



Polonia

Estudios  
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

---

**Original title / título original:**

*Tendencias conservadoras y revolucionarias indígenas. (Los movimientos social-religiosos en las comunidades indígenas marginales del siglo XX en Sudamérica).*

**Author(s)/ autor(es):**

*Aleksander Posern-Zieliński*

Published originally as/ Publicado originalmente en:  
*Estudios Latinoamericanos*, 2 (1974), pp. 91-141

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios1974.v2.art3>

**Estudios Latinoamericanos** is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

**The Polish Society for Latin American Studies** is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

**Estudios Latinoamericanos**, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych).

**Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos** es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

***Tendencias conservadoras y revolucionarias indígenas.  
(Los movimientos social-religiosos en las comunidades indígenas  
marginales del siglo XX en Sudamérica).***

*Aleksander Posern-Zieliński\**

***Introducción.***

Los movimientos sociales y religiosos que comenzaron a aparecer en gran parte del territorio del Tercer Mundo eran, de un lado, consecuencia del contacto cultural con la civilización europea y con la ideología del cristianismo y, de otro, una forma específica de protesta contra el colonialismo u otras relaciones desiguales en las cuales se encontraron los habitantes autóctonos de Africa, Asia, Oceanía y de ambas Américas. Eran ellas un testimonio del dinamismo de las culturas indígenas y de la fuerza vital existente en aquellos sistemas sociales. Cada movimiento constituía, en cierto grado, una prueba de oponerse a las dificultades de adaptación que surgían como consecuencia de la conquista, colonización, explotación y capitalización de las relaciones económicas y, muy a menudo también de la exterminación. El orientarse hacia las formas irracionales de solucionar el problema de las dificultades culturales se debía, muy a menudo, a la imposibilidad de organizar la resistencia por medio de la lucha armada o de una amplia acción política. La ideología tradicional, plena de un contenido mitológico-mágico proporcionaba en cambio, atrayentes visiones del continuo desarrollo de su propia cultura y personalidad. Se buscaba pues salvación en las ilusas concepciones de un «paraíso terrestre», época de felicidad eterna y de bienestar general, se trataba de acelerar de modos diversos la llegada del mítico «siglo de oro», se sumía en las meditaciones y se organizaban cultos y rituales nuevos cada vez más satisficentes.

---

\* Traducido del polaco por Jadwiga Raduj-Lachowicz

En escala mundial, el mayor aumento de estos movimientos tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX, o sea en el período cumbre del desarrollo del colonialismo. Sin embargo en el territorio de Sudamérica, desde este punto de vista la situación se presentaba de manera algo diferente. El desarrollo de la colonización, más temprano en este que en otros continentes, causó que nos encontramos aquí con los movimientos social-religiosos ya desde la segunda mitad del siglo XVI (Brasil, Perú, Colombia, Ecuador). Fenómenos sociales de este tipo fueron apareciendo, también a menudo, en los siglos siguientes, conjuntamente con el proceso de introducir nuevos territorios del interior de Sudamérica a la órbita de «la civilización moderna». En nuestro siglo sufrieron grandes transformaciones las culturas indígenas tradicionales de los grupos de indios más aislados geográfica y étnicamente que basaron su sistema económico en la agricultura primitiva, la caza, pesca y recoleta de frutos silvestres. La nueva situación económica, cultural e interétnica en la cual se encontró la población indígena causó un ulterior aumento del número de movimientos social-religiosos. A pesar de que con frecuencia abarcan ellos poblaciones muy pequeñas, no tienen por eso, para un antropólogo, menor importancia que, por ejemplo, las grandes insurrecciones o los movimientos campesinos en masa del Altiplano Andino.

Cabe aclarar aquí, que la noción «comunidades indígenas marginales» aprovechada en el título de este artículo fue empleada con una significación algo diferente a la que le daban J. H. Steward y J. M. Cooper<sup>1</sup>. En este caso designa ella pequeños grupos de poblaciones indígenas que habitaban principalmente regiones de refugio de las selvas tropicales y pampas, tratando de introducir allá una existencia basada en un conjunto tradicional de configuraciones y normas. La cultura material de estos indios, localizados en los terrenos que se

---

<sup>1</sup> Según Steward las tribus del grupo marginal se caracterizan por tener la cultura más antigua y primitiva, sobre la cual la civilización andina no ha tenido influencia directa. Compara J. H. Steward: *South American Cultures: an Interpretative Summary*, in: *Handbook of South American Indians*, vol. 5, Washington 1946, pp. 669 - 772 («Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin», n° 143). En cambio según Cooper son ellas tribus que se ocupaban de la caza y la recoleta al este del Brasil, en el Gran Chaco, Pampa, Patagonia y Tierra del Fuego, compara J. M. Cooper: *Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture*, «Primitive Man», Vol. 15, 1942, N° 1/2, pp. 22 - 24, 30 - 31

extendían al este de los Andes se caracteriza por un bajo nivel de desarrollo tecnológico, la organización social representa un tipo de régimen de casta y tribu (actualmente, en general, en estado de descomposición), las creencias en cambio, en grado mucho mayor que en el Altiplano Andino estaban llenas de elementos de animismo<sup>2</sup>. A pesar que las tribus aquí comentadas fueron, en cierto grado, unidas por una red de relaciones con el sistema de explotación capitalista, sin embargo, mantuvieron ellas su separada posición de aislador étnico. Estos grupos en minoría, dominados y frecuentemente agonizantes, no pierden su conciencia étnica e identidad cultural y, en consecuencia, no se transforman en una separada clase social explotada. La situación de la población indígena en la Indoamérica marginal era pues diferente a la del Altiplano Andino o de México, donde los indios, a pesar de su cultura diferente, constituyen, a decir verdad, una clase campesina completamente integrada, desde el punto de vista social y económico, con la infraestructura del Estado de clases. Precisamente en esas regiones los movimientos sociales y religiosos tienen lugar cada vez más raramente, lo que constituye una contrariedad con la situación existente en los terrenos marginales. Son ellos suplantados por actos de protesta de carácter mucho más racional, por ejemplo, por los movimientos campesinos agrarios - que sólo a veces contienen ciertos elementos mesiánicos y milenaristas<sup>3</sup>.

Hasta el presente no se han llevado a cabo estudios comparativos más amplios sobre los movimientos social-religiosos de las sociedades indígenas marginales del siglo XX. Es por eso que su conocimiento se basa sólo en la interpretación de estos fenómenos en base a fuentes y monografías. Hasta ahora, por ejemplo, no fueron clasificados. La empleada división en movimientos nativistas y sincréticos no soluciona, en absoluto, este asunto<sup>4</sup>. Debido a que el

---

<sup>2</sup> R. Karsten: *Studies in the Religion of South-American Indians East of the Andes*, "Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum", Vol. 29, Helsinki 1964, n° 1, pp. 26 - 27, 145.

<sup>3</sup> A. Quijano Obregon: *Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica*, Santiago de Chile s.f., pp. 4 - 7 (texto copiado en ciclostilo)

<sup>4</sup> Compara por ejemplo las proposiciones de clasificación de Ribeiro y Pereira de Queiroz. R. Ribeiro: *Brazilian Messianic Movements*, in: *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, ed. S. L. Thrupp, The Hague 1962, pp. 62 - 63, «Comparative Studies in Society and History», Supplement 2; M.

objetivo de este artículo es mostrar sólo ciertos aspectos de los movimientos social-religiosos, pero tomando en consideración, sin embargo, allí donde ello es posible, un contexto pleno de sus dependencias y de la estructura del movimiento concreto, se ha decidido, precisamente por eso, hacer un análisis con sólo tres ejemplos. Cada uno de ellos, sin embargo, representa no solamente un tipo de movimiento separado desde el punto de vista de lo específico de su ideología, sino también de las formas de organización. Son ellos también un ejemplo de tres diferentes reacciones de los indios a diversas consecuencias de los contactos interétnicos. Haciendo la elección de los movimientos comentados a continuación se han tenido en cuenta además otros criterios adicionales; se consideró los movimientos: 1) que poseen una documentación de fuentes satisfaciente, hecha durante los estudios del campo por eminentes etnólogos, 2) que no fueron analizados hasta ahora de manera profunda y 3) que por esta razón no fueron hasta el presente aprovechados en estudios comparativos<sup>5</sup>.

Tomando esto en cuenta se eligió: 1) el movimiento escatológico-fatalista yaruro en Venezuela, 2) los movimientos milenarista-proféticos tukuna en el Brasil y 3) los «cultos evangélicos» sincréticos toba en Argentina. Y en este orden serán interpretados aparte.

El primero surgió en un pequeño grupo étnico que contaba con sólo varias centenas de personas (yaruro), entregado al proceso de despoblación. Su contacto bastante flojo con la sociedad dominante es el que decidió sobre su débil grado de aculturación y sobre la falta de claras estigmas de sincretismo religioso. Encontramos un tipo

---

1. Pereira de Queiroz: *Classifications des messianismes brésiliens*, «Archives de Sociologie des Religions», Vol. 5, 1958, pp. 111 - 120.

<sup>5</sup> En general el material que abarca los movimientos social-religiosos indígenas de América del Sur fue aprovechado en los estudios comparativos de manera muy modesta, limitándose tan sólo a presentar los movimientos «migratorios» tupí-guaraní. Comp. por ejemplo: W. E. Mühlmann: *Chitiasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*, «Studien zur Soziologie der Revolution», Vol. 1, Berlin 1961; M. I. Pereira de Queiroz: *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, París 1968 (y también la edición española: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, México 1971); G. Guariglia: *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», Vol. 13, Horn -Wien 1959

parecido de negación escapista de la realidad actual, aunque expresado de manera diferente, en los movimientos «migratorios» apapocuva-guaraní (años setenta del siglo XIX-años veinte del siglo XX)<sup>6</sup> y en los movimientos de los indios mbyá, ñandeva y kaíova (alrededor de 1924 - 1946)<sup>7</sup>.

El segundo movimiento escogido, o mejor dicho el ciclo de movimientos que sucedían uno detrás del otro, creado en un grupo étnico algo más grande (varios miles de personas) fue objeto de una explotación organizada (tukuna). La dependencia económica de los indios en relación a los «blancos» destruyó su tradicional sistema socio-cultural, no llegando sin embargo tampoco allí a una considerable sincretización de las creencias. Espontáneas reacciones indígenas, parecidas en su carácter general e inspiradas comunmente por los profetas, fueron observadas en los años cuarenta en lo de los coniboshipibo (Perú), los cuales estaban convencidos de la cercana independencia de los indígenas gracias a la intervención del Inca y a la restauración de su imperio<sup>8</sup>. Parcialmente en base a parecidas aspiraciones, surgió en los años 1925 - 1930 el activo movimiento cashibo (Perú) que tendía a acelerar la modernización de la cultura de su propia tribu<sup>9</sup>.

Y por fin como tercer ejemplo sirven las confesiones sincréticas indígenas que se encuentran aun en estado de organización (toba). Hasta ahora están ellas divididas todavía en varias decenas de «sectas» separadas. Los nuevos cultos religiosos que nacen en muchos grupos de tribus (más de 10 mil personas), en condiciones de una inductación cristiana misionera, constituyen el efecto de los procesos de aculturación y son una forma específica de aceptar la actual realidad social y económica, o bien una prueba de encontrar en

---

<sup>6</sup> C. Nimuendajú - Unckel: *Die Sagen van der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*. «Zeitschrift für Ethnologie». Vol. 46, 1914, pp. 284 - 404 (y también la edición española: *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los apapokuva guaraní*, São Paulo 1944).

<sup>7</sup> E. Schaden: *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*, São Paulo 1954; L. Cadogan: *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá*, «Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Boletim», Vol. 227, «Antropologia», n° 5, São Paulo 1959

<sup>8</sup> U. Schlenker: *Ethnolinguistische Prozesse der ketschuasprechenden Bevölkerung in den andinen Gebieten*, «Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift», Vol. 11, 1970, pp. 283 - 297

<sup>9</sup> L. Wistrand: *Desorganización y revitalización de los cashibo*, «América Indígena», Vol. 28, 1968, n° 3, pp. 611 - 618

ella, para sí, un lugar más favorable y adecuado. Se puede encontrar bastante analogía con estos cultos en la religión sincrética llamada «Hallelujah», formada en los años ochenta del siglo XIX, en las regiones fronterizas al sur de la Guayana Británica y hasta hoy divulgada entre los makusi, patamona, arekuna y akawaio que ahí habitan<sup>10</sup>. Es pues ella la primera y hasta ahora la única religión, nacida de un auténtico movimiento social-religioso, cuya influencia cruzó, hace ya mucho tiempo, las fronteras de una tribu.

Estos tres ejemplos de movimientos contemporáneos social-religiosos aquí presentados, contienen una cierta dosis de tendencias conservadoras y revolucionarias, unas veces algo más débiles, otras veces más fuertes. Un análisis detallado mostrará su importancia en los respectivos movimientos. Pero antes de comenzar, cabe hacer ciertas observaciones generales sobre el significado del carácter de las tendencias conservadoras y revolucionarias en las sociedades simples existentes antes de formarse las clases, sociedades con un bajo nivel de desarrollo de los medios de producción y existentes en base a ramas orgánicas de linaje, comunidad local o de tribu.

### *Consideraciones teóricas.*

Los movimientos social-religiosos de las sociedades endocoloniales del Tercer Mundo son discutidos, la mayoría de las veces, sobre la amplia base de las transformaciones sociales y culturales, cuyo elemento principal es el continuo proceso de modificación de los sistemas culturales indígenas bajo la influencia de la aculturación y del conjunto de factores político-económicos a ella ligados. El movimiento social-religioso que constituye el fruto de estas transformaciones gana una autonomía considerable gracias a la cual puede luego, a su vez, ejercer influencia: sobre los cambios siguientes. Así pues, a veces proporciona un aumento de la dinámica, otras frena el proceso de transformación que se desarrolla de manera demasiado acelerada. Ambas tendencias sin embargo no se excluyen

---

<sup>10</sup> A. J. Butt: *The Birth of a Religion*, «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», Vol. 90, 1960, pp. 66 - 107; C. Henfrey: *Through Indian Eyes. A Journey Among the Tribes of Guiana*, New York 1965

mutuamente. La mayoría de las veces coexisten entre sí acelerando el ritmo de los cambios en unas cosas y oponiéndose a él en otras.

Es ello, ante todo, resultado del hecho de que los movimientos social-religiosos no son fenómenos homogéneos y que las leyes a las que están sometidos resultan del roce de tendencias que a menudo son opuestas. Esta heterogeneidad se puede observar tanto en la estructura del movimiento, sus formas y funciones como en el dinamismo. A ello hay que agregarle todavía la perspectiva evolucionista del movimiento concreto, el cual al pasar por las fases convenientes del desarrollo - decadencia o renacimiento - está sometido a transformaciones internas, cambiando con el tiempo su carácter, las proporciones de las tendencias que en él dominan y el grado de actividad.

Cada movimiento que constituye una prueba de creación de un nuevo sistema socio-cultural parece surgir en un espacio de tres dimensiones. Como primer dimensión le dá la preferencia a un sistema de configuraciones, normas y valores que demuestran que el grupo dado está predestinado a éste y no a otro tipo de reacción, siendo al mismo tiempo la materia fundamental del nuevo sistema propuesto. La segunda dimensión está marcada por las relaciones sociales que demuestran con claridad el dinamismo de los cambios económicos e interétnicos (políticos). Y por último, la tercera dimensión está formada por la esfera mitológico-mágica que, en realidad, viene a ser una nueva forma de conciencia social. En ella precisamente se forman las ideas generales, los principios y objetivos del movimiento social y religioso que deciden, en grado considerable, sobre la fuerza y la importancia de las tendencias revolucionarias y conservadoras<sup>11</sup>.

El complicado y complejo carácter de los movimientos sociales y religiosos llama la atención de un número cada vez más elevado de investigadores, los cuales con razón subrayan que los anteriores sistemas de clasificación no unían en conjuntos respectivos los movimientos mismos sino los aspectos y tendencias<sup>12</sup> que solamente

---

<sup>11</sup> A. Posern-Zieliński: *Antropologiczna interpretacja ruchów społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Oceny i propozycje [Interpretación antropológica de los movimientos social-religiosos del Tercer Mundo. Evaluaciones y proposiciones]*, «Lud» Vol. 55, pp. 101 - 102.

<sup>12</sup> Igual punto de vista representaban, entre otros, Guariglia y Kopytoff, los cuales en vez de una

de *facto* lucían en primer plano, como por ejemplo: el milenarismo, nativismo, sincretismo, profetismo o mesianismo. Mucha menor atención se le prestaba a las tendencias conservadoras y revolucionarias que pueden observarse tanto en la ideología y la organización como también en las formas de lograr los objetivos marcados. Observaciones muy interesantes sobre este tema encontramos en las publicaciones de M. I. Pereira de Queiroz, donde se considera dos categorías fundamentales de movimientos social-religiosos, a saber: los llamados movimientos mesiánicos de reforma (*les mouvements messianiques de réforme*) y los movimientos revolucionarios mesiánicos (*les mouvements messianiques révolutionnaires*). A pesar de que las tendencias conservadoras y revolucionarias dependen bastante visiblemente de los tipos de movimientos arriba mencionados, lo que podría sugerir una total separación de aquellas dos corrientes se llama la atención al hecho de que ambas tendencias, a menudo, coexisten consigo. Pues, según Pereira de Queiroz no existen movimientos de reforma que sean únicamente conservadores, al igual que no hay tampoco movimientos revolucionarios en los que no se encuentren tendencias conservadoras<sup>13</sup>. Es decir que esas tendencias aparécen conjuntamente. Cambian solamente su composición y sus proporciones en las respectivas esferas del sistema socio-cultural, organizado por ese mismo movimiento.

La frecuente unión, apercebida en numerosos territorios del Tercer Mundo, de los movimientos social-religiosos con la lucha liberadora y con las tendencias sociales progresistas causó el aumento del interés prestado al carácter revolucionario de estos movimientos. Cabe, sin embargo aclarar, en este lugar, que es precisamente por eso que la noción «revolución» era usada más en su estrecho significado político que en el amplio antropológico. Como ejemplo pueden servir aquí algunas obras de P. Worsley, W. E. Mühlmann, E. J. Hobsbawm

---

clasificación propusieron un cuestionario a fin de comparar los movimientos social-religiosos. Comp. G. Guariglia: *op.cit.*, pp. 57 - 59; I. Kopytoff: *Classifications of Religious Movements: Analytical and Synthetic*, in: *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, ed. J. Helm, Seattle 1964, pp. 85 - 89.

<sup>13</sup> M. I. Pereira de Queiroz: *op.cit.*, p. 334

y Y. Talmon<sup>14</sup>. No obstante, ello no disminuye el valor de las generalizaciones ahí expuestas, según las cuales el carácter revolucionario religioso dado a observar en esos movimientos constituía el prototipo de la idea revolucionaria laica social y política<sup>15</sup>.

Haciendo un análisis de las concepciones existentes hasta ahora sobre el «carácter revolucionario» de los movimientos sociales y religiosos, se puede observar en ellas las siguientes insuficiencias: 1) el estudio de las tendencias revolucionarias únicamente en el plano de las relaciones sociales y económicas, 2) el transponer las generalizaciones allí realizadas al conjunto del sistema social y cultural, lo que no siempre es razonable, 3) el mezclar sólo las opiniones de los miembros del movimiento con los resultados del intersubjetivo análisis de los hechos, 4) el no apercebir la relación antinómica de las tendencias conservadoras y revolucionarias. Mientras tanto parece que en los estudios analíticos y comparativos de este problema, sin dejar de observar este movimiento en total, también habría que prestar especial atención a las tendencias en él existentes, entre las cuales, con toda seguridad, al frente se encuentran las dos opuestas, la conservadora y la revolucionaria. Tal vez entonces podría afirmarse sobre qué base estas tendencias coexisten y qué formas recibe esta coexistencia. Pueden ser también muy importantes las respuestas a las preguntas: ¿por qué en algunos movimientos predominan las tendencias revolucionarias y en otros en cambio las inclinaciones conservadoras?, ¿cuál es el papel de estas tendencias en los llamados movimientos de reforma que postulan tan sólo transformaciones moderadas de carácter adaptativo?

Es sin embargo imprescindible, al mismo tiempo, hacer una observación antropológica de aquel carácter conservador y del revolucionario que consiste, ante todo, en la ampliación semántica del alcance de estas

---

<sup>14</sup> P. Worsley: *The Trumpet Shall Sound. A Study of «Cargo» Cults in Melanesia*, London 1957; W. E. Mühlmann: *op.cit.*; E. J. Hobsbawm: *Sozialrebelln. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*, «Soziologische Texte», Vol. 14, Neuwied a/R-Berlin 1962; Y. L. Talmon: *Political Messianism*, London 1960

<sup>15</sup> Y. L. Talmon: *Millenarian Movements*, «Archives Européennes de Sociologie», Vol. 7, 1966, n° 2, p. 196.

nociones, que gracias a ello dejarán de ser adecuadas tan sólo en lo que respecta la actividad social y política. Esta manera de pensar es imprescindible en la interpretación de los sistemas socio-culturales aún no divididos en clases y de los de ultramar, que parecen ser ubicados en el punto de choque de diferentes formaciones sociales y económicas como resultado de transformaciones globales. Entonces, estas nociones deberían de estar liberadas de las irreflexivas, no científicas connotaciones axiológicas que aparecen muy a menudo como calificativos del tipo de «bueno-malo» o «útil-perjudicioso»<sup>16</sup>. Es necesaria también la eliminación de ciertos dictámenes de carácter teleológico, o sea de acuerdo a esta idea no nos interesará si esta tendencia lleva en sí un contenido «reaccionario» o bien «progresista». Y por fin se deben de eliminar todos aquellos dictámenes que vienen saturados de europocentrismo y que se unen directamente con el análisis de una sociedad dividida en clases. No pueden ser ellos adecuados en relación a aquellos sistemas y situaciones en las que no existen diferencias internas ni conflictos de clases y no hay tampoco fuerzas ni programas políticos formados. Y hasta la idea de revolución social y de lucha nacional y liberadora tendrá ahí un valor completamente diferente<sup>17</sup>. Se ligará, ante todo, con la idea de reavivar los valores culturales indígenas y con la tendencia a eliminar el problemoso estado de una «deprivación relativa» (*relative deprivation*)<sup>18</sup>, creado por la supremacía económica, política y cultural de la sociedad perteneciente al círculo de la civilización industrial.

Haciendo una característica muy breve de las tendencias conservadoras cabe subrayar que el mecanismo de las mismas en los momentos de amenaza vela sobre la inviolabilidad del actual estado de posesión, vigilando el equilibrio (*delicate balance*) de dicho sistema socio-cultural y evitando de esta manera la introducción de innovaciones a

---

<sup>16</sup> G. Kloska: *Problem wartościowania w etnografii [El problema de la evaluación en la etnografía]*, «Lud», Vol. 55, 1971, p. 233

<sup>17</sup> W. E. Mühlmann: *op.cit.*, p. 331

<sup>18</sup> La definición de esta categoría estudiada y la interpretación detallada del campo que abarca su empleo se encuentran en D. F. Aberle: *The Peyote Religion Among the Navaho*, «Viking Fund Publications in Anthropology», Vol. 42, 1966, pp. 322 - 328

su interior<sup>19</sup>. La tendencia conservadora, desde este punto de vista, se liga al mismo tiempo con el llamado proceso de petrificación de las formas de actividad social. En el caso de los movimientos social-religiosos, este fenómeno puede ser, en grado considerable, el resultado del proceso de sacralización de ciertas configuraciones de acción práctica o bien de tenores ideológicos, los cuales por el solo hecho de volverse sacros vienen a ser aún menos susceptibles a toda tendencia de transformación. En el análisis de los movimientos sociales y religiosos que proponemos a continuación, se puede aceptar la idea de que las tendencias conservadoras forman una conglomeración de aspiraciones tendientes a hacer permanente el orden existente y la composición de los valores en el sistema socio-cultural entero o únicamente en sus respectivas esferas. Esta actitud está formada por la ideología conservadora, o sea por el conjunto de ideas que aceptan como bien fundamental la herencia cultural que ha perdurado y continúa funcionando, y como objetivo fundamental de la actividad social de la gente el cuidado de conservar esta herencia, en principio incambiable.

La negación a las tendencias conservadoras son las tendencias revolucionarias, opuestas a las anteriores. Su objetivo es igualmente el devolver al transformable sistema socio-cultural el equilibrio requerido. Este programa es realizado por medio de la eliminación de aquellos elementos de la estructura que socavaban el sistema por dentro, jugando en él un papel de disfunción. Junto a la eliminación de aquellos factores, clasificados por la sociedad como negativos, viene la introducción de muchas innovaciones significantes, tales como ideas, comportamientos o bien cosas completamente diferentes de las formas ya existentes<sup>20</sup>. Es decir, las tendencias revolucionarias tienen que ser tratadas como el comienzo de procesos bruscos, de transformaciones cualitativas de la realidad calificada de insatisfactoria, o bien como sólo una tendencia a tales cambios. La idea de «revolución» así comprendida puede referirse tanto a las respectivas esferas de esta realidad, por ejemplo a la religión, la

---

<sup>19</sup> S. P. Huntington: *Conservatism as an Ideology*, «American Political Science Review», Vol. 51 1957, pp. 454 - 473; J. C. Rees: *Conservatism*, in: *A Dictionary of the Social Sciences*, ed. J. Gould, , W. L. Kolb, New York-Toronto 1965, p. 129

<sup>20</sup> G. H. Barnett: *Innovation. The Basis of Culture Change*, New York - Toronto - London 1953, p. 7

cultura, la organización social, etc., como y a todo el sistema socio-cultural, el paso del cual de una fase de desarrollo a la siguiente se efectúa por medio de la rebelión y de un salto cualitativo. Este segundo modelo es llamado revolución total (*total revolution*)<sup>21</sup>, abarca todas las esferas básicas del funcionamiento de dicho sistema socio-cultural y ejerce su influencia también en aquel campo de la realidad que se caracteriza por la inercia y el conservadurismo. En el nuevo sistema de relaciones, hasta estos modelos, que seguirán siendo mantenidos, lograrán paulatinamente un significado nuevo. Sin embargo para nuestro análisis será más conveniente el primer modelo, que comprende la idea de revolución selectiva. Es decir, que como tendencias revolucionarias reconoceremos una serie de transformaciones bruscas, cualitativas y de mucha importancia, o bien la tendencia a tales transformaciones que pueden tener lugar en diversas esferas de la existencia humana.

Analizando pues este movimiento hablaremos de las diversas tendencias que le acompañan, y entre las cuales cada una de ellas puede dominar en otra de sus esferas. Así, por ejemplo, el movimiento poseedor de una expresión general conservadora tendrá también con toda seguridad cierto carácter revolucionario y viceversa. La mutua descomposición de estas tendencias puede ser muy diversificada. Esto depende si serán examinadas en el sistema económico, la estructura social, la cultura en total, la ideología religiosa o, por último, en las relaciones interétnicas de la dominación y la subordinación.

Es natural, que durante el análisis del material empírico hay que tener en consideración también la eventual «inconsecuencia» que puede verse en las dos tendencias aquí comparadas. Se trata de la discrepancia que puede surgir entre la elección consciente del programa conservador o revolucionario, tendiente a hacer permanente o a transformar totalmente cierta riqueza de configuraciones y normas y la selección realizada en práctica de los respectivos elementos de este conjunto de contenidos culturales que ha de ser aceptado o rechazado. Este proceso tiene carácter más bien

---

<sup>21</sup> P. Sorokin: *Society, Culture and Personality*, New York 1947, p. 482

instintivo que reflexivo, pues transcurre por lo común «por debajo del nivel de la conciencia»<sup>22</sup>.

Los postulados formulados por las personas que investigan los movimientos socio-religiosos son un estímulo para los estudios de este tipo y acentúan el gran significado que estos problemas tienen para el posterior análisis del mecanismo de los cambios en los sistemas socio-culturales del Tercer Mundo. Esto fue muy bien concebido por V. Lanternari, el cual escribió en el año 1965 que el problema primordial de los estudios sobre estos movimientos deben de ser en el futuro las relaciones históricas que unen: 1) la religión y la revolución, como también 2) la religión y el conservadurismo social y cultural. Ambos aspectos escribía luego el investigador italiano de «las religiones de los pueblos oprimidos», deben de ser analizadas conjuntamente en el marco de un análisis histórico y de comparación<sup>23</sup>.

Este artículo es pues, una de las primeras pruebas de realizar este postulado. Y es por eso que surgió la necesidad de precisar de manera preliminar ciertas nociones y categorías investigadoras. Sin esta precisión, aunque más no sea provisoria, sería muy difícil emprender el análisis de los movimientos sociales y religiosos indígenas aquí elegidos. Tres ejemplos son naturalmente muy poco para generalizar. Sin embargo son suficientes para ilustrar, precisar y verificar algunas de las tesis arriba presentadas y permiten demostrar la específica local de los movimientos social-religiosos sudamericanos contemporáneos existentes en las sociedades indígenas marginales que habitan los territorios al este de los Andes.

### ***El movimiento escatológico-fatalista yaruro en Venezuela.***

Los indios yaruro, «primitivos», pescadores y cazadores nómadas habitan el Estado venezolano de Apure. Viven de manera errante, en grupos no muy numerosos, sobre el territorio llamado «llanos bajos»

---

<sup>22</sup> J. Szacki: *Tradycja. Przegląd problematyki [Tradición. Revista de los problemas]*, Warszawa 1971, p. 218

<sup>23</sup> V. Lanternari: *Respuesta a la reseña de su trabajo, The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, en la sección «Book review» de la revista «Current Anthropology», Vol. 6, 1965, n° 4, p. 462

y tienen instalados sus campamentos al borde del Capanaparo y del Sinaruco, afluentes del Orinoco que atraviesan la sabana<sup>24</sup>.

Desde el punto de vista de la lengua se clasifica a estos indios al grupo paleoamericano<sup>25</sup>, pero los investigadores venezolanos los clasifican tradicionalmente a los llamados incivilizados<sup>26</sup>. Su contacto con la vida social y económica del país es muy flojo, la economía que llevan a cabo en el marco de una ampliada familia matrilocal hace que los yaruro sigan viviendo en condiciones semejantes a las del sistema de comunidad de casta<sup>27</sup>. El número de estos indios en los años treinta del siglo XX llegaba a alrededor de 150 individuos<sup>28</sup>, certificando de manera evidente que este microetnos se acercaba al estado de una despoblación completa. La falta de datos demográficos contemporáneos sobre los yaruro pone en duda si es justo el empleo del presente en este artículo.

A fines del año 1933 llegó a los terrenos ocupados por los yaruro el investigador norteamericano V. Petruzzo. Confirmó él entonces, que todos los miembros de esta tribu falleciente estaban dominados por un transporte místico. En todo momento de su vida cotidiana les perseguía la idea fatalista de que la muerte estaba ya inevitablemente cerca. Sin embargo no se la esperaba con miedo sino al contrario, se consideraba que era éste el único camino que podía conducirlos al feliz país dominado por la mística creadora del mundo, llamada Kuma. Esta confianza en una rápida mejora de las condiciones de vida de los indígenas sumidos, en una extrema exterminación, les permitía conformarse con su suerte temporal. Este pesimismo general era profundizado por los shamanes, los cuales poniéndose en trance «peregrinaban» al país de la abundancia, que se encontraba muy lejos

---

<sup>24</sup> P. Kirchhoff: *Food-Gathering Tribes of the Venezuelan Llanos*, in: *Handbook of South American Indians*, vol. 4, Washington 1948. p. 456 («Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin», n° 143).

<sup>25</sup> T. Milewski: *Atlas lingwistyczny języków świata [Atlas linguístico de los idiomas del mundo]*, «Prace Etnograficzne», Vol. 1, Lublin-Kraków 1948, mapa 2 (lenguas paleo-americanas)

<sup>26</sup> *Les populations aborigenes. Conditions de vie et de travail des populations autochtones de paya indépendants*, Geneve 1953 (aprovecho de la edición polaca in: *Ameryka indiańska*, ed. R. Romano, Warszawa, pp. 142 - 143)

<sup>27</sup> Y. A. Zubrickij: *Indejcy Venesuely*, in: *Venesuela - Ekonomika. Politika. Kul'tura*, Moskva 1967, p. 286.

<sup>28</sup> V. Petruzzo: *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*, «Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin», n° 123, Anthropological Papers, n° 11, Washington 1939, p. 175

al este y luego daban informes detallados de estas místicas peregrinaciones, presentando a los miembros de la tribu un cuadro seductor de la existencia de postmuerte, aunque concebida ella materialmente.

Parece que esta idea de la salvación de los indios yaruro, trágica en su expresión, era el resultado de la huída psíquica de aquéllos de la realidad de la vida cotidiana. La función compensativa de esta ideología escatológica que dominaba toda la mitología tradicional no deja lugar a dudas. La pasividad del movimiento por ella inspirado es verdaderamente espantadora. Los yaruro no emprenden ninguna acción, ni siquiera irracional que pudiese conducirlos a cambiar la situación existente. No prueban tampoco encontrar ayuda en las fuerzas sobrenaturales, las cuales podrían, con su poder divino, transformar el mundo desfavorable a los indios. Les queda pues únicamente la melancolía, la nostalgia, los ensueños y las meditaciones sobre la pronta muerte y el exterminio de la cultura yaruro. Será pues, para ellos, una completa liberación de todas las penas y constituirá la puerta de entrada a un mundo completamente diferente, al mundo de los antecesores, dioses y héroes culturales<sup>29</sup>.

Este movimiento, que se transformó en ideología de toda la tribu, no contiene, como se puede apereibir facilmente, elementos mesiánicos ni proféticos. Los shamanes juegan en él, a decir verdad, un papel secundario. Su objetivo principales sólo mantener a los indios en la constante convicción de que existe realmente, en el otro mundo, el soberbio país de Kuma, donde se espera a los últimos representantes de los yaruro. Apelando a la clásica mitología greca se podría decir que la conciencia de estos indios fue dominada por Thanatos, genio de la muerte, que llegó a los llanos de Orinoco como emisario de la civilización euro-americana.

La llegada de un número cada vez mayor de colonos a la parte media de la cuenca del Orinoco creó un estado de amenaza para la existencia de la población indígena. Algunos grupos fueron dominados rápidamente por los procesos de aculturación y se adaptaron a las nuevas condiciones, otros se asimilaron totalmente disluyéndose en un mar de sangre mestiza. También había grupos que, probando

---

<sup>29</sup> V. Petrtullo: *op.cit.*, *passim*.

mantener su propia cultura en forma incambiable, se aislaron conscientemente del resto del mundo<sup>30</sup>. A este grupo pertenecían precisamente los yaruro, que ocupaban terrenos llanos y fangosos, inatrayentes para los venezolanos. La forma de explotación del medioambiente natural empleada por estos «nómadas acuáticos» (*aquatic nomads*)<sup>31</sup>, que se ocupaban de la caza de cocodrilos y animales pequeños, limitaba de manera natural la población de este grupo y hacía posible la continuación de las configuraciones culturales tradicionales. Estos indios, empujados a terrenos de refugio enormemente pobres y muy estrechos, sufrían por falta de alimentos. A pesar de ello, sin embargo, no trataban de cambiar esta manera de vida para adaptarse, por ejemplo, al cultivo de la tierra o a la cría de ganado, tan popular en esta región<sup>32</sup>.

Tanto en lo que se refiere a la cultura material, (sobre todo herramientas de hierro y elementos del vestido) como y a los cultos y mitos, la aculturación era visible sólo en grado mínimo. Aunque, a decir verdad, las misiones católicas desarrollaban su actividad sobre los terrenos de Apure ya desde el siglo XVII<sup>33</sup>, sin embargo su influencia esporádica sobre los yaruro en la mitad del siglo XVIII<sup>34</sup> no causó mayores cambios en la ideología de estos indios. Vale aquí señalar, junto con Petruzzo<sup>35</sup>, la evidente desproporción entre el pobre equipo material de estos indios y la riqueza de nociones e impresiones espirituales que los predestinaban a buscar solución a las dificultades terrestres en el mundo de las fuerzas transcendentales.

La prueba de aislarse los yaruro del mundo de los «Racionales», así definían ellos a la población no india, no dio los resultados esperados. No cayeron ellos en la órbita de la economía capitalista venezolana, pero sin embargo, como «indios bravos» se encontraron

---

<sup>30</sup> P. Kirchhoff: *op. cit.*, pp. 445 - 468; L. A. Fajenberg: *Plemena tropičeskij lesov it savann Južnoj Ameriki*, in: *Narody Ameriki*, vol. 2, ed. A. V. Efimo, S. A. Tokarev, Moskva 1959, pp. 329 - 330

<sup>31</sup> J. H. Steward, L. C. Faron: *Native Peoples of South America*, New York - Toronto - London 1959, p. 375

<sup>32</sup> V. Petruzzo: *op.cit.*, pp. 198 - 199; P. Kirchhoff: *op.cit.*, pp. 456 - 462.

<sup>33</sup> M. A. Saignes: *K voprosu ob indejskij i afrikanskij elementah v formirovanii venesuel'skoj kul'tury*, in: *Venesuela - Ekonomika. Politika. Kul'tura*, Moskva 1967, p. 103

<sup>34</sup> J. Gumilla: *El Orinoco ilustrado*, Barcelona 1791, p. 33 (de acuerdo a V. Petruzzo: *op.cit.*, p. 176).

<sup>35</sup> V. Petruzzo: *op.cit.*, p. 190; Este ejemplo confirma una vez más las informaciones concernientes los aborígenas de Australia donde la cultura material «primitiva» y «simple» no causó «el primitivismo» ni «la simpleza» de la organización social y de las creencias

fuera del amparo real de la ley y fueron sometidos gradualmente a una creciente exterminación. No fué pequeña la participación que en tal solución del problema indio tuvieron los rancheros locales, los cazadores profesionales, los grupos casuales de bandidos que cruzaban estos terrenos y ciertos mestizos locales, llamados «llaneros», procedientes también de tribus indias asimiladas<sup>36</sup>. Esta escabrosa disminución del número de indios en la primera mitad del siglo XX fue apercibida no sólo en la provincia Apure sino también en toda Venezuela<sup>37</sup>, pero los yaruro lo sintieron de manera particularmente dolorosa. En primer lugar fueron testigos de la exterminación de tribus vecinas tales como los tamanachi, guama y otomaco, lo que aumentó aún más su soledad y desesperación. Luego comenzaron a sentir ellos mismos los efectos de la política local indígena. Alcanza recordar que en el año 1933 fueron asesinados de manera bestial alrededor de 150 yaruro lo que constituía en aquel entonces casi el 50% de la población de esta tribu<sup>38</sup>. Estos trágicos acontecimientos, como también toda la atmósfera de constante amenaza dejaron profundas huellas en la conciencia de los yaruro. Huían de la realidad al mundo de los ensueños pues se daban cuenta muy racionalmente de cuales eran sus propias posibilidades de mantenerse y lograr decentes condiciones de vida. Poco numerosos y divididos en grupos pequeños y nómadas, completamente solitarios y cercados por elementos étnicos y culturas ajenas, no podían disponer de ningún medio de resistencia efectivo ante los «Racionales», los cuales los destruían con premeditación. Además estos intrusos que introducían, según pensaban los indios, lo malo, cruel y destrozador al mundo bueno por principio, eran considerados también como individuos que actuaban, en cierto grado, por orden de las fuerzas sobrenaturales<sup>39</sup>. O sea que toda prueba de resistencia estaba ya desde su comienzo condenada al fracaso. No esperaban ya ayuda de ninguna parte. Nada pues, según creían los yaruro, podía frenar el inexorable destino. Su realidad es sólo cuestión de tiempo. Muy

---

<sup>36</sup> M. A. Saignes: *op.cit.*, p. 305

<sup>37</sup> *Ameryka indiańska [América indígena]*, pp. 139 - 142. Las cifras ahí mencionadas están basadas en los datos publicados por el Ministerio de Fomento y conciernen los años 1926 - 1952

<sup>38</sup> V. Petruzzo: *op.cit.*, pp. 175 - 181

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 237.

pronto el resto de la tribu que sigue viviendo todavía, será asesinada o morirá como consecuencia de las enfermedades que exterminaban a los yaruro desde hacia años. Entonces todos los indios se encontrarán en el país divino de Kuma, viviendo ahí una vida sin penas ni temor a lo que les ha de traer el día siguiente. La horrible desesperación de lo presente ligada a la visión optimista del futuro, causó que la muerte era esperada por los yaruro con anhelo, y la certeza de que ya pronto su existencia había de cambiar diametralmente les recompensaba la trágica vida que llevaban. La creencia en la salvación era pues aquí una forma de autodefensa pero sin ningún elemento activo. Esperando a la muerte no probaban ni siquiera de acelerarla, por ejemplo, por medio de suicidios colectivos como lo hicieron los indios arekuna, los cuales se asesinaron mutuamente a mitad del siglo pasado al pie del Roraima<sup>40</sup>. No emprendieron tampoco ninguna prueba física de llegar a aquel país mítico que debía de encontrarse al este, como lo hicieron los célebres guaraní, que recorrían constantemente el continente en busca de su paraíso<sup>41</sup>. Es muy interesante también el hecho de que los yaruro, buscando alguna alternativa irracional a fin de solucionar aquella situación interétnica sin salida, no elaboraron ninguna idea de una catástrofe total, la cual, aunque sea en último momento podría salvarlos de la necesidad de tener que tratar con los «Racionales», lo que daba efectos tan trágicos. Hechos parecidos son bastante populares en muchos movimientos social-religiosos no sólo sobre el territorio de América del Sur<sup>42</sup>. Un motivo parecido pudieron crearse los yaruro sin mayor dificultad convocando la mitología de su tribu en la cual se encuentra la leyenda sobre un diluvio mundial, que a comienzos de la era humana causó Kuma, la diosa de todas las aguas<sup>43</sup>. Pero este tema debería de ser estudiado aparte. Parece, sin

---

<sup>40</sup> C. F. Appun: *Unter den Tropen. Wanderungen durch Venezuela, am Orinoco, durch Britisch Guyana und am Amazonenstrom in den Jahren 1849 - 1868*, vol. 2, Jena 1871, pp. 257 - 265

<sup>41</sup> A. Métraux: *Les migrations historiques des Tupí-Guaraní*, «Journal de la Société des Américanistes de Paris», Vol. 19, 1927, pp. 1 - 45

<sup>42</sup> Las más sugestivas son las informaciones estadísticas de Guariglia. Este motivo, llamado por él *eschatologismus* o sea «Erwartung einer Erneuerung der Welt entweder durch drohende oder endzeitliche Katastrophale Erlebnisse» (p. 58) tenía lugar en Oceanía en 29 casos de 86 movimientos (p. 130), en ambas Américas en 73 casos de 100 movimientos (p. 194) y en África en 23 casos de 62 movimientos (p. 237). Comp. G. Guarilla: *op.cit.*

<sup>43</sup> V. Petruccio: *op.cit.*, pp. 245-246

embargo, que se puede aclarar esta cuestión parcialmente por la enorme desgana de los yaruro a cualquier transformación brusca. Las tendencias conservadoras se reflejan claramente en todos los aspectos del sistema socio-cultural de estos indios. Así pues la afirmación de Petrucco, formulada en base a observaciones directas de que *the tenor of yaruro culture es typically conservative*<sup>44</sup> está profundamente motivada.

Este conservadurismo de los yaruro determinó también la relación de estos indios con el mundo enemigo que los rodeaba, cosa que remarcamos ya anteriormente. En esa manera de ser no había lugar para actos de protesta. Lo ocupó la aceptación fatalista de las relaciones interétnicas actuales. Mientras tanto la idea del escatologismo cósmico (catastrofismo)<sup>45</sup>, como preludeo que antecede directamente el proceso de redención y renovación del mundo, está fuertemente ligada, en muchos movimientos social-religiosos, con las tendencias revolucionarias marcadas. Estas, en cambio, jugaban aquí un papel totalmente secundario y se unían tan sólo con el modelo de cultura tribal, que debía de ser reconstruida en el país de Kuma.

La falta de un conocimiento más profundo de las ideas cristianas, junto a las creencias tribales que seguían funcionando, causó que la nueva ideología sotérica fuera formada de elementos tradicionales que no estaban en contradicción con la ideología que tenían estos indios hasta aquel entonces. Simplemente, se basaron en la estructura mitológica que heredaron de sus antecesores, realizando en ella algunas correctas y perfeccionándola. Parece ser, que el avance que sufrió Kuma, de «diosa madre» al más importante ser sobrenatural<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 264

<sup>45</sup> Hay que hacer diferencia entre el «escatologismo cosmológico», parte de la doctrina religiosa concerniente la idea «fin del mundo» que contiene la visión de una enorme catástrofe (un diluvio, terremoto, incendio) y el «escatologismo sotérico», parte de la doctrina religiosa concerniente la redención espiritual en la vida de postmuerte. Comp.: Z. Poniatowski: *Treść wierzeń religijnych [Significado de las creencias religiosas]*, Warszawa 1965, pp. 236 - 243, 272 - 285; M. Posern-Zielińska: *Koncepcje zbawienia w doktrynach ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki północnej [Ideas de redención en las doctrinas de los movimientos religiosos y políticos de los indios de América del Norte]*, «Etnografia Polska», Vol. 16, 1972, n° 2. Es este el significado que le doy a estas nociones en el presente artículo.

<sup>46</sup> Sigue siendo dudosa la cuestión de una noción formada de «dios» o «dioses» entre los indios de la América del Sur marginal y de los indios de la América del Norte. La solución de este problema es difícil a causa: a) del «europocentrismo» en los relatos de las épocas coloniales anteriores, consistente

no puede ser expacado únicamente por lo específico del culto shamanístico local. Kuma - antropomorfa personificación de las aguas y la luna, era tratada como donadora de la vida y creadora de la gente y también de otras existencias sobrenaturales menores, así como legisladora de las normas morales. La importancia que a ella se le atribuía, como guardiana del pueblo yaruro elegido entre los otros grupos indígenas, tenía que aumentar inconmensurablemente en condiciones de una amenaza externa. Kuma vino a ser simplemente la garantía de las aspiraciones de los indios, no cumplidas hasta ese entonces. Comenzaron ellos ahora a interesarse por la mítica región de la vida de postmuerte.

La visión de este paraíso, encantadora tierra prometida que era la negación de la realidad, parece ser también una transposición del mito muy popular de la existencia de las almas después del entierro. La antigua dualidad del mundo de los yaruro (terrenos pertenecientes a la tribu sobre la tierra y terrenos donde se encontraban los antecesores muertos) fue últimamente alterada por la convicción de que muy pronto el mundo real de los indios ha de ser solamente el paraíso materializado en el cual renacerán nuevamente, -continuando sin inconvenientes su vida terrestre. Según las ideas fatalistas de estos indígenas, la época de la felicidad eterna será precedida, sin embargo, por el exterminio completo de los yaruro. La creencia en que este exterminio llegará de manera inevitable debilitó, naturalmente, su afán de perdurar. En realidad ellos están ya ausentes sobre la tierra pues con sus pensamientos se encuentran en el perfecto país de Kuma, comprendiendo naturalmente esta perfección según las configuraciones concretas de su propio región cultural. Brilla en él el sol y en la sabana crece una vegetación mucho más abundante que en la realidad. Todos los animales tienen allí

---

en darle a algunos personajes indígenas sobrenaturales características típicas para los dioses de la mitología clásica, b) de la influencia de la actividad misionera tendiente a traducir la idea de «Dios único» a los idiomas indígenas, aprovechando de los espíritus locales, demonios, héroes culturales y de las fuerzas sobrenaturales impersonales. Actualmente es ya muy difícil separar las verdaderas ideas indígenas de las deformadas posteriormente. Comp.: A. Métraux: *Die Mythologie der Südamerikaner*, in: *Mythen der Völker*, vol. 3, ed. P. Grimal, Frankfurt a. M. - Hamburg 1967, pp. 198 - 214; Å. Hultkrantz: *Les religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*. «Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in comparative Religion», Vol. 4, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1963, pp. 21 - 67.

dimensiones casi gigantes. No ha de faltar pues nunca comida para los indios y las -enfermedades, que se hacían sentir tan dolorosamente sobre tierra, serán en aquel país completamente desconocidas. Tampoco se encontrarán allí los «Racionales», para los cuales el encantador país de Kuma quedará inaccesible<sup>47</sup>. Gracias a ello los indios podrán por fin comenzar a rehacer, sin inconveniente alguno, su propia cultura y a continuar los antiguos modelos de comportamiento, pudiendo sin trabas dedicar los días enteros a la caza y la pesca.

El evidente carácter conservador de todo este tenor no es sin embargo absoluto. También se encuentran tendencias que demuestran los intentos de una selectiva adaptación a la cultura venezolana contemporánea. Así, por ejemplo, los yaruro creen que viviendo después de su muerte en el país de la felicidad eterna habitarán en casas y no a cielo abierto, como lo hacen hasta ahora. Poseerán ahí caballos y ganado. Aprenderán también los secretos del cultivo de la tierra y las cosechas les permitirán complementar la caza y la pesca<sup>48</sup>.

En esta visión observamos fácilmente una cierta antinomía de las opiniones. De un lado es evidente el deseo de mantener el anterior tipo de economía, de otro, existe la esperanza de admitir los bienes y la manera de vivir de los «Racionales». Cabe aquí darse cuenta de la contrariedad entre la práctica disposición de la contraaculturación, aplicada por fuerza en la vida cotidiana, y la idea de la salvación que contiene un programa de enormes transformaciones en la cultura tradicional. Esto es testimonio claro de que los indios, demostrando aversión al cambio de su modo de vida, en realidad se guiaban no sólo por el nativismo sino ante todo por el temor a las consecuencias de contactos más estrechos con la población no india. Al fin se retiraron a las regiones de refugio que, a su vez, se iban achicando cada tanto por las sucesivas olas colonizadoras. El conservadurismo que ocupaba el primer lugar en la actividad práctica no decidía, sin embargo, sobre la negativa opinión que tenían los yaruro en cuanto a los bienes materiales de los «blancos». Es evidente que se daban

---

<sup>47</sup> V. Petruccio: *op.cit.*, pp. 237 - 250

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 195 - 255

cuenta de los provechos reales que daba el nuevo tipo de economía. Además sentían ellos mismos la superioridad de los «Racionales», que consistía, según su opinión, en que aquellos poseían bienes inalcanzables para los indios. El no emprender ningunas pruebas de adaptación, las que en las condiciones donde dominaba el fatalismo eran consideradas como vanas, no impedía, sin embargo, la posibilidad de introducir a la cultura tradicional, los bienes materiales conseguidos por los «blancos», ya que era ella comprendida totalmente de manera irracional. No obstante, la disposición interna, casi psíquica, de los indios a transformar su propia cultura y su economía, era un testimonio de la posibilidad de adaptarse estos indígenas a las condiciones de vida contemporáneas. Sin embargo, un proceso tal hubiera sido posible únicamente en caso de que fuese él dirigido por un servicio especializado en la protección de los indios, dispoiniente de una preparación adecuada y de medios materiales.

Así pues, el conservadurismo de los indios yaruro fue fortalecido en grado considerable por la situación marginal en la que se encontró este grupo sobre el territorio de los llanos. La conciencia de esta situación se reflejó igualmente en la mitología. Se consideraba que tanto las plantas cultivadas por los «Racionales» como los animales por ellos criados fueron anteriormente creados tan sólo para los indios. Pero no supieron ellos aprovechar de estos bienes otorgados por Kuma y permitieron que les quitasen esos tesoros<sup>49</sup>. Según esta interpretación, la visión aculturada de la vida de postmuerte en el paraíso material se presenta también como el regreso a los tiempos de la primitiva felicidad, y la reivindicación de los bienes que les fueron quitados anteriormente a los indios, toma forma de una justicia histórica, transplantada a un suelo metafísico.

La concepción de salvación formulada por los yaruro, a pesar de tener una expresión general escatológica, posee también ciertos rasgos milenaristas. Entre ellos se debe de contar la visión de una nueva cultura satisfaciente para los indios, y de una futura, feliz existencia concebida totalmente de manera material. Estos gérmenes de mito milenarista no cumplían, sin embargo, en este caso, todas las

---

<sup>49</sup> *Ibidem.* p. 238.

funciones primordiales que en general, en los movimientos sociales y religiosos van ligados a la ya desarrollada idea milenarista. No cabe duda que desempeñaban ellos perfectamente su función etiológica (explicadora), en cambio sus funciones dispositivas eran neutralizadas por el fatalismo pasivo. Así pues, no actuaba aquí ninguno de los reguladores sacrales sociales que pudiese hacer de la ideología del «movimiento de salvación» un conjunto de directivas indicantes la manera eficaz de llegar al anhelado objetivo<sup>50</sup>. En vez de ello quedaba solamente el esperar pasiva y desesperadamente el exterminio. Esta espera estaba repleta de un práctico conservadurismo socio-cultural.

### ***Movimientos milenarista-proféticos tukuna en el Brasil.***

El segundo ejemplo, analizado a fin de descubrir las tendencias conservadoras y revolucionarias serán los movimientos proféticos de los indios tukuna, más de una vez considerados sin razón alguna como movimientos mesiánicos. Los indios tukuna, evaluados en los años cuarenta de nuestro Siglo en alrededor de 3 mil<sup>51</sup>, y en los años sesenta en 4 - 5 mil personas<sup>52</sup>, habitan las regiones fronterizas del Brasil, Colombia y Perú, estableciéndose ante todo a orillas del Amazonas (llamado a esta altura Solimoës) y de sus afluentes. Desde los fines del siglo XIX, entre los grupos brasileños de esta tribu principalmente, fueron surgiendo movimientos sociales y religiosos de corta duración y de carácter bastante homogéneo. De un lado los formaba la ideología mitológica tradicional de los tukuna, de otro la específica situación en la que desempeñaban un considerable papel los procesos de aculturación, desorganización social y las condiciones endocoloniales de discriminación social, existentes ante todo, en el campo interétnico.

---

<sup>50</sup> A. Posern-Zieliński: *Funkcje milenarystycznego mitu w ruchach społeczno-religijnych Indian Tupí-Guaraní [Las funciones del mito milenarista en los movimientos social-religiosos de los indios tupí-guaraní]*, «Etnografia Polska», Vol. 16, 1972, n° 2

<sup>51</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna*, «University of California. Publications in American Archaeology and Ethnology», Vol. 45, Berkeley-Los Angeles 1952, p. 9

<sup>52</sup> M. Vinhas de Queiroz: *K voprosu o proročeskich videnijah (messianstve) sredi Tukunov*, «Sovetskaja Etnografija», 1965, n° 1, p. 72

Hasta ahora se han registrado en esta tribu seis movimientos consecutivos, lo que no quiere decir que en realidad no haya habido muchos más. Es muy probable que no fueron ellos anotados en los registros de las autoridades locales ni tampoco en los trabajos de los «cronistas» casuales. El primero de los movimientos de este ciclo fue llamado Movimiento de la Profetisa en el Perú, y luego, en orden cronológico el Movimiento Aureliano (1919?), el Movimiento en Atiparaná (alrededor del año 1932), el Movimiento «Jaguar» (1938 - 1939), el Movimiento del Profeta de Saõ Jerónimo (1940 - 1941) y el último, llamado por nosotros Movimiento de Tabatinga, del año 1946<sup>53</sup>. Conocemos los cuatro primeros sólo de manera fragmentaria, en cambio las informaciones concernientes los dos siguientes son ya mucho más completas.

Un rasgo común para todos estos movimientos es la aparición de jóvenes profetas de ambos sexos, los cuales proclaman el haber recibido instrucciones de fuerzas sobrenaturales concernientes la manera de salvar a los indios ante la catástrofe cósmica que ha de amenazar muy pronto a todo el mundo. Este cataclismo, en forma de diluvio, ha de destruir a todos los «civilizados», en cambio los indios habrán de salvarse en caso de cumplir exactamente todas las disposiciones dadas por los personajes mitológicos que se ocupaban de ellos. Estos personajes mitológicos, por medio de sus emisarios terrestres, designan a los miembros de la tribu el lugar al que deben ir para esperar ahí la subida de las aguas. La realización de esta profecía depende también, sin embargo, del cumplimiento exacto de las prácticas rituales y de las iniciativas tecnológicas. Los indios tukuna, muy conmovidos por estos presagios, abandonan sus pueblos y se dirigen con presura a los lugares señalados. El hecho de que esta profecía no se cumplía en la fecha designada no descreditaba a los iniciadores del movimiento ni tampoco la idea superior del mismo. Después de unos años renacía él en forma nueva. La ineficacia del movimiento se explicaba generalmente o bien por la intervención brusca de los brasileños que exigían el regreso de los indios a sus

---

<sup>53</sup> Todos los nombres de los movimientos son una proposición del autor de este artículo

moradas anteriores, o bien por no respetar ciertas prohibiciones rituales y, la más de las veces, por ambos factores a la vez<sup>54</sup>.

La fuerza del renacimiento cíclico de estos movimientos milenarista-proféticos social-religiosos surgía, sin embargo, de otra cosa. Es precisamente la situación dificultosa en la cual se encontraron los tukuna la que puso en marcha, en su sistema socio-cultural, un mecanismo que les facilitaba e indicaba la elección de uno de los varios caminos posibles a seguir para lograr una existencia radicalmente cambiada. Es verdad que el camino elegido por los indios poseía carácter irracional y escapístico. Fue él, sin embargo, el resultado tanto de la objetiva evaluación de las propias posibilidades en una confrontación directa con los «civilizados», como también de la aceptación de las configuraciones tradicionales tratadas con realismo y tomadas de la mitología nativa.

La cultura tradicional de los indios tukuna durante el medio siglo último se fue descomponiendo muy profundamente a causa del desarrollo de los procesos de aculturación, acelerado por la obligación que tenían los indios de trabajar en favor de sus patrões. No obstante la base de la economía seguía siendo el cultivo simple y primitivo de la tierra complementado por la pesca y la recoleta y, en parte, también por la cría casera de gallinas<sup>55</sup>.

El sistema de explotación de los indios en esta región del Amazonas se formó en los últimos veinte años del siglo pasado. Fue entonces que las regiones fronterizas vinieron a ser una importante cuenca de materias primas, suministrando el caucho, cada vez más buscado. Pues estos terrenos eran plantaciones naturales de *hevea brasiliensis*. Muy pronto se comenzó a colonizar la selva, la cual, parcelada a causa de concesiones, pasaba a ser - *de facto* - junto con los indios que en ella habitaban, propiedad de los *patrões*. Un aumento de los precios en los mercados mundiales de caucho y la falta crónica de mano de obra causó el empleo de la población autóctona en las cosechas de látex. Grupos de indios, obligados por fuerza y bajo terror a un trabajo casi esclavo, caían en continua dependencia

---

<sup>54</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna, passim*; M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, pp. 71 - 79

<sup>55</sup> C. Nimuendajú: *The Tucuna*, in: *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington 1948, pp. 713 - 717 («Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin», n° 143).

económica. Esta forma de explotación, intensificada aún más por la introducción de los tukuna a la economía mercantil usurera, vino a ser a principios del siglo XX la fuente de la descomposición de la comunidad de casta, lo que va unido directamente a la formación de un nuevo tipo de comunidad local<sup>56</sup>. Vinhas de Queiroz se dio cuenta, con toda razón, que los primeros casos registrados de profetismo, ocurrieron, no por casualidad, precisamente durante este período<sup>57</sup>. El fracaso del boom del caucho (alrededor de 1912 - 1920), causado por la competencia de las plantaciones asiáticas, no cambió la situación de los indios. La dependencia fue mantenida por medio de una subordinación adicional a la cual estaban sometidos los indios con respecto a sus patrones, pues éstos concentraron en sus manos el monopolio del comercio de frutos silvestres, naturalmente en condiciones extremadamente usureras. Como consecuencia de estos procesos, cambió la economía tribal y junto con ella, fue transformándose también la ideología tradicional del indio. Crecía asimismo la demanda de los logros de la civilización (herramientas, aperos, vestidos, armas, etc.), despertada por los blancos. La imposibilidad de satisfacerla y el desequilibrio del tradicional sistema de valores conducía en consecuencia a la creación de estados de privación, incrementados por numerosas epidemias, y que vinieron a ser en este caso, el motor de bruscas acciones de protesta, pero demostradas únicamente en el campo religioso.

Veamos primero los acentos conservadores que en este movimiento de protesta no juegan el papel principal. Se expresan ellos, sin embargo, y ante todo, en la ideología del movimiento que, en principio, no tenía carácter sincrético; pues la esporádica actividad misionera sobre este terreno no dio nunca resultados duraderos<sup>58</sup>, De ahí la necesidad de aceptar la mitología tradicional tribal, en la cual se buscaba respuesta a los problemas contemporáneos que interesaban a

---

<sup>56</sup> C. Furtado: *Formação econômica do Brasil*, Rio de Janeiro 1963 (aprovecho de la traducción polaca: *Rozwój gospodarczy Brazylii*, Warszawa 1967, pp. 184 - 185); L. A. Fajnbreg: *Indejskoe naselenie Brazílii*, in: *Brazílija. Ekonomika, politika, kul'tura*, Moskva 1963, p. 134; L. A. Fajnbreg: *O formah social'noj organizacii indejcev severo-zapadnoj casti bassejna Amazonki v konce XIX - načacale XX v.*, in: *Amerikanskij Etnografičeskij Sbornik*, vol. 1, n.s. vol. 58, Moskva 1960, pp. 142 - 155. Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Miklucho-Maklaja.

<sup>57</sup> M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, p. 72

<sup>58</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna*, p. 9

los indios. Sin embargo, a las creencias antiguas se les daba ahora una nueva forma, haciéndolas de esta manera más duraderas. Se fue transformando los temas mitológicos tradicionales, tales como, por ejemplo, la idea del diluvio, la idea del regreso del héroe cultural, la idea de la coexistencia de los seres sobrenaturales con la gente, etc.<sup>59</sup>. Una procedura como ésta tenía consecuencias de suma importancia pues la interpretación de estos motivos se unía ya directamente con la aceptación o la prueba denegación del mundo gobernado por los «civilizados». Por este camino se llegaba, por ejemplo, a introducir una «mitologización» particular de la realidad evaluada positivamente.

Vinhas de Quieroz demostró que de esta manera, en la conciencia de los indios se identificó la actividad del puesto indígena (*pôsto indígena*) del Servicio de Protección de los Indios (Serviço de Proteção aos Indios), que existía en estos terrenos desde el año 1942, con Dyoï, mítico creador de la cultura tribal. Este puesto, al principio, ayudaba considerablemente a los indios, distribuyéndoles comida, medicamentos, aperos y organizando también sobre su territorio un cierto tipo de plantaciones indígenas cooperativas. Era pues algo tan extraordinario y diferente de la manera «normal» de tratar a los indios a esta altura del Amazonas que se lo consideró como algo parecido al mítico país de la fecundidad. En cambio el dirigente de este puesto fue considerado como un héroe cultural especial, emisario de Dyoï. No fue por Casualidad pues, que en el año 1946, durante el último movimiento conocido, se eligió a Tabatinga, localidad en la que se hallaba la sede de este puesto, como lugar de concentración de los indios atemorados ante el gigantesco diluvio. Las tierras de Talbatinga, territorio sobre el cual reinaba Dyoï, no iban a ser destruidas por este cataclismo<sup>60</sup>.

Sin embargo, el catastrofismo mismo de los indios tukuna era ya una visible forma de negación de las relaciones actualmente existentes y era, a decir verdad, una idea revolucionaria irracional que anunciaba el renacimiento del mundo liberado de lo malo gracias al diluvio.

---

<sup>59</sup> V. Lanternari: *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, New York 1963, p. 142

<sup>60</sup> M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, pp. 74 - 77

Este motivo aparecía visiblemente en los movimientos de los años 1938, 1940 y 1946. Es muy probable que desempeñó él un gran papel en los anteriores arrebatos de los indios. Así pues se puede afirmar arriesgadamente que el papel de la mitología en estos movimientos posee un carácter bastante ambivalente. La disposición, en primer lugar, de las concepciones mitológicas antiguas causó la petrificación de algunos temas ideológicos, a pesar de que la cultura de los tukuna en su fase material y también el sistema social fueron transformados considerablemente<sup>61</sup>. De otra parte, la adhesión de estos temas al nuevo contenido reavivó las tendencias revolucionarias, escondidas en las concepciones del escatologismo cosmológico y las imaginaciones milenaristas sobre una existencia feliz y sin conflictos. Paralelamente a las consignas que manifestaban el inevitable exterminio de todos los «civilizados», se manifestaba la idea de que serían salvados tan sólo los indios que cumplían las obligaciones exigidas por el ritual. Este particular exclusivismo satérico, bastante típico para muchos movimientos socio-religiosos, ponía de manifiesto la falta de una idea de solidaridad tribal y, tanto más, de hasta las formas más rudimentarias de «panindianismo» (americano)<sup>62</sup>.

En las esferas de la cultura material se tendía también a cambiar radicalmente la situación existente. Se puede observar aquí un fenómeno bastante interesante, ligado a las dificultades que surgen durante la realización práctica del programa del movimiento. Así, por ejemplo, en los movimientos del año 1938 y del año 1940 era general la convicción de que para lograr la salvación y el cumplimiento de la profecía era necesario edificar una gran vivienda comunal, llamada maloca y organizar plantaciones cultivadas en común. Si bien los trabajos en el campo se efectuaban habilmente, la edificación de la maloca, sin embargo, presentaba dificultades inesperadas. Es decir, casi ninguno de los indios reunidos no poseía calificaciones técnicas suficientes para dirigir como es debido los trabajos de esta obra, bastante complicada. Construcciones de este tipo no se elevaban ya

---

<sup>61</sup> L. A. Fajenberg: *O formah...*, pp. 142 - 148.

<sup>62</sup> A. Posern-Zieliński: *Melanezyjskie ruchy mitemarystyczne jako przykład współczesnych przeobrażeń kulturowych [Los movimientos mitemaristas de Melanesia como ejemplo de las transformaciones culturales contemporáneas]*. «Etnografia Polska», Vol. 11, 1967, pp. 363 - 364

al menos desde varias decenas de años, a causa de la decadencia de las castas<sup>63</sup>.

Se puede pues afirmar que la exigencia ritual de trabajos colectivos en el campo y el regreso a las antiguas construcciones expresaba el afán de volver a los modelos de vida ya pasados, es decir al período preculturado. La *maloca*, en este caso, representaba el símbolo más típico de la cultura tradicional y de la organización social pues en el pasado precisamente en ella se concentraba toda la vida seglar y sacral de la comunidad, todavía no destruida.

El regreso a la tradición ya perdida, es decir, el fenómeno definido por Linton como nativismo revivalista<sup>64</sup>, era aquí la mágica iniciación de una serie de cambios radicales, los cuales, continuados luego gracias a la intervención de fuerzas sobrenaturales, habían de ubicar a los indios en el lugar que les correspondía en el mundo. Esta revolucionaria visión del futuro no era, sin embargo, una fiel copia del pasado. Contenía ella, y por lo menos desde los años cuarenta, la idea del bien desarrollado culto de «cargo», no muy diferente a las «clásicas» versiones melanesias de este mito<sup>65</sup>. Es verdad que al bajar las aguas del diluvio, los indios iban a volver al viejo sistema de vida pero enriquecido por aquellos alcances de la civilización del hombre blanco, cuya utilidad había sido comprobada prácticamente y por lo mismo la falta de los cuales se hacía sentir considerablemente.

En el Movimiento del Vidente de São Jerónimo, el prorofo daba a sus fieles la visión de la feliz y fecunda tierra de Eware, habitada por seres míticos, en la cual existirían todas las riquezas materiales de la cultura de los «civilizados» y que los indios conocían<sup>66</sup>. Esta idea se concretizó aun más seis años después, durante el Movimiento de Tabatinga. En ese entonces los tukuna estaban convencidos de que antes del cataclismo arribaría un barco lleno de mercaderías, entre las cuales se encontrarían tejidos, medicamentos, aperos, comestibles,

---

<sup>63</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna*. pp. 11. 12; M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, pp. 73 - 74

<sup>64</sup> Linton hace una diferencia entre *revivalistic nativism* que expresa el deseo de volver al pasado perdido, y *perpetuative nativism*, que expresa el deseo de mantener y hacer duradero el estado cultural actual. Comp. R. Linton: *Nativistic Movements*, «American Anthropologist», Vol. 45, 1943, pp. 230 - 240

<sup>65</sup> Comp. J. C. Jarvie: *Theories of Cargo Cults. A Critical Analysis*, «Oceania», Vol. 34, 1963/1964, pp. 1 - 31, 108 - 136

<sup>66</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna*, PP. 139 - 140

posturas de plátanos. Como bien hechor de los indios se consideraba al héroe cultural local, cuya persona era identificada con la noción de «gobierno», noción que para los indios no significaba nada y que les era completamente incomprendible<sup>67</sup>.

Así pues, nos encontramos aquí, de un lado con el rechazo de las consecuencias de la aculturación, consideradas negativamente y, de otra parte, en cambio, con la aceptación de la visión de un futuro aculturado. En resumen, sin embargo, todos estos mitos y prácticas rituales ponen al descubierto su fundamento económico y constituyen un estimulador de las tendencias revolucionarias irracionales.

No obstante, cabe señalar que en los movimientos aquí mencionados juegan un papel poco significativo los shamanes *pagé*, tradicionales funcionarios religiosos de los indios tukuna. Los profetas son únicamente gente joven, crecida ya en el ambiente de la discriminación y explotación de los indios y que conoce los tiempos pasados únicamente por los relatos de los ancianos, los cuales poseen cierta dosis de experiencias personales adquiridas en los contactos con los brasileños. Verdad es que, los shamanes hacen pruebas de salvar su amenazada posición pero estos intentos terminan en general por fracasar, como por ejemplo, en el movimiento del año 1940<sup>68</sup>. Gradual y cada vez más intensamente van desarrollándose las tendencias en contra de los shamanes, tendencias que se pueden observar ya en el Movimiento de Tabatinga<sup>69</sup>. Esta degradación de la función de los shamanes estaba ligada a la convicción de que los medios mágicos: empleados por ellos no daban resultados sobre la gente «civilizada»<sup>70</sup>. Es por eso que la nueva estrategia milenarista no preveía la participación activa de los *pagé* en el movimiento. De ahí que la opinión de M. Pereira de Queiroz sobre el singular papel de los shamanes en los movimientos indígenas parece ser exagerada,

---

<sup>67</sup> M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, pp. 75, 77 - 78

<sup>68</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna*, p. 140

<sup>69</sup> M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, p. 75

<sup>70</sup> C. Nimuendajú: *The Tukuna*, p. 103

pues fue formulada tan sólo en base al análisis del material concerniente los movimientos tupi-guaraní<sup>71</sup>.

Es difícil afirmar, que las tendencias revolucionarias analizadas desde el punto de vista de las relaciones interétnicas tenían carácter de xenofobia total. A pesar de que todas las profecías consecutiva amenazaban con la exterminación de todos los «civilizados», la postura de los indios en relación a aquellos brasileños que no dependían de los *patrões*, por ejemplo a los antropólogos que hacen investigaciones, o bien a los representantes del SPI, estaba llena de benevolencia. Perteneían ellos en la conciencia de los tukuna a otra categoría de «blancos», y estaban al servicio de los héroes indígenas. Los indios trataban de independizarse tan sólo de la opresión de los «civilizados» que los explotaban, aunque no siempre se daban cuenta Consciente de este esfuerzo. Según la opinión de los plantadores, amenazados en sus intereses, los más radicales eran los lemas proclamados por los indios en el año 1946. Según parece, aconsejaban ellos a los indígenas a no pagar a sus *patrões* por las mercancías compradas a crédito y también sugerían de matar a los «civilizados» por lo que no habrían de sufrir ningún castigo<sup>72</sup>. O bien estos lemas eran propagados por los mismos blancos únicamente a fin de justificar las represiones, o bien eran un testimonio de que durante la «evolución» de los movimientos social-religiosos de los tukuna, el milenarismo revolucionario fue adquiriendo, poco a poco, un contenido socio-radical comprendido cada vez más de manera racional. Cualquiera que fuese la causa, en realidad los *patrões* consideraban los movimientos proféticos de los tukuna como acciones subversivas, dirigidas en contra de la política de aquéllos. Temían ellos que este movimiento tuviese éxito en el campo económico y social, a pesar de que ya de antemano se preveía el fracaso de sus profecías religiosas. Trataban, en especial, de imposibilitar la huida de los indios de los territorios controlados por aquéllos y de impedir, el regreso a la economía colectiva autosuficiente. Es por eso que

---

<sup>71</sup> M. I. Pereira de Queiroz: *Classifications des messianismes...*, p. 116. La misma autora sin embargo se alejó *implicite* de su principio del año 1958. Comp. por ejemplo M. I. Pereira de Queiroz: *Indianische Messiasbewegungen in: Brasilien*, «Staden Jahrbuch. Beitrage zur Brasilkunde und Kulturaustasch», Vol. 11-12, 1963/1964, pp. 31-44.

<sup>72</sup> M. Vinhas de Queiroz: *op.cit.*, pp. 77 - 78

hacían lo posible por actuar con anticipación a fin de eliminar en su face inicial, por medio de amenazas, violencias y presiones físicas, toda tentativa de pensamiento y acción independientes. No temían, en absoluto, un levantamiento armado pues los indios tukuna no pertenecían nunca, ni en el pasado ni en la actualidad, a los grupos guerreros. El único motivo que impulsaba a los *patrões* a actuar de esta manera era el deseo de fortalecer su propia preponderancia económica y social y su control sobre los indios. La táctica empleada por los blancos les garantizaba, generalmente la victoria. Fue una excepción el movimiento del año 1946, que habiendo elegido como lugar de huida las tierras del centro indígena SPI, imposibilitó la intervención directa de los plantadores. Después de la caída del movimiento, la mayoría de los indios allí concentrados permaneció en el lugar, independizándose de esa manera de la pesada servidumbre. Vinhas de Queiroz, con certeza observó que, en derto grado, el movimiento de Tabatinga tuvo éxito imprevisiblemente<sup>73</sup>.

En resumen se puede afirmar que las tendencias revolucionarias en los movimientos socio-religiosos tukuna, aunque vestidos de una ideología irraeional y un programa de actuación, dominaban visiblemente sobre el conservadurismo, limitado a las esferas de los mitos y rituales. Esta proporción fue consecuencia de la actividad del escapismo milenarista<sup>74</sup>, manifestado en los movimientos de este grupo de indios. Estos movimientos estaban encaminados, ante todo, contra las consecuencias de la integración económica de la tribu con el sistema de la economía brasilera contemporánea, que ligaba el Estado dei Amazonas a los mercados mundiales.

### **«Cultos Evangélicos» sincréticos toba de Argentina.**

En muchas de las sociedades locales de los indios toba que habitaban las regiones argentinas del Gran Chaco (los terrenos a orillas del río

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>74</sup> F. Worsely dividió los movimientos en «activos» y «pasivos» considerando que a los primeros pertenecen los movimientos cuya característica son los cambios bruscos que han de efectuarse ya pronto en la existencia actual. La característica de los movimientos «pasivos» es el «siglo de oro» que ha de tener lugar en un futuro lejano y no muy preciso o tal vez en la existencia de post muerte. Comp. P. Worsley: *op.cit.*, p. 12

Bermejo en la frontera de las provincias de Formosa y Chaco) nació en las años cincuenta de nuestro siglo un nuevo culto religioso sincrético. Si bien su nacimiento se efectuó durante una bien desarrollada acción misionera, no obstante, la formación de esos «cultos evangélicos» fue un fenómeno totalmente local, que surgió como consecuencia de las necesidades sociales y psíquicas de este grupo de población indígena, evaluada en 15 mil individuos<sup>75</sup>.

El nacimiento de este movimiento religioso fue, en parte, efecto de los crecientes contactos de la población indígena del Gran Chaco con diferentes centros misioneros protestantes. Estos indios estaban en contacto, sobre todo, con los miembros del Movimiento de Pentecostes (*Pentecostal*) y con los Mennonitas de América del Norte, los cuales desarrollaban su actividad o bien sobre la misma «Pampa del Indio» o bien entrando en relaciones con los toba en los pueblos cercanos o en los centros de la administración local.

Esta situación favorecía la formación de nuevos grupos religiosos en torno a los personajes que poseían todas las características de jefes carismáticos y que gozaban además del conocimiento elemental en doctrinas y cultos de las confesiones protestantes arriba mencionadas. Estas congregaciones de indios, aparentemente cristianas pero en realidad profundamente sincréticas y dirigidas directamente por «sacerdotes» autóctonos constituían una nueva forma de organización social de los toba. En el año 1966 fueron evidenciadas ya 60 comunidades religiosas de este tipo<sup>76</sup>. Todos estos grupos, a pesar de las diferencias que los separaban y que en realidad eran de carácter secundario, desempeñaban funciones parecidas, poseían rasgos semejantes y satisfacían las mismas

---

<sup>75</sup> Métraux informó en el año 1946 que el número total de los indios toba que habitaban al borde del río Bermejo era de alrededor de 4000 hasta 5000 personas. Comp. A. Métraux: *Ethnography of the Chaco*, in: *Handbook of South American Indians*, Vol. 1, Washington 1946, p. 223 («Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin», n° 143). En cambio las fuentes oficiales nuevas (Ministerio del Interior, *Censo Indígena Nacional*, vol. 2, Buenos Aires 1968) demuestra en esta región alrededor de 15000 toba (de acuerdo a E. S. Milier: *The Argentine Toba Evangelical Religious Service*, «Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology», Vol. 10, 1971, n° 2, p. 149). Se debe de considerar que la diferencia demostrada en este período de 22 años se debe: 1) al aumento demográfico, 2) a la constante y periódica emigración de los toba bolivianos a la Argentina, 3) al abandono del sistema de vida nómada de estos indios lo que dificultaba la realización de censos correctos, 4) al paso de los censos demográficos orientativos a los reales y 5) al empleo de un criterio diferente en cuanto al indio toba.

<sup>76</sup> E. S. Milier: *op.cit.*, p. 153

necesidades psíquico-sociales. Sobre todo constituían un nuevo factor de la integración tanto dentro de un mismo grupo como y entre ellos, fortaleciendo las relaciones de las sociedades locales, dispersadas por el Chaco. Llenaban, además, el «vacío» que se formó a causa del descrédito de los viejos cultos religiosos y las prácticas tradicionales de los shamanes. Suministraban a los indios la versión indígena del cristianismo, adaptada a sus configuraciones culturales eliminando al mismo tiempo la conciencia de la «deprivación relativa», experimentada por los toba, en la confrontación brusca y conflictosa de sus culturas con la mutación argentina de la civilización neolatina.

Para pertenecer al culto había que pasar por la ceremonia inicial del bautismo. Después de este ritual el neofita podía ya concurrir a las reuniones religiosas que se efectuaban una vez cada varios días, bajo el conducto de los llamados «dirigentes»<sup>77</sup>. Estas ceremonias se componían de cantos, bailes, rezos, sermones y de rituales que tenían como objetivo la curación mágica de los enfermos y que de manera evidente juegan en estos «oficios religiosos» el papel principal, permitiendo considerar el nuevo conjunto de las creencias como un culto especial, curativo y de carácter bastante pragmático.

En el movimiento social que causó la formación de aquellos «cultos evangélicos» locales no se percibe ni mesianismo ni milenarismo, y el profetismo se hace sentir de manera extremadamente débil. Así pues, sobre el fondo de los movimientos socio-religiosos «típicos», tales como, por ejemplo, el Movimiento de Juan Santos Atahualpa entre los indios campa en el Perú del año 1742<sup>78</sup>, o el Movimiento del Profeta Nabsacadas, que actuaba en la región de Quimbaya en Colombia en el año 1603<sup>79</sup>, el movimiento que nos interesa a nosotros se distingue por ser diferente, lo que dificulta considerablemente el ubicarlo en cualquiera de los grupos clasificados.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 158

<sup>78</sup> M. Olivier Ordinaire: *Les sauvages du Pérou*, «Revue d'Ethnographie», Vol. 6, 1887, pp. 266 - 285; A. Raimondi: *El Perú*, vol. 2, Lima 1876, libro primero, pp. 330 - 334; A. Métraux: *A Quechua Messiah in Eastern Peru*, «American Anthropologist», n.s., Vol. 44, 1942, pp. 721 - 725

<sup>79</sup> G. Eckert: *Prophetentum und Freiheitsbewegungen im Caucaat*. «Zeitschrift für Ethnologie», Vol. 76, 1951, pp. 121 - 125

Elmer Miller, investigador de este movimiento, está dispuesto a clasificar la iniciativa de los toba a la categoría de los movicontraron en un mismo grupo con el ejemplo clásico de los movimientos de tipo compensador, es decir con el peyotismo norteamericano con el cual realmente poseen muchos rasgos comunes. Vendría ello a ser un ejemplo más de los rasgos convergentes o paralelos entre las culturas indígenas tan alejadas de sí aunque existentes en condiciones ecológicas parecidas. Nos referimos aquí, naturalmente, de un lado a los sistemas sociales y culturales de los indios de las regiones de la Pampa y el Gran Chaco y, de otro a los indios de las Grandes Llanuras y Praderas<sup>84</sup>.

Antes de caracterizar las tendencias revolucionarias y conservadoras de los movimientos religiosos de los indios toba es imprescindible hacer una breve revista de los cambios sociales y culturales que causaron el nacimiento de estos nuevos cultos religiosos. Los indios toba, clasificados al grupo guaycurú (waikuru)<sup>85</sup>, habitaban terrenos no muy atractivos desde el punto de vista económico. Los extensos terrenos bajos cubiertos de sabanas y de vegetación arbustiva y suculente en el Gran Chaco al oeste y los bosques tropicales al este de esta región causaron que la población autóctona se mantuviese de la caza, la recolección y la pesca<sup>86</sup>. El cultivo de la tierra, primitivo y de carácter visiblemente secundario, complementaba este tipo de economía indígena. Como el Chaco era pobre en materias primas, a comienzos del período colonial, no fue grande el interés de los españoles por estas tierras, consideradas tan sólo como camino de tránsito a las provincias andinas.

Es en este período que las culturas indígenas del Gran Chaco sufrieron transformaciones semejantes a las que pasaron los habitantes de los Prados en América del Norte. Desde la segunda mitad del siglo XVII los indios comenzaron a aprovechar del caballo lo que de manera fundamental cambió el sistema socio-cultural<sup>87</sup>. Comenzó a aumentar

---

<sup>84</sup> A. M. Josephy, Jr: *The Indian Heritage of America*, Toronto-New York-London 1969, p. 273

<sup>85</sup> J.H. Steward, L. C. Faron: *op.cit.*, p. 420

<sup>86</sup> Una característica material general de la cultura de los toba contiene la obra de D. del Campana *Contributo all'etnografia del Toba*, extracto del «Archivo per l'Antropologia e l'Etnologia», Vol. 33, 1903, n° 2, pp. 1 - 38.

<sup>87</sup> A. Métraux: *Ethnography of the Chaco*, pp. 199 - 205

rápidamente el significado de los guerreros, los grupos nómadas se iban haciendo cada vez más numerosos, aumentó la autoridad de los jefes y se abandonó de manera definitiva el cultivo primitivo de la tierra<sup>88</sup>. Todo esto causó que los indios del grupo guaycurú fortalecieron su posición hasta tal grado que pudieron oponerse de manera armada a la futura presión del sistema de la población colonial<sup>89</sup>.

Estas transformaciones venían acompañadas también de numerosos fenómenos negativos, sobre todo la despoblación causada, de un lado por los conflictos armados con los españoles y las luchas entre las tribus que acontecían cada vez más a menudo, de otro lado por el desarrollo de las enfermedades epidémicas traídas al Chaco por los colonizadores. La notable intensificación de la colonización de los blancos, comenzada a fines del siglo XVIII en la región del sur del Gran Chaco causó que la mayoría.

De los indios que habitaban los terrenos a lo largo del río Salado se desplazaban en dirección al río Bermejo.

Una nueva ola de cambios radical, esabarca las tribus del Gran Chaco a comienzos de nuestro siglo. Ahora viene ella ligada a la colonización de estos terrenos y a una mayor aún integración económica con las restantes regiones de la Argentina. Conjuntamente con los ranchos de cría se crean en este período las plantaciones de algodón más grandes del país (entre los ríos Paranáy Bermejo), crece el significado del cultivo de la caña de azúcar y al mismo tiempo aumenta la saqueadora economía forestal dedicada a la explotación del quebracho, que suministraba a la industria del curtido el tanino imprescindible. El proceso de aquellas transformaciones de la estructura económica del Chaco limitó considerablemente el territorio de los indios<sup>90</sup>. Cambió también de manera importante la economía indígena que, de población nómada recolectora y cazadora

---

<sup>88</sup> A. M. Josephy, Jr: *op.cit.* p. 274.

<sup>89</sup> L. Kersten: *Die Indianersämme des Gran Chaco bis zum Ausgange des 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südamerikas*, «Internationales Archiv für Ethnographie», Vol. 17, 1905, pp. 1 - 75

<sup>90</sup> A. Ferrer: *La economía argentina. Las etapas de su desarrollo y problemas actuales*, Buenos Aires 1965 (aprovecho de la traducción polaca *Gospodarka Argentyny. Etapy rozwoju. Aktualne problemy*, Warszawa 1969, pp. 286 - 290); J. Belaieff: *The Present-Day Indians of the Gran Chaco*, in: *Handbook of South American Indians*, vol. 1, 1946, pp. 371 - 373

pasó a llevar una vida de tipo sedentario en la cual la base de la manutención vino a ser el cultivo del algodón, la caña de azúcar, las legumbres y el aprovechar de la mano de obra indígena en las plantaciones y en la corta de los bosques.

Una prueba, en cierto modo, de mantener la cultura y la independencia tradicionales era la acción, iniciada por los shamanes, de organizar a los indios a fin de expulsar de su territorio a los colonos «blancos». Sin embargo este propósito acabó trágicamente, pues en un encuentro con fuertes divisiones policíacas y militares en Napalpí en el año 1924 murieron varias centenas de indios de ambos sexos<sup>91</sup>. Así pues la independencia por vía militar fue un fracaso y la conciencia de este hecho hubo de echar hondas raíces entre los toba.

A la par con el desarrollo de los procesos de aculturación venía creciendo la desintegración de los tradicionales sistemas sociales ligada, entre otros, a la decadencia de la autoridad de los shamanes. El remplazo del antiguo shamán por un nuevo tipo de jefe religioso era uno de los rasgos revolucionarios fundamentales de las transformaciones, introducido por medio de los «cultos evangélicos». Este cambio, de carácter nuevo y radical puede ser comprendido sólo teniendo en consideración el lugar, papel y función que desempeñaba el shamán en la sociedad tradicional de los toba.

Entre las obligaciones y las habilidades de los shamanes contaban pues la curación, predicción, interpretación de los presagios, neutralización de las consecuencias de la magia negra, el garantizar éxito en las iniciativas económicas, la organización de ceremonias religiosas, dirección de cultos y fiestas<sup>92</sup>. Así pues su influencia sobre la comunidad local, en la cual actuaba, no era pequeña y no se limitaba tan sólo a lo «sacro». Muy a menudo la influencia laica y el prestigio «político» de esas personas los convertía también en jefes de los respectivos grupos locales. No obstante, estos shamanes que estaban a la guardia de la tradición comenzaron poco a poco a perder

---

<sup>91</sup> Los sucesos de Napalpí, in: *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados*, vol. 5, Buenos Aires 1924 (según E. S. Miller: *op.cit.*, p. 149)

<sup>92</sup> A. Métraux: *Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, II, «Acta Americana. Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía», Vol. 2, 1944, n° 4, pp. 320 - 341; I. Lubinski: *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, «Zeitschrift für Ethnologie», Vol. 52 -53, 1920/1921, pp. 234 - 263

su autoridad en el nuevo contexto de las relaciones interétnicas, sobre todo porque no podían hacer nada contra las enfermedades que atacaban cada vez más a menudo. No tenían tampoco ninguna influencia sobre el mundo sobrenatural de los espíritus, para que estos les ayudasen a detener las olas de colonizadores. Igualmente las rebeliones de los años 1916 y 1924, iniciadas por ellos, en vez de mejorar la situación terminaron por ser un fracaso trágico<sup>93</sup>. En ambos casos la descredición de los shamanes trajo consigo la descredición de los cultos animísticos locales, que en su forma anterior no satisfacían las esperanzas que se tenía<sup>94</sup>.

Es sólo por hazar que desde los años cuarenta de nuestro siglo comenzaron a actuar sobre el territorio del Gran Chaco las misiones del movimiento de Pentecostés. Ofrecieron ellas a los indios un atrayente modelo ritual del cristianismo, pues demostraba cierta semejanza externa con las prácticas religiosas y mágicas tradicionales. Permitía pues adaptar las nuevas configuraciones culturales sin ningún conflicto. Entre estos elementos comunes se encontraban, sobre todo, la fe en el poder curativo de la religión, la glosolalia, las danzas extáticas, los cantos, etc.<sup>95</sup>. La gran popularidad que la nueva ideología adquiriría entre los indios se debía, sin duda, a las acciones curativas inmediatas y al mismo tiempo eficaces que realizaban los misioneros. De acuerdo con la mitología tradicional de los toba, ellas eran un testimonio evidente de la supremacía de los «demonios» aprovechados por los «blancos» en la lucha contra los espíritus indios *peyok* que causaban las enfermedades<sup>96</sup>. Esta convergencia de las prácticas y los rituales extáticos de los miembros del movimiento de Pentecostés decidió

---

<sup>93</sup> A. Métraux: *Ethnography of the Chaco*, p. 223

<sup>94</sup> A. Posern-Zieliński: *Melanezyjskie ruchy... [Los movimientos milenaristas de Melanesia...]*, p. 354.

<sup>95</sup> E. S. Milier: *op.cit., passim*; J. Loewental.: *Shamanism, illness and power in Toba Church Life*, «Practical Anthropology», Vol. 12, 1965, pp. 250 - 280. Para comparar vale la pena ver la obra de N. Bloch-Hoell: *The Pentecostal Movement. Its Origin, Development and Distinctive Character*, Copenhagen-Stockholm-Göteborg 1964, que constituye una monografía muy completa de esta fe. La influencia de los Pentecostés en América del Sur durante los últimos años aumenta cada vez más, especialmente en el Brasil y en Chile, comp. E. Willems: *Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile*, in: *Religiöser pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, «Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie», Vol. 1, 1965, pp. 196 - 198

<sup>96</sup> W. Krickeberg: *Amerika*, in: *Die grosse Völkerkunde, Sitten, Gebräuche und Wesen fremder Völker*, vol. 3, ed. H. A. Bernatzik, Leipzig 1939, p. 114

sobre el poder de los procesos sincréticos que tenían lugar en los cultos nuevos. Vale la pena señalar aquí, que los esfuerzos de los misioneros jesuitas realizados en el Gran Chaco en el siglo XVIII no dieron efectos duraderos, pero era este el período en el cual la antigua jerarquía de las autoridades y toda la cultura tradicional, a pesar de introducir el caballo, no estaban aún derrotadas<sup>97</sup>. Pero el éxito del movimiento de Pentecostés y de los Mennonitas era, sin embargo, también aparente. Su actividad vino a ser un catalizador acelerante el proceso de la creación del nuevo movimiento. Su carácter sincrético tuvo una influencia evidente sobre la aparición de claras tendencias conservadoras en las prácticas mágicas y en los rituales. Las viejas ceremonias shamanísticas adquirieron aquí solamente un marco nuevo, desempeñando a menudo la misma función que antes. Mencionamos ya el importante papel de la danza extática y de los cantos. No obstante el elemento «perpetuo» más importante era la ceremonia mágica de curación. El ubicar este factor en primer plano causó que los nuevos cultos, desde varios puntos de vista, desempeñaban fielmente las funciones que antes pertenecían a los cultos utilitarios shamanísticos.

Este criptoconservadurismo, que se hace ver en los rituales, viene acompañado de tendencias revolucionarias, no muy fuertes pero visibles sobre todo en la esfera social y en la estructura de los contactos interétnicos. En base a la reorientación de la tradicional jerarquía de las autoridades se fueron formando las respectivas «asambleas», que desempeñaban no sólo importantes funciones religiosas y mágicas pero que eran también un fuerte factor de la integración del grupo local. Verdades que hasta ahora todo el movimiento evangélico de los indios toba está dividido en varias decenas de «cultos» separados, pero a pesar de eso aparecieron ya ciertas tendencias unificadoras que tienden a unir las respectivas congregaciones y a constituir una organización eclesiástica autóctona más grande. Precisamente estas características posee la Iglesia

---

<sup>97</sup> F. de Azara: *Voyages dans l'Amérique Méridionale...*, vol. 2, Paris 1809, pp. 164 - 165. M. T. Price presentó un análisis interesante de las causas de los éxitos y las derrotas de las acciones misioneras: *Christian Missions and Oriental Civilizations. A Study in Culture Contact. The Reactions of Non-Christian Peoples to protestant Missions from the Standpoint of Individual and Group Behavior: Outline, Materials, Problems and Tentative Interpretations*, Shanghai 1924

Evangélica Unida, organización religiosa independiente de los toba, creada entre los años cincuenta y sesenta y que disponía de un permiso oficial (fichero) para desarrollar su actividad. De 60 comunidades religiosas existentes en el año 1966 entre los indios toba, hasta 28 estaban unidas en la nueva iglesia autóctona, lo que representaba casi el 47% de todas las congregaciones<sup>98</sup>. La intensificación de los contactos entre las respectivas comunidades religiosas favorecía el fortalecimiento continuo de las relaciones no sólo locales. La base de la integración de los indios toba viene a ser, al mismo tiempo, una nueva ideología basada en la biblia como *great panacea for their social ills*<sup>99</sup>, que tenía, aunque disimulado, un contenido de substancias familiares. Esta ideología no sólo fortalece el sentido de colectividad sino que igualmente realza ante los indígenas sus valores como ciudadanos de la Argentina con plenos derechos formales. El hecho de poseer una organización religiosa propia y de pertenecer a la comunidad cristiana son una fuente de profunda convicción para estos indios de su aparente igualdad con la población «blanca», manteniendo al mismo tiempo la autonomía en la esfera de las creencias religiosas.

Desde el punto de vista de las relaciones interétnicas el elemento esencial de los «cultos evangélicos» toba parece ser precisamente aquella tendencia a crear nuevas formas de independencia espiritual y orgánica. En la ideología, la falta de lemas que expresasen la esperanza de un futuro mejor en el sentido socio-económico fue la que decidió que el carácter de este movimiento fuese fundamentalmente pasivo. Encaminaba él el interés de los creyentes hacia la magia curativa y los rituales de danzas y cantos. No obstante, esporádicamente aparecieron en él también acentos xenofóbicos dirigidos en contra de los misioneros y los «blancos» en general<sup>100</sup>. Tales lemas ponía de manifiesto un cierto Mateo Quintana, individuo extraordinariamente activo, que interpretaba sus visiones en público, es decir que poseía todos los elementos propios de un jefe profético, cosa excepcional entre los indios toba.

---

<sup>98</sup> E. S. Miller: *op.cit.*, pp. 152 - 153

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 156

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 154

Sin embargo durante los últimos años, es decir desde la segunda mitad de los años sesenta se puede apercibir visiblemente entre los indios toba un lento proceso de transformación, como consecuencia del cual junto a las ideas mágico-religiosas cada vez más a menudo aparecen lemas políticos. Los portavoces de estas nuevas tendencias, radicales en relación al movimiento religioso pasivo y sectario son algunos «dirigentes». Esta corriente surgió, sobre todo, por la creciente desilusión de los indios, que se daban cuenta conscientemente de la imposibilidad de cambiar su posición. A pesar de haber aceptado la religión del hombre «blanco», su situación como grupo minoritario dominado no sufrió cambios visibles. No dejaba de tener importancia igualmente la elevación del grado de educación de los toba y junto a ello un mejor conocimiento de los derechos que dominaban la sociedad capitalista de los argentinos «blancos»<sup>101</sup>.

Entre los indios toba se puede observar un fenómeno bastante típico, por ejemplo, para los territorios norteamericanos, consistente en la evolución de los movimientos religiosos y sociales desde la resistencia armada, que no cuenta con el sistema efectivo de las fuerzas, hacia las sectas sincréticas autonómicas, que acentúan las experiencias religiosas y que al fin comienzan gradualmente a obtener ciertas características típicas para las organizaciones políticas<sup>102</sup>. El desarrollo posterior de los acontecimientos demostrará si esta regularidad será mantenida.

Así pues, haciendo un resumen de la característica de los «cultos evangélicos» toba, se puede afirmar que constituyen ellos el síntoma de un movimiento social y religioso compensatorio. Desde el punto de vista cultural poseen en cambio carácter reformativo. Sin embargo la falta de un programa religioso y político cristalizado debilitó su actividad. Este hecho fortaleció claramente las tendencias conservadoras, visibles ante todo en los rituales, pero neutralizó en cambio las tendencias revolucionarias que se manifestaban tan sólo en las prácticas sociales y, concretamente, en las transformaciones de las relaciones sociales de tipo local.

---

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 158

<sup>102</sup> M. Posern-Zielińska: *Peyotyzm, Religia Indian Ameryki Północnej [El peyotismo. Religión de los indios de América del Norte]*, vol. 25, Wrocław 1972. Biblioteka Etnografii Polskiej

## ***Resumen.***

Las normas, divergencias y correlaciones observadas en los movimientos social-religiosos del siglo XX y señaladas a continuación, confirman en ciertos casos las conclusiones a las que se ha llegado en base a los materiales provenientes de los períodos cronológicos anteriores en otros casos en cambio, exigen ellas mismas de seguir siendo verificadas.

El análisis de los tres movimientos sociales y religiosos elegidos demuestra que en cada uno de ellos se pueden descubrir ciertas tendencias conservadoras y revolucionarias, manifestadas siempre en proporciones y configuraciones opuestas. Hasta en el movimiento yaruro, el más conservador, encontramos tendencias revolucionarias, ocultas en la visión del bienestar de postmuerte. Desempeñaban ellas ahí un papel servidor en relación a las tendencias conservadoras. La esperanza de un cambio radical de las relaciones en la vida de postmuerte liquidaba pues eficazmente todas las corrientes novadoras, facilitando la consolidación de la pasividad fatalista. Era distinta la situación en los movimientos tukuna en los cuales el conservadurismo, visible tan sólo en las ceremonias y en el hecho de recurrir a la tradición mitológica, a decir verdad dada ya a correlaciones, apoyaba las tendencias revolucionarias dominantes. En cambio en los cultos sincréticos de los indios toba figuran en mayoría las tendencias conservadoras, que se acentúan en el ritual, la magia de la curación y la falta de un programa de transformación del mundo. No obstante figuran también en él claros aspectos revolucionarios y hasta visibles en la práctica misma. Entre ellos el romper con las autoridades tradicionales y el probar de obtener la independencia orgánica religiosa.

Esta forma de división de las tendencias nos autorizaría a definir, de manera totalmente convencional, el primer movimiento (yaruro) como «conservador», el segundo (tukuna) como «revolucionario» y lo más cómodo sería definir el último como «reformador». Es natural que estas etiquetas no tienen ningún valor universal. Sólo deben de

substituir la clasificación de estos movimientos según la clase del contenido encerrado en ellos<sup>103</sup>.

A pesar del carácter opuesto de estas tendencias, que desempeñan de un lado, funciones transformadoras radicales y, de otro, funciones conservadoras, resulta que se pueden complementar ellas perfectamente. Esta característica es, en cierto grado, un rasgo propio de todos los movimientos social-religiosos. Si sus programas ideológicos y sus actividades prácticas poseen una mayoría de tendencias conservadoras o bien revolucionarias, tienden ellas igualmente a lograr el mismo objetivo. En ambos casos se trata de defender la amenazada personalidad propia y la identidad de la cultura, y también de liquidar los estados de privación, dependientes de las diferentes casualidades históricas y que son considerados como factores fundamentales de los cuales resulta la creación del movimiento<sup>104</sup>.

Las tendencias revolucionarias se hicieron presentes en grado supremo en las sociedades que fueron explotadas por fuerza (tulkuna), creando la protesta contra las relaciones económicas existentes. Allí pues fueron unidas al catastrofismo y al milenarismo, es decir a las ideas que contenían una gran dosis de tendencias revolucionarias radicales. Un caso parecido es el movimiento conibo-shipibo, el cual ponía en primer lugar la idea del mesianismo revolucionario y la fe en una cercana expulsión de los «blancos» por el mítico Inca a su regreso de Cuzco<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> El emplear aquí la tipología de los movimientos sociales propuesta por M. Nowicka no parece adecuado pues esta clasificación, en vez de hacer más visibles las diferencias entre los movimientos analizados en realidad los disimula. Y así las tendencias «conservadoras» del movimiento yaruro y las «revolucionarias» de los movimientos tukuna se encontrarían en un mismo grupo, es decir en los llamados «movimientos escapistas de transformación». Es decir que esta categoría es simplemente para nuestras consideraciones demasiado general. Luego, de acuerdo a esta división, los «cultos evangélicos» sincréticos «de reformatión» de los toba deberían de ser considerados como «movimientos escapistas de reconstrucción social». lo que me parece adecuado. Compara E. Nowicka: *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne [Sublevación y huida. Choque de culturas y movimientos sociales]*. Warszawa 1972, pp. 254 - 256.

<sup>104</sup> D. F. Aberle: *A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Movements*. in: *Millenial Dreams in Action. Essays in Comparative Study*, ed. S. L. Thrupp: «Comparative Studies in Society and History». Supplement II, The Hague 1962, pp. 193 - 214

<sup>105</sup> U. Schlenker: *op.cit.*, pp. 290 - 292; G. Tessmann: *Menschen ohne Gott. Ein Besuch bei den Indianer des Ucayali*, Stuttgart 1928, pp. 3, 11, 13. La genealogía de esta idea en lo de los conibo-shipibo es muy antigua y Steward y Métraux sugieren que desempeñaba ella un considerable papel en el levantamiento antimisionero de estos indios en el año 1767. Comp. J. H. Steward, A. Métraux: *Tribes of*

En cambio en aquellos movimientos en los cuales la unión con el sistema interétnico de las relaciones económicas era incomparablemente mucho más floja, aumentaba de manera considerable el papel del conservadurismo. Como ejemplo pueden servir los yaruro, los cuales limitaban sus contactos con los «racionales» hasta lo mínimo y los indios toba, unidos parcialmente al sistema general de la economía argentina pero que trabajaban periódicamente en las plantaciones en base a un reclutamiento voluntario<sup>106</sup>. En este último caso se debe de tener también, en cuenta, sin embargo, la función curativa de los «cultos evangélicos», los cuales por eso mismo concentraban el interés de sus creyentes en la magia y las experiencias místicas, alejándolo de las cuestiones económicas. Se confirma aquí el principio en base al cual la expresión práctica, es decir el culto, pertenece a la parte integrante más conservadora de la religión<sup>107</sup>. Una doctrina puede contener, a menudo, aunque más no sea en un ciclo de mitos pequeños, un contenido subversivo (milenarismo, mesianismo). Esto lo demuestran muchos movimientos sociales y religiosos en América del Sur.

Un problema muy interesante en los movimientos anteriormente mencionados es la llamada perspectiva de tiempo. Es muy popular el tratar el pasado como «siglo de oro» perdido. Esta idea viene ligada con la esperanza de poder volver a la idealizada y feliz época de los antepasados, enriquecida por los elementos de la civilización contemporánea. Los yaruro construyen, en base a los recuerdos del pasado, su tierra de Kuma, semejantemente a los guarani, los cuales

---

*the Peruvian and Ecuatorian Montaña*, in: *Handbook of South American Indians*, vol. 1, 1946, p. 563. El personaje del Inca como héroe cultural aparece en muchas «neomitologías» indígenas en Montaña, tanto en el Perú como en el Ecuador. Comp. por ejemplo U. Oberem: *Los guijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano (1538 - 1956)*, «Memorias del Departamento de Antropología y Etnología de América», Vol. 1 - 2, Madrid 1971, pp. 244 - 245

<sup>106</sup> Parece que en lo de los toba tuvo lugar una cierta polarización de las actividades. De un lado la acción tendiente a lograr la independencia y un status religioso «más elevado», de otro formas típicas de resistencia atea contra la explotación en las plantaciones. Comp. S h a p i r o: *The Toba Indian of Bolivia*, «América Indígena», Vol. 22, 1962, n° 3, pp. 241 - 245. De ahí que a pesar de los estrechos contactos de tipo económico que ligaban a los toba con los argentinos los «cultos evangélicos» no tenían relación directa con la forma de explotación de estos indios

<sup>107</sup> J. Wach: *Sociology of Religion*, Chicago 1944 (aprovecho de la traducción polaca *Socjologia religii*, Warszawa 1961, pp. 53 - 55)

añoraban la «Tierra sin Mal»<sup>108</sup>. En cambio los tukuna, hasta se esforzaban prácticamente por hacer resucitar las configuraciones de cultura ya pericidas, los comportamientos y las instituciones sociales. En lo de los toba no encontramos casi sentimientos emocionales en cuanto al pasado, al contrario, ciertos momentos demuestran sus deseos de romper con la tradición de los antepasados (la resignación de la institución del shamán, las ganas espontáneas de pasar al cristianismo).

La opinión característica de los indios tukuna es definida como nativismo revivalista. Su objetivo es recordar los olvidados rasgos culturales y el hacer revivir los antiguos modelos de la existenciasocial. Contiene ella pues la idea del regreso al idealizado *status quo ante*. Así pues es ella simplemente una concepción revolucionaria de la rebeldía, tendiente a eliminar la negada existencia actual. De esta manera el regreso a la tradición y la disponibilidad a continuarla no debe de ser siempre expresión de tendencias conservadoras. El conservadurismo desempeña un papel importante en los casos en los que el presente es tratado como estado que no puede cambiar diametralmente. Una excelente ilustración de esta relación son los yarúro y los toba. Los primeros, calificando negativamente su destino, lo aceptan con la esperanza de una recompensación después de la muerte. Los creyentes de los «cultos evangélicos» aceptan el presente en el que viven, tratando tan sólo de mejorar gradualmente la existencia de los indios. Según ellos e igualmente a lo que pensaban los creyentes de la religión «Hallelujah» en Guayana, a este objetivo se puede llegar aceptando la religión india, equivalente en cuanto a la ideología de los «blancos» y constituyente un sustituto específico del cristianismo. No obstante, cuando las esperanzas puestas en los nuevos cultos no se cumplen y la situación de los indios, en comparación al nivel de vida de la población latinoamericana, sigue siendo desfavorable, entonces, casi siempre se comienza a dudar de la eficacia de estas religiones y, paulatinamente se pierde el interés por ellas<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> A. Métraux: *Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*, «Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán», Vol. 2, 1931, pp. 70 - 80

<sup>109</sup> E. S. Miller: *op.cit.*, p. 158; L. A. Fajberg: *Iz istorii indejcev Britanskoi Gviany*, in: *Gviana. Gajana, Francuzskaja Gviana, Surinam*, Moskva 1969, p. 90

El movimiento que posee una propia visión del futuro contiene por lo general muchos elementos del milenarismo revolucionario. Esta ideología es, desde cierto punto de vista, afín al nativismo levivalista, aunque son ellas nociones que conciernen esferas diferentes en la superestructura del movimiento social-religioso. La primera de ellas concierne pues la concepción de la redención o sea la soteriología, en cambio la segunda representa lo esencial del programa de la transformación del propio sistema cultural. Ambos aspectos están unidos por lo común de las tendencias revolucionarias. Resultan ellas de la idealización milenarista, la cual aceptando el programa de restauración de la tradición perdida, lo aprovecha a su vez para la reconstrucción de su visión utópica del mundo futuro<sup>110</sup>.

Esta estructura es especialmente visible en lo de los tukuna, y en un grado menor en lo de los yaruro. En ambos casos el futuro esperado poseía, sin embargo, un carácter casi digradual. La primer etapa es el anuncio del exterminio de los indios en el movimiento yaruro (el conservadurismo fatalista) y el diluvio, que debía de destruir a todos los «civilizados» en los movimientos tukuna (el catastrofismo revolucionario). Recién la segunda etapa había de traer el equilibrio deseado, expresado en la visión utópica de una cultura satisfaciente para los indios. Esta corriente futurológica estaba basada en tres motivos, todos plenos de un contenido revolucionario, a saber: 1) en la idea de la regeneración de las configuraciones perdidas, 2) en la idea de la separación de los indios del mundo de los «blancos», 3) en la idea de «cargos». Este último elemento del mito milenarista, a decir verdad, apareció en las creencias de los indios sudameri canos recién en el siglo XX. Fue el resultado de la selectiva aceptación de los logros materiales del «adversario», paralelamente a la imposibilidad de introducir estos logros y capacidades a su propia cultura. Encontramos este motivo, en una versión desarrollada, no sólo en lo de los tukuna sino también en lo de los conibo-shipibo, cashibo, campa y noanama (Choco - Colombia) donde, con fines rituales, hasta se construían pequeños modelos de barcos<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Y. L. Talmon: *Millenarian Movements*, pp. 195 - 200

<sup>111</sup> U. Schlenker: *op.cit* p, 291; L. Wistrand: *op.cit.*, p. 613; G. Reichel-Dolmatoff: *Notas etnográficas sobre los indios del Chocó*, «Revista Colombiana de Antropología», Vol. 9, p. 129; M. Lepecki: *Na*

La unión del sincretismo con las tendencias aquí analizadas no es muy clara. Los estudios sobre los movimientos social-religiosos hasta ahora realizados, sugieren que el sincretismo puede servir igualmente a fortalecer tanto los tenores revolucionarios como los conservadores. El carácter del movimiento no depende de las génesis de sus componentes «ideológicos» sino de la función que desempeñan ellas en las condiciones concretas del contacto interétnico. El ejemplo de los «cultos evangélicos» toba, que confirma los hechos conocidos ya de Guayana<sup>112</sup>, es un testimonio de que los procesos sincréticos que vienen a la par de la aculturación, facilitan el mantenimiento de las viejas ceremonias, cultos y parraferalia rituales a pesar del cambio de la cultura en total. Sobre un fondo como este, estos fenómenos son favorables para las tendencias conservadoras.

El conservadurismo adquiere la posibilidad de fortalecer sus posiciones, sobre todo ahí donde los movimientos poseen carácter pasivo, es decir, donde no dan comienzo a actividades que puedan aoelelrael momento de la redención anunciada<sup>113</sup>. Lo favorecen también tales factores como: 1) el cuadro orgánico constante del movimiento (las congregaciones en lo de los toba, el carácter sacral de la comunidad local en lo de los yaruro), 2) los jefes religiosos institucionales («dirigentes» en lo de los toba, los shamanes en lo de los yaruro), 3) la expresión mágica y contemplativa del movimiento (el ritual de curación en lo de los indios toba y las «peregrinaciones» místicas del shamán al otro mundo en lo de los yaruro).

Encontramos lo contrario a todas estas características en los movimientos tukuna, activos y plenos de contenidos revolucionarios. La unión de un cierto número de indios, creada de manera espontánea es el efecto de la actividad de personas que poseen la carisma profética, las meditaciones son reemplazadas por la fe inquebrantable en un cercano ya futuro feliz, reforzada por actos colectivos (la construcción de la *maloca*, la creación de

---

*Amazonce i we wschodnim Peru [En el Amazonas y en el Perú del este]*, Lwów-Warszawa 1931, PP. 136 - 137

<sup>112</sup> A. J. Butt: *op.cit.*, *passim*. 113.

<sup>113</sup> Mira la nota 74

plantaciones), que tienen todas las características de una técnica sotérica.

Vale la pena señalar aquí, que las tendencias conservadoras van aumentando en los movimientos que se formaron en condiciones favorables para evaluar de manera realista las posibilidades que tenía la población indígena en su confrontación con los latinoamericanos. Esta correcta comprobación fue el efecto de haber reconocido a su propio grupo como minoría étnica poco significativa, acosada por los «Racionales» en el caso de los yaruro de los Llanos de Orinoco, o bien viviente en las periferias de la Argentina «blanca», en el caso de los indios toba. La conciencia de la diferencia en la magnitud de ambas poblaciones enemigas fue la que decidió, entre otros, sobre el carácter diverso de las ilusiones de la población indígena en cuanto a una mejor existencia. La falta de un programa de liberación en el movimiento toba y el aceptar con resignación el destino por los yaruro fueron las consecuencias de esta evaluación. De manera diferente se presentaba la situación en las altas y medianas cuencas del Amazonas (Perú, Brasil). El número de «civilizados» era ahí, y sigue siendo, considerablemente pequeño. Es por eso que los indios que habitan estos terrenos tienen la impresión de que la coexistencia, obligatoria y desigual de dos «razas» no es algo totalmente incontrovertible. En estas condiciones es fácil tener la convicción de que la liberación de los indios de bajo la influencia de la dominación de la sociedad de los «blancos» puede efectuarse, por ejemplo, con la ayuda de las fuerzas sobrenaturales.

Las utopías indias van racionalizándose gradualmente pero, mientras existen, les dan a los indígenas el mundo de la ilusión en el cual buscan cómo liberarse de las trágicas dificultades de su época, probando sin eficacia escapar de bajo su influencia. Sin duda alguna, la huida ante la vida pesimista cotidiana no es la mejor forma de reacción ante la brusca expansión de la civilización capitalista con todas sus consecuencias negativas. Tenía seguramente mucha razón Alfred Métraux, quien en el año 1957 se expresó de la manera siguiente:

«Il est très vraisemblable que dans les régions de l'Amérique du Sud ou les masses indiennes malheureuses et opprimées prennent conscience de leur existence, et de leur force, des messies surgiront, cette fois non pour annoncer le Royaume de

Dieu, mais l'avenement d'un monde meilleur dans lequel les Indiens et les Métis jouiront d'un grand bonheur terrestre»<sup>114</sup>.

Es que estas palabras pueden concernir igualmente las sociedades indígenas marginales, que habitan los terrenos al este de los Andes? Hasta ahora las dos grandes «revoluciones», o sea, emprendiendo las palabras de R. A. Humphreys, la conquista y la derrota de los imperios coloniales, que dieron forma fundamental a la América Latina contemporánea<sup>115</sup>, dieron a los indios tan sólo desgracia y humillación. Por lo tanto, ¿es que la siguiente gran revolución, esta vez social, que va dominando paulatinamente este continente, mejorará también el destino de los pequeños grupos étnicos perdidos en la selva indígena? Tengamos aunque más no sea una pequeña esperanza de que así sea, antes que este «mundo exótico» se pierda para siempre en el pasado.

---

<sup>114</sup> A. Métraux: *Les messies de l'Amérique du Sud*, «Archives de Sociologie des Religions», Vol. 4, 1957, p. 112.

<sup>115</sup> R. A. Humphreys: *Tradition and Revolt in Latin America and Other Essays*, New York 1969, pp. 3 - 9.