



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Movimientos sociorreligiosos e identidad

Autor:
Barabas, Alicia M.

Revista
Runa: archivo para las ciencias del hombre

1994, 21(1), 35-52.



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

MOVIMIENTOS SOCIORRELIGIOSOS E IDENTIDAD

*Alicia M. Barabas**

RESUMEN

La reflexión que se intenta en este trabajo tiene como propósito central analizar las formas en que son configuradas las identidades sociales a partir de los movimientos sociorreligiosos. Para ello se presentan algunos casos de México que ilustran diferentes procesos de configuración y reconfiguración identitaria. Una propuesta que se desea destacar es que la relación entre los movimientos sociorreligiosos y la identidad adquiere características diferentes, según sus protagonistas sean miembros de etnias indígenas o grupos constituídos por poblaciones de distintos orígenes y culturas.

En los movimientos sociorreligiosos indios generalmente no se construyen identidades religiosas excluyentes, que conduzcan a una radical reidentificación en la que se desecha o relega la filiación originaria. Los procesos de reconfiguración de la identidad que se gestan entre aquellos que se consideran el “pueblo elegido” muestran, por el contrario, una estrecha articulación entre los factores étnicos y los religiosos: la identidad religiosa básicamente reactualiza la cultura y la identidad étnica. Aun las “iglesias nativas”, que son los ejemplos más integrales de reconfiguración de identidades, sugieren una fuerte interrelación entre la identidad religiosa, surgida de la creencia milenarista y la práctica mesiánica, así como la revitalización de la identidad étnica.

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

En cambio los movimientos sociorreligiosos que agrupan adherentes de distintas filiaciones culturales; y con ello me refiero tanto a miembros de culturas populares urbanas o rurales como a indígenas descaracterizados o descomunalizados; conforman su ideología a partir de una singular combinación de tradiciones y prácticas que provienen de culturas y subculturas diversas. Lo que une a los fieles es principalmente la adhesión a esa nueva cultura que se configura en el movimiento. En estos casos, las identidades emergentes son identidades religiosas construidas a partir de las nuevas creencias y prácticas; y suelen excluir otras formas de identificación, ya que otorgan “otro ser” en el mundo a los fieles resocializados en ellas.

REALIDAD, RELIGION E IDENTIDAD

Como bien destacara Berger (1971) la religión desempeña un papel estratégico en la “construcción de mundos humanamente significativos”, ya que ubica los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. Empresas de esta magnitud por lo general han sido intentadas por “mandato” y al “amparo” de la religión. Autores como Weber, Otto, Eliade y Berger, han señalado que, de todas las creaciones culturales humanas, la religión es el más eficaz de los pilares para la “legitimación” (construcción, explicación y justificación) de la realidad y de los seres en ella; así como un baluarte contra la anomia que amenaza con destruir el *nomos* de cualquier sociedad. La religión ha sido considerada también como elemento clave en la configuración de identidades sociales singulares, ya que proporciona elementos para la diferenciación entre “nosotros” y “los otros”. Al respecto Berger (op.cit.) apuntaba que la identidad personal y social se construyen a través de la internalización de la realidad constituida. Se llega a tener una identidad social mediante un proceso de socialización, que es también de identificación. En él se aprenden la cultura y los significados culturales, así como los papeles y las posiciones sociales. Pero no sólo se aprende a vivir de acuerdo a las normas, los usos y los estilos de la sociedad, sino que las personas se identifican con los significados socialmente aceptados, y son así moldeados por ellos. Este aspecto de la relación del hombre con sus creaciones es central; ya que si la socialización no conduce a la internalización de los significados considerados más importantes por la sociedad, ésta no persistirá en el tiempo.

El modelo de realidad que auspician el milenarismo y el mesianismo, está fundado en la aparición y/o en la revelación divinas a un “escogido”, que recibe y transmite mensajes sagrados de salvación terrenal a una comunidad de “elegidos” que se construye en el proceso. No obstante la singularidad de cada caso, todos

los movimientos sociorreligiosos pueden entenderse como intentos de resignificación frente a procesos críticos de ruptura de un orden significativo preexistente. Asimismo, al proponer la superación de las condiciones de desigualdad y privación múltiple, han expresado los más radicales intentos de grupos sociales en crisis por transformar la realidad negativa, y acceder a un mundo a la medida de las esperanzas. Para los indígenas colonizados, en especial, los movimientos sociorreligiosos pueden ser considerados como esfuerzos totales de “re-nomización”, emprendidos por una colectividad para enfrentarse a los traumáticos procesos de destrucción y reconstrucción de la realidad (A. Barabas,1986).

Filósofos, humanistas y científicos sociales de diferentes vertientes teóricas han coincidido en que el mesianismo es, dentro de la religión, el fenómeno que ha tenido la mayor capacidad transformadora y creadora de realidades e identidades. Al quiliasmo (milenario) Weber (1980) le adjudica el poder revolucionario específicamente creador de la historia, capaz de transformar a los hombres desde dentro y reorientar por completo sus conciencias y sus acciones. Servier (1969) lo considera como el resorte secreto de toda acción revolucionaria. Para Bloch (1980) el mesianismo es la “utopía de la religión”, ya que posibilitaba la mediación entre lo completamente otro y los hombres, con el propósito conjunto de denuncia del presente negativo y anuncio de futuro terrenal mejor. Mannheim (1973) lo consideraba como la expresión más pura de la “mentalidad utópica”, que remite a zonas subterráneas y vitales de la psique, que actúan como movilizadoras de cambios radicales para la humanidad. El prestigio del quiliasmo, tratándose de un fenómeno religioso en el mundo de la razón, deviene de la relación que establece entre *creencia* y *acción*. Así rebeliones mesiánicas o nuevas sociedades sectarias impulsadas por la revelación, eran ubicadas fuera de los parámetros convencionales de racionalidad; pero se reconocía el papel revolucionario y creativo de estas creencias, ya que los mandatos dados por los seres sagrados involucraban activamente a los “fieles” en una *praxis* encaminada a la concreción del mundo mejor.

Weber (op. cit.) al conceptualizar la “dominación carismática”, y más tarde Berger (op.cit.) al referirse a la “teodicea mística”, colocan estos fenómenos en uno de los polos del continuo de una matriz de tipos ideales de sociedad y teodicea, que remite al dominio de la “irracionalidad”. De allí que los movimientos sociorreligiosos hayan sido considerados como la concreción social más cercana al tipo ideal que caracteriza lo “extraordinario”. Aunque ya se ha criticado el concepto de irracionalidad en estos autores (A. Barabas, 1992), creo que con él querían aludir

al hecho de que las sociedades carismáticas se estructuran sobre la base de legitimaciones religiosas (teodiceas), y sólo reconocen determinaciones internas y límites propios. Su “excepcionalidad” se debe precisamente a que suelen renegar de los valores, las creencias, las normas, las instituciones, las prácticas sociales y la vida cotidiana impuestos por la sociedad; e instauran una nueva realidad regida estrictamente por los principios emanados del dominio de lo sagrado. En muchos casos, la fe en la revelación salvacionista llega incluso a redefinir las fronteras y el sentido de la vida y la muerte. La plausibilidad de estas creaciones suele no estar basada en la comprobación empírica, sino en una adhesión emotiva y total, que supone un proceso de re-socialización integral que otorga a los hombres nuevos significados y ubicación en el mundo.

MESIANISMO Y NUEVAS IDENTIDADES

Sabemos que las identidades sociales se constituyen sobre bases múltiples, una de las cuales, aunque no la única, es la religión. Sin embargo, en años recientes, autores como V. Medellín (1985) y C. Rodrigues Brandão (1988), entre otros, se han referido a “identidades religiosas” como procesos singulares de identificación que, aunque en su construcción general no difieren de otros procesos de identificación social, presentan características y dinámicas propias. Uno de los aspectos centrales es que la religión es el constituyente básico, muchas veces único, de la definición de identidad. Las categorías de autoadcripción y de adscripción por otros, para utilizar los conceptos de Barth (1969), se conforman de acuerdo a un modo de ser determinado por la religión.

A partir del análisis de iglesias y grupos religiosos disidentes, señalan que en el proceso de formación de identidades religiosas quedan relegados otros factores de identidad; como el lugar de origen, la pertenencia étnica, la profesión, la definición política, etc.. Brandão (op.cit.) indica que la conversión al pentecostalismo en Brasil, implica la construcción de nuevos sujetos definidos y diferenciados a partir de la creencia, los símbolos religiosos y la práctica doctrinaria. La nueva socialización llega a ser tan completa que los fieles reconstruyen su vida según los dictados de la religión; tal como observó Medellín (op.cit.) en grupos religiosos de Colombia, dónde la religión no sólo moldeaba los valores, las actitudes y las instituciones sociales, sino que también regulaba los patrones alimentarios, las costumbres higiénicas y aún el sentido y la práctica de la sexualidad. Como señala Lease (1992), lo que provee de significado a los adherentes de una religión, parece ser justamente el proceso de identificación por el cual llegan a ser parte de ella.

Algo similar ocurre con aquellos movimientos sociorreligiosos cuya composición, como señalé antes, es culturalmente heterogénea; y los adherentes tienen poco o nada en común, más allá de los vínculos que puede proporcionar el formar parte de un mismo marco estatal. La comunidad de salvación suele crear un espacio físico propio, y la pertenencia exige una resocialización completa, muy similar a la primaria, en la que se excluyen anteriores factores de identificación y se “configura” una nueva identidad, religiosa.

En México esta dinámica de identificación religiosa está presente en movimientos sociorreligiosos como la Nueva Jerusalem de Michoacán fundada en 1973, a partir de la aparición de la Virgen del Rosario a una campesina en las cercanías de Puruarán. De acuerdo con la menuda descripción del movimiento en 1986, realizada por M. Warnholz (1988), la Virgen anunciaba el próximo fin del mundo y la salvación de los que creyeran en ella. Prometía que, cuando la tierra ardiera en llamas, la Ciudad Santa se elevaría integra al cielo y los fieles gozarían desde entonces de abundancia, belleza, felicidad e inmortalidad.

El cura de Puruarán y la vidente fueron elegidos como mediadores de la deidad y encargados de la construcción de una ermita y del pueblo santo, que llevó el nombre de la bíblica Ciudad del Evangelio de San Juan. Muy pronto la Nueva Jerusalem se fue poblando con los conversos llegados de diferentes partes del país y el extranjero, que en 1980 sumaban tal vez 7,000 personas; un 40% de ellas indígenas totonacas, nahuas, otomíes y chinantecos emigrados de sus áreas de origen, y las restantes generalmente ex-campesinos sin reconocida filiación étnica residentes en el medio urbano. Este “pedazo del cielo en la tierra”, como llaman los fieles al pueblo santo para evidenciar su diferencia y autoexclusión del resto del mundo de pecadores; está bajo el absoluto control de la Virgen. A través de sus mandatos y mensajes se ha estructurado la fisonomía del pueblo y todas las actividades de los conversos; así como una compleja y estratificada organización socio-religiosa dividida por sexo que incluye distintas categorías de “sacralidad”, y que reproduce la organización de las deidades en el mundo celeste. Los rituales apropiados de la doctrina católica preconiliar, la impartición de sacramentos y el sacerdocio propio, son parte de la nueva religión; que involucra por completo las creencias y la vida cotidiana de todos los habitantes. La membresía y la jerarquía de cada individuo dependen de su grado de “consagración” a la Virgen, lo que implica el cumplimiento estricto de una larga serie de reglas y preceptos. Entre ellos; no salir del pueblo, no vacunarse ni acudir a la medicina occidental, no enriquecerse con el comercio, etc..

En esta comunidad la creencia salvacionista se fue conformando a partir de un cúmulo de señales enviadas por la deidad para indicar la inminencia del

cataclismo. Cualquier extraño o impactante suceso ocurrido en el “mundo de los pecadores” (v.g. muerte masiva de ballenas, terremoto de 1985), anticipaba para los elegidos la profecía del fin del mundo. A través de la interpretación de esas señales y de los mensajes y órdenes que brindaba la Virgen acerca de los hechos cotidianos de relevancia para la vida de la comunidad, se fue estableciendo una realidad alterna que impregnaba todos los aspectos de la vida de los fieles hasta llegar a configurar una nueva identidad religiosa; legitimada por las frecuentes apariciones de la Virgen a todos sus elegidos. Es así que cada acto y actitud es supervisado por ella y la pertenencia plena se logra mediante el cumplimiento de sus mandatos.

Este grupo religioso constituye un nuevo sujeto social, verdaderamente innovador. En él la doctrina religiosa, la moral, el modo de vida, las instituciones, las prácticas culturales y las relaciones sociales imperantes, no se reconfiguran a partir de una identidad colectiva y de un cuerpo cultural vigente común a los miembros. Identidad y cultura surgen de la lógica de las “revelaciones”, conjugando múltiples elementos diversos y dispersos que se redefinen y se recombinan, dando así origen a creaciones singulares. Ciertamente que los individuos aportan a la colectividad alguna forma de cultura, que puede o no reconocer antecedentes en una tradición civilizatoria común (v.g. mesoamericana); pero la especificidad del movimiento se finca en la construcción de una nueva cultura y una nueva identidad social.

A diferencia de lo anterior, en las culturas indígenas los procesos de reconfiguración de identidades que se producen a partir de movimientos sociorreligiosos, evidencian la reactualización de la cultura y la identidad étnicas; tal como se observará en movimientos que han impulsado alianzas interétnicas, alianzas intraétnicas, la revitalización de creencias latentes de larga *data* y la creación de iglesias nativas.

RECONFIGURACIONES INTERÉTNICAS

Son numerosos los ejemplos de movimientos sociorreligiosos panétnicos durante la época colonial, que reconfiguraron identidades étnicas abarcativas a través del gran poder convocatorio de la religión salvacionista. Las alianzas establecidas entre varios grupos indígenas emparentados de una misma área cultural, que se organizaron al llamado de creencias milenaristas y mesiánicas comunes, dieron lugar a la expresión de identidades construídas sobre referentes culturales e históricos más amplios que los de los grupos constitutivos. Los

movimientos panétnicos no sólo muestran que miembros de diferentes grupos lingüísticos se aliaban para enfrentarse a una causa común, sino que para ello apelaban a símbolos y creaciones religiosas; que existían tal vez ya como sustrato en las religiones particulares, pero que eran patrimonio común de todos los pueblos pertenecientes a la misma tradición civilizatoria. Más allá de las diferencias lingüísticas, históricas y culturales concretas, esos símbolos generalizados eran reactualizados para convocar a miles de creyentes en una lucha y una esperanza colectivas de cambio. Los mensajes y las señales salvacionistas se propagaban de uno a otro grupo a través de esos símbolos, muchas veces encarnados por los héroes civilizadores de las tradiciones locales. En estos movimientos, la pertenencia a la comunidad de creyentes parece ser más o menos laxa; no exige una verdadera reidentificación sino apenas algunos cambios en ciertos modos de vida condenados por la deidad y, eventualmente, una redefinición coyuntural de los límites interétnicos.

En Oaxaca hacia 1545 los frailes descubrieron la cueva-sepulcro-oráculo de Achiutla, que era un famoso lugar de culto panétnico al que concurrían mixtecos, zapotecos, chatinos, chochos, triquis y mixes, entre otros, según atestiguan diversas fuentes. A partir de los mensajes recibidos por los sacerdotes de Coatlán en el oráculo de Achiutla, se estaba desarrollando un movimiento milenarista de restauración que aglutinó numerosos pueblos de diferentes grupos etnolingüísticos, en ocasiones previamente enemistados. Así se aliaron zapotecos del sur, del istmo y del valle, chatinos y mixtecos de la costa y de la alta. Hacia 1547 la insurrección ya había cobrado víctimas, y se había extendido por pueblos zapotecos y mixtecos de los valles centrales. La profecía salvacionista anunciaba la inminente resurrección de los Señores de México, la Mixteca y Tehuantepec, que vendrían a constituirse en Señores de toda la tierra como antes de que llegaran los cristianos. Su llegada estaría precedida de tempestades y temblores en los que morirían los españoles. Se prohibía la práctica de la religión católica y el tributo, y se instaba a los indios a restaurar el culto a los propios dioses. En la versión de los valles centrales, el aguardado Señor se comunicaba con los creyentes desde una petaca parlante que se abriría en la ciudad de Antequera después de concretado el cataclismo (Inquisición, 1544). En el movimiento resurgente de 1550 la profecía hablaba del retorno de un salvador mesiánico, que había prometido regresar para libertar a su pueblo, que era identificado con Quetzalcoatl o con otros héroes culturales míticos o mitologizados (A. Barabas, 1986).

Los elementos constitutivos de esta profecía que tuvo el poder de convocar y aliar a pueblos hablantes de distintas lenguas, pertenecen a la tradición

civilizatoria mesoamericana en su vertiente oaxaqueña. Entre ellos, y sólo para mencionar algunos: las creencias milenaristas y mesiánicas, la cualidad parlante de ídolos-oráculos y objetos sagrados, las cuevas como adoratorios, oráculos y sepulcros de jefes o héroes reconocidos por los diferentes grupos, el culto a los antepasados, la tradición de héroes mesiánicos, etc.. Hay también evidencias arqueológicas de la existencia de símbolos que formaban parte de una cosmovisión común a diferentes grupos etnolingüísticos (M. Winter, 1986).

Un caso similar que tuvo lugar en Oaxaca en 1660, fue protagonizado por más de una veintena de pueblos serranos en los que vivían zapotecos, mixes y chontales. El movimiento fue impulsado por la profecía de retorno de los héroes culturales de los tres grupos vecinos involucrados: Condoique o Cong Hoy de los mixes, Congun o Condoy de los zapotecos y Fane Kantsini o Tres Colibrí de los chontales. En las tres versiones se trata de un héroe civilizador y mesiánico, cuyo ciclo o epopeya mítica comienza cuando es encontrado en forma de huevo en una laguna o una cueva. Entre sus hazañas principales se cuentan, haber entregado bienes culturales a sus pueblos y haber dado origen al territorio étnico de cada uno, defendiéndolo de los otros. Cuando desapareció en una cueva para evitar ser quemado por sus enemigos -durante la conquista según la historia oral mixe-, prometió revivir y regresar para defenderlos de sus enemigos. Los avatares de este héroe civilizador son muy semejantes a los de Quetzalcoatl entre los mexicas, lo que sugiere la influencia de aquel culto en Oaxaca. Pero, más allá de su origen, lo que quiero destacar es que la profecía de reaparición, compartida por los tres grupos desde la época prehispánica, fue reactualizada a la mitad del siglo XVII como fundamento ideológico de la rebelión antiespañola (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984).

En un contexto civilizatorio no mesoamericano, un ejemplo del mismo proceso son las rebeliones sociorreligiosas de algunos grupos étnicos del norte de México (A. Barabas, 1989). Me refiero a las que reunieron a coras, huicholes, tepehuanes. Estos grupos vecinos, junto con otros más pequeños y actualmente desaparecidos (acaxées, xiximes, guazaparis etc.) comparten un cuerpo de creencias y patrones culturales desde la época prehispánica, aunque hoy más que antes existan entre ellos diferencias culturales y lingüísticas; según señalan los especialistas (T. Hinton, 1972; A. Mason, 1972; S. Nahmad, 1972).

En numerosas ocasiones durante los siglos XVI, XVII y XIX, todos o algunos de estos grupos se aliaron contra los españoles, llegando a integrar coaliciones panétnicas que contaban con grandes contingentes rebeldes (70,000 en 1541, 25,000 en 1616). Las profecías salvacionistas que impulsaban a la rebelión fueron claramente restauradoras de las prácticas religiosas antiguas y apelaban a

mantener la identidad cultural. Sabemos que durante la Colonia todas ellas fueron lideradas por chamanes que recibían los mensajes de las deidades. En ocasiones, a través de oráculos, como en 1597 cuando la revelación proviene de una cabeza que habla desde dentro de una olla. Esta práctica aún existe entre los tepehuanes y se lleva a cabo durante ceremonias realizadas en el monte para conjurar peligros que acechan al pueblo (A. Mason, op.cit.). Por lo común, sin embargo, la comunicación con lo sagrado se realizaba a través del *mitote*. Esta danza sagrada relacionada principalmente con el ciclo agrícola y las lluvias fue creada, según narra el mito, por el héroe cultural mesiánico Tahás; que es el planeta Venus, representado a veces sobre una suerte de cruz o aspa, e identificado con Jesucristo o con San Miguel. Los chamanes siempre han recurrido al mitote para ejecutar ceremonias adivinatorias, propiciatorias y terapéuticas. En el baile ritual se hace girar un guaje o calabaza votiva, que representa la deidad, mediante el cual se interpretan sus designios y mensajes. Es creencia compartida también, que el abandono de los mitotes puede molestar a las deidades, quienes envían enfermedades y otros males a las comunidades como recordatorio de su transgresión (T. Hinton, op.cit.). Así se interpretó una enfermedad colectiva que amenazó a la coalición de pueblos rebeldes en el siglo XVI, que fue conjurada por los chamanes “sacándola” al monte.

Los mitotes y las creencias a ellos asociadas fueron, en estos movimientos sociorreligiosos, el elemento común que se esperaba revitalizar ante el embate de la evangelización y la economía colonial; y al mismo tiempo el medio por el cual los dioses anunciaban el fin de los españoles y el advenimiento de una época de libertad y riqueza. Un testimonio de la rebelión de los tepehuanes de 1616, en la que también participaron coras, dice que un tepehuano que se decía Hijo de Dios recorría los pueblos en la región de Durango profetizando, según le comunicaba un ídolo aspado en forma de cruz (Tahás): el fin de los españoles a manos de estos pueblos, que sobrevendría después de un diluvio. Los indios se salvarían guareciéndose en una tierra prometida por Dios. A partir de entonces recobrarían la libertad, el señorío sobre sus tierras y las costumbres de sus mayores. Los mensajes prohibían a los tepehuanes continuar con las creencias y ceremonias del catolicismo y los instaban a apropiarse o destruir el ganado y las sementeras. Con promesas de resurrección y rejuvenecimiento los alentaban a prepararse para la sublevación fabricando armas, como en efecto hacían (J. Arlegui, 1851).

Lo que he pretendido mostrar con estos ejemplos, es que a través de la actualización de creencias y símbolos religiosos generalizados, los movimientos sociorreligiosos dieron vida a solidaridades políticas e identidades panétnicas, que convocaban adeptos más allá de las fronteras culturales y lingüísticas de cada

grupo. Estas configuraciones identitarias fueron muchas veces coyunturales y se desvanecían una vez desarticulado el movimiento. Sin embargo, existen casos en los que las alianzas intergrupales reinvocaban periódicamente aquellas creencias y símbolos, reactualizando los vínculos interétnicos (v.g. tzeltales y tzotziles en Chiapas; coras, huicholes y tepehu-anes, etc.); lo que evidencia el poder de la religión para crear y recrear identidades colectivas panétnicas.

RECONFIGURACIONES INTRAÉTNICAS

En México la mayor parte de los movimientos sociorreligiosos indios podrían ser ejemplos del reestablecimiento de vínculos intraétnicos que reunían, si no a todos, a la mayoría de los pueblos integrantes de un grupo étnico. Las numerosas insurrecciones mayas en el Yucatán de la época colonial, la rebelión de los zapotecos cajonos en el siglo XVII o el movimiento de los chinantecos en el siglo XX; ilustran claramente este proceso (A. Barabas, op.cit, 1989). El gran poder de convocatoria de las creencias milenaristas y mesiánicas, abonado por las críticas situaciones contextuales compartidas, iba más allá de las fronteras locales de cada pueblo, cohesionando a etnias ya fragmentadas y relocalizadas por el proceso colonial. Aunque las identidades étnicas abarcativas hubieran aparentemente perdido fuerza, existían aún muchos recursos culturales comunes que podían ser reactualizados: vínculos históricos, territorialidad compartida, creencias y prácticas religiosas, formas organizativas, alianzas políticas y parentales, etc.. Es evidente que cuanto más correlación existe entre la creencia salvacionista y la religión y cultura tradicionales del grupo, más fácil y colectiva será la adhesión al movimiento, ya que "formar parte" no exige cambios drásticos de la identidad primordial. En estos casos, la identidad religiosa que une al pueblo elegido por las deidades surge de y se entreteje con la identidad étnica. Cada una le proporciona a la otra símbolos y reglas, propios y apropiados, para reconfigurar el ser en el mundo. Un ejemplo que ilustra este proceso de reactualización de símbolos y prácticas de la tradición prehispánica, que se suponían olvidados, lo brinda el movimiento de Jacinto Canek de 1761, entre los mayas yucatecos; en el que los nombrados para la guerra decidieron pintar y dibujar sus cuerpos y rostros en rojo y negro como lo hacían antiguamente, después de doscientos años de vida colonial (M. Bartolomé, 1978).

Muchas veces hemos registrado estos procesos de reconfiguración de la identidad a nivel sincrónico, o dentro de un lapso en el que se registraban varios movimientos concatenados. En otros trabajos propuse, sin embargo, que las creencias salvacionistas podían permanecer en estado latente, refugiadas en la

memoria y en las prácticas religiosas clandestinas, durante largos periodos de tiempo para resurgir y convocar nuevamente a la colectividad en determinadas situaciones de crisis (A. Barabas, op.cit.1986,1989).

Un ejemplo de la persistencia latente y prolongada de las creencias mesiánicas, que confirma su legitimidad, lo encontramos en el movimiento de los tepehuanes del sur en 1956 (C.Riley y J.Hobgood, 1959). El último que se conocía de ellos databa de más de tres siglos atrás; de 1616, el que reunió cerca de 15,000 indios rebeldes, además de su participación en los movimientos del siglo XIX junto con coras y huicholes. Las rebeliones coloniales de los tepehuanes, como hemos visto, se originaron en un contexto de dominación múltiple a partir de los mensajes y mandatos libertarios y reculturadores profetizados en los mitotes.

El movimiento de 1956, como lo registraron Riley y Hobgood (op.cit.) surgió en una situación crítica; en la que además de fuertes sequías, los bosques estaban siendo explotados por extraños y el grupo se había faccionalizado en comunidades modernistas y tradicionalistas. Entre estas últimas apareció la Virgen de Guadalupe en dos ocasiones, revelando en sus mensajes el descontento de las deidades, ya que en el cielo no se oían los mitotes, y señalando que el castigo por este pecado era la falta de lluvias. Instaba a su pueblo a recobrar los mitotes y las costumbres tradicionales y a rechazar todos los bienes mexicanos, tales como; ropas, calzado, utensilios domésticos, comidas, bebidas e incluso el ganado, que debía ser vendido barato o destruido. Pronto se construyeron espacios para celebrar mitotes, donde se congregaban los fieles provenientes de diversas comunidades. Aunque algunos de los más estrictos mandatos de la deidad no fueron del todo obedecidos por los fieles; la práctica del mitote fue revitalizada a partir del movimiento.

Lo expuesto pone de manifiesto no sólo la persistencia centenaria y el poder de convocatoria de la creencia salvacionista en dicho grupo, sino también la estrecha relación entre ésta y la identidad étnica; ya que la creencia que estaba siendo olvidada es reactualizada en términos culturales muy similares a los conocidos para la Colonia, y también en una situación de peligro para la reproducción de la identidad grupal. En este sentido el reciente movimiento tepehuano es un ejemplo, aunque no único, de resistencia cultural y revitalización étnica a través del tiempo.

LOS PUEBLOS SANTOS

La casuística muestra que los movimientos sociorreligiosos desencadenan amplios procesos sociales cohesivos, de reconfiguración de identidades abarcativas, interétnicas e intraétnicas. Pero también permite apreciar el fenómeno opuesto,

en el que la redefinición de la identidad operada a partir de las creencias, conduce a la exclusión individual y colectiva. Me refiero a los casos en que la membresía al grupo de origen resulta afectada por la ausencia de una adhesión activa al movimiento. En casi todos los ejemplos presentados antes, los individuos que no creían o renegaban del mandato religioso eran considerados traidores al grupo, y por ello eran expulsados o muertos por el mesías o por sus paisanos creyentes y combatientes. Asimismo, la exclusión podía abarcar comunidades completas de no creyentes o renegados, como es el caso de los pueblos mayas que se aliaron con los “blancos” durante la llamada Guerra de Castas, siendo desde entonces considerados por su paisanos como “mestizos”.

Otra forma de redefinición de los límites étnicos, está dada por la autoexclusión de los creyentes, que pasan a constituir un grupo separado. Nos encontramos aquí frente a procesos de parcialización y de formación de nuevos grupos, escindidos de una unidad étnica mayor, que incluso llegan a separarse físicamente de sus paisanos creando otros pueblos o santuarios, a los que sólo tienen acceso los conversos. Cuando la adhesión a la creencia, el culto y el movimiento dan lugar a la formación de “pueblos santos” y nuevas iglesias, la pertenencia a ellos implica procesos de reidentificación que suponen también una resocialización. En estos casos tal vez podamos hablar de verdaderas identidades religiosas. No obstante, la nueva identidad no supone renunciamiento étnico, sino más bien una apropiación de la etnicidad colectiva por parte de los “elegidos”, que pasan a ser los depositarios “verdaderos” de la identidad. Asimismo, las formas sociales y culturales resultantes reconocen evidentes filiaciones con la cultura madre, además de otras instituciones y usos apropiados de la sociedad dominante. Veamos un par de ejemplos que ilustren la parcialización de una etnia a partir de la gestación de una nueva identidad religiosa exclusiva.

La conocida Guerra protagonizada por los mayas de Yucatán a partir de 1847, reconoce antecedentes en las numerosas rebeliones sociorreligiosas ocurridas en los siglos coloniales. No sólo es común a todas el objetivo de expulsar o exterminar a los “blancos” y recuperar las costumbres de los antepasados, sino que están presentes distintas combinaciones de las creencias propias de la tradición profético-milenarista de este pueblo, inscriptas en la cosmología cíclica y apocalíptica, la práctica oracular y los libros de Chilam Balam (A. Barabas, 1976; M. Bartolomé, 1988).

Hacia 1850 el movimiento pasaba por conflictos y divisiones internas que parecían conducirlo a la derrota, cuando la aparición de una cruz parlante en la selva y una serie de profecías salvacionistas emanadas de ella, lo transformó en

una guerra santa. A partir de los mensajes, órdenes y normas que el Señor Santísima Cruz enviaba a su pueblo, se fue estructurando una nueva sociedad teocrática-militar fuertemente estratificada, que integraba una síntesis de la antigua cultura maya, el catolicismo popular regional y, en general, de la cultura de contacto desarrollada durante la época colonial. En ella, la observancia del ritual y de un modo de vida bien establecido, eran las condiciones para la pertenencia al grupo y el logro de la inmunidad y las expectativas libertarias. Los mensajes de la cruz, interpretados por sucesivos líderes elegidos por ella, regulaban todos los aspectos de la vida cotidiana de los fieles, la religión, la guerra, la justicia, la organización política y social y las relaciones externas (M. Bartolomé y A. Barabas, 1977).

La sociedad mesiánica gestada en torno al culto de la cruz parlante se configuró como un nuevo grupo diferenciado de la etnia maya peninsular a partir de una identidad religiosa exclusiva. El Pueblo de la Cruz se autodenominó "cruzob", y más tarde "maya macehual"; sinónimos de "verdadero maya". Desde entonces "los otros" fue un grupo que incluía no sólo a los "dzulob" (blancos) sino también a la mayor parte de la etnia maya yucateca.

El movimiento sociorreligioso de los "cruzob" resulta singular por haber sostenido la credibilidad y la adhesión centenarias de sus miembros; ya que persiste en el presente, institucionalizado como *iglesianativa* (M. Bartolomé, 1976). Fenómenos sociales como éste, en los que la asociación no desaparece a pesar de la rutinización e institucionalización del carisma, son poco frecuentes (Weber, op.cit.). La identidad de los actuales miembros es resultado de su socialización como parte de una iglesia milenarista, cuya alteridad ha mantenido viva la diferenciación del grupo respecto de los mayas yucatecos. Si bien la organización social y religiosa creada durante el movimiento se ha transformado; en líneas generales el modelo teocrático-militar subsiste. E igualmente sobrevive transformado el elaborado culto de la cruz que reside en el Balam Nah; cuyos mensajes o señales continúan normando la vida de la veintena de pueblos que integran el grupo (M. Bartolomé y A. Barabas, op.cit. 1977).

La llamada Guerra de Castas de los mayas tzotziles de Chiapas entre 1868 y 1870, tiene muchos elementos en común con la iniciada veinte años antes en Yucatán, pero también pueden reconocerse sus antecedentes en las varias apariciones sagradas que culminaron con la rebelión de 1712, en la que participaron tzeltales, tzotziles y choles. En ésta, el profeta Sebastián Gómez, organizó a los rebeldes en divisiones militares, nombró autoridades y sacerdotes

indígenas y sentó las bases de una iglesia nativa salvacionista (H. Klein, 1970; R. Wasserström, 1989). Ciento cincuenta años más tarde los tzotziles protagonizaron un movimiento en contra de los ladinos y la iglesia, que tuvo como centro a San Juan Chamula. A partir de la aparición de tres piedras parlantes a una niña chamula, se configuró un culto mesiánico sus-tentado en la tradicional práctica oracular de los mayas. A las piedras sagradas que hablaban desde una caja, pronto se les sumaron unos ídolos parlantes que se comunicaban con los devotos a través del fiscal chamula, Díaz Cuscat y de Agustina, la niña elegida por la deidad. Así se convirtió en “madre de dios”, asistida por un séquito de “santas”, y el fiscal en San Pedro; sacerdote principal del nuevo culto. Poco después construyeron una iglesia en el lugar de la aparición y Cuscat nombró sacerdotes y nuevas autoridades militares y políticas para los pueblos tzotziles conversos.

Los mensajes sagrados de los “santos”, transmitidos por Cuscat decían que; había llegado el tiempo de expulsar a toda la gente no indígena para que no se disgustaran los “dioses del hogar” que habían venido entre ellos para protegerlos. Anunciaba el fin del mundo precedido de señales catastróficas, para todos los que no veneraran a los “santos” aparecidos, con lo que logró atraer numerosos adeptos a la nueva iglesia. En la medida que el culto se extendía y organizaba, mayor era la represión ejercida por los ladinos y la iglesia católica. En ese contexto los “santos” fueron robados de la iglesia nativa meses antes de la cuaresma, por lo que los tzotziles decidieron crucificar a un miembro de su raza (sic) para tener un cristo propio a quien venerar, señala D. Gow (1979); en su propia iglesia y con sus propios sacerdotes.

La rebelión fue derrotada cuando los ladinos lograron recuperar la ciudad de San Cristóbal, pero el culto religioso y la iglesia creados durante la fase mesiánica del movimiento sobrevivieron, inscriptos en el actual sistema de “fiestas” cívico-religiosas de Chamula. Estas fiestas, que están involucradas en un estratificado sistema de cargos religiosos y civiles, se realizan en carnaval y semana santa, y en ellas se rememoran y dramatizan los acontecimientos de 1868 (V. Reifler Bricker, 1973, 1989).

Ciertamente el movimiento tzotzil y su iglesia nativa entretrejieron desde sus comienzos, contenidos provenientes de su propia tradición cultural y religiosa y de la religión católica. En el primer aspecto es importante señalar que la tradición oracular encarnada en los santos parlantes (piedras, imágenes), que profetizan desde un cofre o caja mediante palabras o golpes, continúa existiendo actualmente en los pueblos tzotziles en forma muy semejante a la conocida para 1868 (V. Reifler Bricker, op.cit. 1989). Respecto del catolicismo, ya Favre (1973) había propuesto

que, más allá de los rasgos adoptados, el propósito de los indios era apropiarse de la iglesia de los "blancos". También es significativo destacar que la conmemoración de la crucifixión que da nacimiento al cristo tzotzil, y la toma de posesión de ornamentos y funciones del sacerdocio por parte de los indígenas, persisten hasta hoy como elementos centrales de la iglesia nativa. La identidad chamula y la actual organización de esta sociedad, devienen entonces de un movimiento mesiánico cristalizado en una singular iglesia sincrética, cuya existencia contemporánea es prueba de la resistencia cultural centenaria de este pueblo y del poder de la religión para construir identidades sociales.

Como conclusión puede afirmarse que los movimientos sociorreligiosos, en tanto fenómenos específicamente constructores de realidad, cumplen un papel central en los procesos de configuración y reconfiguración de la identidad social. Más allá de esta constatación, el análisis ha pretendido demostrar que las identidades resultantes adquieren diferentes modalidades, según sus protagonistas sean grupos indígenas o miembros de culturas populares. El criterio para establecer esta diferenciación es la posesión, o no, de un sustrato cultural e histórico común que informe la creencia salvacionista.

Entre los grupos indígenas, cuyos miembros comparten, en mayor o menor nivel, historia, cultura e identidad; los movimientos sociorreligiosos se constituyen como procesos de resistencia cultural que impulsan la *reactualización* de símbolos y prácticas culturales colectivas especialmente significativos. En ellos las identidades religiosas resultantes se reconfiguran siguiendo líneas étnicas. Hemos observado esta tendencia aun en las iglesias nativas surgidas de los movimientos, ya que aunque éstas generan eventualmente nuevos grupos organizacionales y culturas religiosas específicas, reconocen filiación étnica y cultural con el grupo de origen.

En cambio, las sociedades mesiánicas no indígenas, cuya composición social y cultural es heterogénea, tienden a configurar nuevas identidades cuya conformación guarda poca o ninguna relación con las identificaciones y tradiciones culturales previas de los miembros. Esto no quiere decir que los individuos no aporten cultura a la colectividad, sino que las que se *construyen* durante el movimiento son una nueva cultura y una nueva identidad social, específicamente religiosas.

BIBLIOGRAFIA

- ARLEGUI, José. 1851 *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, reimpreso por I. Cumplido, México.
- BARABAS, Alicia. 1976 "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", *Actas del XLI CIA*, vol. II, México.
- BARABAS, Alicia. 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, Col. Regiones de México, INAH, México, 1a edición.
- BARABAS, Alicia. 1986 "Movimientos Etnicos 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.
- BARABAS, Alicia. 1989 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Col. Enlace, Ed. Grijalbo, México.
- BARABAS, Alicia. 1992 "Movimientos Socioreligiosos y Ciencias Sociales", *El Mesianismo contemporáneo en América Latina*, Coord. A. Barabas, *Revista Religiones Latinoamericanas* núm.2, ALER, México.
- BARABAS, Alicia y M. BARTOLOME. 1984 *El Rey Cong-Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. Col. de Investigaciones Sociales 1, CRO-INAH, México.
- BARTH, Frederick (comp.). 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Ed. FCE, México.
- BARTOLOME, Miguel. 1976 "La iglesia maya de Quintana Roo". *Actas del XLI CIA*, vol. II, México.
- BARTOLOME, Miguel. 1978 "La Insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial", *Cuadernos de los Centros Regionales*, Centro Regional del Sureste, INAH, México.
- BARTOLOME, Miguel. 1988 *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán. Pasado y Presente de la Situación Colonial*. Col. Antropología Social núm. 80, INI, México.
- BARTOLOME, Miguel y A. BARABAS. 1977 *La Resistencia Maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Col. Científica núm. 53, Etnología, INAH, México, 1a edición.

- BERGER, Peter. 1971 *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- BLOCH, Ernst. 1980 *El Principio Esperanza*. Ed. Aguilar, Madrid, España.
- FAVRE, Henri. 1973 *Cambio y Continuidad entre los mayas de México*. Ed. Siglo XXI, México.
- GOW, David. 1979 "Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los Andes peruanos". *América Indígena*, vol. XXXIX, núm.3, III, México.
- HINTON, Thomas. 1972 "El pueblo cora. Una jerarquía cívico-religiosa en la parte nortede México". *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, Col. SEP-INI, México.
- INQUISICION. 1544 Archivo General de la Nación, T.XXXVII, Exp. 6, México. 1a. edición, México.
- KLEIN, Howard. 1970 "Rebeliones de las comunidades campesinas de la República tzeltal de 1712". *Ensayos Antropológicos en la zona central de Chiapas*, SEP-INI, México.
- LEASE, Gary. 1992 "The Origin and Nature of Religion". Ponencia presentada en el IV Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México.
- MANNHEIM, Karl. 1973 *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Ed. Aguilar, Madrid, España.
- MASON, Aiden. 1972 "Notas y Observaciones sobre los Tepehuanes". *Coras, Huicholes y Tepehuanes*, Col. SEP-INI, México.
- MEDELLIN, Fernando. 1985 "Religiones populares contra la emancipación". *América Indígena*, col. XLV, núm. 4, III, México.
- NAHMAD, Salomón. 1972 "Coras, Huicholes y tepehuanes durante el período 1854-1895". *Coras, Huicholes y Tepehuanes*. Col. SEP-INI, México.
- REIFLER BRICKER, Victoria. 1973 "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX". *América Indígena*, vol. XXXIII, núm.2, México.
- REIFLER BRICKER, Victoria. 1989 *El Cristo Indígena, el Rey Nativo*. Ed. FCE, México.
- RILEY, Carroll y J. HOBGOOD. 1959 "A recent nativistic movement among the southern Tepehuan Indians". S.W. *Journal of Anthropology* 15, USA.
- RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. 1988 "Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião". *Brasil y EUA. Religião e Identidade Nacional*. Ed. Graal, S.P., Brasil.

SERVIER, Jean. 1969 *Historia de la Utopía*. Ed. Monte Avila, Caracas, Venezuela.

WARNHOLTZ, Margarita. 1988 *La Nueva Jerusalem. Un estudio de Milenarismo en México*. Tesis de Licenciatura en Etnología, ENAH, México.

WASSERSTRÖM, Robert. 1989 "Etnicidad y negación cultural en Chiapas: la rebelión tzeltal de 1712". *La Diversidad Prohibida*. Comp. S. Devalle, El Colegio de México, México.

WEBER, Max. 1980 *Economía y Sociedad*. Ed. FCE, México. 5a edición.

WINTER, Marcus. 1986 "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica". *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Coord. A. Barabas y M. Bartolomé. Col. Regiones de México, INAH, México. 1a edición.