la Virgen decide no proporcionar pruebas de su aparición.

Si bien considero que el Ingeniero el Gran Dios es el mesías del movimiento, que instaurará la nueva sociedad para los indígenas, es de notar que la Virgen de Guadalupe, a la que el Ingeniero anuncia, desempeña también el papel de mesías, ya sea para mostrar el camino de la salvación de los campesinos no indígenas, ya sea para guiar personalmente el proceso de mediación continuamente obstaculizado por las autoridades civiles o eclesiásticas. En su papel de “cuidadora”, de guía del proceso y de símbolo de justicia social cuando se vincula con los personajes extrahistóricos, es un mesías que recreará la justicia y el orden perdidos en el conflicto.

### *El Movimiento*

a) La identificación de los símbolos sagrados: en las primeras peregrinaciones se identificaron los símbolos o señales sagrados dejados por las deidades dentro de “la iglesia”: las figuras de la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Milagros y Santa Rosa, que “aparecen” ante los creyentes sobre las paredes y el piso rocoso de la cueva, in-

dicadas por pequeños montones de piedras.

La identificación personal de estos símbolos con que se manifiesta la deidad –o la identificación de otros nuevos– es la principal forma de incorporación al grupo de los fieles y al movimiento. Aquel que “ve”, queda inmediatamente imbuido de sacralidad y pasa a formar parte de la colectividad que espera la salvación. Después de esta primera y definitiva prueba, los fieles se purifican para despojarse de imperfecciones y culpas y así pasar del estado profano al sagrado. La purificación es indispensable para integrarse completamente al grupo de los “elegidos”, los que serán salvados.

En los primeros tiempos el rito de purificación se efectuaba lavándose o bebiendo el agua de un pequeño manantial interno de la cueva, donde estaba el “altar”. Al terminarse el “agua bendita”, debido a que muchos la llevaban en botellas a sus casas para darla de beber a los parientes que no habían ido a “la iglesia”, la purificación se lograba frotando el cuerpo con el lodo que había quedado en lugar del manantial, y que la humedad interior mantenía continuamente.

Tanto la identificación de los símbolos como el rito de purificación definía a los “elegidos”, fueran éstos chinantecos o fueños. La aceptación de estos últimos, según se nos informó, respondía a la necesidad de respaldo para la mediación con las autoridades. Se sabía que su participación en el grupo era accidental y generalmente efímera, pero sí cumplían con las normas

antes dichas se les transmitían los mensajes y se les permitía entrar en “la iglesia”. Esperaban con ello lograr una mayor difusión y aceptación por parte de las autoridades, suponían que éstas verían con mayor credibilidad lo dicho por un mestizo que por un indígena.

En el caso de los campesinos de Veracruz y Tuxtepec, su apoyo tenía gran relevancia para los chinantecos, que veían en ellos una nueva fuente de respaldo y aun de mediación para sus intereses.

El ritual de participación se complementaba con la cura chamánica realizada por la suegra de Andrés Felipe, según el modelo curativo común de los grupos étnicos de Oaxaca: una “limpia” realizada con hojas de árbol del lugar, frotaciones en el cuerpo enfermo con el “agua bendita” o el “lodo bendito” y diagnóstico de la enfermedad mediante “señales” identificadas en un huevo crudo.

b) Los espacios sagrados: los lugares donde se desarrollaba el ritual tenían diferentes grados de sacralidad, lo que conllevaba actitudes diferentes por parte de los fieles.

*El camino.* Este espacio de preparación se extendía desde el cruce del río en el ejido de Potrero Viejo hasta el cerro en que se encontraba la cueva o “la iglesia”. En el trayecto (dos kilómetros y medio de subida) se iban reuniendo los fieles peregrinos llegados desde la primera revelación, conjeturando sobre la destrucción de la presa y el castigo de los culpables, planeando la vida de los “elegidos” en el ce-

rrero, y enumerando las curaciones milagrosas llevadas a cabo en “la iglesia”. Cada repetición de estos hechos –muchas veces comentados por las mismas personas y con las mismas palabras– era una reiteración actualizada en la vivencia de lo sagrado, una especie de letanía que congregaba a los peregrinos mediante sus esperanzas compartidas.

*La cruz.* Al finalizar el camino se encontraba la cruz. Este era el primer umbral, y más allá de él estaba el espacio propiamente sagrado que aumentaba en sacralidad a medida que se acercaba a la “iglesia”. En esta cruz rodeada permanentemente de flores y velas encendidas, cada persona se detenía a persignarse y dejar cualquier objeto que portara, en el entendimiento de que “podía dejarse cualquier cosa sin que nadie la tocara”, como decían los fieles.

*La ascensión al cerro.* Durante la ascensión, que duraba dos horas aproximadamente, los “fieles” permanecían en silencio, formando pequeños grupos que avanzaban ayudándose o esperándose. La solidaridad del grupo se fortificaba así, preparándose para la entrada a “la iglesia”. La separación por sexos, edades y pertenencia étnica dejaba de existir, marcando una notable diferencia con las costumbres cotidianas existentes fuera del espacio sagrado. Sin embargo, los lazos creados entre los fieles dentro de él se mantenían fuera, diferenciándolos del resto, de “los otros”, los que no serían salvados por la divinidad.

En cada oquedad o cueva a lo largo del camino estaba presente el “Hombre del Cerro” como deidad protectora; por ello se colocaban allí velas y flores ante las que los fieles oraban.

*La iglesia.* Este recinto contenía el más alto grado de sacralidad. Dentro, los fieles quemaban copal, ofrendaban velas y flores que llevaban cada día y que colocaban frente al “altar”. Este era una pequeña estructura rocosa donde antes estaba el manantial y en derredor del cual aparecían las imágenes santas. Allí estaba la chamán, rodeada por otras ancianas que le ayudaban en el desempeño del ritual. Dentro de la “iglesia”, los fieles oraban durante horas, en silencio. Tal como dijera uno de ellos: “aquí no es como en la iglesia del cura, donde todo es bulla y chisme; aquí es serio”. Inmediatamente fuera de la “iglesia” había un gran espacio donde Andrés Felipe narraba una y otra vez el contenido de los mensajes proféticos.

*El tronco.* En él apareció la Virgen de Guadalupe dejando como prueba su figura marcada en la madera. Este sitio estaba también rodeado de flores y velas y los fieles se acercaban a él para orar.

Este movimiento salvacionista, debido a su creciente popularidad, despertó diferentes reacciones entre los mediadores indígenas, mestizos y tecnócratas. Los dos primeros se rehusaban a aceptar la autenticidad de las revelaciones, a pesar de que la mayor parte del pueblo chinanteco afectado creía en ellas. Atribuían los mensajes a la manipulación política de alguno

de los sectores involucrados. De allí que, como ya mencioné, llamaron a la Virgen de Guadalupe la “Virgen de la política” y trataran de desmerecer a Andrés Felipe, el receptor de los mensajes. Sin embargo, veían en la efervescencia de los indígenas un serio peligro para la perduración de su control político. Ni ellos ni el sacerdote católico querían acercarse a “la iglesia”, a pesar de los reiterados llamados, ya sea por temor, por incredulidad, o para no confirmar la validez de los mensajes y el movimiento a través de su presencia.

La tecnocracia local y el gobierno regional y nacional ignoraban, o aparentaban ignorar, el movimiento político-religioso. Esta actitud desinteresada ante el papel que desempeñan las manifestaciones religiosas como respuesta a conflictos socio-políticos, sirve frecuentemente para agudizarlos hasta su eclosión violenta, aunque éste no ha sido el caso del movimiento desarrollado entre los chinantecos afectados por la construcción de la presa Cerro de Oro. Para la mayoría de ellos la aparición milagrosa y sus promesas de salvación eran verdaderas y, aun después de muchos años de vivir en las regiones de reacomodo, siguen recordando al Ingeniero el Gran Dios.

Desde una perspectiva analítica puede proponerse que la respuesta sociorreligiosa fue reculturativa porque, aunque estuvo orientada a la búsqueda de mediación, fue elaborada según los propios códigos de la cultura y apoyada por la estructura de poder tradicional representada por el ya debilitado Consejo de los Ancianos.

## Movimientos socioreligiosos de los indios del Norte de México

### 1801. Movimiento de Juan Hilario (Estado de Nayarit)

De los tres grupos étnicos que habitan el Nayar: tepehuanes del Sur, coras y huicholes, los coras fueron siempre los más rebeldes. En el siglo XVIII se oponían a los misioneros franciscanos gritándoles “no queremos ser cristianos, queremos defender nuestra libertad y a nuestros dioses”; deseo que subsistía en el siglo XIX. A esta voluntad de ser libres se unían antiguas creencias religiosas de naturaleza mesiánica de acuerdo con los cuales: “tarde o temprano, enviado por sus dioses, vendría un salvador a redimirlos del yugo en que gemían y a restituirles su libertad perdida”<sup>430</sup>.

Esta fe colectiva era suficiente fundamento para la aparición de un líder mesiánico que, en una situación crítica como la del momento, viniera a liberarlos destruyendo el caos colonial. Este fue el “Indio Mariano”, quien en 1801 provocó gran revuelo en Guadalajara y México. Algunos estudiosos del tema opinan que nunca existió realmente sino que cobró vida a través de dos indios de Colotlán: Juan Hilario y María de los Santos. Su prédica tenía un trasfondo profundo de creencias milenaristas sustentadas en la espera de la llegada del *Príncipe Tlaxcalteca*, que vendría a coronarse como Rey de Indias y a expulsar al Rey de España de su trono y a los españoles de México. Apoyada en estas creencias, la expectativa mesiánica se di-

fundió en varios estados, entre ellos Nayarit, donde el mensaje fue retomado por coras, huicholes, tepehuanes del Sur y otros grupos. La figura del príncipe fue encarnada por distintos líderes carismáticos, quienes sucesivamente reclamaron sus derechos reales de sucesión por descender del gobernador tlaxcalteca prehispánico. Entre los huicholes se pronosticaba que restauraría el mítico imperio prehispánico fundado por el héroe cultural *Cola de Venado*, e iría a coronarse como emperador de los aztecas.

Villicaña<sup>431</sup> reproduce parte de un expediente encontrado en el Archivo de Indias de Sevilla que dice:

[...] “el propiciador del levantamiento de 1801 fue el colotleco Juan Hilario que convocó a diversos pueblos a concentrarse en Tepic para deponer a las autoridades, explicando que lo hacían de orden de Mariano, indio importante, que se decía hijo del Gobernador de origen tlaxcalteca de Colotlán, el cual iba en calidad de Rey a Tepic” {...}.

Mariano no se presentó, pero la concentración, con Juan Hilario a la cabeza, se realizó en las afueras de esta ciudad. Avisadas las autoridades con antelación, mandaron un piquete de tropa que ejerció una brutal represión contra la multitud y aprehendió a los responsables. De todos los presos sólo catorce llegaron vivos a la cárcel y entre los muchos muertos estaba Juan Hilario.

### 1855- 1881. La rebelión de El Tigre de Álica (Estado de Nayarit)

La zona en que surgió el movimiento era el hábitat de los indios huicholes, quienes tenían una larga trayectoria de caudillismo y belicosidad manifestada a lo largo del periodo colonial. Montoya Briones<sup>432</sup> señala que existían entre ellos tradiciones basadas en la existencia de fuertes núcleos políticos, sustentados en el recuerdo del ancestro Cola de Venado, quien había creado un gran imperio.

Debido a la persistencia de esta tradición, a la autonomía y a la belicosidad huichola, la Corona no había logrado doblegarlos a lo largo de 200 años, soportando sus incursiones a haciendas, ranchos y minas. En 1801, se habían plegado al movimiento del Indio Mariano y de Juan Hilario.

En 1855 el triunfo de los liberales y la expedición de la ley de desamortización de bienes comunales (Ley Lerdo) ofrecieron la base política y jurídica que legalizaba el despojo de tierras y, como consecuencia, muchos indígenas perdieron sus ancestrales territorios. Por esta época la situación en Nayarit era muy conflictiva; los hacendados dominaban los valles y los mineros la sierra, explotando ambos en forma desmedida a los indígenas.

En este contexto surgió el movimiento de Manuel Lozada, conocido como El Tigre de Álica. Desde sus comienzos el lozadismo contó con amplias fuerzas que le permitieron atacar pueblos y haciendas,

con el doble objetivo de la transformación político-social y el exterminio de la “raza blanca”<sup>433</sup>. Las fuerzas lozadistas estaban integradas por hombres de calzón blanco (lo que los distinguía como indígenas), cuyo objetivo “no era robar sino hacer cambiar el sistema”<sup>434</sup>.

Como era costumbre, la represión criolla no se hizo esperar, a pesar de que las gavillas estaban organizadas como guerrilla, escondiéndose en la sierra y reuniéndose sorpresivamente cuando se necesitaba. Tenían más de 200 animales de transporte, mucho ganado vacuno y una cueva llena de armas y parque<sup>435</sup>.

Antes de proseguir con la descripción del movimiento resulta conveniente hacer una breve síntesis de la persona del líder. Lozada, nacido en 1828, hijo de campesinos pobres, según algunos indígena cora y, según otros, mestizo; desde pequeño había trabajado como becerrero y vaquero en la hacienda Santa María del Oro, hasta que raptó a la hija de sus patrones, huyendo de la ley hasta ser encarcelado. Durante el tiempo en que se mantuvo prófugo, su madre fue azotada y atormentada como represalia contra él. Años después, Lozada se vengó de aquel torturador, asesinandolo. Estos hechos lo obligaron a mantenerse fugitivo junto con un grupo de adherentes que se pronunciaban contra el poder político y económico establecido, junto con quienes asaltaba haciendas y pueblos<sup>436</sup>.

Esta es la etapa en la que Lozada es considerado un bandolero social (ya que repartía entre los pobres los frutos de sus asaltos); sus seguidores son aún pocos y no

existe aparentemente una ideología consistente que guíe la protesta y la rebelión.

Es en esta coyuntura (1857) que el monopolio industrial y comercial inglés Barrón y Forbes, dedicado al contrabando de plata amonedada, contrata a Lozada y le da dinero para formar un pequeño ejército de 50 hombres, a fin de proteger sus actividades ilícitas. Lozada aprovecha sus fuerzas para hacer un reparto de tierras en la hacienda de Mojarras, que beneficia a los campesinos que habían sido despojados. Así el movimiento lozadista toma características de restitución agraria y va cobrando cada día mayor influencia entre los pueblos indígenas.

Por entonces crece el conflicto entre liberales y conservadores; Lozada se alía con los últimos, a cambio de armas. Se consolida entonces en su papel de líder guerrillero y va dominando buena parte del territorio de Jalisco, sur de Sinaloa, parte de Zacatecas y todo Nayarit, consiguiendo cada vez mayor arraigo entre la población indígena. En este momento circulan en el medio indígena noticias de que intenta erigirse en rey de Nayarit, siguiendo la línea de Cuauhtémoc, y que ha jurado exterminar a todos los que no sean indios como él<sup>437</sup>.

Lozada continúa realizando el reparto agrario hasta la intervención francesa, cuando es atraído por Maximiliano —a instancias de los conservadores— y nombrado jefe único del Cantón de Tepic, con la promesa, por parte del gobierno imperial, de satisfacer sus demandas de restitu-

ción de tierras y aguas; promesa que es cumplida por Maximiliano en 1866<sup>438</sup>.

Haciendo gala de su astucia, Lozada se pronuncia neutral a todo partido político justo antes de la caída del Imperio, hasta tanto se instalara un gobierno reconocido por toda la nación. Se mantiene como jefe del Cantón de Tepic restituyendo tierras, hasta 1869, lo que es interpretado como un intento de separatismo. En ese mismo año, Lerdo desconoce las resoluciones del Comité de Estudios sobre Deslindes y señala que los pueblos deberán sujetarse a la jurisdicción y sentencia de los tribunales comunes, lo que se entiende como un atentado contra los intereses agrarios de las comunidades indígenas. Esta decisión provoca el descontento de Lozada y sus seguidores, por lo que convoca, en 1873, a una junta de la que surge el Plan Libertador proclamado en la Sierra de Álica por los pueblos de Nayarit.

Poco antes, en 1870, se habían producido fuertes disturbios provocados por los indígenas que trataban de recuperar las tierras expropiadas por latifundistas, al amparo de antiguos títulos de posesión. Paralelamente al movimiento de recuperación territorial, los gobernadores de Zacatecas y Jalisco se quejaban de que los indios de Tepic, armados, invadían los distritos colindantes, aunque en realidad parece que eran los pueblos de esos distritos quienes levantaban actas separándose de Jalisco y Zacatecas y uniéndose voluntariamente a Tepic<sup>439</sup>.

Por entonces Lozada hizo un llamamiento a las “clases menesterosas”, firmado por todos los representantes de los

pueblos de Tepic, en el que afirmaba su deseo de terminar con los padecimientos de la población: tenía la convicción de que “en los altos designios de la Provincia, está decretada la regeneración política y social de la clase menesterosa de nuestra sociedad”..., y estaba convencido de “la llegada de una época de felicidad y ventura para los pobres...”<sup>440</sup>. En este llamamiento se va perfilando el contenido utópico –casi milenarista– de su movimiento, que luego se consuma en el Plan Libertador, verdadera concreción de la utopía para sus seguidores.

Los grupos lozadistas de la región se reunieron en asamblea en el pueblo de San Luis, donde proclamaron el Plan Libertador, el 18 de enero de 1873. En él, los pueblos de la sierra de Alica, conocidos como el séptimo cantón de Tepic, se pronunciaban por el enfrentamiento con la autoridad central del país, acusando a los malos funcionarios que los orillaban a la rebelión de “enemigos de la humanidad y de la religión”, y proclamando:... “quitado sea el yugo que nos oprime, quedará realizado el futuro porvenir de nuestras generaciones”. Además de pronunciarse contra el gobierno corrupto que había sumido al país en la bancarrota, lo hacían también contra la Ley Lerdo, y planteaban la instauración de un nuevo gobierno “república, imperio o reino” que promoviera el “verdadero engrandecimiento y paz duradera”. Proclamaban la libertad municipal, la autonomía del Séptimo Cantón respecto de Jalisco, la libertad de comercio interior y de prensa. Aunque en el Plan no

hay ningún artículo destinado específicamente al problema de la propiedad de la tierra, parece evidente –por anteriores proclamas– que se pronunciaban en contra de la propiedad privada y latifundista<sup>441</sup>.

Ya establecido el modelo de la nueva sociedad, Lozada, al mando de dos mil hombres, ocupa la ciudad de Tequila el 24 de enero de 1873. El temor de los terratenientes y comerciantes era tal que calificaban a los lozadistas de “siniestra plaga”, “horda salvaje”, “inmunda planta del salvaje que ha hollado nuestro suelo”<sup>442</sup>.

Mientras tanto las fuerzas del gobierno federal se organizaban para enfrentarse a Lozada, que ya contaba con seis mil hombres –entre ellos 300 jinetes huicholes– y avanzaba hacia Guadalajara para implantar el Plan Libertador. Las fuerzas rebeldes estaban organizadas de la siguiente manera: Martínez, jefe de los pueblos unidos, se dirigió con dos mil hombres a la conquista de Mazatlán; Gerónimo, jefe de los corras, avanzó hacia Zacatecas con tres mil hombres, y Lozada con seis mil hombres marchó hacia Guadalajara.

Era un ejército de once mil hombres, pero a pesar de su magnitud fue derrotado en La Mojonera y sus miembros comenzaron a dispersarse. Lozada fue abandonado por la mayoría de sus jefes y, después de una larga persecución, fue aprehendido, trasladado a Tepic y fusilado el 19 de julio de 1873<sup>443</sup>.

No obstante la muerte de Lozada, los pueblos indígenas continuaron luchando por la restitución de su territorio y

por la autonomía política. Guaynamota, por ejemplo, fue uno de los más combativos. Gerónimo, ahora encargado de la pacificación, informaba al gobierno: “no quieren someterse... sino vivir independientemente de toda clase de autoridades, que ni la eclesiástica han querido obedecer”<sup>444</sup>.

Vista la desobediencia, el gobierno federal volvió a movilizarse, pero a su paso todos los pueblos se levantaban en armas, dirigidos por sus jefes lozadistas o sin ellos. La situación se agravó después de la derrota de 1873 y la rebelión volvió a encenderse en 1878, luego de unos años de acciones rebeldes dispersas. Esta vez la insurrección estaba liderada por varios jefes seguidores de Lozada, encabezados por Juan Lerma.

En esta etapa el movimiento toma características indudablemente mesiánicas, incentivadas por la muerte de Lozada. Al respecto Montoya Briones<sup>445</sup> cita un mito huichol que pone de manifiesto la integración de la figura de Lozada al *corpus* mitológico tradicional, como respuesta simbólica a la crisis que sufría el grupo.

La figura de Lozada es mitificada y mesianizada por los huicholes, y la expectativa de su retorno sirve de apoyo fundamental a la continuación de la rebelión. Ocho mil hombres armados insistían en sus demandas respecto de la recuperación de la tierra; sin embargo, esta vez el grupo dominante decidió no utilizar la fuerza de las armas para sofocar la rebelión, sino transplantar las poblaciones dispersándolas por toda la República, a fin de que per-

dieran su cohesión y con ella la capacidad de lucha. De esta forma se logró desmembrar el movimiento lozadista después de 26 años de rebelión.

1825, 1826, 1832, 1856, 1857, 1861,  
1868, 1887, 1899-1901 y 1927.

Rebeliones de los yaquis  
(Estado de Sonora)

Desde 1740 habrían de pasar 85 años para que se gestara la siguiente rebelión de los yaquis. A partir de la de 1825 se sucedieron varias más, a veces con evidentes contenidos mesiánicos y otras sin que éstos fueran manifiestos. El objetivo utópico de las rebeliones fue siempre la autonomía política y la recuperación del territorio étnico, sembrado de contenidos míticos.

A fin de comprender la estructura ideológica de estos movimientos así como la peculiar organización socio-política que los caracteriza, es preciso hacer una breve reseña histórica.

Durante la época prehispánica se presume que los yaquis integraban bandas seminómades de cazadores y recolectores, cuyo hábitat era más extenso que el actual, en razón de la economía itinerante que practicaban. La organización social resultaba de la acción concertada de las bandas cuyo órgano central era un Consejo de Ancianos, que dictaminaba sobre cuestiones de interés común<sup>446</sup>. Probablemente existían un cuerpo militar directivo, ya que eran grandes guerreros, y un grupo de especialistas mágico-religiosos encargados del ceremonial bélico, iniciático y propiciatorio de las entidades sagradas de la na-

turalidad (venado, coyote), de la cacería, así como de la adivinación, diagnóstico y cura mágica de las enfermedades.

Los jesuitas arribaron a la región en 1617, a pedido de los propios yaquis. Poco después el patrón seminómada de asentamiento fue reemplazado por el poblamiento sedentario, en poblados semicompactos ubicados en sitios precisos, y poco a poco la tierra fue tomando un valor hasta entonces desconocido. La economía de caza, pesca y recolección fue suplantada por el trabajo agrícola y pecuario organizado.

Para fines del siglo XVII los jesuitas implantaron un modelo de sociedad para los pueblos yaquis; la *Comunila* o Gobierno Yaqui, que integraba ocho pueblos y se basaba en una definida organización de cargos que constituía una jerarquía político-religiosa. Como la administración colonial carecía de interés por los asuntos de la Misiones y de los veinte mil indios que éstas trataban de “civilizar”, los jesuitas se convirtieron en directores absolutos de los destinos yaquis. Para esta empresa contaban con algunos frailes y con muchos *temastianes* (sacerdotes indios); sin embargo, no lograron un éxito completo porque algunas rancherías permanecieron independientes y no fueron catequizadas. Muchos yaquis cristianizados preferían huir a la sierra antes que trabajar en las haciendas de los criollos, o en los reales de minas, o quedar a cargo de los misioneros<sup>447</sup>.

Resulta interesante la mención de Cámara Barbachano acerca de la ideología religiosa gestada entre los yaquis a partir

del estrecho contacto con los evangelizadores jesuitas. Aunque este autor da a entender que la mitología y las “ideas” religiosas fueron inculcadas por los jesuitas para evitar que los yaquis entraran en relación con otros españoles, es más probable que se trate de reinterpretaciones de la cosmología tradicional realizadas bajo la inspiración de la nueva religión, de la que los yaquis parecen haberse apropiado desde un principio. Es así que en el siglo XVIII tenían vigencia colectiva: el mito de la sacralidad del territorio étnico, entregado por Dios a un profeta para el uso exclusivo de su pueblo; y el mito cataclísmico y de salvación en el que el Cristo yaqui había venido al mundo para salvar a su gente de un diluvio que los amenazaba. A este Cristo indio se le adjudicaba también la fundación de los ocho pueblos o Comunila, la delimitación del territorio étnico reconocido como propiedad exclusiva de los yaquis y la sacralización de las autoridades nativas.

Con la expulsión de los jesuitas en 1767 se produjo una fuerte expansión colonizadora sobre la planicie costera noroccidental, que trajo como consecuencia la creación de numerosas haciendas, la expropiación de tierras yaquis y el peonaje obligatorio. Los jesuitas fueron reemplazados por los franciscanos quienes, al parecer, se dedicaron a enriquecerse explotando a los nativos y descuidando la catequización<sup>448</sup>. Muchos indios emigraron hacia otras regiones y otros más huyeron a la sierra para eludir el peonaje. Los habitantes de la Comunila mantuvieron, sin

embargo, la organización cívica religiosa y militar que se había ido conformando durante la época de los jesuitas; organización que defendieron como ideal utópico durante los movimientos de rebelión. No obstante, dentro de la Comunila existía ya un fuerte faccionalismo que representaba principalmente los intereses y disputas de los grupos de poder antagónicos que dominaban el escenario político del momento.

En 1825, poco después de la Independencia, el yaqui Juan Banderas reunió a su pueblo en una Confederación Indiana, que pretendía constituirse como República de indios. Existe poca información respecto del movimiento, pero se sabe que Banderas tuvo una visión de la Virgen de Guadalupe que, al manifestársele, lo convirtió en “elegido de los dioses”. Enarblando una bandera con la imagen de la Virgen se levantó en armas dirigiendo a yaquis, mayos, ópatas y pimas, quienes reunidos lanzaban nuevos gritos de independencia, esta vez contra el recién constituido estado mexicano<sup>449</sup>. Para comprender el significado de la Virgen de Guadalupe dentro de la sociedad yaqui, son relevantes las interpretaciones de Spicer<sup>450</sup>. Según este autor la religión de dicho grupo puede entenderse de acuerdo con cuatro imágenes: Jesucristo, la Virgen María, los muertos y la Virgen de Guadalupe. Este último era el culto fundamental de los militares yaquis, que integraba diversos elementos, tales como: arcos, flechas, fusiles, rosarios, tamboriles, banderas y bailarines de la danza del coyote.

Juan Banderas volvió a rebelarse contra el gobierno de México en 1826 y 1832 para defender la amenazada autonomía de la Comunila, así como el territorio, sacralizado por el mito profético al que aludimos antes. Sin embargo, menciona Cámara Barbachano<sup>451</sup>, en ninguna de las tres ocasiones Banderas logró que todos los yaquis se plegaran al movimiento. Algunos no lo consideraban su “libertador”, por estar aliados con el gobierno civil y con ciertos criollos que los habían favorecido económica y socialmente.

Después de su rendición y fusilamiento, Banderas fue sucedido por su rival, Jusacamea, partidario del gobierno federal y líder de una facción yaqui por algunos años. Sin embargo, después de 1826, el espíritu de rebelión de los indios parecía haberse aplacado ya que el gobierno —gracias a las acciones de Banderas— había concedido a yaquis y mayos el privilegio de continuar viviendo de acuerdo a sus propias leyes y autoridades, llamadas “General del Yaqui”.

No por ello dejaron de existir movimientos armados, motivados siempre por la expectativa de reconquistar su territorio y real autonomía política. Uno de ellos acaeció en 1856, comandado por Mateo Marquin, y otros en 1857 y 1861, que no reconocen un líder específico, pero que parecen responder a los intereses de las facciones liberales o conservadoras nacionales, en la medida en que unas u otras se mostraban defensoras del mantenimiento de la religión o de las tierras yaquis<sup>452</sup>.

Los conflictos que asolaron a México durante la Reforma, trajeron como consecuencia un debilitamiento de la Comunila, por lo que muchos yaquis retornaron a la vida en las rancherías y a la economía de subsistencia<sup>453</sup>.

Poco a poco el Consejo de Ancianos se fue desvitalizando y los yaquis despoblaron la Comunila. La progresiva incursión de los *yorim* (así denominan a los “blancos”) en su territorio hizo que éste fuera perdiendo su naturaleza divina y exclusiva. Sin embargo, este hecho no marcó el fin de la utopía yaqui; por el contrario, dio nuevas bases para un movimiento mesiánico que se desarrolló entre 1868 y 1887. El nuevo líder fue José María Leyva, conocido como Cajeme, nombrado por el gobierno estatal como alcalde mayor, representante y comandante militar general de los yaquis, debido a los conocimientos administrativos y militares obtenidos durante su residencia entre los *yorim* en Hermosillo. Asimismo, conocía las costumbres de la Comunila, ya que había vivido dentro de ella. Durante los 19 años que duró el movimiento, Cajeme luchó por los antiguos ideales yaquis, la autonomía e independencia de su pueblo, a veces como aliado y otras como opositor del gobierno.

A diferencia de Banderas y por su indistinta participación política, Cajeme logró aglutinar a todos los yaquis en torno a su movimiento libertador. Reorganizó el gobierno civil y militar con base en una nueva integración del modelo introducido por los jesuitas en la Comunila y los elementos propios de la organización prehispánica, dando mayor autoridad a los

administradores de la justicia de cada pueblo, a gobernadores, alcaldes y temastianos y estableciendo asambleas populares.

Además de fortalecer la estructura político-organizativa interna de la Comunila, lo que puede entenderse como una forma de instauración de la comunidad mesiánica, es decir, como una instancia de realización de la utopía, Cajeme se ocupó también de establecer relaciones con el exterior a través del comercio, los peajes cobrados a los mexicanos que transitaban por el territorio yaqui y el requisamiento de armas a los viajeros y yaquis desertores del ejército nacional. De esta manera consiguió hacerse de un poderoso armamento<sup>454</sup>. La formación de un ejército yaqui era parte central de sus planes, por lo que ordenaba a sus gobernadores tener siempre listos a un cierto número de hombres para la movilización.

Durante este largo periodo de conformación de la nueva sociedad yaqui, los deseos y expectativas fundamentales fueron la autonomía política y el uso colectivo y exclusivo de su territorio, en la creencia profética de que sus pueblos tenían un origen bíblico y un espacio sagrado, tal como habían asentado los profetas fundadores. La nueva sociedad yaqui, sostenida por las armas y a costa de hambrunas y escasez, subsistió hasta el asesinato de Cajeme, ocurrido en 1887. A partir de entonces, los *yorim* volvieron a ocupar los pueblos y el gobierno federal tomó el control militar del territorio. Aunque este gran líder tuvo un sucesor, el también yaqui Teabiabate, después de diez años de guerrillas

los indios se vieron obligados a firmar la paz, lo que implicó la pérdida definitiva de la margen izquierda del río del Yaqui. Entre 1899 y 1901 murió Tetabiate y muchos yaquis fueron deportados a Tlaxcala, Veracruz y Yucatán, donde permanecieron por espacio de 20 años, aunque muchos de ellos encontraron la muerte lejos de su tan añorado territorio.

#### 1891- 1892. Rebelión de Tomochic (Estado de Chihuahua)

Las rebeliones en las que participaron tarahumaras, mayos y yaquis en la última década del siglo XIX, recibieron el impulso de la prédica de la santa Teresa de Cabora. La joven Teresa Urrea nacida en Sinaloa había llevado una vida infantil de pobreza y aislamiento, educada por una indígena. En 1889 su padre, que tenía un rancho en Cabora, Sonora, la mandó llamar a su lado. Teresa cayó en trance durante tres meses y cuando recuperó el sentido le dijeron que había curado muchos enfermos y hecho varios milagros, además de predicar contra los sacerdotes y en favor de la justicia. Teresa, conocida desde entonces en el norte de México como la santa de Cabora, continuó curando y alertando a los pobres contra la iglesia y los hacendados. El rancho de Cabora se convirtió en lugar de culto y peregrinación, pero su prédica tenía también contenidos políticos que disgustaban al gobierno porfirista, empeñado entonces en expropiar tierras de yaquis, mayos y tarahumaras. La actualizada prédica de la santa de Cabora atraía a los indígenas despojados y era una

guía efectiva para las acciones rebeldes que planeaban, aunque ella no las alentara. En esa situación se encontraba Tomochic.

Tomochic, en la sierra de Chihuahua, era un pueblo tarahumara catequizado por jesuitas durante el siglo XVII, cuando protagonizó las rebeliones de 1652, 1690 y 1697. Hacia 1891<sup>455</sup>, cuando se produjo el primer enfrentamiento con el ejército, era una comarca interétnica poblada por tarahumaras, mayos y criollos. Los milagros y las palabras de Santa Teresa de Cabora consiguen la unión de los pueblos del Distrito de Tomochic, quienes se alían para oponerse al régimen porfirista, que para ellos significaba el despojo de sus bosques, el trabajo en las minas y la amenaza de la leva. En ese contexto, Cruz Chavez, el líder tarahumara de Tomochic que peleaba por el autogobierno, recibió un mensaje de la Virgen del Refugio, cuya imagen llevaban dos ancianos de pueblo en pueblo porque tenía fama de ser muy milagrosa, en el que le decía que fueran a la guerra porque vencerían al injusto gobierno de México. A la imagen y al anciano que transmitía sus mensajes les decían el Santo Cristo de Chopeque. Cuando el “santo” fue aprehendido, la gente de Tomochic fue a buscar el consejo de Teresa de Cabora y se enteraron de que estaba en el exilio, deportada a Estados Unidos por el secretario de gobierno porfirista.

En 1892 se rebelaron nuevamente, y en esta ocasión Chavez, que era también chamán, prometía a sus seguidores inmunidad a las balas del ejército y el triunfo en la batalla, invocando la protección de la

Santa de Cabora, según le inspiraba el Santo de Chopeque. Se esperaba que la rebelión de Tomochic fuera el ejemplo que alzara a toda la sierra, pero el pueblo fue incendiado y muertos sus habitantes. No obstante, Teresa Urrea y dos líderes tomo-chitecos lanzaron, desde Estados Unidos, un plan reformador de la Constitución, en el que exigían el fin de las concesiones a las compañías deslindadoras, la derogación de la ley de terrenos baldíos, y el respeto a las posesiones comunales de los indígenas.

1892. Rebelión de los mayos  
(Estado de Sonora)

Desde 1890 aparecieron muchos profetas, llamados “santos”, entre los grupos indígenas de Sonora y Sinaloa, generalmente relacionados con la santa de Cabora. En el pueblo mayo de Jambiolabampo, un profeta anunciaba que Dios y la santa de Cabora le mandaban predicar su mensaje: que llegaría un diluvio y sólo se salvaría esa rancharía, por lo que los indios debían congregarse en ella, como en efecto lo hicieron. El “santo” fue aprehendido, pero aparecieron otros y, en 1892, 200 mayos se sublevaron y atacaron San Pedro Navojoa lanzando vivas a la santa Teresa de Cabora, que por entonces había sido aprehendida junto con su padre. En 1896, también bajo la guía de Teresa, se rebelaron mayos y yaquis<sup>456</sup>.

1956-1957. Movimiento de los  
tepehuanes del Sur  
(Estado de Durango)

El último movimiento sociorreligioso protagonizado por este grupo databa de 1616, cuando se rebelaron cerca de 15,000 indios, además de su participación en los movimientos del siglo XIX junto con coras y huicholes. Estas rebeliones tepehuanes del Sur se originaron en un contexto de dominación múltiple, a partir de los mensajes y mandatos profetizados en los mitotes: las danzas adivinatorias y propiciatorias legadas por el héroe cultural a su pueblo. Este grupo del sur del Estado de Durango tiene un poblamiento disperso, pero durante las fiestas religiosas y las ceremonias propias se congregan en pueblos que operan como centros ceremoniales y administrativos. En su panteón religioso actual, el héroe cultural *Ixcaitiung* y la Virgen de Guadalupe, son figuras centrales.

El movimiento de 1956, como lo registraron Riley y Hobgood<sup>457</sup>, surgió también en una compleja situación crítica: había fuertes sequías, los bosques estaban siendo explotados por extraños y el grupo estaba faccionalizándose en comunidades modernistas (Candelaria, Xoconoxtle) y tradicionalistas (Santa María Ocotán, Tenaraca); unas a favor del cambio cultural y la adquisición de bienes industrializados, otras empeñadas en la reactualización de la tradición cultural indígena. Entre estas últimas apareció la Virgen de Guadalupe en dos ocasiones. En 1956 se apareció ante una joven flotando en la cumbre del cerro Armadillo. Cuando la joven se acercó encontró una pequeña figura parada sobre el tronco de un árbol, en la que reconoció a la Virgen de Guadalupe. La Virgen

le habló, diciéndole que renunciar a los mitotes era un gran pecado y que por esa falta que cometían los tepehuanes es que no había lluvias; porque no se escuchaban más mitotes en el cielo. Le recordó que no debían olvidar las costumbres y los mitotes, así como no debían usar bienes mexicanos (sic), como ropas y huaraches (sandalias) de hule. Enseguida le pidió que le construyeran una ermita en el paraje y que la gente le trajera ofrendas. Poco después comenzó una lluvia torrencial en toda el área menos en el lugar donde la Virgen había aparecido<sup>458</sup>. Pocos días más tarde el pueblo se reunió y construyeron una plataforma con una capilla en el centro, donde comenzaron a bailar un mitote.

En 1957 volvió a aparecer ante una joven, esta vez en el poblado de Guajolote, pero le habló en términos más severos, anunciando que los que no obedecieran serían severamente castigados. En este mensaje ordenaba a los indios practicar el mitote y renunciar a las ropas y utensilios occidentales e incluso al ganado; un bien “ajeno” que debía ser vendido barato a los mexicanos (sic) o destruido. Los instaba a consumir sólo mezcal y bienes y alimentos propios de los tepehuanes. También aquí fue construida una plataforma y una capilla para celebrar los mitotes. En algunas comunidades los mandatos de la Virgen se cumplieron con rigurosidad y la gente quemaba sus ropas y enseres, destruía comida enlatada y se desprendía de su ganado. Circulaban rumores de que el fino rebozo de seda de una mujer que no había querido quemarlo, se había transformado en una culebra<sup>459</sup>. En otros pueblos la

obediencia no era total, pero la práctica del mitote fue revitalizada en todos ellos a partir del mandato divino, y muchos tepehuanes creen que el fin de la sequía se debe a la reinstauración de la ceremonia.

### *Comentarios*

Durante el siglo XIX se registraron dos importantes movimientos en Nayarit, que se extendieron hacia los estados vecinos, integrados por una coalición de coras, huicholes y tepehuanes del Sur; grupos que no sólo tienen en común el mitote, una institución cultural central, sino también héroes culturales de similares características: *Tahás* de los coras, *Ixcaitiungu* de los tepehuanes del Sur y *Kauymáli* de los huicholes.

El movimiento de Juan Hilario en 1801 estaba sustentado ideológicamente por la profecía de la llegada de un salvador que sería enviado por los dioses para dar fin al dominio de los “blancos”, y así restituir a los indios su libertad y sus tierras ancestrales. En esta ocasión el mesías difundía la predicción de que el alzamiento haría posible la restauración del mítico imperio prehispánico fundado por el héroe cultural de los huicholes, llamado Cola de Venado (o Cuernos de Venado), del que él sería emperador. Cola de Venado o *Ka uyúu-Maari* o *Kauymáli* es uno de los “Hermanos Mayores” en la mitología de estos grupos, junto con los dioses del maíz y el peyote. Existen numerosos relatos míticos sobre este héroe civilizador y *trickster*, que es considerado como mensajero entre los hombres y las deidades<sup>460</sup>. De

acuerdo con Zingg<sup>461</sup> en el ciclo mítico cristiano que relata el origen de los santos, Ka uyúu-Maari, consustanciado con Jesucristo, tiene una estrecha vinculación con la Virgen de Guadalupe, personaje sagrado principal en la cosmología huichol, consustanciada con Nakawé, madre de los dioses.

Entre 1855 y 1881 tuvo lugar el movimiento de El Tigre de Alica, en el que volvió a resurgir la profecía restauradora de Cola de Venado, que al parecer nunca había dejado de formar parte de las expectativas de los indígenas.

Lozada, líder político y militar del movimiento no se consideraba a sí mismo como el enviado que vendría a dar cumplimiento a la profecía, aunque los indios que lo seguían lo tomaban como tal, identificándolo con sus héroes culturales que habían prometido regresar. Hay en la trayectoria de este líder dos aspectos importantes que permitieron el desarrollo del movimiento a lo largo de 26 años. Uno de ellos es la utilización de las coyunturas políticas y económicas nacionales en función de los intereses de su gente, tales como: la alianza con capitalistas ingleses residentes en México para formar inicialmente su ejército con el que expropió las tierras de una hacienda en favor de sus seguidores indios; la alianza con el grupo político conservador a cambio de armas que le permitía adiestrar a la guerrilla y cimentar su autoridad entre los indígenas; la alianza temporal con Maximiliano para obtener la jefatura del Séptimo Cantón de Tepic y comenzar el reparto agrario entre las comunidades. El otro, es el objetivo agra-

rista, ya que toda su lucha se dirigía a la restitución de las tierras comunales indígenas que habían sido expropiadas desde la época colonial y después de la Independencia, mediante la aplicación de la Ley Lerdo. Conjuntamente con el objetivo anterior pretendía la recuperación de la autonomía y autogobierno, que pensaba obtener al ocupar nuevamente sus tierras.

Ante el fracaso de las gestiones pacíficas y la represión gubernamental subsecuente a los intentos de anexión de varias comunidades de Jalisco al Séptimo Cantón de Tepic, y a la voluntad de yaquis y mayos de sumarse al movimiento, Lozada realizó nuevas incursiones militares que demuestran la intensa preparación logística y estratégica del movimiento. En 1873, poco antes de que fuera aprehendido y fusilado, los insurrectos elaboraron el Plan Libertador, concreción parcial del proyecto utópico de autonomía y autogestión del Séptimo Cantón, al tiempo que extendía la rebelión hacia otras áreas a fin de obtener la ansiada transformación política, económica y social en todo el país.

Lozada nunca se consideró un mesías sino un caudillo secular, a pesar de que su llamamiento de 1873 tenía contenidos milenaristas. Decía en aquel entonces que la Providencia había decretado la regeneración política y social de los pobres y que llegaría para ellos una época de felicidad y ventura. Eran sus seguidores; los coras, huicholes y tepehuanes del Sur, entre otros, quienes tenían la creencia de que Lozada era un enviado de los dioses que se coronaría rey de Nayarit conduciéndolos a la libertad después de exterminar a la “ra-

za blanca”, y quienes, después de su muerte, lo convirtieron en un mesías mítico que debería regresar.

El mito huichol indica que Lozada fue identificado con Jesucristo, quien a su vez estaba sincretizado en *Kauymáli*. El mito narra que Jesucristo-Kauymáli, después de recorrer todo México esparciendo sus conocimientos, llegó a la capital en calidad de primer *kawitero* (jefe) a cantar el ciclo mítico cristiano, pero fue traicionado y entregado a los judíos del Palacio Nacional por el general Ramón Corona (el que venció a Lozada), a quien se identifica con San Nazario. Este, en la mitología huichol corresponde a Judas. Cristo muere crucificado en el Palacio Nacional y su corazón deja el cuerpo elevándose a la Gloria. Los otros santos, como Santiago, mueren al mismo tiempo, lo que permite inferir que no solamente Lozada fue divinizado, sino también sus principales seguidores<sup>462</sup>. Es posible que el elemento clave del mito que permite considerar a Lozada como un líder no sólo mitologizado sino también mesianizado, sea la promesa que hace a su pueblo antes de morir, de que volverá a completar su obra.

En este movimiento se pone en evidencia la plasticidad del mito profético del héroe cultural que regresa, cuya epopeya permite no sólo la síncretis con figuras del panteón cristiano, sino también la inserción en la historia a fin de explicar las situaciones críticas del presente.

Respecto del conjunto de las rebeliones yaquis del siglo XIX, es preciso detenerse en la organización de la nueva sociedad

instaurada durante el periodo de autonomía yaqui. Este modelo societal se estructuró en torno a la vida social y ceremonial de la *Comunila* (en especial las danzas), que puede considerarse como una realización de la utopía yaqui, incluso legalizada por el decreto presidencial de 1937 que les otorga la posesión del territorio. Los yaquis rebeldes buscaban el mantenimiento de la integridad territorial, tal como existía antes de la llegada de los españoles, y la autonomía de los Ocho Pueblos. La sacralidad del territorio, de las deidades y de la autonomía de los Ocho Pueblos constituía una doctrina sagrada, consignada en oraciones, que se sustentaba en la mitología cataclísmica-regenerativa tradicional y en la apropiación de la cosmología cristiana imbuida por los jesuitas. La mitología que narra el origen sagrado de la *Comunila* indica que uno de los profetas, junto con los principales de la tribu, fundó los Ocho Pueblos y les dio el nombre que tienen. Esto acontecía en la época precristiana, cuando los yaquis fueron conducidos por los ángeles al territorio que Dios les entregó como morada. Los mensajes proféticos y apariciones de la Virgen constituyen nuevos mitos que legitiman el carácter sagrado de la tierra, al otorgar nombres bíblicos a los accidentes geográficos<sup>463</sup>.

Spicer<sup>464</sup> señala que existían cinco autoridades (*yauram*): civiles, militares, eclesiásticas, festivas y de la costumbre. Las autoridades civiles eran los gobernadores, sus ayudantes y el *yoowe* o representante del pueblo, elegidos popularmente cada año y responsables de la ley y el orden así

como de la asignación familiar de las tierras comunales. Las autoridades militares estaban constituidas por los que prometían servir de por vida a una asociación dedicada a la Virgen de Guadalupe. En su celebración, se bailaba la danza del Coyote y la del Venado, a la par de que se adoraba al sol. Los cargos eran los de capitanes, abanderados, tamboreros, tenientes, sargentos, cabos y una cifra indeterminada de soldados. Las autoridades eclesiásticas constituían una estructura muy especializada abierta a hombres y mujeres, con un mínimo de 65 o 70 miembros. Cada pueblo consideraba a su templo como una unidad independiente en la que los maestros tenían a su cargo el ceremonial, de acuerdo con los conocimientos adquiridos desde la época de las Misiones, y el derecho de sugerir a los futuros gobernadores. La autoridad mayor de su iglesia estaba constituida por un consejo integrado por el más anciano de los maestros, los *temastianes*, las *koyohteim* (mujeres cuidadoras de la imágenes) y dos oficiales administrativos (gobernador de la iglesia y fiscal) encargados de coordinar el ceremonial religioso y de instruir a los niños en la doctrina. El grupo se completaba con los *matachines* o bailarines. Uno de los cultos más importantes era el ofrecido al Cristo yaqui, a quien consideraban el dador del territorio étnico, convertido así en espacio sagrado.

Las autoridades festivas, o *fiesteros*, eran grupos de 24 hombres y mujeres escogidos anualmente para encargarse de las ceremonias de los santos patrones de cada

pueblo. Además, se ocupaban de las ceremonias fúnebres y de otras festividades dominicales. Las autoridades de la costumbre eran los responsables de conservar las grandes ceremonias de la Cuaresma y Semana Santa, momentos en que ellos controlaban política y religiosamente a todos los pueblos, a través de dos grupos o sociedades secretas: la de los Caballeros y la de los Judas.

En este modelo societal, surgido de los movimientos mesiánicos, la religión era el núcleo sobre el que se estructuraban las demás esferas de la Comunidad independiente hasta fines del siglo XIX. A pesar de algunas transformaciones sufridas a raíz del faccionalismo político, este modelo societal subsistió hasta 1927, momento de la última rebelión yaqui inspirada en la esperanza de poseer, en razón del derecho divino que reclamaban, tierras y autonomía política. Sin embargo, aunque esta última rebelión se ubica en el siglo XIX, la lucha por el mantenimiento de la utopía autonómica continuó hasta mediados del siglo XX. Su orientación claramente restauradora permite conceptualizarla como utopía retrospectiva, aunque también se encuentran en ella elementos innovadores y síncretismo cultural, que hacen posible considerarla también como una utopía prospectiva.

La rebelión de los mayos en 1892, así como la de Tomochic, están vinculadas con la prédica libertadora de la Santa Teresa de Cabora, cuyos mensajes fueron retomados y reinterpretados por los profetas de mayos, tarahumaras y yaquis. La ex-

pectativa milenarista continuó desarrollándose hasta cuajar en un movimiento mesiánico, en el que la mesías decía haber recibido revelaciones sobrenaturales de un próximo diluvio que destruiría a todos los mexicanos y permitiría, en cambio, la supervivencia de los indios. Señala Spicer<sup>465</sup> que aún hoy los mayos se encuentran cohesionados por esta creencia milenarista y por la expectativa nativista de verse libres de los “blancos”.

El reciente movimiento sociorreligioso de los tepehuanes del Sur es un típico ejemplo de nativismo de restauración, ela-

borado dentro de una nueva configuración religiosa que busca el reinicio de las relaciones de reciprocidad entre deidades y personas –en la cual la ceremonia “pagana” central de la cultura es exigida por la Virgen católica aparecida–, y orientado al rechazo total de la cultura mexicana como una forma de resistencia cultural y revitalización étnica.

## Notas

- 354 Luis González, op. cit., 1974, p. 83.
- 355 Jean Meyer, "El problema indio en México desde la Independencia", en *El etnocidio a través de las Américas*, Edit. Siglo XXI, México, 1976, p. 61.
- 356 Luis González, op. cit., p. 103.
- 357 Jean Meyer, op. cit., p. 61.
- 358 Jean Meyer, *ibid.*, p. 59.
- 359 Alicia Barabas, "Mesianismo chinanteco. Una respuesta político-religiosa ante la crisis", en *El campo en México, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 88, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1977, pp. 53-88. En 1985 estábamos realizando un estudio acerca de los efectos sociales y culturales de la presa Cerro de Oro sobre la población chinanteca del área.
- 360 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de península de Yucatán*. Col. Científica, núm. 53, SEP-INAH, México, 1977, p. 21
- 361 Miguel Bartolomé, op. cit., 1948, p. 58.
- 362 Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La Guerra de Castas y el henequén*, El Colegio de México, México, 1970.
- 363 Nelson Reed, *La Guerra de Castas de Yucatán*, Edit. Era, México, 1971.
- 364 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, op. cit., p. 121.
- 365 Miguel Bartolomé, op. cit., p. 59, 1984.
- 366 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, op. cit., p. 22
- 367 Miguel Bartolomé, op.cit.:63.
- 368 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *ibid.*, pp. 25-26.
- 369 Miguel Bartolomé, op. cit., pp. 59-60.
- 370 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 60.
- 371 Miguel Bartolomé, *ibid.*, p. 63.
- 372 Alicia Barabas, "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", en *Actas del Congreso Internacional de Americanistas*, núm. XLI, México, 1976, vol. II, pp. 620-621.
- 373 Miguel Bartolomé, op. cit., pp. 66-67.
- 374 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, op. cit., p. 37.
- 375 Miguel Bartolomé, op. cit., p. 69.
- 376 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, op. cit., pp. 60-68.
- 377 Miguel Bartolomé, "La iglesia maya de Quintana Roo", en *Actas del XLV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1976, vol. II.
- 378 Fray Francisco Ximénez, op. cit., 1929.
- 379 Vicente Pineda, op. cit., 1888
- 380 David Gow, "Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes Peruanos", en *América Indígena*, vol. XXXIX, núm. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1979, p. 52.
- 381 Victoria Reifler Bricker, "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX", en *América Indígena*, vol. XXXIII, núm. 2, México, 1973, p. 334.
- 382 Victoria Reifler Bricker, *ibid.*, p. 331.
- 383 Victoria Reifler Bricker, *ibid.*, p. 330.
- 384 Leticia Reina, op. cit., 1980, pp. 53 1- 54.
- 385 Henri Favre, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Edit. Siglo XXI, México, 1973.
- 386 Victoria Reifler Bricker, op. cit., p. 331.
- 387 Victoria Reifler Bricker, *ibid.*, p. 331.
- 388 Victoria Reifler Bricker, *ibid.*, p. 332.
- 389 David Gow, op. cit., p. 53.
- 390 David Gow, *ibid.*, p. 54.
- 391 David Gow, *ibid.*, p. 54.
- 392 Victoria Reifler Bricker, op. cit., p. 332.
- 393 Henry Favre, op. cit., p. 291.
- 394 Victoria Reifler Bricker, op. cit., p. 335.
- 395 David Gow, op. cit., p. 55.
- 396 Leticia Reina, op. cit., p. 57.
- 397 David Gow, op. cit., p. 55.
- 398 Henri Favre, op. cit., p. 326.
- 399 Victoria Reifler Bricker, op. cit., p. 336.
- 400 Leticia Reina, op. cit., p. 56.
- 401 Alicia Barabas, op. cit., 1976.
- 402 Miguel Bartolomé, op. cit., 1984.
- 403 Alfredo Barrera Vázquez, *El libro de los Libros de Chilam Balam*, Edit. FCE. México, 1969.

- 404 Antonio Mediz Bolio, *Libro de Chilam Balam de Chumayel, prólogo y traducción maya-castellano*, UNAM, México, 1973, pp. 48-58.
- 405 Antonio Mediz Bolio, op. cit., pp. 48-58.
- 406 Karl Heller, *Reisen in Mexico inden Jahreb 1845-1848, Leipzig*, 1853, p. 293.
- 407 Rafael Girard, *Los mayas eternos*, Edit. Libro Mexicano, México, 1966
- 408 A. Tozzer, "A Comparative Study of the Mayas and Lacandones", en *Archaeological Institute of America*, Nueva York, 1913.
- 409 Nelson Reed, op. cit., p. 164.
- 410 Max Weber, op. cit., 1980, p. 197.
- 411 Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, op. cit., 1977.
- 412 Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, núm. 56, Antropología Social, México, 1978, p. 98.
- 413 M. Bartolomé y A. Barabas, op.cit.1977:29.
- 414 A. Tozzer, op. cit., p. 154.
- 415 Antonio Mediz Bolio, op. cit., p. 19.
- 416 J.Hidalgo,op.cit.:158-166.
- 417 Victoria Reifler Bricker, op. cit., p. 338.
- 418 Victoria Reifler Bricker, ibid., p. 328.
- 419 Victoria Reifler Bricker, ibid., p. 339.
- 420 Victoria Reifler Bricker, ibid., p. 337.
- 421 Leticia Reina, op. cit., p. 96.
- 422 Leticia Reina, ibid., p.96.
- 423 Leticia Reina, ibid., pp. 235-237.
- 424 Leticia Reina, ibid., pp. 117-120.
- 425 Leticia Reina, ibid. pp. 117-120.
- 426 Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, "Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México", en *IWGIA Document* núm. 15, Copenhague, 1973, p. 23.
- 427 Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, op. cit., 1973, pp. 12-17.
- 428 Alicia Barabas, op. cit., 1977
- 429 Agustín García Alcaraz, *Tinujei. Los triquis de Copala*, Comisión del Río Balsas, México, 1973, p. 231.
- 430 E. Villicaña, "La insurgencia en el Nayar", en *Jornadas de historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, México, 1980, p. 14.
- 431 E. Villicaña, ibid., p. 14
- 432 José Montoya Briones, "Manuel Lozada líder mesiánico", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1972, p. 587.
- 433 Leticia Reina, op. cit., p. 186.
- 434 Leticia Reina, ibid., p. 187.
- 435 Leticia Reina, ibid., p. 187.
- 436 José Montoya Briones, op. cit., p. 588.
- 437 José Montoya Briones, ibid, p. 589.
- 438 José Montoya Briones, ibid., p. 589.
- 439 Leticia Reina, op. cit., pp. 194-195.
- 440 M. Aldama, "Manuel Lozada y la rebelión indígena de Nayarit, 1873. Ideología y praxis de un movimiento agrario", en *Jornadas de historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, México, 1980, pp. 22-23
- 441 Leticia Reina, op. cit., p. 224.
- 442 M. Aldama, op. cit., pp. 26-27.
- 443 Leticia Reina, op. cit., p. 197.
- 444 Leticia Reina, ibid., p. 119.
- 445 José Montoya Briones, op. cit., p. 590.
- 446 Fernando Cámara Barbachano, "El papel de la religión en la integración y desintegración de la sociedad y cultura yaqui", en el *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Actas y Memoria 2, México, 1962, pp. 575-576.
- 447 Fernando Cámara Barbachano, ibid., p. 579.
- 448 Fernando Cámara Barbachano, ibid., 582.
- 449 Fernando Cámara Barbachano, ibid., p. 583.
- 450 Edward Spicer, *Perspectives in American Indian Culture Change*, University of Chicago Press, 1961, pp. 58-62
- 451 Fernando Cámara Barbachano, op. cit., p. 583.
- 452 Fernando Cámara Barbachano, ibid., p. 584.
- 453 Edward Spicer, op. cit., pp. 49-50.
- 454 Fernando Cámara Barbachano, op. cit., p. 585.
- 455 La información incorporada al texto para las rebeliones de Tomochic y de los mayos proviene del libro *La Rebelión de Tomochic*, de Lilian Illades, publicado en la Colección Científica del INAH en 1993.
- 456 Lilian Illades, op.cit.:53-54
- 457 Carroll Riley y John Hobgood, "A recent nativistic movement among the southern tepehua-

- ne Indians”, *South Western Journal of Anthropology* vol 15, núm. 4, 1959, University of New México, U.S.A.
- 458 Riley y Hobgood, op.cit.:357.
- 459 Riley y Hobgood, op.cit.:359.
- 460 J. Grimes y T. Hinton, “The Huichol and Cora”, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. VIII, parte 2, Wauchope y Vogt, ed., Tulane University Press, Texas, 1969.
- 461 R.M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, INI, Clásicos de la Antropología, 2 tomos, México, 1982.
- 462 José Montoya Briones, op. cit., p. 588.
- 463 Edward Spicer, “El problema yaqui”, *América Indígena* vol. V, núm.4, III, México, 1945.
- 464 Edward Spicer, op. cit., pp. 48-60
- 465 Edward Spicer, *ibid.*, p. 883.

**ESTADOS UNIDOS MEXICANOS  
DISPERSIÓN DE LOS MOVIMIENTOS**

SIGLOS XIX Y XX



**ESTADOS**

- |                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| 1 Baja California Norte |                 |
| 2 Baja California Sur   |                 |
| 3 Sonora                |                 |
| 4 Chihuahua             |                 |
| 5 Coahuila              |                 |
| 6 Sinaloa               |                 |
| 7 Durango               |                 |
| 8 Nuevo León            |                 |
| 9 Tamaulipas            |                 |
| 10 Zacatecas            |                 |
| 11 Nayarit              |                 |
| 12 Jalisco              |                 |
| 13 Aguascalientes       |                 |
| 14 San Luis Potosí      | 23 Tlaxcala     |
| 15 Guanajuato           | 24 Puebla       |
| 16 Querétaro            | 25 Guerrero     |
| 17 Hidalgo              | 26 Oaxaca       |
| 18 Veracruz             | 27 Chiapas      |
| 19 Colima               | 28 Tabasco      |
| 20 Michoacán            | 29 Campeche     |
| 21 Estado de México     | 30 Yucatán      |
| 22 Morelos              | 31 Quintana Roo |

## CONCLUSIONES

A manera de conclusiones es posible señalar que los movimientos socio-religiosos indígenas en México forman parte de la historia de la resistencia contra el colonialismo; resistencia que por ésta y por otras vías continúa registrándose hasta el presente.

Dichos movimientos son fenómenos múltiples que expresan la voluntad de cambio radical de grupos oprimidos a través de ideologías religiosas propias y sincréticas, que constituyen el fundamento de la comprensión del mundo social. La situación colonial y el colonialismo interno crean estados permanentes de privación múltiple que dan el soporte estructural a los movimientos, pero para constituirse como religiosos es necesaria también la existencia de cosmologías salvacionistas que contengan en su formulación la espera-expectativa de cambios radicales; como la destrucción del caos y el reordenamiento del mundo, entendido como salvación, que implica para los “elegidos” el goce del bienestar y felicidad en un futuro terrenal.

A través de la discusión conceptual presentada en el segundo capítulo parece posible concluir que los movimientos socio-religiosos son: a) *sociales*, por ser ac-

ciones concertadas y masivas de larga duración que persiguen objetivos totalizadores y largamente planificados; 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 la situación en la que transcurren. Es decir, 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; aunque no debe olvidarse que la existencia y legitimidad de la utopía no se funda en la concreción fáctica de sus contenidos.

Los movimientos socio-religiosos son por lo común nativistas; sus deseos y esperanzas más profundos —además de la desaparición de los colonizadores— se cifran en la restauración de tradiciones culturales propias y formas societales del pasado, recordadas como perfectas, aunque de hecho las nuevas configuraciones socio-religiosas ponen en evidencia la apropiación selectiva de la cultura dominante. Señalar

que son movimientos nativistas al mismo tiempo que aculturativos, es aceptable en la medida que la presencia de la cultura dominante en la dominada no sea entendida como pérdida de la cultura propia, sino como apropiación selectiva y reinterpretación de la cultura dominante, que sirve de refuerzo a la ideología y praxis descolonizadora.

Lo que puede constituir una proposición novedosa es haber considerado a los movimientos étnicos sociorreligiosos como utopías; como proyectos fundados en la esperanza de un futuro en el que se realicen los sueños de felicidad, justicia y bienestar. Sueños y esperanzas que están en contra de la imposición coercitiva de la Otridad representada por el colonialismo. Tanto las utopías milenaristas europeas como las de los indios de América Latina son concretas por desarrollarse en constante mediación con sus protagonistas; la colectividad descontenta y oprimida, y con la realidad sociohistórica que pretenden transformar. Hay entre ellas varios elementos en común: la existencia de mitologías y profecías de salvación en las que se espera el retorno de un mesías que guía de los hombres en la búsqueda del milenio, el carácter colectivo de la creencias y la praxis, la oposición radical a la sociedad establecida y en especial a la Iglesia Católica, y la identificación operada entre los mesías y ciertas figuras del panteón cristiano.

Las utopías sociorreligiosas se constituyen a partir de mitologías y profecías de salvación, pero esto no significa que sean

utopías regresivas, ya que la plasticidad del mito les permite la incorporación de nuevos mitemas referidos a la cambiante realidad histórica, a fin de explicarla y comprenderla; en la medida que el mito no es repetición mecánica de lo dado de una vez y para siempre, sino ideación colectiva que contiene la espera de lo nuevo anunciado. La búsqueda fundamental de las utopías indias parece ser la restauración de las condiciones sociales y culturales del pasado, en un intento por recuperar sus raíces históricas y culturales bloqueadas por el colonialismo, al mismo tiempo que la apropiación de aspectos de la cultura ajena. Es por esta doble posibilidad que las utopías indias milenaristas pueden ser calificadas como retrospectivas al mismo tiempo que innovadoras. Retrospectivas porque la espera-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 síncretismo de lo propio y de lo ajeno seleccionado, y crean nuevas configuraciones sociorreligiosas. 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, hay realizaciones parciales en algunos de los movimientos, expresadas en la creación de iglesias nativas y nuevos modelos sociales autónomos.

Las utopías indias son sueños del pasado inacabado hacia adelante; pasado que se vuelve refugio de los deseos prohibidos, reivindicación de la injusticia del presente, recuperación del proyecto social trunco, concreción de las aspiraciones sofocadas. En la reconquista de ese pasado para el futuro, que es su utopía, se agita la con-

ciencia que impulsa a los pueblos indios a los vastos y prolongados movimientos milenaristas y mesiánicos que han protagonizado a todo lo largo de la historia de América Latina.



## CRONOLOGÍA

<p style="text-align: center;"><i>Mayas de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Chiapas y Tabasco</i></p> <hr/> <p style="text-align: center;">Siglos XVI y XVII</p> <hr/> <p>1546 Chinkichel, Sotuta, Tazes, Chekan y Uaymil-Chetumal</p> <p>1533-1556 Lacandones</p> <p>1560-1562 Sotuta y Maní</p> <p>1565 Valladolid</p> <p>1580-1583 Campeche</p> <p>1584 Suchiapa</p> <p>1585 Campeche</p> <p>1597 Sotuta</p> <p>1610 Tekax</p> <p>1624 Sacalum</p> <p>1636-1639 Bacalar</p> <p>1660-1670 Campeche</p> <hr/> <p style="text-align: center;">Siglo XVIII</p> <hr/> <p>1708-1712 Tzeltales y tzotziles</p> <p>1708-1710 Zinacantan</p> <p>1710-1711 Tzotziles de Chamula</p> <p>1711 Tzotziles de Chenalhó</p> <p>1712-1713 Tzeltales de Cancuc</p> <p>1727 Zoques de Tabasco y tzeltales</p> <p>1761 Quisteil</p>	<hr/> <p style="text-align: center;">Siglo XIX y XX</p> <hr/> <p>1847-1901 Guerra de Castas de la península de Yucatán</p> <p>1868-1870 Tzotziles de Chamula y otros pueblos</p> <p style="text-align: center;"><i>Grupos étnicos de Oaxaca y Guerrero</i></p> <hr/> <p style="text-align: center;">Siglos XVI y XVII</p> <hr/> <p>1531 Yopis de Guerrero</p> <p>1547 Zapotecos y mixtecos de Oaxaca</p> <p>1547 Zapotecos y mixtecos de los valles centrales</p> <p>1550 Zapotecos aledaños a la ciudad de Oaxaca</p> <p>1660 Zapotecos, mixes y chontales de Oaxaca</p> <hr/> <p style="text-align: center;">Siglo XVIII</p> <hr/> <p>1700 Zapotecos cajonos de Oaxaca</p> <p>1769 Otomíes de Hidalgo</p>
--	---

Siglos XIX y XX	Siglo XIX y XX
1843-1845 Triquis y mixtecos de Oaxaca	1801 Movimiento de Juan Hilario (coras y huicholes)
1849 Chilapa y otros pueblos de Guerrero	1855-1881 Rebelión de El Tigre de Álica (coras, huicholes y otros)
1972-1973 Chinantecos de Ojitlán en Oaxaca	
<i>Grupos étnicos de Nayarit, Sinaloa, Chihuahua, Sonora, Baja California, San Luis Potosí, Durango, Jalisco y Nuevo México</i>	
Siglos XVI y XVII	Siglo XIX y XX
1539 Guaynamota y Guazamota	1825
1541 El Mixtón	1826
1591-1604 Acaxéés y otros	1832
1597 Tehuecos y otros	1856
1599 Guachichiles y otros	1851-1861 Rebeliones yaquis
1601-1604 Acaxéés	1868-1887
1616 Tepehuanes del Sur	1899-1901
1632 Guazaparis	1927
1644 Las Siete Naciones	
1645 Los salineros	
1646-1690 Tarahumaras	
1680-1696 Juanos, Keres, Jemes, teguas, janos y otros	1891-1892 Tomochic, Chihuahua
1695 Conchos, sobas y pimas	
Siglo XVIII	Siglo XIX y XX
1733-1735 Pericúés y cochimíés	1892 Mayos de Sonora
1740 Yaquis	1956-1957 Tepehuanes del Sur de Durango
1767 Coras y huicholes de Nayarit	ABBAGNANO, Nicola
	1963 <i>Diccionario de filosofía</i> , FCE, México
	ALDAMA, M.
	1980 "Manuel Lozada y la rebelión indígena de Nayarit, 1873. Ideología y praxis de un movimiento agrario", en <i>Jornadas de historia de Occidente</i> , Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, México.
	ALVAREZ KERN, Arno
	1982 <i>Missoes: uma utopia política</i> , ed. mercado Aberto, Porto Alegre, Río Grande do Sul, Brasil.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN  
1544 *Inquisición*, vol. 37, exp. 6, México.
- ARETTI-HERS, Marie  
1991 “Los coras en la época de la expulsión jesuita”, *Los Pueblos Indios y las Comunidades*, Coord. B. García Martínez, Lecturas de Historia Mexicana 2, El Colegio de México, México.
- ARLEGUI, José  
1851 *Crónica de la provincia de N. S. P. S. Francisco Zacatecas*, reimpresso por Ignacio Cumplido, México.
- AUBAGUE, Laurent  
1985 *Discurso político, utopía y memoria popular en Juchitán*, Instituto de Investigaciones sociológicas, Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca, México.
- BALANDIER, Georges  
1951 “La situation coloniale: approche théorique”, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. IX, París.  
1973 *Teoría de la descolonización*, Edit. Tiempo contemporáneo, Buenos Aires.
- BARABAS, Alicia  
1971 *Movimientos social-religiosos y seculares étnicos entre los toba de Pampa del Indio*, tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- 1976 “Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México.  
1977 “Mesianismo chinanteco. Una respuesta político-religiosa ante la crisis”, en *El Campo en México, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 88, UNAM, México.  
1981 “Los líderes carismáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, México.  
1986 “Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india”, *América Indígena*, vol. XLVI, núm. 3, I.I.I., México.  
1986 “Rebeliones e insurrecciones indígenas en Oaxaca: la trayectoria histórica de la resistencia étnica”, *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Coord. A. Barabas y M. Bartolomé, Colección Regiones de México, I.N.A.H., México.
- BARABAS, Alicia y BARTOLOME, Miguel  
1973 “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico”, en *Iwgia Document*, núm. 15, Copenhague.

- 1984 *El rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca*, Comité de Publicaciones Conjuntas del Estado, Col. de Investigaciones Sociales, núm. 1, CRO-INAH, Oaxaca, México.
- BARRERA VAZQUEZ, Alfredo  
1969 *El libro de los Libros de Chilam Balam*, FCE, México.
- BARTOLOME, Miguel  
1976 "La iglesia maya de Quintana Roo", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México.  
1977 *Shamanismo y religión entre los ava-katu-ete*, Instituto Indigenista Interamericano, Serie Antropología Social, núm. 17, México.  
1988 *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*, Col. Antropología Social 80, I.N.I., México.
- BARTOLOME, Miguel y BARABAS, Alicia  
1977 *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, Col. Científica, núm. 53, SEP-INAH, México.
- BASTIDE, Roger  
1973 *El prójimo y el extraño*, Edit. Amorrortu, Buenos Aires.
- BELLAH, Robert  
1975 "Sociología de la religión", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid.
- BERGER, Peter  
1971 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Edit. Amorrortu, Buenos Aires.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas  
1976 *La construcción social de la realidad*, Edit. Amorrortu, Buenos Aires.
- BLOCH, Ernst  
1968 *Thomas Münzer. Teólogo de la Revolución*, ed. Ciencia Nueva, Madrid.  
1980 *El principio esperanza*, Edit. Aguilar, Madrid, 3 vols.
- BOJORQUEZ, Carlos  
1985 "La Casa de Josué en Campeche: milenarismo y crisis", *Cuatro Ensayos de Historia Yucateca*, Universidad Autónoma de Yucatán, Pronaes, Yucatán, México.
- BORMIDA, Marcelo  
1965 *Pensamiento mítico*, Comisión de Publicaciones de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UMBA, Buenos Aires.
- CAMARA BARBACHANO, Fernando  
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.
- CARMACK, Roberto, y MONDLOCK, James (editores, transcritores y traductores),  
1983 *El título de Totonicapan*, UNAM, México.
- CASARRUBIAS, Vicente  
1963 *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, Técnica Ciencia, núm. 18, SEP, México.
- CASTRO, Felipe  
1996 *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, Historia de los Pueblos Indígenas de México, CIESAS-INI, México.

- CIORAN, E. M.  
1981 "Fronteras de la utopía", en *Vuelta*, núm. 55, México.
- CLAVIJERO, Francisco  
1970 *Historia de la Antigua Baja California*, Edit. Porrúa, México.
- COHN, Norman  
1972 *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral Editores, Barcelona.
- CONTRERAS, Daniel  
1968 *Una rebelión indígena en el partido de Totonicapan en 1820*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- DAHLGREN, Barbro  
1972 "Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo", en *Coras, huicholes y tepehuanes*, Col. SEP-INI, México.
- DE FERIA, Pedro  
1889 "Relación que hace el Obispo de Chiapa sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país", en *Anales del Museo Nacional de México*, vol. VI, México.
- DEIVE, Carlos  
1976 "Olivorismo: estudio de un movimiento mesiánico en Santo Domingo", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. III, México.
- DE LA CRUZ, Víctor  
1982 *La rebelión de Tehuantepec*, Relación de C. Manso de Contreras, H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oaxaca, México.
- DEL PASO y TRONCOSO, Francisco  
1939 *Epistolario de la Nueva España 1505-1818*, Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, 2a. serie, Antigua Librería Robredo de J. Porrúa e hijos, vol. 15, México.
- DESROCHE, Henri  
1973 *Sociologie de l'espérance*, Cal Mann-Lévy, París.
- DEVALLE, Susana  
1977 *La palabra de la Tierra (Protesta campesina en la India en el siglo XIX)*, El Colegio de México, México.
- ELIADE, Mircea  
1967 *Lo sagrado y lo profano*, ed. Guadarrama, Madrid.  
1971 *La Búsqueda*, ed. Magalopolis, Buenos Aires.
- FAVRE, Henri  
1973 *Cambio y Continuidad entre los mayas de México*, Edit. Siglo XXI, México.
- GALAVIZ, María Elena  
1967 *Rebeliones indígenas en el Norte del Reino de la Nueva España*, Edit. Campesina, México.
- GARCIA ALCARAZ, Agustín  
1973 *Tinujei. Los Triquis de Copala*, Comisión del Río Balsas, México.
- GAY, Antonio  
1933 *Historia de Oaxaca*, 2 vols. Imprenta Dublan y Cía., México, (Primera edición, 1881.)
- GILLOW, Eulogio  
1978 *Apuntes históricos sobre la idolatría y la introducción del cristianismo en la Diócesis de Oaxaca*, Akademische Druck- u.-Verlag Sanstalt Graz-Australia.
- GIRARD, Rafael  
1966 *Los mayas eternos*, Edit. Libro Mexicano, México.

- GONZALEZ, Luis  
1974 "El periodo formativo", *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo  
1975 *Sociología de la explotación*, Edit. Siglo XXI, México.
- GONZALEZ NAVARRO, Moisés  
1970 *Raza y tierra. La Guerra de Castas y el henequén*, El Colegio de México, México.
- GONZALEZ OBREGON, Luis  
1907 *Sublevaciones de indios en el siglo XVII*, Imprenta del Museo Nacional, México.
- GOODY, Jack  
1975 "Tiempo: aspectos sociales", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid.
- GOW, David  
1979 "Símbolo y protesta: movimientos re-  
dentores en Chiapas y los Andes Perua-  
nos", en *América Indígena*, vol. XXXIX,  
núm. III, México.
- GRAMSCI, Antonio  
1975 *Los intelectuales y la organización de la  
cultura*, obras 2, Juan Pablos Editores,  
México.
- GRIMES, J. y HINTON, T.  
1969 "The Huichol and Cora", *Handbook of  
Middle American Indians*, vol. VIII, par-  
te 2, Wauchope y Vogt, ed., Tulane Uni-  
versity Press, Texas.
- HEBERLE, R. y GUSFIELD, J.  
1975 "Movimientos sociales", en *Enciclopedia  
Internacional de las Ciencias Sociales*,  
Edit. Aguilar, Madrid.
- HELLER, Karl  
1853 *Reisen in Mexico Inden Jahreb 1845-  
1848*, Leipzig.
- HINTON, Thomas  
1972 "El pueblo cora. Una jerarquía cívico-  
religiosa en la parte Norte de México",  
*Coras, Huicholes y Tepehuanes*, Col.  
SEP- INI, México.
- HOBSBAWM, Eric  
1968 *Rebeldes primitivos*, ed. Ariel, Barcelona.
- HUERTA, María Teresa  
1966 *Rebeliones indígenas en el Noroeste de  
México en la época colonial*, INAH, Mé-  
xico.
- HUERTA, María Teresa y PALACIOS, Patricia  
1976 *Rebeliones indígenas de la época colonial*,  
SEP-INAH, México.
- HURBON, Laënnec  
1974 *Ernst Bloch. Utopie et espérance*, Les édi-  
tions du Cerf, París. Iglesia de la Unifi-  
cación  
1982 *Diario Mundial*, septiembre, México.
- ILLADES, Lilian  
1993 *La Rebelión de Tomochic*, Col. Científi-  
ca, INAH, México.
- KLEIN, Howard  
1970 "Rebeliones de las comunidades cam-  
pesinas de la República tzeltal de 1712",  
en *Ensayos Antropológicos en la zona  
central de Chiapas*, SEP-INI, México
- KROTZ, Esteban  
1980 *Utopía*, Sociología-conceptos, núm. 17,  
Edit. EDICOL, México.
- LANTERNARI, Vittorio  
1961 *Movimientos religiosos de libertad y sal-  
vación de los pueblos oprimidos*, Edit.  
Seix-Barral, Barcelona.

- 1971 "Consideraciones sobre los movimientos social-religiosos en el cuadro del proceso de aculturación", *Religiones y civilización*, Edit. Dédalos, Roma.
- 1973 "Los movimientos socio-religiosos y su influencia en los procesos de cambio social", *Seminario sobre movimientos socio-religiosos*, CISINAH, México.
- 1974 *Occidente y Tercer Mundo*, Edit. Siglo XXI, Buenos Aires.
- LAPLANTINE, Françoise  
1977 *Mesianismo, Posesión y Utopía. Las Tres Voces de la imaginación colectiva*, ed. Gedisa, Barcelona.
- LEÓN GARCÍA, Ricardo  
1982 *Las Misiones Jesuíticas en Chihuahua: la Cuenca del Papigochic, 1700-1767*, Tesis de Licenciatura en Antropología, ENAH, México (mecanografiada).
- LEVI-STRAUSS, Claude  
1968 *Antropología estructural*, Edit. EUDEBA, Buenos Aires.
- LEYVA, Xóchitl  
1995 "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", *Chiapas: los rumbos de otra historia*, CIESAS, México.
- LINTON, Ralph  
1943 "Nativistic Movements", en *American Anthropologist*, vol. XLV, núm. 2, USA.
- LOPEZ DE COGOLLUDO, Diego  
1955 *Historia de Yucatán*, Talleres gráficos del gobierno del estado de Campeche, vol. II, libro 5, México.
- LOPEZ SANCHEZ, Hermilio  
1962 *Apuntes históricos de San Cristóbal las Casas, Chiapas*, México, Edic. del autor, 2 vols. México
- MANNHEIM, Karl  
1973 *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Edit. Aguilar, Madrid.
- MASON, Alden  
1972 "Notas y observaciones sobre los tepehuanes", en *Coras, huicholes y tepehuanes*, Col. SEP-INI, México.
- MEDIZ BOLIO, Antonio  
1973 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, prólogo y traducción maya-castellano, UNAM, México.
- MEYER, Jean  
1976 "El problema indio en México desde la Independencia", *El etnocidio a través de las Américas*, Edit. Siglo XXI, México.
- MILLONES, Luis  
1983 "Taki Onqoy", *Cielo Abierto*, vol. X, núm. 28, Centro Min, Lima.
- MONTOYA BRIONES, José  
1972 "Manuel Lozada líder mesiánico", *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México.
- MOONEY, James  
1896 *The Ghost Dance Religion and Sioux Outbreak* Smithsonian Institute Bureau of Ethnology, Washington.
- MORENO TOSCANO, Alejandra  
1974 "La era virreinal", *Historia mínima de México*, El Colegio de México, México.
- MÜHLMANN, Wilhelm  
1961 *Chiliasmus und Nativismus*, D. Reimer, Berlín.
- OLIVA, Josefina  
1974 *La resistencia indígena ante la Conquista*, Edit. Siglo XXI, México.

- OSSIO, Juan, et al  
1973 *Ideología mesiánica en el mundo andino*, ed. I. Prado Pastor, Lima, Perú.
- OTHON DE MENDIZABAL, Miguel  
*Obras completas*, vol. III, Talleres Gráficos de la Nación, México.
- PERAMAS, Juan Manuel  
1946 *La República de Platón y los guaraníes*, Edit. EMECE, Buenos Aires.
- PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura  
1965 "The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults", *Current Anthropology, Book Review*, vol. VI, núm. 4, USA.  
1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Edit. Siglo XXI, México.
- PHELAN, John  
1972 *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo*, IIH-UNAM, México.
- PINEDA, Vicente  
1888 *Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, Chiapas.
- PORRO, Antonio  
1977 *Messianismo maya no periodo colonial*, tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, Brasil.
- REED, Nelson  
1971 *La Guerra de Castas de Yucatán*, Edit. Era, México.
- REIFLER BRICKER, Victoria  
1973 "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX", *América Indígena*, vol. XXXIII, núm. 2, México.
- REINA, Leticia  
1980 *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Edit. Siglo XXI, México.
- REMESAL, Antonio de  
1619 *Historia de la provincia de San Vicente Chyapa y Guatemala*, Fco. Angulo, Madrid.
- RIBEIRO, René  
1968 "Movimientos messianicos do Brasil", *Revista de América Latina*, año II, núm. 3, Río de Janeiro.
- RILEY, Carroll y HOBGOOD, John  
1959 "A recent nativistic movement among Southern Tephuan Indians", *South Western Journal of Anthropology*, vol. 15, núm. 4, University of New México, USA.
- RIVAS, Luis  
1973 "Introducción", en *Teoría de la descolonización Georges Balander*, Edit. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- SANCHEZ DE AGUILAR, P.  
1937 *Informe contra idolorum cultores*, Imprenta Triay, Yucatán.
- SAVATER, Fernando  
1978 "Más allá de la utopía: el mito (respuesta a Ernst Bloch)", en *Vuelta*, núm. 16, marzo, México.
- SCHOLES, Frances y ADAMS, E.  
1938 "Testamento de Juan Cahuich", en *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán*, vol. II, Edit. Porrúa, México.
- SCHOLES, Frances y ROYS, Ralph  
1948 *The Maya Chontal Indians of Acalam-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*, pub. núm. 560, Carnegie Institution, Washington.

- SERVIER, Jean  
1969 *Historia de la utopía*, Edit. Monte Avila, Caracas.
- SPICER, Edward  
1945 “El problema yaqui”, *América Indígena*, vol. V, núm. 4, I.I.I., México.  
1961 *Perspectives in American Indian Culture Change*, University of Chicago Press.  
1975 “Aculturación”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid.
- TALMON, Yonina  
1975 “Milenarismo”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid.
- THOMPSON, Stith  
1946 *The Folktale*, Nueva York, Driden.
- THRUPP, Sylvia (ed.)  
1962 *Millennial Dreams in Action*, La Haya, Holanda.
- TOZZER, A.  
1913 “A Comparative Study of the Mayas and Lacandones”, en *Archaeological Institute of America*, Nueva York.
- TURNER, Víctor  
1975 “Mito y símbolo”, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Edit. Aguilar, Madrid.
- UNO MAS UNO  
1982 “Imploran los peronistas a Evita y Juan Domingo Perón en estos momentos tan caros y difíciles para el país”, 8 de mayo, México.  
1982 “Se lanzan al combate orando por Alá y Jomeini”, 8 de mayo, México.
- 1984 “Se desencadena una nueva guerra santa en Nigeria”, 14 de marzo, México.
- VARESE, Stefano  
1973 *La sal de los cerros*, Edit. Retablo de Papel, Lima, Perú.
- VILLA ROJAS, Alfonso  
1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, núm. 56, México.
- VILLICAÑA, E.  
1980 “La insurgencia en el Nayar”, *Jornadas de historia de Occidente*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, México.
- VOGET, Fred  
1956 “The American Indian in Transition. Reformation and Accommodation”, en *American Anthropologist*, vol. LVIII, núm. 2, USA.
- WALLACE, Anthony  
1956 “Revitalization Movements”, *American Anthropologist*, vol. 58, núm. 2, USA.
- WALLIS, Wilson  
1918 *Messiahs, Christian and Pagan*, The Gorham Press, Boston, USA.
- WARNHOLTZ, Margarita  
1988 *La Nueva Jerusalén: un estudio de milenarismo en México*, Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México (mecanografiada).
- WEBER, Max  
1980 *Economía y sociedad*, FCE, México, quinta edición.
- WORSLEY, Peter  
1980 *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos de “cargo” en Melanesia*, Edit. Siglo XXI, Madrid.

XIMENEZ, Francisco de

1929 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Tipográfica Nacional, Guatemala.

YOUNG, Philip

1976 "Guaymi Nativism: Its Rise and Demise", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. III, México.

ZAVALA, Silvio

1937 *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, antigua librería Robredo de J. Porrúa e hijos, México.

ZECCHI, Stefano

1978 *Ernst Bloch, utopía y esperanza en el comunismo*, Edit. Península, Barcelona.

ZINGG, R. M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Clásicos de la Antropología, INI, México.