



ABRIR CAPÍTULO XI 2ª PARTE

CAPÍTULO XII.

TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS. LOS PRIMEROS MOVIMIENTOS MILENARISTAS TICUNA (CC1910-1960)

12.1. Hacia un intento de explicación del fenómeno milenarista.

12.1.1. Definición de milenarismo. Diferencia entre “movimiento milenarista” y “movimiento mesiánico”.

La mayoría de los autores que han escrito sobre los movimientos religiosos que tuvieron lugar en la sociedad ticuna en el periodo cc1910-1971 les han conferido la etique de “movimientos mesiánicos” (Nimuendajú 1952: 137: 141; Cardoso, 1972: 92; Pacheco 1977: 52-82; Pacheco 1988: 153-190; Oro 1989: 11-26; Goulard 1994: 404-407). Nosotros creemos que el empleo de esta denominación no es del todo correcto y preferimos utilizar, con Vinhas de Queiroz, la de “movimientos milenaristas” (Vinhas 1963: 43-61). Esta apreciación en modo alguno nos parece nimia, pues pensamos que, para un adecuado análisis de los fenómenos sociales, es necesario tener muy claros los criterios categoriales y terminológicos con los que se trabaja pues son las herramientas que garantizan un conocimiento fundado verdaderamente en principios científicos. En ese sentido hemos considerado necesario, ante la confusión de los autores, empezar por definir qué se entiende por “movimiento mesiánico” y qué por “movimiento milenarista” y cuáles son las razones por las que los fenómenos a analizar no se ajustan a la primera categoría.

De acuerdo con Vinhas de Queiroz por milenarismo entendiase, *a principio, apenas as crenças segundo as quais Jesus Cristo e os santos deviam reinar mil anos sobre a terra; em seguida, ganhando extensao o termo, [es decir,*

aplicándose, no como mera etiqueta particular, sino utilizando el término cristiano para categorizar un concepto más general, de ámbito transcultural] *passou a significar toda esperanza numa especie qualquer de paraíso terrestre (Vinhas de Queiroz, 1963: 43)*. Norman Cohn nos ofrece más detalles acerca de las características que presentan estos “movimientos milenaristas”, que se especifican en la siguiente definición:

Todo movimiento inspirado por la noción de una salvación que debería ser: a) colectiva, en el sentido de que sería una salvación de los fieles en cuanto grupo; b) terrestre, visto que sería realizada en este mundo y no en un paraíso extraterrestre; c) inminente, debiendo manifestarse en el tiempo actual, en breve y de repente; d) total, debiendo transformar por entero la vida en la tierra, de suerte que no se trata de una mejora, sino de la instauración de la misma perfección; e) sobrenatural, ya que no se manifestaría por medios ordinarios (Cohn 1960: 9-10)

Por su lado, el movimiento mesiánico se define, de acuerdo con Ari Pedro Oro, como *o movimento em que a reorganização de uma sociedade, ou a produção de uma nova sociedade [de esta sociedad perfecta, de este paraíso en la tierra, de este millenium, definido en las coordenadas culturales que sea] se da no encontro, e na ação conjunta, de um grupo social e de um personagem do tipo carismático (Oro 1989:11)*- Este personaje, en palabras de Desroche que, a su vez lo toma del propio Cohn, es

..... un redempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses soit de manière universelle soit pour un group isolé et qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur [...] À la différence du prophète, qui se réclame seulement d'une mission reçue de Dieu ou de l'agent surnaturel suprême, la messianité implique un lien d'identification plus poussé avec ce dieu, généralement un lien de parenté: si le prophète est uni au dieu par un lien électif, le Messie est uni à Dieu par un lien natif (Desroches 1968: 845)

Los términos “movimiento mesiánico” y movimiento milenarista” están íntimamente relacionados. Tanto, que han sido comúnmente utilizados como sinónimos en la literatura sociológica. Para el propio Desroches el milenarismo es *le mouvement socio-religieux dont le Messie est le personnage* (Desroches 1968: 845). Con ello el autor estaría implicando que no pueden existir movimientos milenaristas, en la forma en que son definidos por Cohn, sin la existencia de un mesías, y los datos etnográficos- los movimientos de los propios ticuna, por ejemplo- nos demuestran que esto no es cierto. La confusión proviene, pues, de no saber separar dos conceptos que se sitúan a niveles de categorización distinta, siendo la categoría “movimiento milenarista” la más englobante. A partir de esta premisa, todos los movimientos mesiánicos pueden considerarse movimientos milenaristas, pero no todos los movimientos milenaristas son movimientos mesiánicos, porque aunque todos estén dirigidos por algún tipo de líder carismático, no todos alcanzan la categorización de mesías en la forma en que es definida por Desroches¹.

Es por ello que preferimos utilizar la denominación de movimientos milenaristas para englobar con ella a todos los movimientos religiosos ticuna pues, si bien es cierto que algunos, como veremos, sí son abiertamente mesiánicos, otros no comparten las características de ese tipo de liderazgo. Todos estos movimientos comparten plenamente las características comunes a este tipo de fenómenos, que nosotros resumimos básicamente en la creencia en un nuevo orden social para el presente o el futuro muy inmediato que acabe con el existente, que se rechaza, a través de una determinada *praxis*, creencia y acción que se manifiestan y materializan en términos esencialmente religiosos, valga decir, apoyados en lo trascendente o sobrenatural y no en la estructura real de las circunstancias sociales existentes. También se les ha dado a estos movimientos el

¹ Para Pereira de Queiroz, por último, sería necesario considerar un tercer concepto en el análisis de este tipo de movimientos: el de “mesianismo” o “esperanza mesiánica” entendido como la *creeça, a expectativa da vinda de um enviado divino que trará aos homens a felicidade terrestre que ainda nao se traduziu em movimento* (Pereira de Queiroz 1977: 46).

nombre de movimientos salvacionistas pues todos implican la necesidad de salvación, de rescate de un mundo que se contempla como imperfecto (normalmente corrompido moralmente) un mundo en el que se está sufriendo y del que se siente, por tanto, la necesidad de huir, de salvarse, por sus propios medios o por los de alguien extraordinario que les ayude (mesías).

Partiendo de ese punto aún podríamos considerar una categoría más amplia en la cual se podrían englobar los movimientos milenaristas. Se trata de lo que Wallace denomina *movimientos o procesos de revitalización* (Wallace 1966) y que él define simplemente como creencias y prácticas destinadas a conseguir una mejora drástica en las condiciones inmediatas de la vida de un grupo y/o en la perspectiva de una vida futura próxima. La diferencia fundamental con nuestra definición es que esta incluye movimientos que también tratan de instaurar el nuevo orden social por medio de instrumentos políticos, bien que nunca estén desligados plenamente de una cierta base religiosa: así el fenómeno de Juana de Arco o el de las rebeliones indias de los Estados Unidos de Norteamérica (Harris 1985: 467). Esta ampliación del campo nos permitirá considerar, como ya razonaremos, el movimiento del CGTT y la lucha de los ticuna por la tierra y la autonomía como un movimiento revivalista con innegables improntas religiosas heredadas de movimientos anteriores.

Una de las características fundamentales de los movimientos de revitalización y milenaristas es el tema del retorno a un Edad de Oro. El nuevo orden social que se encarna en el *millenium* es una reedición de un régimen social ya experimentado en el pasado, sea en el terreno histórico o, más comúnmente, en el del mito, que se pretende “revitalizar”. En palabras de Desroche, *no se evoca un punto omega sino invocando primero un punto alfa* (Desroche 1968: 848).

El tema del fin del mundo o de su inminencia es bastante recurrente en los movimientos milenaristas pero es un error suponer que esta es una condición *sine qua non* de los mismos, error probablemente inducido por la gran influencia que ha ejercido el milenarismo de origen cristiano en la formación de la mayor parte de los movimientos milenaristas contemporáneos. Cuando la creencia en este fin de los tiempos efectivamente se da y es uno de los motores que animan el movimiento las prácticas que este trata de instaurar no suelen verse exactamente como el proyecto del nuevo orden social sino como el instrumento, el vehículo a través del cual los fieles obtendrán la salvación, es decir, serán rescatados de la destrucción del mundo para vivir en ese nuevo mundo (milenio) de plenitud.

Es importante abrir la puerta, por otra parte, a toda una subsecuente tipologización de los movimientos milenaristas en otras categorías más concretas, más constrictivas. Milenarismo es una etiqueta quizá demasiado general para definir con precisión un movimiento. Dentro del mismo se pueden distinguir numerosas subtipologías, atendiendo a diferentes criterios que a veces se entrecruzan entre sí, yuxtaponiendo el mismo fenómeno en diversas categorías complementarias. Se puede hablar de movimientos “nativistas” o “revivalistas”, de *cultos cargo*, de milenarismos cristianos, judíos, musulmanes, etc.; se puede hablar de micromilenarismo o macromilenarismo; se puede hablar de pre o de postmilenarismo, y a todos ellos se les puede añadir el atributo mesiánico o no. Dentro de la categorización los que son mesiánicos se podría también afinar bastante más y distinguir entre aquellos con un mesías históricamente ausente, o históricamente presente (en cuyo caso este puede ser “pretendiente”, cuando él mismo se arroga esa característica, o “pretendido”, cuando esa mesianidad no es reclamada por el personaje sino atribuida por su círculo de seguidores, sea en vida, sea a título póstumo). Todas estas categorías nos serán de gran utilidad a la hora de tipologizar la larga serie de movimientos milenaristas que han tenido lugar entre los siglos de este siglo.

A este respecto queremos comenzar dicha tipologización con la división de estos en dos grandes bloques de acuerdo a un criterio de génesis que coincide, y no casualmente como veremos, con el criterio histórico-cronológico. Así, distinguiremos en primer lugar una primera serie de movimientos milenaristas, los que tienen lugar desde principios de siglo a 1960, de origen endógeno, surgidos al interior de la sociedad ticuna, sin estructura organizativa institucionalizada, a partir del propio sustrato escatológico sincrético que venimos de analizar en el anterior capítulo. A estos les sucederán en el tiempo otros dos movimientos de origen exógeno, que tienen su origen en la sociedad occidental : las iglesias fundamentalistas evangélicas (mayoritariamente de denominación pentecostal) y el movimiento o Iglesia Cruzada o de la Santa Cruz, de estructuras organizativas institucionalizadas y de filiación plenamente cristiana. A estos habría que añadir, además, el representado por la movilización del CGTT para el cual es difícil encontrar una categoría precisa: cronológicamente se emparejaría con los movimientos cristianos y existentes en la actualidad, tiene parte de exógeno, pues se apoya en un modelo de reorganización política creado por el SPI-FUNAI, y parte de endógeno pues sus protagonistas son ticanos y sus objetivos, tradicionalistas.

Sólo estos tres últimos, los de cuño cristiano más el político del CGTT, han sobrevivido hasta nuestros días. Los restantes, surgidos en una situación histórica diferente, la del régimen patronal, tuvieron una vida muy efímera y un final, en ocasiones, trágico. Será de estos primeros de los que nos ocuparemos a continuación antes de pasar a analizar los otros, básicamente la Iglesia Cruzada y La Iglesia Pentecostal, que constituyen los sistemas de creencias mayoritarios entre la población ticuna en la actualidad.

12.1.2. Las teorías sobre el milenarismo.

La explicación de las creencias milenaristas o salvacionistas y los movimientos que les van asociadas como un fenómeno socio-religioso único al que se pueda aplicar un único modelo analítico es una tarea emprendida por muchos autores. Vamos a intentar aquí ofrecer un breve resumen de los que creemos han sido los enfoques más principales sobre el tema intentando después sacar alguna conclusión para el análisis del fenómeno milenarista tucuna.

De acuerdo con Ari Pedro Oro los distintos intentos explicativos se pueden dividir, *grosso modo*, en dos grupos de opiniones o macroenfoques:

1.El enfoque marxista, el de aquellos que consideran preponderante para la emergencia de los movimientos la opresión socio-económica de un grupo o clase social sobre otro, viendo a estos como expresiones políticas de naturaleza revolucionaria en contextos en los que no es posible el surgimiento de una verdadera conciencia de clase que se plantee la acción en un terreno nítidamente político. Es un enfoque representado por autores como Balandier, Lanternari, Worsley o Burridge.

De acuerdo con Balandier, la situación colonial es determinante para entender el surgimiento de los milenarismos contemporáneos africanos. La reacción contra esta situación de dominación se produjo en términos religiosos porque los demás canales de respuesta estaban totalmente cerrados. Eso significa

para el autor que los mesianismos vehiculan demandas auténticamente políticas que no se pueden expresar como tales (**Balandier 1955: 477**).

Lanternari apunta asimismo a la necesidad de situar el fenómeno en el contexto histórico y económico de los grupos protagonistas. Aunque reconoce que el colonialismo o los fenómenos de aculturación no son los únicos factores que explican los movimientos proféticos indígenas reconoce que son de lejos los más importantes (**Lanternari 1962: 320**) y los que determinan las condiciones necesarias para la aparición de los mismos.

El acercamiento de Worsley al fenómeno milenarista se basa en una combinación de los modelos de análisis marxista y evolucionista y su conclusión podría resumirse de la siguiente manera: en grupos sociales con bajos niveles de organización política (tales como las contemporáneas sociedades sin estado o las clases campesinas de la historia occidental pasada y presente) las reacciones contra la opresión política presentan una fuerte tendencia a adquirir la forma de movimientos religiosos milenaristas. Este tipo de movimientos tienen bastante éxito como constructores de una integración política en situaciones como las mencionadas arriba. En sociedades que carecen de instituciones políticas centralizadas, divididas en pequeñas y aisladas unidades sociales (el clan, la aldea, etc.), la unidad que no se puede alcanzar políticamente se obtiene por la vía de la religión y, más aún, de la religión milenarista, pues a través de esta se rechaza la sociedad presente y se apunta a la construcción de una nueva. En una sociedad disgregada en numerosas unidades, recelosas unas de otras pero buscando unirse en torno a un nuevo núcleo, el líder -que para Worsley es siempre un líder político aunque tome la forma de un profeta- debe evitar ser visto como el representante del interés de cualquiera de los grupos particulares. De esta manera, proyectando su mensaje hacia el plano sobrenatural obtendría la

neutralidad necesaria y aseguraría la integración haciendo derivar su autoridad de una fuente extrahumana y sagrada.

A esta explicación Worsley añade una proposición evolucionista, pues considera que este tipo de ideologías sólo pueden tener lugar en aquellas sociedades que carecen de un nivel suficiente de conocimiento científico, lo cual impide a la gente encontrar una forma de interpretación de la realidad diferente de la sobrenatural. Así, milenarismo es sinónimo de revolución política en sociedades no-secularizadas. Desde posiciones evolucionistas cuasi decimonónicas Worsley destierra las ideologías milenaristas a aquellas sociedades que no han alcanzado, en palabras de Comte, el Estadio Positivo de pensamiento.

La concepción marxista de Worsley está presente en la diferenciación que hace entre movimientos milenarios activos y pasivos. Los primeros son los que intentan establecer el *millenium* sobre la tierra y en el tiempo presente y pueden ser considerados como una fuerza revolucionaria que amenaza las viejas estructuras sociales. Los segundos posponen el día del *millenium* para el mundo del Más Allá y substituyen la acción social por una especie particular de ascetismo moral, culpando de los males sociales no a los gobernantes de este mundo sino a los mismos individuos como pecadores. De acuerdo con Worsley estos movimientos pasivos tienen siempre un origen secundario, siendo epígonos de movimientos activos cuya energía revolucionaria ha sido drenada como consecuencia de la imposibilidad de victoria (Worsley 1968: 221-256).

La explicación puramente marxista y evolucionista debió de parecer reduccionista y miope incluso al propio Worsley quien, a lo largo de su obra, trató de matizarla con la introducción de otros conceptos complementarios. Es así que en algún momento de la exposición considera la posibilidad de cambiar el

término *social oppression* como *causa generatrix* de los movimientos mesiánicos por el más subjetivo y psicológico de *dissatisfaction* o frustración, causada por la falta de medios institucionalizados a través de los cuales la gente pueda satisfacer sus aspiraciones. El cambio se debe a que el autor se ve enfrentado a la necesidad de explicar determinados cultos *cargo* melanesios surgidos en comunidades que nunca habían tenido contacto con los blancos, es decir, donde no había opresión pero donde la llegada indirecta de algunos bienes occidentales había despertado un deseo en los nativos de obtener más de esas mercancías, deseo que no tenían manera de satisfacer (Worsley 1968: 247).

2.El segundo grupo de autores se sitúa en una posición más culturalista y psicologicista. Está formado por aquellos que consideran que el análisis marxista es demasiado reduccionista y no explica satisfactoriamente el surgimiento de los movimientos milenaristas, en el cual intervienen una multiplicidad de factores (sociales, económicos, políticos, religiosos,-culturales, psicológicos, etc.) sin que se puedan establecer prioridades entre ellos. Todos son importantes y algunos lo serán más que otros dependiendo del movimiento en particular que se analice. Entre este grupo de autores se sitúan Burridge, Pereira de Queiroz, Desroche, Bastide, Seguy, Bloch, Oro, y, por supuesto, nosotros mismos, toda vez que rechazamos el reduccionismo marxista y consideramos la necesidad de una explicación multicausal de los fenómenos y, más aún de los fenómenos religiosos.

A caballo entre los dos enfoques se encuentran autores como Burridge quien, confesando un enfoque de tendencia marxista, introduce el importante factor psicológico de la necesidad de reconstruir el mundo de los valores amenazado por la aculturación en sociedades dominadas colonialmente. La interpretación de Burridge también arranca de un punto de partida político pero

incluye enfoques analíticos más amplios. BurrIDGE quiere mostrar lo importante que es el sistema social de valores para dar sentido y equilibrio psicológico a la vida de los individuos, porque : a) provee a la gente de criterios de ponderación de sí mismos y de los demás que permiten definir la situación presente de la gente y sus aspiraciones en el futuro en el seno de una sociedad y b) le da a la gente una verdad, algo que es percibido como inmutable a través de ciertas creencias religiosas que construyen una cosmovisión con pleno sentido.

Por tanto, es necesario contar también con los factores axiológicos y psicológicos además de con los políticos. Para BurrIDGE estos tres elementos son interdependientes y se encuentran formando parte de lo que él llama “el concepto de integridad”. El núcleo central de la integridad descansa en el mundo de los valores sociales, los criterios para medir la conducta humana, porque no sólo permiten al individuo darle sentido a su vida concediéndole un puesto determinado en la sociedad sino que también definen los criterios de poder.

La clave para entender los movimientos milenaristas no se encuentra en el mero hecho de la opresión sociopolítica, dirá BurrIDGE, sino en la ruptura de este concepto global de integridad. Esto sucede cuando un nuevo conjunto de valores entra en competición con los antiguos y se introducen unos nuevos criterios de medir al hombre y al poder. La gente se desorienta, los viejos valores se cuestionan y los nuevos aún no se han establecido plenamente. Los individuos necesitan sentir que los principios que conforman sus vidas cotidianas y su sociedad son permanentes y firmes. Cuando la permanencia de estos principios es puesta en duda por la aparición de otros que los contradicen, cuando todo está cambiando, la gente tiende a buscar la seguridad que necesita en un mundo perfecto que no es susceptible al cambio: el *millenium* (BurrIDGE 1969: 97-169).

En este mismo orden de cosas Henry Desroche ve el origen de los milenarismos en una doble frustración: la económico-política y la socio-cultural (**Desroches 1973: 109**). Pereira de Queiroz nos demuestra como en ciertas regiones rurales de Brasil el origen de los movimientos resulta principalmente de una anomia social y no de una situación de dominación-subordinación (**Pereira de Queiroz 1977: 129-423**) Para Bastide, como para Burrige, los milenarismos se explican en razón de una desestructuración del antiguo orden social, el cual implica la pérdida parcial de la identidad social o étnica pero esta no es una condición necesaria para el surgimiento de la idea mesiánica. Es necesario, además, que el grupo posea una mitología apropiada al caso, sea autóctona o prestada de fuera, sin la cual el mensaje milenarista no puede aparecer (**Bastide 1975: 154-155**).

Seguy introduce el valiosísimo concepto de la “frustración relativa” como origen de muchos movimientos milenaristas. Según el autor el milenarismo no puede entenderse burdamente como originado en una situación de opresión socio-económica extrema que generaría una frustración en términos absolutos sino en una “frustración relativa” a las expectativas de los individuos que aunque puede parecer superficial si se compara con otras situaciones de miseria extrema pero que no puede dejar de ser percibida como insoportable para aquellos que la viven. Es en estas situaciones de desequilibrio entre lo que se tiene y lo que se desea y no simplemente en las situaciones de privación, donde se dan las condiciones idóneas para que surja un movimiento milenarista (**Seguy 1983: 89-93**). Una idea que completa la apuntada por el propio Worsley con su concepto de *dissatisfaction* o la que yacía tras el concepto de “integridad” de Burrige idea que puede remontarse hasta Barber quien la definía como *la desesperación causada por la incapacidad de obtener aquello que la cultura definió como la común satisfacción de las necesidades vitales* (**Barber 1941: 664; en Vinhas, 1963: 55**).

Interesante es el enfoque culturalista de Maurice Bloch quien compara los movimientos milenaristas con los ritos de iniciación. De acuerdo con Bloch, a través de los ritos de iniciación se lleva a cabo en muchas culturas un proceso de legitimación del sistema de autoridad y de la sociedad en su conjunto. A través de la iniciación los niños son sometidos a una muerte simbólica que les permite unirse temporalmente al mundo trascendente, el mundo de lo permanente. Entonces renacen de nuevo pero con un *status* diferente, el de agentes sociales y políticos activos, pues esta es la diferencia entre el hombre y el niño. La naturaleza (el niño) se convierte en cultura (el hombre) por medio de algún principio de permanencia, de trascendencia, que sostiene las instituciones sociales. Los movimientos milenaristas, como los ritos de paso, suponen también un proceso de muerte simbólica (el abandono de las viejas maneras contingentes de vivir para vivir en un mundo permanente y trascendente) y un nuevo renacimiento a una nueva forma de vida, la construcción de un nuevo hombre (Bloch 1992: 85-98).

En conjunto, todos estos autores están de acuerdo en señalar que los movimientos milenaristas pueden surgir de contextos socio-económicos y culturales diferentes y que pueden tener objetivos y funcionalidades diferentes:

- Así, los movimientos pueden surgir en contextos de inexistencia de opresión social generados por una causa puramente religiosa, como las migraciones guaraníes hacia la “Tierra sin Mal” ya antes de la llegada de los europeos o de “frustración relativa” como los cultos *cargo* en sociedades melanesias no colonizadas.

- Pueden tener un objetivo y funcionalidad *contraaculturativo*², frente a una situación de aculturación y cambio, expresando un deseo de retornar a la

² Pero no se puede aceptar la afirmación de Herskovits de que todos los movimientos milenaristas indígenas son por definición *contra-aculturativos* (Herskovits, 1949: 531)

vida del pasado, una vida que todavía se recuerda porque sus protagonistas la vivieron con anterioridad. Son los movimientos que hemos denominado “nativistas” o “revivalistas”.

- O pueden, por el contrario, buscar en el milenio una utópica situación aculturada, en la que se obtienen, en un grado de sincretismo variable, los deseados elementos de una cultura ajena, la integración, *sui generis*, al *modus vivendi* de los occidentales como en los cultos *cargo*, por ejemplo.

- Los movimientos pueden tener una función de restauración de una situación de anomia social, generada o no por la opresión, generada o no por la aculturación.

- Desde el punto de vista político los movimientos pueden ser revolucionarios, como expresión religiosa de un proyecto de cambio social en el sentido que les da Worsley o Balandier, y dentro de estos cabría distinguir aquellos de cuño militarista, los que intentan establecer el *premilenio* o el *milenio* por medio de la violencia, o de signo pacifista cuando este se da en términos puramente religiosos, o, por el contrario, tener características antirrevolucionarias (post-políticas en la terminología de Seguy) renunciando a la transformación global del mundo exterior para dedicarse a la transformación interna del individuo o, en todo, caso del grupo de elegidos. Algunos de estos movimientos postpolíticos pueden surgir, como decía Worsley, de movimientos revolucionarios fracasados pero no necesariamente. Seguy subraya la no-univocidad de la relación religión-política en lo que atañe a los movimientos milenaristas. En este sentido, dice el autor, *algunos movimientos son pre-políticos, otros postpolíticos (Seguy 1983: 38)*.

- Los movimientos milenaristas tienen también una importante función psicológica. De acuerdo con Bastide permiten recuperar la autoestima a

poblaciones con bajos niveles de la misma, transformando su complejo de inferioridad en conciencia de pertenecer a un grupo de elegidos (**Bastide 1975: 155-160**)

- Los movimientos milenaristas, por último, no están reducidos a las sociedades precapitalistas sin estado ni a las sociedades precientíficas, como afirmaba Worsley. De hecho pueden aparecer en cualquier tiempo y lugar y no necesariamente tienen que darse bajo coordenadas estrictamente religiosas. Movimientos políticos como el marxismo-leninismo o el nazismo pueden, de hecho considerarse como movimientos milenaristas laicos occidentales o, si preferimos la etiqueta más amplia, movimientos de revitalización.

En conclusión, y como dice Pedro Ari Oro, queda constatada la imposibilidad de ajustar todos los movimientos milenaristas o de revitalización, aún manteniendo todos una serie de características comunes innegables, a un único modelo explicativo (**Oro 1989: 20**). La variedad de la muestra histórico-etnográfica es enorme y en cada movimiento se producen características particulares que es necesario explicar particularmente, es decir, históricamente, atendiendo a las circunstancias concretas que rodean al movimiento. Si esto es cierto de los movimientos milenaristas en su conjunto, lo es también de los movimientos ticuna en particular pues estos tampoco pueden ser sujetos con exactitud a un único modelo analítico puesto que sus manifestaciones se van metamorfoseando con el paso del tiempo a medida que el contexto histórico en el que están inmersos lo va haciendo y les va afectando. Es por ello que, a nuestro entender, el análisis de los movimientos milenaristas ticuna exige fundamentalmente el análisis de su evolución histórica, y eso es lo que vamos a desarrollar en los siguientes apartados, empezando por una descripción narrativa de los primeros movimientos y pasando después a analizar sus entrañas, teniendo

siempre en cuenta la perspectiva multicausal y no la reduccionista a la hora de la disección.

Como prefacio a este análisis, permítaseme una esquemática tipologización de los movimientos ticuna que nos permitirá irnos haciendo una idea general sobre los mismos. De acuerdo a nuestro propio criterio estos pueden dividirse en las siguiente categorías, que se ordenan en un secuencia cronológica:

1. Movimientos endógenos.

a) Movimientos “nativistas” o de “revitalización” (movimientos I, II, III, IV). Principios de siglo, año 1940. No mesiánicos.

a-b) Movimiento de transición entre el “nativismo” y los cultos *cargo* (movimiento V).1941. No mesiánico.

b) Movimientos del tipo culto *cargo* (VI, VII). Décadas 40 y 50. Mesiánicos.

2. Movimientos exógenos

c) Movimientos de cuño cristiano (VIII- IX). Décadas 60-70, hasta la actualidad.: c1) Iglesias evangélicas (no-mesiánico)

c2) Iglesia Cruzada (mesiánico)

En este capítulo se analizarán como ya se ha explicitado en el título los primeros movimientos, los endógenos, dejándose el estudio de los de tipo cristiano, por su crítica relevancia actual, para el siguiente.

12.2.Descripción, clasificación y análisis de los primeros movimientos milenaristas ticuna (cc1910- 1960).

12.2.1.La secuencia cronológica. Descripción de los movimientos.

Primer Movimiento (Perú, fecha indeterminada a principios de siglo)

El movimiento tuvo su origen en las visiones proféticas de una adolescente que reunieron en torno a la misma a una buena cantidad de ticunas. El movimiento fue reprimido por los brasileños que mataron a algunos indios y se llevaron presa a la joven (**Nimuendajú 1952: 138**).

Hasta la fecha la breve reseña de Nimuendajú, obtenida en 1929, era la única información recogida en la literatura acerca de este movimiento. Esta tesis aporta nuevos datos al respecto, pues en nuestro trabajo de campo tuvimos la suerte de conocer al nieto de aquella joven, que resultó ser el propio *curaca* de El Progreso, Abel Vento, quien nos ha proporcionado nuevos datos sobre aquel movimiento. Nimuendajú sitúa el acontecimiento entre 1880 y 1890, pero la edad de Abel en el momento de la investigación (43 años) y de su padre, el hijo de la joven (73) nos hace adelantar esa fecha, que calculamos en *circa* 1910 o incluso posteriormente, en el intervalo 1910-1920. Hemos querido reproducir

íntegramente el siguiente relato que nos hace Abel sobre los detalles de aquel movimiento. La narración es un poco larga pero su condición de testimonio inédito creemos que bien merece su publicación:

Ella tuvo una visión, una aparición, en esa montaña que llaman Cantagallo, que queda cerca, como entre esto y Arara. Entonces ella veía que una mujer, no se si sería la Virgen María o algún poder de Dios, ella hablaba con esa mujer. Ella escuchaba todo el tiempo campanazos desde el cielo hacia abajo y ella miraba una escalera que venía de la tierra al cielo y un hilo que también bajaba. Ella tuvo mucha conversa con la virgen pero los otros no veían nada. La conversa que ella tuvo con aquella mujer le decía que reuniera a todas las personas: familiares, no familiares, de distinto parte. Ella avisaba ya a los demás compañeros y les decía que se le había aparecido y que decía que vivían juntos, que hicieran una comunidad y vivieran tranquilos. Porque antes no vivían juntos. Todos vivían aislados.

La aparición dijo: “Vivan juntos, trabajen, compartan, pero no vaya a faltar la pelazón”. Aunque no haya muchacha para la pelazón ellos tenían que celebrar a diario, con los tambores, soplar los bocinos, entonar la taricaya. Así pasó grande tiempo y se había reunido grande cantidades de gente donde aquella señorita. Soplaban las bocinas que se escuchan a largas distancias. Y pasando unos años la señorita ya iba creciendo y se iba cogiendo el poder de la aparición. Ella lo que decía era cierto. Bueno...Y llegó la ley del Perú, les llegó esa noticia: que hay una muchacha que está engañando a la gente, que dice que habla con Dios. Ahí supo la ley de Perú desde Iquitos y un día mandaron una tropa de soldados. Llegó la ley, le cogieron a la muchacha, le amarraron y comenzaron a diversar a la multitud, los hicieron correr, los amenazaban de todo tipo. A ella la llevaron, ella no sabía el castellano nada, nada. La llevaron pa' Iquitos y la metieron al cárcel. Estuvo una semana, le decían que era una mentirosa. Y entonces a la semana en la noche se le apareció la aparición, una mujer será, una virgen, dentro del cárcel. Con el poder de la aparición la puerta se le abrió por sí misma, por el poder de Dios, de Yoi-Ipi. Se voló, vivió en el monte comiendo lo que podía hasta que nuevamente llegó aquí de nuevo, después de 5 meses. Nuevamente ella quiso seguir pero en cuanto la ley lo supo vino. Pero ella ya no se dejó coger. Se fue para el monte. Y después la aparición que tenía la dejó a ella, no siguió más, y esa mujer después consiguió su marido y mi papá fue el primer hijo. Esa es

la historia del Cantagallo y por eso es una montaña encantada, hasta hoy es que se escuchan los tambores, bocinos. Sería de los que no pudieron marcharse y quedaron encantados. [...] De donde la ley no lo hubiera acabado quién sabe lo que sería, de pronto tierra santa, porque eso es lo que quería la aparición.(Abel Vento, 43 años, El Progreso, Colombia)

2º Movimiento (cc 1920. Río Jacapurá, Brasil)

Del segundo movimiento se tienen también muy pocas noticias, exclusivamente las que ofrece Nimuendajú, que tan sólo habla de oídas. De acuerdo con este autor el movimiento tuvo lugar aproximadamente diez años después del primero y si aceptamos como más probable la fecha de 1910-20 este habría tenido lugar entre 1920-30.

De acuerdo con Nimuendajú, un joven, Aureliano, comienza a tener visiones en las que los inmortales le revelan cosas. Sus congéneres le construyen una casa aparte para que pueda seguir recibíendolas allí. El profeta congrega en torno a sí numerosos indios y de nuevo los brasileños acaban con el movimiento arrestando al muchacho so pretexto de que no pagaba impuestos por las guitarras que fabricaba. (Nimuendajú 1952: 138)

3 Movimiento (cc.1932, Atiparaná, Brasil)

La fuente de información es Vinhas de Queiroz quien tampoco es testigo presencial y recoge estos datos de boca de los brasileños de la zona en 1959. De acuerdo con estos informantes un grupo de ticunas se reunieron en torno a 1932 en el río Atiparaná para esperar la aparición de "Dios". Una epidemia causó la muerte de numerosas personas, provocando la dispersión del movimiento, de

cuyo paso por la región sólo habría quedado la existencia de un cementerio en aquel lugar (**Vinhas de Queiroz 1963: 45-46**)

4º Movimiento (1938-39, igarapé Sao Jeronimo, Brasil).

Es de nuevo Vinhas de Queiroz quien recoge la existencia de este movimiento. Un jaguar anuncia a un joven que una inundación lo arrasaría todo, incluyendo el barracón del patrón. Muchos ticunas se fugan a la cabecera del *igarapé* donde hacen una gran chacra colectiva y una maloca grande como las de la antigüedad (*i*). Pasados unos meses, al no cumplirse la profecía, la gente se dispersa (**Nimuendajú 1952: 46**).

5º Movimiento (1940- enero de 1941, igarapé Sao Jeronimo, Brasil).

Este movimiento está ya documentado con mucho más detalle, pues ocurrió sólo dos meses antes de la segunda visita de Nimuendajú a los ticuna, y fue relatado a este por boca de sus propios protagonistas.

Ngorane, un muchacho de 13-14 años, tiene visiones en las que se le aparece *Tekukira*, hijo de *Ipi*. Este le conduce hasta donde él vive con algunos inmortales, en *Éware*, quienes poseen *todos los bienes de la civilización*. El mensaje ordena regresar a *Taiwegüne*, el lugar abandonado por Yoí al final del Tiempo Mítico y que según el mito, se situaba cerca de *Éware*, es decir en las cabeceras del *igarapé* Sao Jeronimo, y construir una gran casa en el estilo antiguo para realizar fiestas tradicionales porque está próximo un diluvio que

acabará con los “civilizados” y del que sólo sobrevivirán los ticuna que marchen a ese lugar y obedezcan esta orden.

El padre del muchacho, José Nonato, hace correr la voz y para enero de 1941 la mayoría de los habitantes del *igarapé* Sao Jeronimo estaban reunidos en aquel lugar donde, según *Ngorane*, se localizaba *Taiwegüne*. Puesto que José no tenía ningún tipo de autoridad en materia religiosa -sigue Nimuendajú- un viejo chamán llamado Juliao asumió el mando de los congregados, pero su habilidad para dirigir a la grey era también deficiente. Los ticuna abrieron rápidamente una gran chacra colectiva e intentaron construir una maloca, tarea en la que fracasaron porque ninguno conocía ya bien la técnica de construcción.

El movimiento acabó cuando el patrón del *igarapé* Sao Jeronimo, nuestro ya conocido Quirino Mafra, por aquel entonces aún el hombre más poderoso de la región, viendo cómo el movimiento desangraba su fuerza de trabajo, se presenta en el lugar amenazando a los ticunas con el apresamiento de *Ngorane* y hasta con bombardeos de la aviación (de los cuales los ticuna ya tenían memoria por la guerra colombo-peruana de 1933). A partir de esa visita el movimiento se disuelve por sí mismo. *Ngorane* tiene una visión que le anuncia el fin de la ayuda divina por culpa de un incesto clánico cometido por uno de los congregados (Nimuendajú 1952: 138-140)

6º Movimiento (1946, Puesto Indígena “Ticunas”, Tabatinga, Brasil)

Es este el movimiento de Manelao, el primer movimiento que al carácter milenarista acompaña el complemento mesiánico y del que ya hemos hablado (vid. *supra*, cap. VI). Manelao es considerado por los ticuna como un mesías

enviado por *Yoi*. La expectación creada por la llegada de un nuevo agente social a la región que viene a abrir una brecha en el régimen patronal, un agente social que encarna a la perfección el mito del *buen patrón*, la invitación hecha por este a los indios *en nombre del gobierno*, para que viniesen a poblar el Puesto de Tabatinga, todo eso es interpretado en las coordenadas milenaristas que flotaban en el inconsciente colectivo de los ticuna. Sólo que esta vez, los ticuna han encontrado una verdadera figura sobre la que descargar todo el peso del liderazgo milenarista, a la que investir con el carisma mesiánico.

A principios de 1946, Aprigio Ponciano, un muchacho que había conocido el Puesto y a Manelao en los viajes que su familia hacía para vender productos a Leticia, empieza a tener visiones. Su visión es la de un hombre blanco que le dice que todos los ticuna debían marchar con Manelao, que era un enviado del gobierno de *Yoi* porque el mundo se iba a acabar dentro de un mes. La noticia se extiende y con él toda una ola de pánico entre los ticuna que adquiere nuevos detalles: la destrucción se produciría en forma de creciente de agua hirviendo que mataría todas las plantas y a todos los vivos con excepción de los que fueran a vivir al Puesto Indígena. Allí atracaría un gran barco mandado por *Yoi* con los víveres y mercancías necesarios para garantizar la supervivencia de la población durante y después de la creciente (Vinhas de Queiroz 1963: 48). El mensaje causó la llegada masiva de ticunas al Puesto y la aparición de hambrunas, enfermedades y conflictos como consecuencia del hacinamiento de la población. Durante todo ese tiempo, no obstante, los ticuna siguieron creyendo que Manelao era, en efecto, un enviado de *Yoi*, y de ahí el título que le otorgaban (*aegakū*, jefe, un título que, según Pacheco no volvió a recibir ninguno de los jefes del Puesto (Pacheco 1988: 185)) y la creencia de que cuando se encerraba en su oficina lo hacía para hablar con los *üüne*.

Al mismo tiempo surgió una segunda versión del movimiento, de origen confuso, pero que fue sin duda utilizada premeditadamente por los patrones como arma arrojadiza para lograr el relevo de Manelao. De acuerdo con esta

versión, no habría sido Aprigio el centro de la agitación quiliástica sino el propio Manelao. Él habría sido el receptor de las visiones y Aprigio y el resto de su familia meros agentes transmisores de este mensaje.

De cualquier forma el movimiento no duró mucho. Como había sucedido con el de *Ngorane*, el incumplimiento de la profecía hizo que fuera perdiendo fuerza progresivamente en los siguientes meses de 1946. El ulterior traslado de Manelao ese mismo año, derrotado finalmente por la presión de los patrones, le puso punto y final

7º Movimiento (1956-1960. Río Assakaia, Santa Rita do Weil, Brasil)

La fuente es Silvio Coelho dos Santos, profesor de la Universidad de Santa Catarina, que realizó un trabajo de campo en la región en 1962 para el Curso de Antropología Cultural del Museo Nacional dirigido por Roberto Cardoso de Oliveira. El fruto de este trabajo lo recogió posteriormente Vinhas de Queiroz, del cual tomamos la información.

Se trata de otro movimiento plenamente mesiánico y el de más duración de toda esta serie de movimientos milenaristas ticuna. En 1956 el chamán Ciriaco marcha a instalarse en el Assakaia donde se construye una carismática reputación de gran sanador. Su carisma chamánico concentra en torno a sí a un buen número de ticunas que da lugar a la formación de un poblado. Un día, no se sabe cómo, Ciriaco da un salto espectacular en su carrera e inicia una predicación de carácter milenarista: anuncia que la llegada de *una nave grande, llena de mercancías* para los ticuna. La profecía se extiende como la pólvora y centenares de indios de los *igarapés* de Belém, Tacana y Sao Jeronimo abandonan el trabajo en los

seringales, sus casas, y se desplazan hasta donde está Ciriaco. Incluso algunos *civilizados*, nos dice Vinhas, atendieron al mensaje. El poblado creció.

Ciriaco siguió profetizando. Asegura más tarde que en aquel mismo lugar donde se encontraban existía una *ciudad encantada*, es decir una ciudad donde viven *gentes encantadas, üüne*, y que pronto se revelaría en todo su esplendor. Como en la visión de *Ngorane* la *gente encantada* goza de los bienes de la civilización, entre ellos, la luz eléctrica. Animados por esta creencia los ticuna abren una larga avenida en la selva, justo donde se supone que se encuentra el centro de aquella *ciudad* y plantan a lo largo de la misma postes de madera en los que, según Ciriaco, brillaría la luz eléctrica cuando la ciudad se manifestase.

El fervor del movimiento siguió creciendo hasta dar un salto cualitativo más y muy importante: los ticuna pasan a proclamar que Ciriaco era el mismo *Yoi en persona*.

Este movimiento duró cuatro años, en parte por la demora de los patrones en reaccionar. Aquellas tierras pertenecían a nuestro conocido Quirino Mafra pero por su lejanía de la sede de la propiedad estaban a cargo de un administrador de nombre Pedro Calderón. Calderón parece haber tolerado el movimiento porque, según Vinhas, extraía provecho del mismo con la compra y reventa de los presentes (*farinha*, pescado, caucho) que los fieles le hacían a Ciriaco. En 1960, sin embargo, Antonio Veloso Uchoa, yerno de Mafra, sustituyó al administrador y decidió acabar con la agitación mesiánica. Intentó primero el camino de la persuasión, tratando de convencer a los fieles que Ciriaco era un impostor. Al no obtener resultados pasó a la coerción directa, haciendo uso de la policía de Santa Rita do Weil que, a diferencia del Comando de la Frontera en Tabatinga, todavía estaba bajo el control de la oligarquía (vid. *supra*, cap. VI). Algunos de los

seguidores más fanáticos fueron arrestados y condenados a trabajos forzados en Santa Rita.

La presión de Uchoa coincidió con el desánimo de muchos seguidores, pues ya habían pasado cuatro años y el barco no había aparecido. La muerte del suegro de Ciriaco, Manoel Jorge, desencadenó la implosión del movimiento. El hijo de Manoel Jorge acusó a Ciriaco de haber embrujado a su padre pero, más aún, y este es un dato muy interesante: le acusó de haber traído la desgracia al grupo por haberse casado con dos mujeres (algo que la tradición ticuna no consideraba ilícito pero la moral occidental sí) (**Vinhas de Queiroz 1963: 51-53**). La tensión al interior del grupo unida a la presión externa provocó la disolución del movimiento y la huída de Ciriaco en ese mismo año de 1960. Con todo, este había sido hasta la fecha el movimiento de más larga duración, el último de los movimientos milenaristas originados al interior de la propia sociedad ticuna y el primero y el último también en haber reconocido la existencia de un mesías ticuna.

12.2.2. Evolución histórica y análisis de los movimientos milenaristas.

Una primera mirada panorámica y comparativa a las características de estos siete primeros movimientos históricos, mirada en la que tendremos en cuenta también para completarla las de los tres movimientos contemporáneos, puede ser bastante fructífera para entender la íntima relación que existe entre cada movimiento y las circunstancias históricas en que se desarrolla y observar cómo las características de estos van cambiando con el tiempo de acuerdo a ciertas tendencias evolutivas que son perfectamente señalables.

En efecto, aunque las manifestaciones particulares que toman todos y cada uno de estos movimientos no pueden embutirse de manera perfecta en un patrón histórico de cambio, como si fueran piezas de precisión en un mecanismo de relojería sí es posible advertir la clara existencia de determinadas tendencias que sólo se observan, repetimos, desde una perspectiva panorámica, cenital, del conjunto del fenómeno religioso a estudiar. Es por eso que hemos creído conveniente recoger los rasgos generales que consideramos más significativos para categorizar un movimiento de este tipo y los hemos ordenado en el cuadro sinóptico que ofrecemos en la página siguiente al que hemos puesto la equiqueta de “movimientos de revitalización”, de acuerdo a la denominación de Wallace, pues en él incluimos el movimiento del CGTT, que no consideramos propiamente milenarista.

Si observamos con detenimiento todos los rasgos definitorios expuestos en el cuadro aparecen claras una serie de tendencias, algunas ascendentes y otras descendentes: tendencia hacia la aparición de rasgos sincréticos en los movimientos que acaba en movimientos cristianos, evolución desde un milenio

Cuadro sináptico de los movimientos de revitalización (milenaristas) ticuna

Movimiento	Profeta	Origen del mensaje	Destinatarios	Mesías	Morfología del "millennium"	Destrucción del mundo	Lugar de concentración	Fin del movimiento
1910-20	Muchacha ticuna	<i>Uüne</i>	Ticuna	No	Vuelta a la tradición (pelazón)	No	Interior de la selva	Violencia de las autoridades peruanas. Muchacha arrestada
1920-30	Muchacho ticuna (Aureliano)	<i>Üüne</i>	Ticuna	No	?	?	Interior de la selva	Violencia de las autoridades brasileñas. Muchacho arrestado
1932	?	"Dios" (<i>"¿Yoi?"</i>)	Ticuna	?	Aparición de "Dios" (<i>"¿Yoi?"</i>)	?	Interior de la selva	Epidemia dispersa a la gente
1938-39	Muchacho ticuna	Jaguar	Ticuna	No	Vuelta a la tradición (construcción de maloca)	Sí (inundación)	Interior de la selva	Se disuelve solo al no cumplirse la profecía
1940-41	Muchacho ticuna (Ngorane)	<i>Tekukira</i> (Hijo de <i>Ipi</i>)	Ticuna	No	Construir malocas, hacer fiestas tradicionales para volver a <i>Taiwegüne</i> (tradición) donde disfrutarían de los bienes de los occidentales	Sí (diluvio)	Interior de la selva	Presión patronal + Disolución propia (no se cumple profecía, incesto clánico)

1946	Muchacho ticuna (Aprigio Ponciano)	Aparición de un hombre blanco	Ticuna	Sí (Manelao, enviado de <i>Yoi</i>)	<i>Yoi</i> enviará un barco lleno de mercancías occidentales y víveres para que los ticuna vivan en el Puesto Indígena de Tabatinga	Sí (creciente de agua hirviendo)	Ribera del Amazonas	Presión patronal (relevo de Manelao) + Disolución interna (profecía no se cumple)
1956-60	Adulto ticuna (chamán Ciriaco)	¿Üüne?	Ticuna + Algunos occidentales	Sí (Ciriaco, 1° chamán carismático, 2° profeta, 3° encarnación de <i>Yoi</i>)	1° Llegada de barco cargado de mercancías 2° Residencia con los <i>inmortales</i> en ciudad <i>encantada</i> como ciudad occidental	No	Interior de la selva	Presión patronal + Disolución interna (profecía no se cumple, acusación de poliginia)
Iglesias evangélicas fundamentalistas (1953-	1° Pastores extranjeros 2° Pastores nacionales e indígenas	No hay visión concreta. Mensaje bíblico fundamentalista.	Todo el mundo	No	Comunidades que siguen unas normas cristianas muy estrictas y puritanas	Sí. (Armaggedon y día del Juicio Final)	Ribera del Amazonas	No. (Continuidad Y apoyo de las autoridades)
Iglesia Cruzada (1971-	Anciano brasileño (José Francisco da Cruz)	Dios cristiano. Mensaje bíblico	Todo el mundo	Sí. (José Francisco da Cruz, encarnación de Cristo)	Comunidades que siguen unas normas cristianas muy estrictas y puritanas	Sí (Gran cataclismo que removerá todas las tierras)	Ribera del Amazonas (Ciudad Alterosa)	No. (Continuidad y apoyo de patrones, FUNAI y gobierno salvo el colombiano)
Movimiento político del CGTT (1981-	Pedro Inácio Pinheiro	¿Üüne?	Ticunas	Sí (Pedro Inácio Pinheiro)	Tradición ticuna. Rechazo de la intromisión occidental	No	Ribera del Amazonas	No. (apoyo de las corrientes indianistas e indigenistas)

imaginado en términos puramente tradicionales a una imaginería milenaria casi totalmente aculturada, tendencia hacia una mayor caracterización mesiánica de los líderes, progresiva introducción del tema cataclísmico de la destrucción del mundo, tendencia hacia una menor oposición de los patrones y/o autoridades occidentales a los movimientos, que acaba en apoyo, paso de movimientos exclusivamente étnicos a movimientos universales, basculación desde el origen endógeno de los movimientos hacia el origen exógeno...

Esta serie de tendencias ya nos anuncian que será metodológicamente difícil tratar de analizar los movimientos milenaristas ticuna como un único fenómeno, lo mismo que sucede con los movimientos milenaristas en su conjunto. Aunque todos ellos comparten unas características comunes entre sí - las de ser movimientos milenaristas, que intentan construir una nueva sociedad ideal en términos religiosos, el *millenium*- todos son también producto del momento histórico que les vio nacer y, en ese sentido, se ven influidos por los cambios que se estaban produciendo paralelamente en la sociedad ticuna, en las sociedades nacionales que la engloban y en las mentes de todos sus protagonistas. Puede decirse que todas las tendencias señaladas son, en mayor o menor medida, tendencias también del medio social en el que estos fenómenos se generan como respuesta a esas condiciones ambientales. Intentemos, pues, analizar esa secuencia de transformación histórica.

Los primeros dos movimientos parecen atenerse por completo a un mismo patrón a pesar de la poca información que tenemos del segundo. Tienen lugar en el momento más álgido de la dominación patronal, en el periodo en que se produce, al menos en Brasil, la concentración de las propiedades en manos de unos pocos patrones (*vid. supra, cap. V*), que se constituyen en una poderosa oligarquía local con derecho de vida y muerte sobre los indios, y en el momento en que tiene lugar la destrucción de las últimas malocas clánicas. Es este un

momento histórico en el que la mayoría de los ticuna –salvo los asimilados en las ciudades mucho tiempo atrás- aún se encuentran en un estadio de aculturación muy bajo, reducido básicamente a la dependencia de ciertos productos occidentales. El desmantelamiento de las malocas, la dispersión de los clanes por la selva, la dominación de los patronos habían creado una profunda desazón en los ticuna que, como ya se explicó en su momento, fue asimilada en términos de interiorización alienante del régimen de barracón y la autoinculpación, en términos ético-religiosos, de su situación socioeconómica objetiva. Es por ello que la evidente necesidad de liberación, de salvación del sufrimiento presente, se desvía de la respuesta revolucionaria a la respuesta religiosa. La vuelta al interior de la selva, a la vida tradicional anterior a la llegada de los caucheros, es vehiculado por unos profetas adolescentes en términos religiosos: los muchachos tienen visiones en las que los *üüne*,³ los inmortales, aquellos que no traicionaron la tradición, les piden que abandonen los seringales, que abandonen la vida de dispersión y se congreguen de nuevo para revitalizarla.

Estos primeros movimientos no parecen apenas presentar trazos de influencia sincrética. El movimiento no cuenta con un mesías y ni siquiera se anuncia la llegada de una catástrofe cataclísmica, lo que nos reafirma aún más en nuestra idea de que este es un elemento prestado del cristianismo. Por otro lado, estos son los dos únicos movimientos que fueron brutalmente reprimidos por la fuerza de las armas de los caucheros, o las autoridades que servían a sus intereses, como corresponde a una época en la que estos eran la ley absoluta en el Amazonas.

³ Evidentemente, la versión de Abel Vento sobre el primer movimiento está trufada de añadiduras sincréticas posteriores que aquí hemos obviado. Es muy improbable que los ticuna de aquella época creyeran que la aparición era la Virgen María cuando ni siquiera está seguro el informante y cuando la secuencia de los movimientos mesiánicos indica que no es sino hasta mucho después que esas visiones se cristianizan.

La información ofrecida por Abel Vento, información que podemos complementar con la de otros movimientos posteriores mejor documentados como el de *Ngorane*, y que creemos extrapolables al razonamiento en curso, nos apunta la distinción, ya en estos primeros movimientos, entre lo que nosotros, parafraseando a Desroches, hemos dado en llamar *premilenio* y *postmilenio*. Por *premilenio* entendemos nosotros el orden social transitorio que los fieles instituyen en primer lugar como instrumento y garantía de salvación; entendiendo entonces por *postmilenio o milenio en si* el orden social definitivo que sólo aquellos que se hayan embarcado en el *premilenio*, aquellos que hayan escuchado el mensaje y seguido sus instrucciones, podrán disfrutar. En efecto, el retorno a la pureza de las tradiciones no es el objetivo último de este tipo de movimientos sino sólo una etapa transitoria aunque necesaria, un orden *premilennial*, para alcanzar la verdadera meta: volver a ser admitidos en el mundo de los *üüne*, volver de nuevo a ser *magüta*. Abel Vento nos asegura que en el lugar donde se reunieron los fieles de aquel primer movimiento se escucha hoy día *gente encantada*, que él interpreta como una prueba de que el movimiento no fracasó del todo, porque algunos habrían conseguido efectivamente el paso a ese estado de trascendencia e inmortalidad, algunos regresaron a la Edad de Oro y viven allí en su *milenium* sin fin.

Nuestra información acerca del *tercer movimiento* es muy escasa pero, con todo, cabe señalar alguna diferencia con respecto a los anteriores. El mensaje ya no es transmitido por los inmortales como conjunto sino por “Dios”. Aunque sea lo más probable suponer, a tenor de la comparación con los movimientos posteriores, que este “Dios” debe de ser *Yoí*, aún así la diferencia es sustancial y apunta a una posible asimilación sincrética de *Yoí* con el Dios cristiano. Recordemos que en 1910 habían llegado los capuchinos a Brasil y en 1930 a Colombia, empezando una tímida evangelización de los *ticuna*. Por otra parte, este movimiento, a diferencia de los anteriores, ya no fue reprimido por las armas

patronales sino que se extinguió por sí sólo debido a una epidemia desatada entre los congregados.

Todos los movimientos hasta el de Manelao inclusive tienen una característica en común que es importante analizar ahora: en todos ellos el detonante de los mismos lo producen siempre las visiones proféticas de un muchacho o muchacha al que se le aparecen los *üüne*. Nimuendajú explica este hecho como originado en la creencia ticuna de que los seres humanos están más expuestos al contacto con lo sobrenatural durante la adolescencia (y una de las funciones del rito de iniciación es precisamente proteger a estos adolescentes de dicha predisposición, ya que puede ser peligrosa para ellos y para el grupo en su conjunto) (Nimuendajú 1952: 73). Para Pacheco, sin embargo, existe una explicación bastante más rica y compleja del hecho.

De acuerdo con este autor, parece ser que los adolescentes propensos a tener visiones sobre los *üüne* son culturalmente considerados como integrando una clase particular de individuos, los *taiünenetchaiü* (“los que desean ir hacia los encantados”). Dice Pacheco: *Desde pequenos têm uma conduta que os distingue das demais crianças: preferem a companhia dos adultos, pouco conversam, não participam de brincadeiras nem entram em atrito com os demais. Por suas atitudes calmas e justas tornam-se muito respeitados pelos outros e acabam atraindo a atenção dos próprios üüne* (Pacheco 1988: 156). Es decir, se trata de jóvenes que tanto por su forma de ser como por su comportamiento se constituyen en los individuos más propensos a buscar y ser buscados por los inmortales. Son de esa clase de personas que consigue que la *gente encantada*, como decíamos, les conduzca hasta el lugar donde viven. Algunos de estos chicos serán enviados por sus padres a un chamán para aprender sus habilidades pero no necesariamente todos se convierten en *pajés*. Son, en suma, jóvenes de extraordinarias capacidades innatas para el contacto con lo sobrenatural y ese ya

es un factor importante que explica su protagonismo profético en los movimientos.

El segundo factor que según Pacheco acabaría de darnos la explicación de por qué son ellos los que se constituyen en el vehículo del mensaje, por qué son este tipo de personas los que ejercen el papel de condensadores de las tensiones y respuestas presentes y posibles en el inconsciente colectivo de sus congéneres en aquel momento histórico preciso, es el hecho de que, al ser adolescentes, estaban, por definición, excluidos de cualquier posición de mando, lo cual les convertía en los personajes idóneos para difundir un mensaje religioso que implicaba la reagrupación de los segmentos dispersos de la sociedad. Los hombres adultos, los cabezas de familia (*toeru*), nunca hubieran podido lograr una aceptación colectiva del mensaje, pues siempre habrían sido percibidos como hablando desde una posición concreta en la estructura de parentesco, desde unos intereses concretos.

Pacheco demuestra transculturalmente la gran fuerza cohesionadora que estos papeles exoestructurales pueden tener en sociedades segmentarias carentes de poder centralizado (habla así, citando a Simmel, del poder del *stranger* o, citando a Evans Pritchard, de *the power of the weak* (Pacheco 1988; 157-158)). Su hipótesis podría resumirse con las siguientes palabras de Veyne: *A mentira nao existe quando o mentiroso nada ganha com isso e nao nos faz mal algum* (Veyne 1983: 40; en Pacheco 1988: 159). Ese sería el caso de los *taiüinenetchaiü*, respetados por todos y ajenos a cualquier interés. En cuanto no representan a ningún grupo social concreto pueden representar al conjunto de todos ellos.

El movimiento de 1938-39 sigue manteniendo las características básicas de los anteriores: el mensaje se lo hace llegar a un *taiüinenetchaiü* un jaguar,

considerado muchas veces como una encarnación de *Yoí* o de otros *üüne*, quien los invita a concentrarse al interior de la selva para retornar a la vida de sus ancestros (reflejada en este caso en la construcción de una maloca como las de antaño). En él hace aparición, sin embargo, un elemento nuevo: el elemento del fin del mundo. Y lejos de aparecer éste en la forma que suponemos precontacto, el incendio de la tierra por *Ipi*, lo hace en su versión de la inundación que ya sospechábamos por los mitos recogidos por Nimuendajú en 1929 que se trataba de un préstamo bíblico. Esta incorporación nos está anunciando ya una marcha hacia el sincretismo, al hilo de una tímida pero progresiva aculturación de los ticuna. El mito de la destrucción del mundo refuerza la cualidad de mera fase transitoria, de fase condicional para la salvación, del movimiento. La aparición de la creencia en la destrucción inminente del mundo provoca el surgimiento de un Mar Rojo que deja en orillas radicalmente diferentes al *premilenio* y al *milenio*.

La introducción de esta distinción es crucial y determinará el ritmo de los movimientos milenaristas ticuna a partir de entonces. Hasta ese momento el éxito o fracaso del movimiento no había dependido del cumplimiento de ninguna profecía. El *millenium* se instalaba sin rupturas bruscas, cuasiautomáticamente a partir de una vuelta a las costumbres antiguas. Y si ese *millenium* que suponía el regreso a la condición de *üüne* tardaba en llegar, la vida en libertad, la vuelta a la vida anterior, era ya en sí misma un *premilenio* suficiente. En consecuencia, el final de estos movimientos, por lo que sabemos, siempre había estado provocado por un agente exógeno: represión occidental, epidemia (aunque la epidemia, desde el punto de vista ticuna, puede entenderse como castigo de la divinidad). Una vez introducidas las nuevas coordenadas, el fracaso del cuarto movimiento, sin embargo, implosionará desde dentro debido a la propia decepción de la gente al no ver cumplida la profecía.

La introducción del mito del fin del mundo en los movimientos milenaristas es un arma de doble filo. Por un lado aumenta el fervor religioso, el empuje y la capacidad de reclutamiento y cohesión del movimiento debido al terror que despierta la inminencia de la destrucción. Es este un revulsivo que hace que estos revolucionarios simbólicos pierdan el miedo a los castigos más próximos y tangibles (como el poder de los patronos). Por otro lado, sin embargo, también es responsable de su efímera existencia, pues para la gran masa de seguidores el anuncio apocalíptico se convierte en la esencia del movimiento y, en consecuencia, la supervivencia de éste depende de que ese cataclismo efectivamente se produzca. Pasado un determinado lapso de tiempo la tardanza del momento final debilita la fe en el profeta, empiezan a surgir tensiones y conflictos entre los congregados y finalmente el movimiento acaba disolviéndose. Ese es, efectivamente, el ciclo seguido por los movimientos IV al VII, los cuatro últimos movimientos milenaristas típicamente autóctonos.

Recapitulando lo considerado hasta el momento, e internándonos temerariamente en la aventura de categorizar, estos primeros cuatro movimientos podrían ser clasificados de manera más concreta, de acuerdo a lo ya apuntado en el apartado definitorio, como movimientos “nativistas” o “revivalistas”, en el sentido de que el *millenium* viene expresado en forma de una vuelta a los orígenes, de un *revival* de formas de vida tradicionales consideradas como la manifestación del paraíso, de la plenitud anhelada. Se trata de la respuesta de unas poblaciones aún muy poco aculturadas por la colonización occidental a una situación de opresión política y explotación socio-económica que ha destruido relativamente sus formas ancestrales de vida pero no sus coordenadas culturales básicas.

El fenómeno se presenta en forma religiosa como un movimiento postpolítico, ante la imposibilidad de expresarse por canales de otro tipo, como

los militares o los políticos, dada la posición de siervos en un régimen neofeudal que los patrones han implantado en la región. Como ya se ha dicho en numerosas ocasiones la presencia de los colonizadores desde tiempos históricos en la forma de reducciones misionales, puestos militares, ciudades, *diretores do indios*, patrones caucheros había producido por la época en que surgen los movimientos milenaristas una interiorización del dominio colonial en los ticanos en forma de aparición de un doble complejo psicológico de inferioridad y culpabilidad. La presencia y posición superior de los occidentales en el plano de las relaciones sociales reales era considerada como algo natural para los indígenas, producto de la superioridad genética de los blancos, un castigo impuesto por los dioses a causa de la “caída”, del “pecado original” cometido por los ticanos y, por tanto, inmutable desde medios puramente naturales. Si había de haber una salvación, una liberación de aquella situación esta tendría que venir, pues, de donde se había originado: de los inmortales, del plano de lo sobrenatural.

Los movimientos milenaristas se constituyen, pues, en movimientos postpolíticos que buscan alcanzar por medios extrasociales, trascendentes, lo que se percibe como imposible por medios puramente político-revolucionarios. Para ello se toma como base la mitología escatológica generada como explicación a la situación de subordinación, escatología que probablemente, como ya argumentamos, haya sido forjada a partir de elementos sincréticos, algunos provenientes del cristianismo, elemento esta que iría creciendo en la composición a medida que avanzasen las décadas. El efecto psicológico que pretenden los movimientos también es importante: recuperar la autoestima perdida, liberarse del peso de la culpa, volver a sentirse como dioses.

El movimiento V, como el IV, también marca una transición, en este caso una transición hacia los cultos *cargo* y se le puede considerar a caballo entre estos y

los movimientos “nativistas” que le preceden. La mayor profusión de datos nos permite, por el lado que tiene de movimiento “revivalista”, reconstruir con mucha probabilidad aspectos concretos de los movimientos anteriores. El discurso del movimiento indica, como decíamos, que el objetivo de los ticuna es recuperar la condición de inmortales, de *üüne*, ya que la profecía de *Ngorane* llama al regreso a *Taiwegüne*, la morada abandonada por *Yoí*, meta que se conseguirá a través de la instauración de un *premilenio* tradicionalista que les garantizará la salvación y el disfrute de ese *millenium* después del diluvio que el hijo de *Ipi* abatirá sobre la humanidad en breve. El elemento nuevo – y muy importante- es que este *millenium*, a diferencia de los anteriores ya no es prístino y tradicional sino sincrético: una de las cosas que promete *Ngorane* es que en *Taiwegüne* los ticuna disfrutarán de todos los bienes que poseen los blancos.

El movimiento tiene, por esta razón, trazos ya de culto *cargo*, y refleja el camino recorrido por la sociedad ticuna en el sentido de una aculturación material cada vez más intensa que la aleja de la posibilidad de concebir la vida, al menos la buena vida, sin la existencia de toda una serie de bienes occidentales a los que no tienen acceso directo⁴. El nuevo discurso milenarista no es, en ese sentido, sino el reajuste de la respuesta religiosa de los ticuna a la necesidad de satisfacción por la vía trascendente de esas nuevas necesidades que van surgiendo en el seno de la sociedad ticuna y que no pueden saciarse por los medios ordinarios.

De acuerdo con Pacheco, la característica de culto *cargo* aparece en los movimientos milenaristas ticuna en un momento muy concreto de la historia de la empresa seringalista: los últimos estertores de la Era del Caucho, un momento de

⁴ Una evidencia añadida que demuestra la progresiva aculturación material de los ticuna es el hecho de que ninguno de los congregados conociera las técnicas para construir una maloca.

crisis económica que había conducido a los patrones a tratar de mantener a flote sus negocios a costa del polo inferior de la cadena de acumulación de capital, reduciendo el suministro de mercancías a los indios, aumentando su precio y disminuyendo el que estos pagaban por los productos silvícolas. (Pacheco 1977: 52). Esto generaría una frustración relativa en las expectativas de los ticuna que provoca la necesidad de conseguir esos bienes por otros medios, en este caso religiosos.

El movimiento, finalmente, se desarticula por la conjunción de la presión del patrón, Quirino Mafra, y la propia desilusión de los fieles, cuyos fervores milenaristas se desinflan con la tardanza del fin del mundo. La disgregación se resuelve en términos de una ruptura intolerable de la tradición, de la comisión de un “pecado capital” que desacredita completamente el movimiento y genera fuertes tensiones entre los grupos de parentesco: el terrible *womatchi*, el incesto clánico. La historia del movimiento también permite observar la pérdida relativa de poder de los patrones. En esta ocasión el poderoso Sr. Mafra se limita a amenazar a los indígenas pero no emprende acciones directas al respecto. Quizá, cabe argumentar, no hizo falta, puesto que el movimiento se disolvió espontáneamente de manera muy rápida. Por aquella época, es cierto, los patronos brasileños aún mantenían una capacidad de coerción relativamente temible como lo demuestra la represión del movimiento de Ciriaco 10 años después.

Si el movimiento de *Ngorane* puede considerarse de transición, como compartiendo características “revivalistas” y de los cultos *cargo* (características por otro lado, que no tienen por que ser incompatibles) los últimos dos movimientos ticuna entran ya plenamente dentro de esta segunda categoría. En el primero se anuncia un barco cargado de mercancías que arribará a Tabatinga enviado por *Yoí*, en el segundo el mito del barco es superado por el de una

ciudad entera, una ciudad de *gente encantada* como la de *Ngorane*, calcada de las ciudades occidentales que los ticuna conocen, una ciudad con grandes avenidas y luz eléctrica.

La segunda característica más importante que introducen estos dos movimientos es la del mesianismo. Por primera vez aparece entre los ticuna un liderazgo mesiánico más allá del mero carácter profético de los *taiüinenetchaii*.

Este mesianismo surge en el movimiento de Manelao de la reinterpretación, en términos de la escatología milenarista ya formada, de la aparición en la región de un nuevo agente social desconocido e inexplicable para los indios. Desde el tiempo que la memoria podía probablemente escrutar allá lejos en el pasado, los patrones, o los *Diretores de indios*, su versión más arcaica, habían sido las únicas autoridades coloniales que los ticuna habían conocido. No podían concebir la existencia de otras instancias jerárquicas superiores ni de otros modos de relación con los blancos que los que no se basasen en la pura prepotencia y la explotación económica. De ese modo, la llegada de un nuevo agente de poder blanco, el SPI, cuyas intenciones eran evidentemente distintas, benéficas y cuyos objetivos, de acuerdo a la estrategia de Manelao, pasaban no sólo por la liberación de los siervos indios sino por la garantización de su bienestar material, en términos de suministro de aquellos bienes de los que eran dependientes, no podía por menos que ser interpretado por aquellos en la forma ya descrita.

La liberación había llegado por fin: los *üüne* habían hecho algo más que transmitir un mensaje por medio de un muchacho, habían enviado un mensajero. El hecho era palpable, sólo había que acercarse a Tabatinga para verlo: el enviado daba herramientas, toda clase de mercancías, y organizaba el trabajo agrícola colectivo, como en los otros movimientos anteriores, como en la época anterior a la dispersión. Los soldados le respetaban y el ejército dejaba vivir

tranquilos a aquellos ticuna que se negaban a trabajar más para los patrones. Algo sustancial había cambiado. ¿Quién era este hombre?. Él mismo lo decía: “Vengo en nombre del gobierno”. Pero ¿qué gobierno?. El único gobierno que los ticuna conocían era el de los patrones, así que si no era este sólo podía tratarse del “otro gobierno”, el de *Yoi*, que habría regresado para devolver la libertad perdida a los ticuna. El mito decía que *Yoi* habría de volver desde su exilio en el este, justo de donde había venido Manelao. Así nació el liderazgo mesiánico de Manoel Pereira Lima, ajeno a su propia voluntad, como una concentración en su persona de ese ansia de liberación codificada en una sintaxis milenarista. Lo extraordinario de la nueva situación dio como resultado el movimiento milenarista más masivo hasta aquel momento: calcula Pacheco que casi un 25% de la población ticuna total se concentró en el Puesto de Tabatinga, tal avalancha de gente que el proyecto de Manelao quedó desbordado y la aglomeración trajo como consecuencia hambre y enfermedades.

En este movimiento la liberación milenarista se despegó definitivamente de su carácter “revivalista” y quedaron al descubierto las verdaderas aspiraciones de los ticuna de aquel momento, fruto de la creciente aculturación material sufrida: vivir como los patrones blancos, alcanzar un acceso inmediato e ilimitado a las mercancías y a las infraestructuras que hacían la vida de estos regalada y placentera a los ojos de los ticuna. Nada se dice ya en el mensaje de los inmortales acerca de malocas y o de *pelazón*.

El cambio de aspiraciones tuvo su correlato mítico en una reinterpretación sincrética de la iconografía escatológica (ya no sólo del fondo sino de la forma) que disolvía cualquier atisbo de contradicción entre la aspiración a las formas de vida de los occidentales y el regreso al paraíso de los *üüne*, una prueba más de que la mitología se iba readaptando en cada momento histórico con el cambio de mentalidad de sus narradores para poder explicar el mundo en los términos en

que este iba siendo percibido por unos ticuna más *caboclizados*. Así llegó un momento en que el mundo de la *gente encantada* se *caboclizó* también. Los ticuna llegaron a creer que los *üüne* habitaban en ciudades con grandes avenidas y luz eléctrica (movimiento de Ciriaco), donde vivían con todas las comodidades de la civilización occidental pero, más aún, que los *üüne* eran blancos, pues ese era el cánón de referencia de la perfección estética para los ticuna *caboclizados*, alienados por un complejo de inferioridad que afectaba todos los órdenes de su existencia. Es por eso que *Ngorane* ve la aparición como un hombre blanco y es por eso que nuestros propios informantes actuales relatan historias de encuentros con los inmortales en estos términos que reflejan con toda evidencia ese sincretismo producto de la particular situación de atípico *caboclismo* ticuna (alienación en la percepción de la realidad que se combina con conservación interna de la tradición) :

El informante fue abducido a la quebrada *Éware*, donde vive la *gente encantada*, por unas muchachas inmortales que eran *señoritas con ojos azules, bien, bien blanquitas* y relata cómo el lugar era *una ciudad, con calles bien bonitas*, pero una ciudad a la que no se podía entrar si se había cometido alguna infracción contra las reglas básicas ticunas: *porque esto es tierra sagrada. Si usted viene aquí y de pronto ha hecho algún uso sexual con de su mismo clan usted ya no regresa porque los palos mismos nos aprietan y nos matan* (Luis Curitima, 1995, Arara, Colombia)⁵

El movimiento de Manelao llegó a su fin por una doble fisura. La involuntaria asociación del Inspector con el movimiento mesiánico provocó el caos en el Puesto Indígena. La organización que Manelao se había aplicado a instaurar con cierto éxito de 1942 a 1946 para una comunidad pequeña se fue al

⁵ Obsérvese, pues, que aquellas ideas que aparecían en el movimiento de *Ngorane* y que se desarrollaban y hacían más explícitas en el de Ciriaco siguen presentes aún hoy día en el acervo mítico y legendario de los ticuna y nos demuestran hasta qué punto, como ya hemos señalado varias veces, la alienación y el complejo de inferioridad aún están lejos de ser historia. No deja de ser curioso, sin embargo, las combinaciones sincréticas que se producen en este periodo de transición de una forma tradicional de vida a otra nueva marcada por la aculturación.

garete con la llegada masiva de gente ese último año. Eso le proporcionó a los patrones la excusa perfecta para presionar por la destitución de Manelao, tachándole de incompetente e intrigante, acusándole de encabezar el movimiento mesiánico que soliviantaba a los indios. Por otro lado, el ciclo llegó naturalmente a su fin con el incumplimiento de la profecía apocalíptica: la inundación no llegó, los barracones no fueron destruídos, el barco de *Yoi* nunca atracó en Tabatinga, el mesías enviado volvió a marcharse y los patrones ganaron momentáneamente la batalla.

En definitiva, al analizar estos cultos *cargo* puede observarse que la variable de opresión-dominación no es significativa por si sola para explicar la necesidad de liberación. Estos movimientos se producen en un momento en que la opresión de los seringalistas empieza a todas luces a debilitarse y ceder, con la aparición de nuevos agentes occidentales en la zona. Mucho más fructífero es considerar los movimientos detonados por una situación de frustración “relativa” a la manera que la entiende Seguy, frustración que se origina en un doble sentido: por un lado la crisis del caucho provoca un recorte significativo del flujo de mercancías que los patrones suministraban a sus siervos ticuna. Los señores neofeudales ya no pueden satisfacer suficientemente el mito del *buen patrón* y, en cambio, aparece otro agente social que sí parece hacerlo (Manelao). Por otra parte, los ticuna se han vuelto totalmente dependientes del estilo de vida, en lo material al menos, de los occidentales y ya no pueden pasarse sin él.

La situación en que se encuentran los ticuna de aquella época no es, pues, una situación de miseria absoluta o de opresión objetivamente insoportable sino de frustración “relativa” por la falta de satisfacción de ciertas necesidades culturales, secundarias, creadas. El movimiento milenarista, en consecuencia, ya no puede producirse en forma de una vuelta tradicionalista al pasado, pues esas ya no son las aspiraciones de los ticuna, sino en la de una *integration to the*

modus vivendi of white men to get hold of their goods, knowledge and power (Worsley 1968: 240) fruto de o desejo de viver tam bem como os “civilizados” embora livres totalmente destes (Vinhas de Queiroz 1963: 53).

De acuerdo con Worsley quien, recordemos, partía para su análisis de presupuestos burdamente evolucionistas, los cultos *cargo* melanesios eran un respuesta en términos mágico-religiosos a una percepción mágico-religiosa del origen de la riqueza, conocimientos y poder de los blancos, generada por las limitaciones del modo de pensamiento precientífico y su desconocimiento del funcionamiento de las sociedades industriales de clases. *The natives cannot appreciate that the Europeans engage in any physical labour at all, and that consequently they imagine that the “work” by which they obtain their supplies of cargo is secret ritual [...] Mission education is also one-sided in its limited range of subjects taught, and provides a basis for the Cargo myth of the “secret” part of Christian knowledge hidden by the whites* (Worsley 1968: 240-241).

Según Vinhas de Queiroz esta explicación podría servir, *mutatis mutandis*, para el caso ticuna, una vez que la hayamos despojado de su crudo trasfondo evolucionista. Es cierto que los ticuna desconocían los mecanismos socioeconómicos de las modernas sociedades industriales, con su división del trabajo, pero esto no implica que su interpretación de las cosas sea “irracional”. Pare empezar, los ticuna desconocían el tamaño y composición del mundo. Su cosmovisión se limita al territorio conocido y, más allá de él, el resto de la geografía es mítica, por lo que los ticunas no eran conscientes de la existencia de toda una sociedad occidental más allá del Amazonas de donde habían venido los patrones y en la que existían individuos como ellos que fabricaban las mercancías de que estos disfrutaban. Esto no tiene nada que ver con un estadio precientífico de pensamiento sino con una visión limitada del mundo por falta de

información, algo de lo que los propios patrones, quienes nunca se esforzaron por abrir a los indios a la cosmovisión occidental, eran culpables con premeditación.

Los ticuna saben, naturalmente, que esos bienes se obtienen de alguna manera y que estos no provienen del trabajo de los ociosos patrones. De acuerdo a sus mecanismos cognitivos y a su percepción de la realidad inmediata, pues, estos bienes son producidos más allá de los límites geográficos conocidos, es decir, en la tierra mítica, la que la cosmología ancestral identifica como el lugar a donde marchó *Yoí* y, por tanto, deducen, racionalmente, que esos bienes han sido fabricados por los *üüne*, por medios mágicos o más allá de lo meramente humano. Esta percepción se inserta en la construcción escatológica autoculpable generada con anterioridad para explicar la dominación, para arribar a la conclusión de que debido al “pecado original” los ticuna, como castigo, perdieron la habilidad de controlar esos medios mágicos que poseían los *üüne*.

De acuerdo con Vinhas de Queiroz en estos movimientos aparece ya una cierta conciencia en los indígenas en dirección hacia la desalienación y la disolución del complejo de culpa lo cual puede estar muy en consonancia con el inicio de una tímida *descaboclicización* ya por esta época. Según Vinhas los ticuna habrían sido parcialmente conscientes, al menos, de la situación de injusticia en que se encontraban, bien que esta se interpretase aún en términos mágico religiosos, y los cultos *cargo* habrían sido un mecanismo hasta cierto punto revolucionario para intentar combatir esa injusticia. Para Vinhas *se os compradores brancos se apropriam, sem paga suficiente, dos produtos agrários nativos, é de supor que tambem costumam apoderar-se- ilícitamente segundo o pensamento indigena- dos bens industriais, que sao feitos em alguma parte [...] mesmo pelos seus ancestrais ou os herois culturais de sua mitologia (Vinhas de Queiroz 1963: 57).*

Los cultos *cargo* ticuna se revelan así como intentos de apoderarse de ese conocimiento mágico del que los blancos se habrían apoderado ilegítimamente, puesto que emana de sus propios dioses. La idea de que la dominación occidental se basa en el conocimiento de secretos arcanos que estos tratan de ocultar a los ticuna rescata la ideología alienante del *caboclisto* del terreno de la propia autoinculpación para llevarle al de una causalidad externa, bien que no sociológica sino mitológica (por ello sigue siendo alienante). Esta idea habría venido también alimentada por actitudes paternalistas como las exhibidas por los misioneros quienes, al igual que indica Worsley para Melanesia, habrían sido percibidos por los indios como ocultando y monopolizando un conocimiento secreto contenido en la Biblia, fuente de su poder, que los ticuna se sentían perfectamente capacitados para manejar y con derecho a poseer.

Pero como hay un libro que se llama Canónico, donde están los secretos, ese sí no nos lo enseñaba. Solamente nos enseñaba los 72 libros y los 4 evangelistas, pero de ese Canónico sí nos faltaba, pero él nos decía que ahí está el peligro. Otro día le preguntamos al padre Antonio, español, y al padre Juan Antonio, antioqueño: "Pero ¿cuáles son los secretos?". No nos lo quieren decir. -"Si hay."- " Pero ¿cuáles son?"- "El libro Canónico, pero ustedes no pueden aprender, no les interesa saber, sino solamente cuando vayan a tener grandes estudios (Abel Vento, 1995, 43 años, El Progreso, Colombia)

La idea de que el poder proviene siempre de alguna fuente de sabiduría mágica es un concepto fuertemente arraigado entre los ticuna. Este conocimiento está asociado a la palabra impresa, materialización de un tipo conocimiento cuyo acceso, objetiva y lógicamente, está, en efecto, vedado a la mayoría de los ticuna, analfabetos herederos de una cultura ágrafa. Esta es una de las razones por las que los pocos individuos que saben leer, como ya se analizó en su momento, son investidos por sus congéneres de un aura carismática que justifica su liderazgo

(**vid. supra, cap. XI**). Así por ejemplo, en el mismo orden de cosas, los indios piensan en la actualidad que los guerrilleros de las FARC deben su poder al conocimiento de algún tipo de magia negra. Es lo que yo he denominado el “mito del guerrillero” y que ilustro a continuación:

Los guerrilleros son poderosos brujos. Tienen unos libros donde están encerrados todos sus secretos. Embrujan así a los indígenas para llevárselos a luchar con ellos. Estos indígenas que han estado con ellos dicen que allí donde tienen sus campamentos, en medio del monte, leen sus libros para aprender sus conjuros y que pueden transformarse en animales. (Luis Ramos, 1995, 33 años, El Progreso, Colombia)

En conclusión, los movimientos V, VI y VII y, más concretamente, los dos últimos, los genuidamente categorizables como cultos *cargo*, y ya no pueden considerarse como movimientos *contraaculturativos* sino como movimientos o fenómenos de cambio cultural que expresan la necesidad de los ticuna de distanciarse de las formas tradicionales de vida, al menos en el plano material, infraestructural, para adquirir las del blanco bajo su propio control y autonomía.

Tras la disolución del movimiento de Manelao, esta necesidad de salvación via cambio cultural seguiría viva entre los ticuna y volvería a aparecer 10 años más tarde, con el movimiento de Ciriaco con una iconografía aún más elaborada : la manifestación del milenio evoluciona desde el barco cargado de mercancías hasta toda una *ciudad encantada* de estilo occidental que sería construida por medio de técnicas mágicas- las mismas con las que los occidentales construían las suyas- reveladas por *Yoi* a Ciriaco, que en última instancia es el propio *Yoi* encarnado.

La apertura de una avenida en la selva y la plantación de postes de madera pueden ser interpretadas así como verdaderas prácticas mágicas que pretenden operar por el mismo principio de la analogía performativa que ya explicábamos al hablar de los rituales chamánicos.

La *ciudad encantada*, expresión máxima de ese sincretismo mitológico y del cambio de aspiraciones, y que clasifica el movimiento como culto *cargo*, no es el único elemento relativamente innovador del movimiento. Otros aspectos nuevos merecen destacarse también en el fenómeno de Ciriaco: En primer lugar, es el movimiento ticuna que más lejos lleva la idea de mesianismo. Es el primer y único movimiento endógeno ticuna que elevó a un individuo de su propia etnia a la categoría de mesías con una carga deificadora muy grande. Los fieles llegan a considerar a Ciriaco la encarnación de *Yoi*.

Lejos han quedado ya los tiempos de los *taiünenetchaiü*: el profeta del movimiento es un hombre plenamente adulto que desde esa posición y desde su liderazgo carismático como curandero se aúpa a la posición de mesías. Con todo, la hipótesis de Pacheco sobre el poder cohesionador del *stranger* es aplicable en este caso, pues Ciriaco no es un natural de aquella región, no representa grupos de parentesco concretos y, por tanto, como los adolescentes de movimientos anteriores mantiene esa posición exoestructural que le permite reclutar solidaridades de diferentes segmentos de la sociedad. En segundo lugar, no existe anuncio, al menos que sepamos, de destrucción cataclísmica, lo cual rompe singularmente la tendencia general de toda la secuencia y también puede ayudar a explicar lo prolongado de su duración.

En este movimiento, por otra parte, se observan aún mayores signos de aculturación entre los ticuna, no sólo por la morfología del *millenium* (la ciudad con avenidas y luz eléctrica) sino por otros detalles también muy significativos.

Es evidente que el mesianismo de Ciriaco es de inspiración claramente cristiana (la encarnación de *Yoí* en el hombre como la encarnación de El Padre en Jesucristo) pero, es más, de la descripción ofrecida por Vinhas de Queiroz se desprende que esta identificación es ambigua, basculando entre el sincretismo aquí expuesto y un mesianismo cuasicristiano que haría de Ciriaco una encarnación de Cristo (Vinhas 1963: 51-52). Esto último cobra sentido si tenemos en cuenta que este movimiento ya no es exclusivamente ticuna sino que a él se le unen algunos campesinos brasileños pobres de la región para quienes *Yoí* no significa nada pero que tienen esa misma necesidad de acceder por la vía simbólica, sobrenatural, a las formas de vida urbanas de las que se ven apartados.

La mayor aculturación de estos ticunas de 1956-60 se observa en el propio detonante que genera el conflicto disruptor final en la comunidad de fieles. Como en el movimiento de *Ngorane*, la causa del conflicto es una ruptura de las normas establecidas pero, lejos de ser esta una norma tradicional como en aquel (el incesto clánico), se trata de una norma occidental opuesta explícitamente a las normas antiguas: a Ciriaco se le recrimina su poliginia, algo absolutamente preferencial entre los líderes de antaño, lo que indica que al menos algunos ticuna ya habían asimilado por aquel entonces la monogamia como la conducta social correcta y la poliginia (especialmente la poliginia sororal) despertaba reacciones de rechazo y desaprobación.

La apertura del milenarismo ticuna a la sociedad nacional no sólo deja abierta la puerta para una mayor aculturación del mensaje religioso sino que es un claro indicativo del cambio social producido en estas décadas entre los ticuna. Los cultos *cargo* recibieron su estocada de muerte en el mismo momento en que la escolarización proporcionó a los indígenas una imagen real de cómo era el mundo más allá de sus fronteras naturales y de cómo funcionaba la sociedad occidental.

A partir de los años 70 indígenas y no indígenas comienzan progresivamente a comportarse como una clase relativamente homogénea y única afectada por los mismos problemas de explotación y marginalización, imbuída de los mismos fundamentos míticos y anhelante de horizontes milenaristas comunes como respuesta de liberación a la situación social en que se encuentran. Es decir, el movimiento del *pajé* Ciriaco está reflejando, desde lo religioso, el comienzo del proceso de integración de los ticuna en la sociedad nacional y anuncia ya los movimientos posteriores que serán claramente universales, con un mensaje único, abiertamente cristiano, para indios, negros y mestizos marginados.

Por otro lado, el de Ciriaco fue el último movimiento en ser acosado y reprimido por los patrones. En él se puede observar ya un cambio de actitud, al menos en un primer momento, hacia una utilización pragmática de la efervescencia religiosa ticuna por parte de los empresarios: el administrador de la propiedad opta por tolerar el movimiento y buscar la alianza con su líder como estrategia nueva para obtener beneficios. Motivados por su fervor religioso, los ticuna trabajan para su mesías al que le ofrecen los frutos de su esfuerzo. Este, a su vez, los vende a Calderón quien de esa manera revierte la fuerza productiva generada por un movimiento antipatrones en una fuente de lucro para la empresa o, al menos, para sí mismo, consciente quizás de que esta era la estrategia más inteligente en un mundo en transformación en el que el uso de la coerción física empezaba a declinar (aquel mismo año se producía la reestructuración del Comando de Frontera que acababa con la impunidad del ejercicio de la violencia por los patrones). Es este también un hecho que nos hace sospechar en la posibilidad de que Ciriaco fuese un charlatán y no un verdadero profeta, un oportunista que habría utilizado el carisma generado en torno suyo para beneficiarse de la buena voluntad de sus paisanos.

Fuese como fuese, el hecho es que la provechosa colaboración entre milenaristas y barracón terminó con la llegada del intolerante yerno de Mafra quien, haciendo alarde de la inercia feudal, utiliza su brazo armado policial para reprimir el movimiento. Sería la última vez que los patrones pudieran echar mano de este recurso. En todo caso el movimiento no se desarticuló por la presión externa sino de nuevo por agotamiento interno de la esperanza milenarista, al aplazarse indefinidamente el cumplimiento de las profecías. Con él se cerraba el ciclo de los movimientos religiosos ticuna.

Así llegamos a las décadas de los 60 y 70 en las que los ticuna se enrolarán en una nueva serie de movimientos religiosos de origen externo y puramente cristiano que alcanzan por igual a indios y a no indios: las iglesias evangélicas en primer lugar, predominantemente pentecostales a partir de los años 70, y la Iglesia de la Santa Cruz. Con ellos la larga marcha de los ticuna hacia la aculturación se aceleraba de manera espectacular. La aceptación de las nuevas Iglesias implicaba, por un lado, un grado de aculturación previa mayor, necesaria para poder y desear asimilar el mensaje cristiano, aculturación que se va acelerando en los años 60 con la introducción de la escuela y la emigración de los ticuna hacia el Amazonas. Por otro, los mismos movimientos se convertían en agentes de cambio social y aculturación de una fuerza inusitada, consiguiendo en unos pocos años lo que trescientos de colonización no habían logrado: la erradicación de buena parte de las prácticas culturales ticuna y la concentración de la práctica mayoría de estos en las riberas del Amazonas. Como hemos ya señalado en muchas ocasiones, la mayoría de los rasgos culturales supervivientes del pasado precontacto (chamanismo, ritos de paso, normas exogámicas, etc.) se documentan hoy en día en las aldeas nominalmente “católicas”, habiendo desaparecido o estando en vías de desaparición de las aldeas crucistas o evangélicas.

Como trataremos de mostrar más adelante las características de estos movimientos cristianos son muy similares, hasta tal punto que puede construirse un modelo descriptivo-explicativo único que los abarque a todos, explicitando posteriormente sus diferencias de matiz. Todos son movimientos sectarios de corte fundamentalista y puritano con una fuerte tendencia milenarista. Los movimientos evangélicos preceden al de la Santa Cruz y su radio de acción es universal, siendo su crecimiento y expansión desde los años 60 un fenómeno común a todas las sociedades tercermundistas en general y a las latinoamericanas en particular. El movimiento de la Santa Cruz es posterior y, de alguna manera, está inspirado en estos primeros. Su alcance es solamente regional y está reducido a la ribera del Amazonas desde Iquitos hasta Manaus. La diferencia fundamental que cabe destacar es su marcado componente mesiánico, ausente en los movimientos evangélicos, encarnado en la figura del fundador de la secta, el brasileño José Francisco da Cruz, fallecido en 1982, y un discurso más explícitamente milenarista que los anteriores, con el anuncio de un cataclismo universal inminente que precederá la instauración del nuevo milenio.

Los nuevos movimientos suponen hasta cierto punto una ruptura brusca con los anteriores y en ello puede verse el hecho de que se articulan como respuestas a una situación social nueva, una situación de rápida globalización y ciudadanización de los ticuna que asemeja cada vez más los problemas sociales de estos con los de las capas más desfavorecidas de la sociedad en general, independientemente de su filiación étnica o cultural. Para cuando los crucistas y los pentecostales llegan a la región (principios de los 70) el régimen de barracón está moribundo y para los ticuna la perspectiva de regresar a una vida tradicional en el interior de la selva, en malocas que ya no saben construir, en agrupaciones clánicas que ya son sólo un recuerdo, es impensable. Los ticuna ya han sido recubiertos por un barniz básico de cristianismo y sus aspiraciones se orientan, por el contrario, por el camino de la integración, de la adhesión a formas de vida modernas. Su problema de fondo, sigue siendo, sin embargo, que esas

aspiraciones no se ven satisfechas por la estructura de las relaciones socioeconómicas, que la integración acelerada está produciendo fenómenos de deculturación y anomia y que la alienación psicológica sigue siendo muy fuerte, lo que los impulsa a buscar la respuesta en el plano religioso.

La estrategia de los patrones en ese momento sería la contraria a la mantenida hasta entonces. Sabiéndose dinosaurios en peligro de extinción aprovecharían el carisma que se derramaba del aura religiosa para intentar recuperar y mantener hasta el final un cierto control sobre los indios. En consecuencia, y como ya se explicó en su momento, abrirían las puertas a José Francisco da Cruz y lograrían ser investidos como directores de las nuevas células cristianas instauradas por el movimiento. Los ticuna, por su parte, ya inmersos en un proceso creciente de fluvialización, se lanzarían en masa a la llamada del nuevo mesías. Era la señal definitiva que estaban esperando para abandonar los últimos pellejos de su vieja vida, la vida tradicional que ya había dejado de ser el horizonte utópico ideal. El mesías les reclamaba a una nueva vida a orillas del río.

Sin embargo, el nuevo *premilenio* predicado por los movimientos cristianos fundamentalistas nada tendría que ver con los anteriores. De él no sólo estaba ausente cualquier rasgo de tradición ticuna (lógico, pues los movimientos se habían originado al exterior de la sociedad ticuna y su mensaje era universal) sino cualquier esperanza de vida confortable al estilo urbano-occidental. Lo que el mensaje proponía como *conditio sine qua non* para acceder al *millenium* postcataclísmico era la construcción de una nueva sociedad (de microsociedades rurales y autosuficientes, en realidad) regida por unos códigos puritanos de un ascetismo comunitario estricto, basados en la austeridad, el trabajo y unas normas de conducta ética que regulaban hasta los últimos detalles de la vida cotidiana de los individuos, como la vestimenta o las relaciones sexuales. ¿Qué había pasado?

¿qué estaba sucediendo en la sociedad ticuna para que estos encontraran atractivo este tipo de *premilenio*?. La respuesta de nuevo nos demuestra que movimientos religiosos y procesos sociales van de la mano: anomia, deculturación, desintegración y degradación social, todos los males de un proceso muy rápido de cambio social al que las desarticuladas estructuras ticunas no habían tenido tiempo de reajustarse.

Una de las características esenciales de estos movimientos cristianos que los diferencian de los anteriores, de carácter espontáneo, es su fuerte organización interna, que ofreció la plantilla de una estructura política nueva con la que cohesionar desde el plano de lo religioso la atomizada sociedad ticuna. El factor clave para entender la adhesión de los ticuna a estos movimientos no es tampoco en este caso el fenómeno de opresión-dominación-explotación, pues estos movimientos arrancan de un momento en que esta opresión es ya prácticamente historia, ni tampoco lo es exactamente el de la “frustración relativa”. El fenómeno clave es el de la anomia y todos los síntomas que le van asociados, y se hace necesario comprender los movimientos desde sus características internas que presentan evidentes efectos *contraanómicos*. Eso es lo que buscarán los ticuna principalmente en ellos.

Por otro lado, la explicación de estos fenómenos obliga a contemplarlos desde un marco más amplio que el de la propia sociedad ticuna, pues son fenómenos de envergadura nacional e internacional y en su expansión e implantación también desempeñan un papel importante factores de orden exógeno al propio movimiento, como la política nacional e incluso internacional, que conducen a las autoridades, por motivos que ya se especificarán, a apoyar premeditadamente estos movimientos o a ponerles trabas.

Así, la implicación de los patrones en el movimiento mesiánico crucista fue un hecho transitorio. La creciente ofensiva indigenista acabó por hacer ese

esfuerzo dinosaurio inútil: los patronos fueron expulsados de sus cargos en la hermandad, de sus antiguas propiedades, y sustituidos, en primera instancia, por Inspectores de la FUNAI. Las autoridades y organismos indigenistas también apoyaron, como decíamos, a las nuevas iglesias, en las que vieron un antídoto a las tendencias anómicas y desintegradoras. El gobierno colombiano fue el único en poner trabas al movimiento crucista, debido a la fuerte influencia de la Iglesia Católica, y así, por ejemplo, después de algún tiempo, le fue prohibido a José Francisco da Cruz predicar en territorio colombiano, lo que explica que en la actualidad sólo exista una comunidad crucista en ese país.

Con unos años de retraso respecto a los movimientos cristianos apareció entre los ticuna una nueva forma de respuesta a las condiciones sociales, un movimiento que rompía con la tendencia alienante y evasiva de los movimientos religiosos: la respuesta política, representada en la creación del CGTT y la lucha por la propiedad de la tierra y la autonomía. Este nuevo movimiento reflejaba la existencia de una generación de ticunas en proceso de *descabocización*, conscientes de luchar por su autonomía en el plano de las relaciones sociopolíticas reales. Determinados datos nos demuestran, sin embargo, que el movimiento político ticuna no está plenamente liberado de la carga religiosa de antaño, que existe una cierta aura de mesianismo en torno a la figura de Pedro Inácio Pinheiro y un cierto carácter de milenarismo “revivalista” en la reivindicación de la tradición ticuna y el rechazo de la modernidad occidentalizante.

La importancia que revisten estos movimientos en los procesos de cambio social y aculturación de los ticunas en la actualidad, el peso que tienen en la sociedad ticuna contemporánea y el hecho de que la mayor parte de nuestro trabajo de campo se desarrollara en comunidades religiosas de este signo, justifica con creces el que dediquemos un capítulo entero a su análisis detallado.

CAPÍTULO XIII.

LAS TRANSFORMACIONES EN EL PLANO DE LAS CREENCIAS

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS CRISTIANOS (PENTECOSTALISMO Y ORDEN CRUZADA). ASPECTOS RELIGIOSOS DEL MOVIMIENTO DEL CGTT.

**¿Ha nacido el apocalíptico Anticristo?
Se han sabido presagios y prodigios se han visto
Y parece inminente el retorno de Cristo.
¡Oh, Señor Jesucristo! ¿Por qué tardas, qué esperas
para tender tu mano de luz sobre las fieras
y hacer brillar al sol tus divinas banderas?
Ven, Señor, para hacer la gloria de ti mismo,
ven con temblor de estrellas y horror de cataclismo
ven a traer amor y paz sobre el abismo.
(Rubén Darío, *Cantos de vida y esperanza*)**

13.1. Introducción.

El esquema estructural de este capítulo fue diseñado particularmente para el análisis del fenómeno pentecostal entre los ticuna de Boyahuasú, trabajo que fue presentado en junio de 1996 como tesis de maestría para la London School of Economics and Political Science. No hemos dudado, sin embargo, en mantenerlo como modelo de explicación general de todos los movimientos religiosos en que se han embarcado en su conjunto los ticuna desde los años sesenta y que son mayoritariamente, y por ese orden, la Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada y las iglesias protestantes de denominación pentecostal. La semejanza básica de las doctrinas de ambas (y de otras denominaciones evangélicas también presentes como adventistas, séptimo día, etc.¹) justifica plenamente la utilización de un único modelo común tanto descriptivo como explicativo que no sólo facilita las cosas sino que permite que aprehendamos esta diversidad de movimientos como un sólo fenómeno, como una única categoría de fenómenos religiosos que, al igual que en el caso de los cultos *cargo* ya estudiados, simplemente presenta manifestaciones singulares. Como hemos dicho, este estudio se ocupará exclusivamente de los dos movimientos mayoritarios, pentecostalismo y crucismo, no sólo porque con ellos queda perfectamente cubierto el análisis de estas nuevas religiones sino porque fue también exclusivamente sobre estos sobre los que se trabajó en el campo. Las diferencias significativas entre ellos serán, por supuesto, señaladas también y estudiadas en apartados concretos y separados

Empezaremos, pues, por echar una rápida ojeada a los antecedentes históricos de ambos movimientos, para pasar después a describir el tronco

doctrinal que los caracteriza a ambos y a continuación los puntos en que uno y otro se apartan de estas características comunes. Más tarde intentaremos dar una explicación general sobre las razones del éxito contemporáneo de este tipo de movimientos en donde enlazaremos con los argumentos finales desplegados en el capítulo anterior y, finalmente, se procederá a todo un estudio sobre la interacción entre organización religiosa y organización política en las aldeas ticuna adscritas a estos movimientos, destacando el papel crucial de la nueva organización religiosa en la reestructuración y centralización de la autoridad en la atomizada sociedad ticuna.

¹ Con la excepción quizá de los baptistas, que son una Gran Denominación y no una secta y que no puede considerarse ni fundamentalista ni milenarista

13.2. Antecedentes históricos

13.2.1. Breve cronología de la expansión de las iglesias evangélicas en América Latina: el crecimiento espectacular del pentecostalismo²

El protestantismo comienza a introducirse en América Latina desde el mismo momento de la Independencia de las antiguas colonias, incluso de una forma muy sutil, como ha hecho notar López Michelsen, pues las Constituciones de los nuevos estados liberales toman en parte como modelo la norteamericana, cuya esencia es, en sí misma, protestante, pero durante todo el siglo XIX la presencia real del protestantismo fue muy escasa y estuvo reducida a las Iglesias históricas o “Grandes Denominaciones” (Luterana, Presbiteriana, Anglicana, Metodista, Bautista, etc)³. El primer gran impulso vino dado en el periodo de entreguerras, etapa que puede calificarse como de unificación de fuerzas, planteamiento de problemas y fijación de objetivos⁴. Es en este período cuando hacen su aparición

² La síntesis aquí ofrecida está elaborada a partir de dos periodizaciones tratadas desde perspectivas distintas pero complementarias. La de John J. Cosidine (Cosidine 1958) tiene en cuenta la expansión del protestantismo desde un punto de vista fundamentalmente cuantitativo, distinguiendo varias etapas en razón de las cifras ascendentes de protestantes en Latinoamérica. La perspectiva de David Stoll (Stoll 1990) es más cualitativa, pues tiene más en cuenta para su periodización el tipo de movimientos protestantes que son mayoritarios en cada época.

³ David Stoll habla de cuatro fases de penetración protestante : *Successive "waves" of arrival, including (1) the churches of European immigrants such as German Lutherans in Brazil, (2) the "historical" or "mainline" denominations, (3) the fundamentalist "faith missions" and (4) the pentecostals.* (Stoll 1990: 5)

⁴ De acuerdo con la periodización de Cosidine, que reproducimos aquí: 1) 1860-1914: *Entrada y establecimiento oficial de las Iglesias Protestantes.* 2) 1916-1938: *Unificación de fuerzas ,preparación de programas y fijación de objetivos.* 3) 1938-presente: *Periodo de esfuerzo masivo y sistemático.* (Cosidine 1958:236)

en el campo latinoamericano los movimientos fundamentalistas norteamericanos que habían surgido a finales del siglo XIX como reacción contra el evolucionismo, la crítica bíblica, el liberalismo, el modernismo en general y el socialismo, en las cuales ellos ven una amenaza al Cristianismo tradicional o la apostasía del mismo. Es, pues, un *evangelismo reaccionario* (Foley 1986: 16; en Galindo 1992: 137) que se lanza inmediatamente a la acción misional, dejando palpable desde el primer momento su gran empuje proselitista. El protestantismo, que con las Iglesias históricas se había visto hasta entonces constreñido a los ámbitos urbanos y de clases medias, comienza con estas nuevas denominaciones fundamentalistas a calar en las clases campesinas y obreras y también entre los indígenas, sobre todo a partir de la creación del Instituto Lingüístico de Verano en la década de los treinta. Con todo, en este período aún prevalecería la cara más moderada del protestantismo. Se celebraron tres congresos supradenominacionales, con clara vocación panamericanista (1916, Panamá, 1925, Montevideo, 1929, La Habana) en los cuales se insistía en la necesidad de crear un evangelismo latino independiente de las Iglesias madres de Estados Unidos.

Es después de la Segunda Guerra Mundial cuando se produce el gran salto tanto cuantitativo como cualitativo en el protestantismo latinoamericano. A partir de los cincuenta se llevan a cabo campañas masivas de evangelización dirigidas desde Norteamérica, sobre todo a través de la Misión Latinoamericana, la cual, a pesar de ser interdenominacional, no puede disimular el dominio en su seno de una mayoría formada por sectas fundamentalistas (pentecostales, principalmente⁵). Ese esfuerzo evangelizador tiene su culmen en el I Congreso

⁵ Aunque a veces se tiende a identificar fundamentalismo con pentecostalismo, por ser esta la denominación más fuerte y mayoritaria dentro de la corriente reaccionaria del protestantismo, la realidad es, como de costumbre, mucho más compleja y el fenómeno parece tener unos límites bastantes más amplios y más imprecisos. David Stoll (Stoll 1990:5) nos da cuenta de la dificultad de sistematización taxonómica del fundamentalismo protestante, debido a su carácter en ocasiones sectario y a la gran independencia de las comunidades o eclesiolas con respecto a sus Iglesias madres, y aún más del Latinoamericano, que se encuentra en la eferescencia lógica de las fases iniciales de todo movimiento

Latinoamericano de Evangelización, celebrado en Bogotá en 1969. Se produce por entonces la consolidación de las Iglesias nacionales de las “Grandes Denominaciones”, las cuales también se lanzan a la labor misional, pero para entonces el pentecostalismo les tenía todo el terreno ganado y, unos años más tarde, se convertiría en abrumadoramente mayoritario en el seno del protestantismo latinoamericano. Entre 1965 y 1980 se da un crecimiento espectacular de los movimientos evangélicos y prácticamente una inversión de los porcentajes en las membresías de pentecostales y no-pentecostales, pasando los primeros a ser abrumadoramente mayoritarios.

No queremos entrar demasiado en detalle en estadísticas, toda vez que sólo poseemos datos concretos para la región centroamericana, que no es nuestro objetivo de estudio. Como muestra valgan las cifras ofrecidas por Valderrey en Nicaragua y Costa Rica los pentecostales pasan de constituir un 20% y 26'8% respectivamente de la población protestante a un 72'29 % y un 83'7% (Valderrey 1986: 103) . Asimismo las cifras señalan la importancia del crecimiento en relación a la población total, siendo Guatemala el caso más

religioso, con lo que de dinamismo, mutabilidad y carácter sincrético tiene, reflejado en el surgimiento y escisión continuos de nuevas congregaciones a partir de las antiguas. Stoll nos advierte de que esta dificultad afecta incluso a las Iglesias más establecidas, como la presbiteriana o la baptista, dentro de cuyo seno aparecen tendencias de todo tipo, desde las más moderadas a las más fundamentalistas. (Stoll 1990:5). Stoll plantea así el fundamentalismo como un fenómeno no privativo de las sectas más radicales (generalmente agrupadas bajo el calificativo de pentecostales o neopentecostales) sino que puede tener cabida, y de hecho la tiene, en comunidades pertenecientes también a las “Grandes Denominaciones”. La razón de ello está en la tesis que Stoll junto con otros autores como Bastian o Schäffer (Bastian,1992) (Schäffer, 1992) viene sosteniendo : el fundamentalismo protestante en Latinoamérica no es sino, en la mayor parte de los casos, una nueva expresión sincrética de la religiosidad popular. *La efervescencia religiosa heterodoxa a la que asistimos en Latinoamérica no es nada más que una nueva expansión de la "religión popular"* (Bastian 1992:329). *El Pentecostalismo actual es exactamente lo contrario del Protestantismo tradicional latinoamericano, pues el primero proviene más bien de la cultura religiosa popular shamánica y católica* (Bastian 1992: 332).

En este sentido, las identificaciones tajantes del tipo Grandes Denominaciones/Liberalismo, Sectas Pentecostales/Fundamentalismo, no son muy operativas y quizá sea más significativo contemplar el panorama desde la perspectiva de la composición social de cada comunidad). Desde esta perspectiva Schäffer elabora un modelo de clasificación ideal de los movimientos protestantes centroamericanos bidimensional, en el que contempla la posibilidad de diversas combinaciones, y no sólo una, entre mayor o menor institucionalización de las Iglesias y mayor o menor radicalismo dogmático.

destacado que tenía en 1985 un 25% de protestantes, de los cuales el 84% eran pentecostales (Valderrey 1986: 106).

13.2.2. Los orígenes e historia de la Hermandad de la Santa Cruz.

La Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada Católica Apostólica Evangélica puede considerarse como un movimiento religioso sectario neocristiano, de corte fundamentalista, milenarista y mesiánico cuyas doctrinas se inspiran en una mezcla de algunas prácticas paracatólicas y el *corpus* básico de doctrinas protestantes (sincretismo que está presente en el propio nombre de la secta) que la asimilan a los movimientos fundamentalistas evangélicos que venimos de citar.

El fundador de la Orden, primero profeta y más tarde mesías, nació en la aldea de Várzea Alegre en el estado brasileño de Minas Gerais en 1913 con el nombre de José Fernandes Nogueira, en el seno de una familia de campesinos católicos pobres. Nunca fue a la escuela y aprendió a leer y escribir de forma autodidacta. Parece ser que intentó entrar en el seminario pero que fue rechazado, lo que según Oro probablemente le dejó un sentimiento de rencor y despecho hacia la Iglesia Católica que le llevó a querer fundar su propia Iglesia. De acuerdo siempre con este autor, quien tuvo la oportunidad de entrevistarse con el personaje en innumerables ocasiones, en 1944 José tuvo una serie de visiones celestiales que le transformarían y cambiarían el curso de su vida , una serie de visiones en las que Dios le encargaba una misión: llevar a cabo la tercera reforma

de la Iglesia, después de la de Cristo y Lutero (un rasgo de influencia protestante que conviene subrayar).

Sin embargo, Fernandes, las razones nos son desconocidas, aún tardaría mucho en decidirse a cumplir su misión. No es hasta 1960 que este no comienza a hacer viajes apostólicos. En 1962 hace su primer gran viaje. Se cambia el nombre por el de José Francisco da Cruz y, cargando una biblia y una cruz en los hombros, se recorre a pie y en solitario los estados de Minas Gerais, Sao Paulo, Paraná, Santa Catarina y Rio Grande do Sul penetrando en Uruguay, Argentina y Paraguay. En 1964 vuelve temporalmente a su casa y tras una breve estancia decide abandonar definitivamente a los suyos (mujer y siete hijos) y lanzarse al mundo para dedicarse a la misión encomendada por Dios. Se dirige entonces hacia el Amazonas. En la Navidad de 1964 se encuentra en Belém do Pará, de ahí pasa a Manaus, y desciende el río Madeira. En julio de 1967 se le ve en Rio Branco, en 1968 en Cruzeiro do Sul. Fue en esta región de Brasil donde el fundador empezó a presidir actos religiosos. Para la población católica del lugar José era acogido como un sacerdote pues, como ellos, se vestía con sotana blanca, celebraba cultos, oraba y administraba los sacramentos del bautismo y matrimonio, potestad que, decía, le había sido otorgada por Dios. También fue construyéndose una reputada fama de sanador y curandero. Sin embargo, en todo este tiempo no fundó ninguna comunidad ni dio atisbo alguno de querer coagular sus esfuerzos en la constitución de un movimiento organizado, de una Iglesia.

A finales de 1968 pasa entonces a Perú. Oro no da ninguna explicación, ni tampoco lo hacen nuestros informantes, al hecho de que fuera en este país y no en el suyo donde José Francisco da Cruz se decidiera a fundar la primera comunidad cruzada, la primera hermandad, y comenzara a reunir seguidores fieles. Fue en Pucallpa, donde, en efecto, comenzó a poner por escrito su doctrina, promulgando el primer Estatuto de la Orden Cruzada Católica Apostólica Evangélica y fundó el primer Directorio, la primera comunidad. Su reputación de

hombre de Dios y de taumaturgo se expandió muy rápidamente y pronto caravanas de gente acudieron desde zonas muy alejadas del país para oírle y verle⁶.

El éxito del nuevo profeta despertó los recelos de la Iglesia Católica peruana que consiguió hacer expulsar a José Francisco da Cruz del país acusándolo de estar al frente de una organización ilegítima y subversiva, puesto que utilizaba la simbología nacional brasileña en la iconografía del movimiento, como los colores verde y amarillo de la bandera del país vecino. Los argumentos de la Iglesia convencieron a las autoridades militares y el profeta fue expulsado a principios de 1972. En su regreso a Brasil, sin embargo, no estaba esta vez solo. Junto a él marchó para el exilio una comitiva de unos trescientos fieles peruanos con los que se embarcó Amazonas abajo en toda una flotilla de embarcaciones.

Después de una muy corta predicación en la ribera del Trapecio Amazónico Colombiano, país del cual también son expulsados por las autoridades militares bajo presión de la Iglesia Católica, José Francisco llega finalmente a territorio brasileño. Las autoridades del Comando de Frontera del Solimoes le interrogan pero, no hayando ningún cargo contra él le dejan libre para que continúe su labor misional. Como ya hemos indicado en otras ocasiones, el visionario encontró en el territorio ticuna el filón de seguidores que estaba buscando. Los antecedentes mesiánico-milenaristas de estos indígenas les lanzaron en brazos del nuevo hombre santo que venía de Perú, anunciando el fin de los tiempos y la necesidad de congregarse en aldeas junto a una cruz en las riberas del Amazonas. De acuerdo con nuestros informantes los ticuna descendían en sus canoas desde los *igarapés* por miles. En Belem do Solimoes llegó a congregarse una muchedumbre de 3000 almas para escuchar su prédica.

⁶ En otro orden de cosas la historia de José Francisco da Cruz inspiró dos de las obras de Mario Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* y *Pantaleón y las visitadoras*, en las que se incluyen fragmentos de la vida real de este profeta y mesías amazónico.

Durante los años 72 y 73 José Francisco da Cruz recorrió la región del Alto Amazonas fundando hermandades por la ribera. La prohibición de las autoridades peruanas fue levantada, toda vez que se dieron cuenta de los efectos ciudadanizadores que el movimiento podía tener sobre las poblaciones indígenas y mestizas amazónicas, pues el gran peso de los peruanos en la organización le dio también un carácter nacional peruano y la Orden insistía en inocular los sentimientos patrióticos y anticomunistas en sus fieles. El cambio de actitud puede que tuviera algo que ver con el fin del régimen de Velasco Alvarado, populista que coqueteó con la Unión Soviética. En Colombia, sin embargo, la prohibición se mantuvo hasta bien entrados los 80.

Fue precisamente intentando entrar en ese país por otra vía que José Francisco da Cruz se desplazó en 1974 hasta el río Içá-Putumayo y, no pudiendo pasar a Colombia, se decidió a poner fin a su peregrinación fundando la sede de la Orden en un margen del río Juí, afluente del Içá, en un lugar que él denominó *Lago Cruzador*, porque había una cocha. Desde esta sede José Francisco da Cruz siguió dirigiendo el movimiento y redactando nuevos formularios y estatutos que completaban los primeros y que pretendían reglamentar hasta los últimos detalles la vida del creyente y allí le sorprendió la muerte en 1982 habiendo dejado como sucesor al indio omagua Valter de Sousa Neves, que se rebautizó como Valter Neves da Cruz (**Oro 1989: 55-67**)

El periodo posterior a la muerte del fundador ha estado marcado por la desintegración y el cisma de la Orden, tendencia que ya observaba Oro en su última visita de campo (**Oro 1989: 122-124**) y que no se concretó hasta un poco después, razón por la cual no existe aún ninguna noticia publicada del suceso. Así pues, esta tesis aporta estos datos como novedad a la historiografía del movimiento. La secta que recibió en herencia Valter Sousa Neves sufrió a finales de los 80 dos escisiones. La primera tuvo lugar en 1987 bajo el liderazgo de un tal Ronald Valera Morán, alias Francisco da Silva, individuo de origen peruano,

conocido por los fieles de la fracción principal como el “Chico Mentiras”, quien se proclamó a sí mismo la reencarnación de José Francisco da Cruz. Tiene su sede en la localidad de Belém do Solimoes (Brasil) y parece que la mayor parte de los ticuna de este país se ha unido a él.

El segundo cisma se produjo en el último congreso general de la Orden en junio de 1994 y fue protagonizado por Domingo Ribero, uno de los siete diáconos que nombró el fundador para constituir la Junta Directiva de la Orden, y otros seguidores que consideraban que Walter de Sousa Neves se había distanciado de los Estatutos originales dados por el fundador, atribuyéndose la prerrogativa de promulgar otros nuevos. El líder de esta fracción “purista” escindida tiene su base en el río Yutaí y de acuerdo a nuestros informantes le siguen una buena parte de las comunidades peruanas del Amazonas y del Yavarí y en Brasil *los pueblos de civilizados más allá de Santo Antonio de Içá* (**Carlos Cruz Acosta, 1995, Hermandad de Rondiña**).

En lo que se refiere a Valter de Sousa, él mora con sus seguidores en Lago Cruzador al que renombró como Ciudad Alterosa pero según nuestros informantes *tiene más gente en el Perú que en el mismo Brasil. Incluso donde vive él en Yuí, más de la mitad están contra él* (**Carlos Cruz Acosta**)

13.3.Principios doctrinales comunes a los movimientos fundamentalista-milenaristas.

a) Cosmovisión dualista de fuerte carácter maniqueista.

El cosmos se concibe como una batalla eterna entre dos fuerzas, Dios y el Diablo, que dividen el mundo en dos campos irreductibles entre sí. Todos los valores o acciones en la vida se sitúan en uno de estos dos campos que polarizan el sistema de valores del individuo. Esta es una característica esencial de todo fundamentalismo y que emana del ciego convencimiento en el carácter absoluto de las creencias. El mapa cognitivo de pentecostales o crucistas es uno en el que no queda espacio para categorías intermedias o neutrales: cada realidad, cada acción o idea es ontológica y éticamente buena o mala de acuerdo con coordenadas trascendentales, absolutas e inmutables constituidas en un *sistema de oposiciones excluyentes y antitéticas* (Martínez 1990: 62) que presentamos como sigue:

DIOS	DEMONIO
Lo divino	Lo humano (“El mundo”)
Pureza	Pecado
Salvación	Condenación
Alma	Cuerpo
Salud	Enfermedad
Vida	Muerte
Verdad	Mentira
Los creyentes	El resto de la humanidad

Podemos decir que esta estructura de opuestos es la referencia básica por la que el creyente construye y ordena la realidad, hasta tal punto que a través de este esquema conceptual o mapa cognitivo, como lo hemos denominado antes, podríamos deducir el resto de los contenidos doctrinales de la fe fundamentalista.

b) Interpretación fundamentalista de la Biblia y “fetichización” de la misma.

La Biblia se convierte en autoridad inapelable, en verdad absoluta a la que se somete a una interpretación literal, ahistórica y, en última instancia, autoritaria, basada en el carisma de los líderes religiosos, como más tarde analizaremos. Esto es aún más significativo si tenemos en cuenta que la Biblia no sólo es fuente de la doctrina sino que se convierte en el único código de conducta, tanto privada como pública, por el que se rige la comunidad. El recurso a referencias bíblicas para guiar actos de conducta o emitir opiniones propias es continuo. El tópico del individuo que conoce de memoria una enorme cantidad de versículos bíblicos que recita aprovechando cualquier ocasión, tiene su origen en este tipo de movimientos. A este respecto, los líderes religiosos que hemos conocido, tanto pentecostales como crucistas, no parecían tener, en muchas ocasiones, opinión propia: incluso para asuntos muy concretos o particulares siempre buscaban el referente bíblico que avalara sus palabras.

La Biblia se convierte también así en un fetiche que da incluso nombre a estos movimientos (“evangélicos”) en una especie de *aleph* borgiano en el que está contenido absolutamente todo cuanto el hombre debe y puede saber, el

principio y el fin que guía la vida de los hombres, el recipiente que al contener la Palabra de Dios participa de alguna manera en la esencia de la divinidad. La Biblia es la Palabra de Dios en su esencia absoluta. De cada palabra, de cada punto y cada coma emana el mensaje divino y no existe posibilidad de interpretación del mismo. Este debe entenderse tal y como ahí aparece porque es la pura voluntad de Dios hecha libro. Para los crucistas es el *Livro da Vida*, motivo central junto con la cruz de sus representaciones iconográficas y sometido a una fetichización sólo superada por la que hacen del propio madero donde murió Jesucristo.

Sin embargo, no todos los libros de la Biblia tienen el mismo peso para el fundamentalismo. Destacan en importancia por encima de los demás el Génesis y el Apocalipsis (no hay más que recordar en este sentido las referencias a la Bestia que hemos citado con anterioridad).

b) El rechazo al ecumenismo cristiano.

Los movimientos fundamentalistas siempre se consideran los únicos herederos legítimos del Cristianismo histórico y los únicos poseedores de la ortodoxia bíblica. La verdadera Iglesia no puede identificarse con ningún otro movimiento, pues todos los demás han caído en la apostasia. Esta idea es permanente, por ejemplo, entre los pentecostales de Boyahuazú, desde el momento en que incluso hacen equivalente el término “cristiano” con el de la fe que ellos profesan, negando esa condición a cualquier otra confesión y fundamentalmente a los católicos. Ese sentido de exclusivismo cerrado, esa negación de cualquier otra vía que no sea la suya queda reflejada en estas palabras de Max Brander Ramírez, pastor de Boyahuasúí:

Vino un día un cacharrero del Perú y me pintó un círculo pequeño, que era el Cielo, y un círculo grande, y en él fue escribiendo todas las religiones y me dijo: "Todas las religiones llevan a Cielo". Pero no es así, sólo la verdad de Cristo salva. Ni Testigos de Jehová, ni los del Séptimo Día, ni pentecostalistas, ni católicos se van a salvar porque no siguen la verdad.

La hostilidad más radical, como ya tendremos ocasión de comprobar más adelante, se desata tanto por parte de crucistas como de evangélicos contra la Iglesia Católica, tanto por la doctrina que sostiene, como por las actitudes que ha tomado históricamente, por un lado su apertura hacia el modernismo o el evolucionismo, por otro su implicación con el poder. Pero el exclusivismo conduce también, como se desprendía de las palabras de Max Brander, al conflicto entre estos movimientos. Los unos niegan a los otros la posibilidad de representar caminos alternativos de salvación, a pesar de sus semejanzas básicas, acusándose respectivamente de corromper el verdadero mensaje de Cristo. Así por ejemplo, los pentecostales acusan a los crucistas de idolatría, por la "fetichización" a que someten el símbolo de la cruz:

Los crucistas son idólatras. Ellos adoran la cruz y creen que eso les va a salvar cuando el único que salva es Cristo. Y eso que ellos son gente trabajadora, que vive en paz y armonía y producen.. (Max Brander Ramírez, 1994, Boyahuasú, Colombia)

Los crucistas, por su parte, como miembros de un movimiento más reaccionario y puritano que el pentecostal, hacen críticas a los evangélicos del tipo de no ser lo suficientemente rigurosos en su ascetismo, dejar predicar a las mujeres o conceder alegremente el bautismo:

Los evangélicos claro que tienen la Palabra de Dios, pero ellos fuman. Y la mujer debe de ser honesta, con sus vestidos bien largos, no que ellas van como

quieren. No solamente es decir "yo soy evangélico" y no cumplir, porque algunos andan en pantaloneta, desnudos. Y otra cosa, la mujer no puede estar predicando el evangelio sino solo el hombre. Y a la hora del bautismo de las aguas ellos le hacen buzar tres veces y ya está bautizadito y eso no es así, eso tiene un rito largo
(Ángel Vargas, sacerdote cruzado, 1995, Nueva Alianza, Perú)

c) Determinismo providencialista.

Todas las vicisitudes de la vida, tanto alegrías como desgracias o calamidades, se ven como algo ordenado y deseado por Dios. El hombre es un muñeco manejado por los hilos del titiritero cósmico que es Dios. Se retoma la Teoría de la Predestinación en su más puro determinismo calvinista: Sólo Dios, a través de la Gracia, puede salvar al hombre, que nada puede hacer por sí mismo. Para que la salvación tenga sentido debe existir también la condenación y gente que se condene. Tanto unos como otros están escogidos de antemano por el Señor. Este determinismo pesa como una losa sobre la libertad humana.

Estos movimientos, no obstante, como cualquier otra religión que quiera sobrevivir en la práctica, no puede permitirse una arbitrariedad total a la hora de asegurar a sus seguidores su destino en el Más Allá. Así, aunque la identidad de los escogidos para salvarse sólo sea conocida por Dios, toda religión necesita satisfacer la necesidad que el fiel tiene de una explicación tranquilizadora sobre la continuidad de su vida después de la muerte y aprovisionarle con una receta para alcanzar ese Más Allá en las mejores condiciones. Por eso, entre la comunidad de fieles es básico el sentimiento de convicción de que se forma parte de ese número de elegidos. Esa convicción se infiere en cierto modo de su fe ciega en que sólo ellos profesan la ortodoxia evangélica: si ninguna otra Iglesia

es fiel al mensaje del Evangelio, ninguno de sus integrantes se salvará y por tanto sólo nosotros somos los escogidos para ir al Paraíso. Este exclusivismo es total y se produce incluso entre las mismas sectas fundamentalistas, como ya hemos visto.

Este sentimiento de pertenencia a la “comunidad de los puros” es una de las piezas claves para entender la efervescencia de espiritualidad y el rigorismo moral de estas congregaciones: el puritanismo justifica y refuerza este sentimiento, la observancia moral se convierte en termómetro por el que se mide su condición o no de escogidos¹.

En este clima ideológico cualquier suceso de la vida puede ser reinterpretado como un signo de la Providencia Divina y/o como una prueba de la condición de escogidos de la comunidad. A este respecto recojemos de nuevo unas palabras del pastor de Boyahuazú:

La epidemia de cólera que vino del Perú afectó a las comunidades vecinas porque se han apartado de Dios, abandonándose a deleites paganos como la bebida, la fornicación, el baile, pero pasó de largo por Boyahuazú porque Dios protege y ayuda a los que creen en su verdad.

a) Obsesión por lo escatológico. Milenarismo y predicación del fin de los tiempos.

Tanto el pentecostalismo como la Orden Cruzada son genuinas manifestaciones de movimientos milenaristas cristianos inspirados en el

¹ La Teoría de la Predestinación de Calvino considera las obras como consecuencia y nunca como causa de la salvación del hombre.

Apocalipsis, aunque la doctrina del segundo es más marcadamente cataclísmica que la del primero.

En ambos casos, existe una creencia muy fuerte en el nacimiento del Anticristo, prelude de la inminente Segunda Venida de Cristo a la Tierra (*Parusia*) y del subsecuente *Armagedón* (batalla entre las fuerzas de Cristo y del Anticristo) y el Juicio Final que vendrá tras él, tal y como está escrito en el Apocalipsis. Los pentecostales no ponen una fecha concreta para este momento pero todo hace presagiar que será muy pronto, pues la vida cotidiana está llena de los señales que anuncian que el Anticristo ya ha nacido: todo lo que escapa a la comprensión del creyente, todo lo que es prueba del sufrimiento social o individual es señal inequívoca de la obra del Demonio y todo aquello que se rechaza se carga con el número de la Bestia (la Iglesia Católica, las innovaciones tecnológicas², etc.).

Esta obsesión no es casual y obedece al interés de la doctrina en recalcar la transitoriedad de la vida terrena, la negación absoluta del hecho terrenal salvo como preparación para ese gran día final en el que se manifestará lo que ya está decidido y el universo se separará definitivamente en dos entidades ontológicamente irreductibles: Cielo e Infierno.

² A este respecto quiero traer aquí las palabras del Hermano Sergio, un aserrador del Río Magdalena que había sido enviado por la Congregación como predicador de apoyo a Boyahuazú, y que demuestran como, a veces, el mensaje escatológico puede usarse como vehículo, consciente o inconsciente, de expresión de un rechazo a realidades muy diferentes(el comunismo en el caso de los pastores de Nicaragua, y aquí, del recelo de las clases humildes e ignorantes hacia las innovaciones técnicas): *Han venido ya muchos anticristos, y el más fuerte de todos, la Gran Bestia, ya está entre nosotros. Va marcando a la gente con el 666. Esos códigos de barras que han sacado ahora para controlarlo todo, que van en los productos, cuando los pasan por el computador dan el número 666. Los hombres que lo hacen no lo saben pero están sirviendo al diablo, están marcando el mundo con el número de la Bestia.* Este mito de la naturaleza maligna de los códigos de barras o de ciertas marcas comerciales, percibidas como criptogramas del “sello de la bestia”, parece estar muy extendido en la mentalidad de las clases populares y lo hemos encontrado bajo diversas formas en otros lugares como por ejemplo en el caso del siguiente informante crucista: *Los blue-jean vienen ahora con esos sellos. Una marca dice: LATINO. Súmale cuánto vale en números romanos y te sale 666. La humanidad no se da cuenta y ya está cagando ese sello* (Argemiro Barbosa, 1995, miembro de la Hermandad crucista de Nueva Alianza, Perú)

Para los crucistas el tema escatológico del fin del mundo cobra un mayor protagonismo si cabe aunque puede observarse una evolución hacia una mayor significación del mismo con el paso del tiempo. Los primeros escritos de José Francisco da Cruz en Pucallpa no dejan totalmente claro si la salvación que se predica es una salvación celeste e individual (en el otro mundo después de la muerte de cada persona) o terrestre y colectiva (con la instauración de un *millenium* en este mundo). De acuerdo con Oro parece que el profeta preconiza una salvación que *começaria neste mundo e continuaria no outro* (Oro 1989: 92).

En los años siguientes de predicación por el Amazonas el anuncio del fin del mundo se vuelve, sin embargo, un tema obsesivo y explícito. José Francisco da Cruz va plantando cruces por todo el Amazonas profetizando que el fin está cerca en forma de diluvio de fuego y que sólo se salvarán del mismo aquellos que se congreguen en torno a una cruz. En ese sentido la cruz llega a compararse analógicamente con el arca de Noé:

En reemplazo del arca de Noé viene la cruz de Cristo en el siglo XX para salvación de la humanidad. Aquellos que no la sigan perecerán (Ángel Vargas, 1995, sacerdote crucista, Nueva Alianza, Perú)

De acuerdo con Oro la efervescencia cataclísmica sufrió un receso durante el periodo 1977-82, tiempo en que el fundador se dedicó a consolidar la organización interna de la Orden para volver de nuevo a la palestra en los últimos mensajes de José Francisco da Cruz quien, sintiendo probablemente la muerte cercana, retomó con nueva fuerza su prédica apocalíptica. De acuerdo con sus últimas cartas, el fin del mundo tendría lugar con anterioridad al fin del siglo XX o *no mesmo século 2.000* (Oro 1989: 83), es decir, en el año 2.000, en forma de diluvio de fuego. A la muerte del fundador la morfología del fin del mundo ha experimentado un nuevo cambio, que Oro no menciona, y que en

nuestra opinión obedece a una estrategia de Valter de Sousa Neves para atraerse a los fieles después del cisma. Asegura esta nueva versión que antes del fin de siglo se producirá un cataclisma planetario que removerá los continentes y del que sólo quedará incólume la residencia de Lago Cruzador en el río Juí, la rebautizada por Neves como Ciudad Alterosa, sede de la fracción liderada por este, que se convertirá en el ombligo del mundo y a la cual deben de marchar todos los fieles a congregarse antes de la terrible fecha si quieren salvarse.

El mito milenarista de los continentes removidos es el tema central de la bandera de la facción de la Orden Cruzada liderada por Neves, tal como se puede observar en el fotografía al final de este capítulo: el globo terráqueo con los continentes remodelados y en el centro del mundo la Ciudad Alterosa representada por la Biblia y la Cruz.

La esencia milenarista de estos movimientos, en especial el crucista, también puede ser en parte la causa desencadenante de movimientos pendulares cíclicos de efervescencia religiosa-pérdida de interés. Como había sucedido anteriormente con los cultos *cargo* la demora en la llegada del Día Final ha desanimado a muchos fieles. A ello hay que añadir el cansancio y la dificultad de seguir un código de conducta estricto y puritano que tan mal congenia con la idiosincrasia de los indios. En consecuencia, se ha experimentado un descenso en el número de seguidores de la Orden Cruzada. En algunas ocasiones comunidades enteras, como San José de Yanayacu, en Perú, han regresado a las prácticas religiosas sincréticas católico-animistas de antaño renunciando también al puritanismo y la abstención alcohólica. Especialmente delicado fue el momento inmediatamente posterior a la muerte del profeta-mesías, José Francisco da Cruz, aunque la Orden, a pesar de sus cismas, parece haber sabido recuperarse del golpe. Queda en el aire la pregunta de si la insatisfacción de la esperanza milenarista en el año 2.000 no asestará un golpe mortal a este movimiento mesiánico como antes lo hizo con otros que le precedieron.

b) Ética individual marcada por un fuerte rigorismo moral de corte antinaturalista y puritano

Se encuentra implícito en el mapa cognitivo ya expuesto : lo mundano y lo corpóreo se incluyen en el polo de la Condenación y la vida terrestre se desprecia en sí misma en tanto que mero tránsito hacia la eterna y verdadera, todo lo cual desemboca en un puritanismo que lleva la noción de pecado hasta los últimos rincones de la vida cotidiana, sometiendo al fiel a una tensión constante por evitar toda una serie de acciones que se consideran pecaminosas: adulterio, fornicación, alcohol, drogas, tabaco, crítica, blasfemia, música, baile, etc. Este es uno de los puntos fuertes de los movimientos: la instauración de un código de normas que regulan la vida del individuo y de la comunidad hasta en la vida privada de las personas. En este sentido la Orden Cruzada es más rigorista que los movimientos evangélicos. Los estatutos del fundador van hasta el extremo de regular la vestimenta de hombres y mujeres (pantalón y camisa blanca de mangas largas para los hombres, vestido blanco largo y toca en la cabeza, inspirado sin duda en los uniformes monjiles, para las mujeres) la higiene, el trabajo, los horarios³, la edad a la que uno debe casarse y la obligatoriedad de hacerlo o de prohibir la práctica del fútbol⁴ (**ver Estatutos de la Orden en los Apéndices**)

³ *Salen a trabajar todos juntos, al templo todos juntos, vuleven de trabajar a la misma hora. Hay un horario para bañarse. Las mujeres tienen su horario, no bañan mujeres con hombres todos juntos. Las mujeres salen a bañar de 4 a 4:30, dan un toque a la campana y ningún hombre baja al puerto. Hay trabajo particular de cada uno y trabajo unificado. Los que trabajan unidos tienen de 8 a 2 de la tarde y por la tarde el trabajo particular.* (Carlos Cruz Acosta, 1995, director de la hermandad crucista de Rondiña, Perú)

⁴ *El fútbol está prohibido por tres cosas: Porque lleva a apostar y gastar en vanidades un dinero que es necesario para comida. Porque puede llevar violencia, patadas, y con ello vienen los insultos y las peleas entre hermanos. Porque puede dejar lisiada a la gente* (Alfredo Santurino, 1995, director de la hermandad crucista de Nueva Galilea, Perú). La pasión que los ticuna han desarrollado por el fútbol impide, sin embargo, que se lleve normalmente a efecto esta prohibición.

Como contrapartida positiva, se hace hincapié en el trabajo como forma de glorificación del Señor, en el esfuerzo, administración sobria y correcta del dinero, en los valores familiares...

Otra norma es que uno tiene que trabajar todo el tiempo, porque el trabajo reivindica a la persona. Tiene que producir, mucho o poco pero producir, para mantener a su familia y para no tener que estar pidiendo a nadie y para tener que dar al que no tiene. (Rafael Diaz, 1995, crucista de la hermandad de Rondiña, Perú)

Ya mencionamos en otro lugar la relación tan estrecha entre estas movimientos fundamentalistas y las situaciones de anomia social (**vid. supra, cap. VI**) y volveremos a hacer hincapié en ello.

Este extremo puritanismo está en la concepción de la congregación, ya lo dijimos, como una “comunidad de los puros”, pero ese alto nivel de exigencia y de compromiso no puede ser mantenido por todo el mundo, o mantenerlo durante todo el tiempo. Los primeros momentos de efervescencia parecen haber conllevado una observancia radical, cuasifanática, de los preceptos. Los informantes nos relatan cómo en los primeros años de las hermandades crucistas, por ejemplo, los borrachos eran insultados, apaleados públicamente y expulsados de las aldeas. Con el tiempo este fervor se ha ido debilitando generándose la aparición en la mayoría de estas comunidades de un gran número de “población flotante” que sigue un poco a distancia, con una mayor relajación, las exigencias de la fe. Esto conduce también a una ruptura fundamental de las comunidades entre este tipo de membresía y un núcleo duro, rigorista, fervientemente proselitista, que por lo normal suele ser minoritario, y para el que no puede haber términos medios (la misma esencia de la doctrina lo impide). Ya veremos la importancia que tiene esto cuando hablemos de la organización de la comunidad y de las relaciones de poder en ella.

Esta división se corresponde perfectamente, por ejemplo, con la situación de los evangélicos de Boyahuazú. Max Brander Ramírez se quejaba de que *El setenta y cinco por ciento de la comunidad no son creyentes, aunque son convertidos*, y podemos poner muchos ejemplos más: más del cincuenta por ciento de las parejas no están casadas por la Iglesia y, por tanto, en pecado, los más puritanos se quejan de que los jóvenes se emborrachan... En el caso de Boyahuazú a la dificultad natural por mantener el rigorismo moral se añade el hecho de la minoría no-evangélica que vive en la comunidad, que representa una fuente de tentación constante, sobre todo en lo referente al alcohol y la música.

f) Ausencia de una ética de acción social.

En lo que respecta a la ética social, la posición frente a la sociedad es de cuasi absoluta indiferencia, sobre todo ante los procesos revolucionarios, constituyéndose como movimientos, en ese sentido, conservadores y legitimadores del *status quo*, lo cual ha sido duramente criticado por los autores marxistas. Las catástrofes naturales, la pobreza, y el resto de los males son explicados como consecuencia de la ausencia de Dios, como ya demostraron las palabras de Max Brander **Ramírez**. Todo deterioro de las condiciones de vida de la sociedad es visto como señal de que se está acercando la segunda venida de Cristo. Cartaxo Rolim afirma que la relación es de superación absoluta del hecho social, tomando en cuenta únicamente el aquí y ahora del culto y el momento futuro del Más Allá. *El discurso es ahistórico* (Cartaxo Rolim 1992: 418).

Esta afirmación, aceptada sin matices de ninguna clase, parece, sin embargo, oscurecer algunos de los aspectos fundamentales de la relación entre estos movimientos y la sociedad y, en nuestra opinión, deberían introducirse otras consideraciones en la discusión. Autores como Arturo Piedra Solano

aseguran, por el contrario, que la visión escatológica fundamentalista del mundo es indicadora de una implícita protesta social, como si se entendiera el esperado final de los tiempos como la deseada revolución que acabe con todos los problemas que aquejan a la sociedad (Piedra Solano 1990: 89). Por otro lado, ya se desarrollará en apartados posteriores la función de reconstrucción social, de solución a la anomia que cumple este tipo de movimientos en sociedades como la latinoamericana, a través del acento que pone en valores como el trabajo, la promoción individual, la administración racional del dinero, el rechazo del alcohol, etc.

Existe aquí una especie de contradicción que puede resolverse desde una lógica que vaya de lo general a lo particular, lógica que ya aducíamos cuando comparábamos al fundamentalismo protestante con la Teología de la Liberación : conservadurismo y determinismo a la hora de considerar transformaciones sociales de conjunto, e hincapié en el desarrollo individual e incluso comunitario, entendiendo como comunidad la pequeña congregación de creyentes, desde valores en esencia capitalistas. El planteamiento se adecúa, además, con lógica perfecta a sus planteamientos: ¿para qué preocuparse del resto de la sociedad si nada tiene que ver con nosotros porque se ha apartado de Dios, sumiéndose en el pecado? Es sólo la comunidad de hermanos, de creyentes, la que se convierte en célula del progreso social. Porque, a pesar de su profundo determinismo y priorización de lo escatológico, la preocupación por el progreso, personal o en el ámbito de la eclesiola, está en el horizonte de estos movimientos.

A este respecto, Max Brander Ramírez, pastor pentecostal de Boyahuasú, me confesaba sus prejuicios hacia los yaguas, que sólo cultivan la yuca para comer, que no son productivos, que no rinden para vender, que se conforman con lo que comen. El mismo tipo de críticas se hacían respecto de aquellos hermanos ticunas que tampoco habían superado la mentalidad cazadora-recolectora de vivir al día. Por otro lado, existía un gran interés de las autoridades religiosas de

Boyahuazú en negociar con los organismos estatales la inversión en planes de desarrollo en la aldea y, de hecho, Boyahuazú fue escogida por el Plan Nacional de Rehabilitación, para la construcción de unos estanques piscícolas que proveyeran a la comunidad de una fuente de recursos fija y renovable, experiencia piloto que, dentro de un plan muy ambicioso, pretende extenderse al resto de las aldeas del Trapecio Amazónico. Podemos traer a colación aquí las palabras de Martínez: *Los dirigentes de las más reducidas eclesiolas se interesan por mantener las mínimas relaciones con los organismos estatales [...] la conciencia religiosa debe entonces resolver de alguna manera los desafíos que provienen de la realidad social (Martínez 1990: 94).*

De la misma manera, quizá un tanto más contradictoria, puede entenderse la extraña combinación entre milenarismo y nacionalismo que parece haber desarrollado el movimiento crucista y que hizo revocar a los militares de este país la prohibición impuesta a la Orden. Los crucistas no parecen considerar incompatible su sentimiento de hermandad religiosa y de pueblo elegido para salvarse en el inminente fin del mundo con un vigoroso sentimiento nacional que se exalta en sus cultos militarizados y en la pleitesía que se le rinde al pabellón nacional y con la consideración de estar trabajando para el progreso de la nación, luchando contra el comunismo, considerado Bestia de Satán, desde la sobriedad y el trabajo duro.

Entonces estas hermandades son refuerzos para la nación peruana. La unión es una fuerza y la fuerza es un progreso. En la Misión todo el mundo debe de trabajar y estar de acuerdo (Angel Vargas, 1995, Nueva Vida, Perú).

Características que agradaron en suma a las autoridades militares de Perú y de Brasil. Estas últimas realizaron en 1977 una investigación sobre la Orden

Cruzada para averiguar si esta podía constituir una amenaza al orden establecido, concluyendo cosas como las siguientes:

A obra de Irmão José não tem um fundo ideológico [...]. Visto que ele não possui conhecimento político, ele não alimenta animosidade contra o governo ou contra o poder estabelecido. Ao contrário, ele prega a obediência, promove o culto da bandeira e dos heróis nacionais. O movimento é por tanto pacífico e respeitoso.[...] Eles não atacam a propriedade privada, nem a acumulação de riquezas. (Cf. Sol 1977; en Oro 1989: 162-163)

Sin embargo, como ya apuntábamos, y como nos recuerda también Oro *essa ideologia conservadora da Irmandade, que não enfrenta diretamente o sistema capitalista, não quer dizer, porém, que, regionalmente, ao longo dos anos, não acarrete transformações e mudanças não somente religiosas mas também sociais (Oro 1989: 163)*. Una de las manifestaciones de esta curiosa mezcla entre revolución y reaccionarismo social es, por ejemplo, el intento crucista de crear una agricultura mixta individual/colectivista en la que, aparte de las chacras de cada creyente, se pusieron en marcha grandes huertos colectivos explotados de acuerdo a un planificado organigrama de trabajo por rotación de turnos y cuyas cosechas se destinaban a la venta para la compra de bienes de utilidad comunitaria. Dicho proyecto agrocolectivista, sin embargo, no parece haber tenido mucho éxito debido a la mentalidad individualista creciente de los ticuna y las poblaciones amazónicas en general y las explotaciones colectivas se han ido abandonando paulatinamente.

g) Expresión ritual simple

El culto pentecostal es muy sencillo, espontáneo, participativo y repleto de expresiones de emotividad y exaltación. El culto no tiene una estructura ritual

muy rígida: se huye de ella porque distorsiona la espontaneidad y la participación comunitaria y porque se la relaciona con el tan denostado catolicismo. Recordemos, al respecto, que los pentecostales no consideran su fe como una “religión”, porque identifican este término con ritualismo y este a su vez con las prácticas católicas. El culto se centra exclusivamente en la palabra: lectura de fragmentos bíblicos, comentario de los mismos y prédica sobre algún aspecto de la fe, canciones en las que todos cantan y dan palmas y que contribuyen a elevar el tono emocional del acto. La función catárquica es evidente (Samandú 1988: 5). Es una vivencia colectiva en la que todos pueden participar⁵, tomando la palabra cuando lo deseen pero que es conducida básicamente por el predicador-pastor, personaje carismático de notables habilidades oratorias que es capaz de canalizar y catalizar el sentimiento de emotividad colectiva y que es quien básicamente realiza las interpretaciones de las Escrituras⁶. El sentimiento de colectividad se refuerza con el culto diario, aunque el principal es el que tiene lugar el domingo. El rechazo del culto a los santos y a la virgen es una forma más de manifestar la mayor inmediatez posible entre el fiel y la divinidad, de eliminar intermediarios como se han eliminado los sacerdotes.

El culto de los crucistas participa básicamente de las mismas características que el pentecostal si bien tiene un cierto sincretismo con prácticas de tipo católico que lo hacen un poco menos participativo, a lo que se añade la rigidez de las ordenanzas crucistas, que asignan un lugar determinado a cada uno en la iglesia de acuerdo al sexo y la edad. El culto se basa, como el evangélico, en la palabra. No hay administración de sacramentos. Tampoco hay monopolio de la conducción del culto por un solo personaje, alternándose durante el mismo los

⁵A este respecto dice Samandú: *Tres aspectos nos parecen de relevancia: es un acontecimiento producido por todos los participantes, tiene un carácter festivo y bastante espontáneo, y se subraya con trazos gruesos el encuentro con lo sagrado. Tres aspectos que se encuentran también en las prácticas religiosas populares, las que se diferencian de las prácticas de la religión letrada, marcadas por la sobriedad, la uniformidad y los ritos estereotipados* (Samandú 1988: 6)

⁶ Volveremos un poquito más tarde a hablar de este carácter carismático del líder de la comunidad.

diferentes miembros de la Junta Directiva. El culto es muy sencillo, dos lecturas y, entre medias, cánticos, oraciones y comentario de los pasajes. Los oficiantes conducen las oraciones de espaldas a los fieles, cara al tabernáculo, donde se sitúa la cruz, en clara imitación de las prácticas católicas preconciliares. En la Iglesia, hombres y mujeres están separados, las primeras en las bancadas de la izquierda, los segundos en las de la derecha, y ordenados por edades, los niños delante y los más ancianos detrás. Durante la ceremonia dos “policías” vestidos de uniforme y provistos de varas de castigo, vigilan para que la gente, en especial los niños, se comporten debidamente.

Las oportunidades para que el resto de los fieles, los que no pertenecen a la Junta Directiva, tomen la palabra durante el culto son menores que entre los pentecostales y tampoco se dan fenómenos extáticos como entre aquellos. La carencia se subsana a la salida del culto cuando todos se reúnen en círculo junto a la cruz y cada uno pone en común sus inquietudes o confiesa sus pecados públicamente y en la frecuencia del culto, que se celebra dos veces al día, a las 4 de la mañana y a las 5 de la tarde.

Una característica singular del culto crucista, tal como lo observamos en las aldeas del lado peruano, es su parafernalia paramilitar que, según ellos, deriva de la simbología de ser los “soldados de Cristo”, pero también, creemos, de las prácticas impuestas por la escuela peruana y de las propias motivaciones psicológicas de su líder actual Walter de Sousa Neves. Los dirigentes de las hermandades visten uniformes paramilitarizados con insignias diferentes de acuerdo a su rango y la comunidad entera se forma en cuadros militares antes de entrar al culto: las autoridades dentro del llamado “redil”, espacio circular en torno a la cruz, y los demás fuera. El director manda cubrirse a izquierda, hasta que el batallón está en formación perfecta de cara al mástil de la bandera. Después pasa revista y a continuación se canta el himno nacional del Perú mientras se va izando el pabellón. Las autoridades mantienen la posición de

saludo mientras sube la bandera. Después se saludan unos a otros y a la cruz militarmente y se entra en el templo para iniciar el culto.

13.4. Los rasgos diferenciales del pentecostalismo y el crucismo.

13.4.1 El Pentecostalismo. Las manifestaciones extáticas del Espíritu Santo.

La característica fenomenológica fundamental que distingue al pentecostalismo de otras denominaciones fundamentalistas evangélicas y, en ese sentido, también del crucismo, es el fenómeno de la manifestación frecuente del Espíritu Santo a través de los fieles en forma de fenómenos extáticos de gran intensidad emocional (kratofanías) que se constituyen en un medio de actuación de la Gracia Divina en el mundo. Estas manifestaciones suelen producirse normalmente durante el culto, aunque no necesariamente, uniendo a todos los asistentes en una especie de comunión mística que refuerza el sentimiento de grupo. Es de este hecho de donde los pentecostales reciben su nombre, pues estos fenómenos tienen su referente paradigmático en la manifestación del Espíritu Santo a los discípulos en Pentecostés. Estas manifestaciones son generalmente de tres tipos, dos de los cuales tuvimos la suerte de poder presenciar en Boyahuazú:

a) Glosolalia o “don de lenguas”: el Espíritu Santo penetra o invade al individuo quien adquiere entonces, como en el pasaje evangélico de Pentecostés, la capacidad de hablar varias lenguas.

b) Las profecías o visiones: normalmente manifestaciones del Espíritu Santo a través del sueño. Como dice Martínez, nada tienen que ver con un conocimiento derivado de cierta técnica mágica mediante la cual se manipula a lo sagrado, como en el caso del chamanismo, sino que al parecer, es Dios quien

siempre tiene la iniciativa (Martínez 1990: 85). Como ejemplo valga un caso recogido durante una de las celebraciones del culto en Boyahuasú :

Vi como en una pantalla grande, como en un televisor, el mar, muy grande. Esa fue la primera visión. Luego vi al pastor de lejos pero en grande, como en un televisor, y subía los estrados del templo pero en vez de ser dos eran tres, y luego desaparecía. Y ahora me doy cuenta de que Dios me estaba desvelando que el pastor se iba a marchar, que le iban a ascender. Por eso lo del estrado (Rómulo Pérez, 1995, 70 años, Boyahuasú, Colombia).

Este tipo de visiones parecen ser medios a través de los que se canaliza y se refleja el sentimiento colectivo del grupo. La visión de Rómulo Pérez era, de alguna manera, expresión de un sentimiento que invadía el ánimo de la mayoría de la comunidad. El presbítero acababa de llegar a Boyahuasú y se rumoreaba que el pastor iba a ser trasladado a otra comunidad. Esto generaba en la gente un sentimiento de ansiedad e incertidumbre ante el futuro, una intranquilidad ante un posible cambio. En este sentido la experiencia onírica de Rómulo Pérez que él hace pública en el culto no es sino una explicitación consciente de una ansiedad subconsciente con la que todos se identifican.

c) Las curaciones milagrosas, o “sanidad divina”: realizadas por el Espíritu Santo a través de un mediador, normalmente el líder religioso o alguno de los fieles más observantes, por los cuales obra el poder de Dios. Este tipo de curación tiene gran similitud con el exorcismo debido a la propia concepción de la enfermedad que tienen estos movimientos, muy similar a la concepción amazónica tradicional, aunque en versión cristiana, que se desprende de la ya expuesta concepción radicalmente dicotómica del mundo. En este sentido todo lo que se sitúa en uno de los dos polos de oposición dimana, en el fondo, de la misma esencia y es, por tanto, la misma cosa. Siguiendo esa argumentación, enfermedad es identificable con pecado y pecado con Diablo : son tres elementos intercambiables. La enfermedad remite, pues, a este juego conceptual

que también puede traducirse en relaciones de causa-efecto: su origen es el pecado y se traduce en una forma de posesión demoníaca del enfermo por parte de Satanás. El origen de la enfermedad es espiritual y emana de una ruptura del orden moral, exactamente igual que en el complejo de creencias chamánicas, y sólo puede curarse con una medicina espiritual, a través del poder de Dios.

Por otro lado, el Diablo también puede introducirse en el cuerpo de seres inocentes, niños por ejemplo, sin mediación inicial de pecado, como recordatorio inequívoco para el creyente de la realidad ontológica del Mal, del polo conceptual opuesto al que encabeza la salvación y, por tanto, como refuerzo de esa convicción en la lucha incansable contra todo aquello que no conduzca por ese camino, como refuerzo de la necesidad de la áscesis continua. Reproduzco aquí uno de estos exorcismos desde la narración encendida de Max Brander Ramírez:

La niña había sufrido un ataque maligno, un espíritu maligno le atacó en su dormida. Estaba echada y de pronto lanzó un grito de angustia, desesperado, y decía que en los ojos de ella miraba a un hombre negro, alto, grande, peludo. Y la niña gritaba. El papá estaba en su apartamento y le preguntó qué le pasaba y ella le dijo lo que estaba mirando. Cuando llegó a la pieza la niña estaba botando espumarajos por la boca y ya estaba inerte. Entonces él oró a Dios pero, no sintiéndose con fuerzas él solo, pues me mandó llamar. La niña llevaba más de media hora privada. Dura, tenía la quijada dura, los brazos bien sueltos pero la quijada y los dientes bien mordidos. Y cuando yo llegué sentí el poder de Dios en mí, como un rocío caliente, y dije : “ Señor, es el momento que Tú te practiques, y muestrános Tu poder una vez más”. Entonces yo dije: “Hermano, ¿crees plenamente que Dios puede hacer la obra milagrosamente?”. Él me dijo: “Amén. Sí, hermano, con toda seguridad”, me dijo. Entonces oramos a Dios y cuando oramos yo pronuncié estas palabras y le dije: “En el nombre de Jesús, levántate”. Y la niña se levantó, se sentó, pero como de un despertar, de un sueño. Entonces, bajó la cabeza y después de un momento dijo con lágrimas en los ojos: “Yo necesito ser bautizada en el nombre de Jesús, porque ahora he visto lo que jamás

he esperado ver: los Cielos. Dios me ha mostrado que sin el bautismo no puedo entrar en Su Gloria". Entonces me pidió que la bautizara.

Con todo, no todas las enfermedades son igual de susceptibles de ser interpretadas en términos de posesión diabólica; por lo general son las enfermedades mentales, la epilepsia o aquellas que van asociadas a intensos procesos febriles y delirios del enfermo (como la malaria, tan corriente por aquellas tierras) las que generalmente suelen ser sujeto de este tipo de curaciones. A veces, como en el caso del enfermero de Boyahuasú, la creencia más ciega en este concepto de enfermedad puede coexistir con explicaciones científico-racionales de corte occidental para otro tipo de enfermedades, lo cual no hace sino repetir el esquema de categorización de las patologías que ya explicamos en otros capítulos¹.

La similitud entre ambos esquemas taxonómicos y las filosofías que los sostienen (el cristiano y el animista) explica también la facilidad con que se ha producido la transferencia de uno a otro sin que haya sido percibido apenas como un cambio por los ticuna. El pentecostalismo, por otra parte, no niega la existencia de brujos que, como instrumentos del Maligno, pueden provocar la enfermedad en las personas.

La curación no es siempre tan espontánea como pudiera parecer por las palabras de Max Brander sino que, al menos en Boyahuazú, se produce en una suerte de ceremonia que se conduce en una serie de etapas perfectamente marcadas de intensidad emocional creciente hasta llegar al clímax extático de la

¹ El caso de Luis Ruiz, el "enfermero" o "promotor de salud" de Boyahuazú (nativo al que el gobierno capacitó con una formación sanitaria básica mediante un cursillo de seis meses) no deja de ser significativo de como se puede dar una separación perfecta entre las dos esferas de explicación, la empírica y la sobrenatural, sin conflicto alguno entre ambas. Luis Ruiz conocía perfectamente el origen microbiano de las enfermedades y los fármacos necesarios para curarlas. Conocía perfectamente los síntomas de la malaria y, sin embargo, en el caso que relato en este apartado, se negó a administrar al enfermo otra cosa que no fuera la "medicina espiritual".

expulsión del demonio. Esta curación suele tener lugar durante la celebración del culto pero también puede producirse fuera de ella, como en el caso de la que tuvimos ocasión de presenciar durante nuestro trabajo de campo y que relatamos a continuación.

Se trataba de un anciano que padecía una enfermedad con todos los síntomas de la malaria (fiebre muy alta, inapetencia, pérdida de peso, debilidad general) pero que los nativos denominan “sequía”. La curación la dirigía y canalizaba el pastor, aunque en ella intervenían también otras cuatro personas del núcleo dirigente de la comunidad, y se desarrolló según el siguiente esquema secuencial:

1) El pastor canta y toca la guitarra al enfermo, que está en su toldillo. El enfermo sale.

2) El pastor comienza su salmodia, apoyándose a cada paso en pasajes bíblicos: Recuerda al enfermo que sólo se curan los que creen que la fe sana, le cita todas las enfermedades que, según la Biblia, el poder de Dios puede sanar, le recuerda que el origen de toda enfermedad es el pecado y le exhorta a que reflexione en qué ha ofendido a Dios y Le pida perdón.

3) El pastor le pregunta al enfermo si es convertido, si es bautizado, si está casado por la Iglesia, a todo lo cual éste responde que sí. Luego le pregunta si cree en el poder de Cristo, si cree que resucitó y está sentado a la derecha del Padre y si cree que Él le puede sanar, a todo lo cual aquel responde también que sí. “Entonces para mí, usted ya está sano”, dice el pastor.

4) Todos se ponen de pie. El pastor toca la frente del enfermo, que está de rodillas, y le hace repetir el pasaje de Salmos 51,1-12:

Tenme piedad, oh Dios, por tu misericordia por tu inmensa compasión borra mi iniquidad; ¡oh, lávame más y más de mi pecado, y de mi culpa límpíame!
Pues mi pecado yo lo reconozco, mi culpa sin cesar está ante mí; contra Ti, contra Ti sólo pequé, y lo malo a tus ojos cometí.
Así que eres justo cuando das sentencia, e intachable cuando juzgas.
Mira que en culpa vine al mundo, en pecado me concibió mi madre

Mas Tú amas la verdad en lo íntimo del ser en secreto sabiduría me enseñas.
Rociame con hisopo para que quede limpio, lávame y me volveré más blanco que la nieve.
Haz que vuelva a oír gozo y algazara, que se alborocen los huesos que machacaste Tú.
Retira tu rostro de mis pecados, borra todas mis iniquidades.
Crea en mí, oh Dios, un limpio corazón, un espíritu firme en mi interior renueva; de tu presencia no me eches, no retires de mí tu espíritu santo.

5) El salmo Miserere funciona como una especie de conjuro mágico para propiciar la intervención del Espíritu Santo y desencadenar el exorcismo. Tras él comienza la oración, que es una especie de trance comunitario. Comparada con el resto del rito, que ha durado unos veinte minutos, esta última parte es muy breve, unos tres o cuatro minutos, aunque de una intensidad emocional altísima. Todos cierran los ojos y cada cual musita una especie de letanía de plegarias estereotipadas pero diferentes. Se mezcla en el aire un coro de voces entre las que sobresale la del pastor. La emoción se va acrecentando hasta llegar a su clímax: los orantes alzan los brazos al cielo, uno de los familiares del enfermo cae de rodillas con los brazos también levantados, las plegarias se hacen más temblorosas, sollozantes, y las voces se elevan. Uno de los orantes invoca a la Bestia: “*Sal del enfermo, alimaña*”. El pastor conmina a Satanás a que lo deje en paz. Todos mantienen los ojos cerrados. El enfermo, de rodillas, está también en una especie de trance, consumido por esa fe. Después, de pronto, alcanzado el máximo de tensión dramática, el acto se corta súbitamente, la gente se relaja y le preguntan al enfermo si se siente mejor. Él contesta que sí y todo acaba.

Al igual que se argumentó al respecto de la concepción de la enfermedad en el animismo tradicional ticuna, el complejo pentostal enfermedad-pecado-Demonio-curación, ejerce una clara función de control social a nivel

intracomunitario, a través de los mismos mecanismos que en las comunidades de religión sincrético-católica. Es necesario tener esto presente para cuando hablemos de la organización de las comunidades pentecostales donde la “sanidad divina” se volverá a mencionar junto con otra serie de mecanismos de control social también de tipo religioso.

13.4.2.El crucismo.Mesianismo y fetichización de la cruz.

El elemento mesiánico.

Un rasgo distintivo del crucismo con respecto a los movimientos protestantes evangélicos es su fuerte caracterización mesiánica, caracterización que en gran medida ha evolucionado *a posteriori* de la muerte del fundador. José Francisco da Cruz nunca se consideró a sí mismo explícitamente como mesías sino como Apóstol de los Últimos Tiempos o Misionero del Sagrado Corazón y, sin embargo, mantuvo una postura ambigua al respecto¹ lo que, unido al enorme carisma que rodeaba su figura y su vida y a la propensión de sus seguidores, ticunas o no, de encontrar en él un verdadero mesías, acabó por convertirle, a su muerte, en la reencarnación de Jesucristo o del Espíritu Santo, según los informantes:

Es el tercer reformador del cristianismo después de Cristo y Lutero. Él prometió volver pero no ya para enseñar sino para juzgar. Porque él es el mismo Señor Jesucristo (Carlos Cruz Acosta, 1995, Director de la Hermandad de Rondiña, Perú)

¹ Gustaba de parafrasear a San Pablo diciendo que Cristo vivía en él (Oro 1989: 72).

José Francisco da Cruz dice que no era Cristo sino el mismo Espíritu Santo encarnado. Él mismo me lo dijo: Eu só o Espírito Santo encarnado (Rafael Díaz, 1995, Rondiña, Perú).

Este carácter mesiánico es una de las razones que explican su éxito entre los ticuna. De acuerdo con Oro, muchos de estos indígenas habrían creído en un primer momento que éste era la reencarnación de Yoí, idea que habrían desechado cuando este murió, pues *Yoí nao morre* (Oro 1989: 115). En su identidad como Jesucristo, sin embargo, José Francisco da Cruz sí podía morir, porque Cristo lo hizo. En efecto, los años posteriores a la muerte del fundador han visto crecer toda una leyenda mesiánica en torno a su figura absolutamente mimetizada a partir de aquella con la que los primeros cristianos envolvieron a Cristo.

Así, como la de Cristo, la venida de José Francisco da Cruz ya había sido anunciada por las Escrituras, y se toman como prueba los mismos pasajes que sirvieron para la del galileo (Isaías, Daniel). Como Cristo, José Francisco da Cruz tenía también el don de la profecía, sanaba a los enfermos, conocía el alma y los pensamientos de las personas y resucitaba a los muertos

El fundador era vidente, conocía a las personas. Desde lejos sabía qué tipo de persona era.

Mi mamá se murió, no respiraba nada. Como a las cuatro horas que se murió, vivió. Como a las cuatro horas vino él y le dije: Maestro, mi mamá creo que se ha muerto. Se quedó mirando: "Está dura, mais no ha llegado aún su hora". Se fue a un cuartico y vino con un bote con un líquido negruzco, le dio masaje y ahí reaccionó mi mamá. Después de cuatro horas abrió los ojos y empezó a respirar.

Si él quería darle una reprensión le dejaba llegar. Un hermano que estaba haciendo mal cuando llegaba le decía. "¿Por qué hiciste tal y tal cosa?". Él todo lo descubría, todo lo sabía de antemano.

Y como Cristo, no podía sino resucitar. Muchos afirmaron haberle visto después de muerto, como los discípulos de Emaús, y algunos incluso *dicen que lo vieron por Alemania, por eso dicen que ya resucitó.*

El tema de la resurrección o de la inmortalidad de José Francisco da Cruz ha sido, por otra parte, uno de los desencadenantes del cisma. Dos personajes se han declarado o han sido elevados por sus seguidores a la condición de mesías bajo la pretensión de que José Francisco da Cruz se había encarnado en ellos. Se trata, por un lado, de Valter Neves da Cruz, el sucesor elegido por el mismo José Francisco, y, por otro, de Francisco da Silva, el líder de los ticunas de Belém do Solimoes. Estas pretensiones arrancan de la misma naturaleza de la inestabilidad del poder en este tipo de movimientos basados en el liderazgo carismático, y se constituyen como un mecanismo para conservar el poder y la cohesión en su seno tratando de mantener el tirón mesiánico inicial.

De acuerdo con la universalmente conocida caracterización de Weber, el poder carismático en estado “puro” *es siempre el resultado de situaciones singularmente extremadas [...] y se origina por una excitación común a un grupo de hombres, excitación surgida de lo extraordinario y tendente a la consagración al heroísmo, de cualquier clase que sea. Pero de aquí se desprende que la fuerza de una inquebrantable unidad y solidez [...] se da sólo en status nascendi. Si el movimiento que ha arrancado a un grupo dirigido carismáticamente del círculo de lo cotidiano refluye otra vez en este último, el puro dominio del carisma queda cuando menos refrenado, trasladado al campo de lo “institucional” y falseado. Entonces es sometido a una mecanización (Weber 1993 [1944]: 856).* Esto es lo que sucedió a la muerte del fundador. La cohesión de la Orden pasó de estar fundada en el carisma mesiánico personal a basarse en un carisma secundario, delegado.

Y esto no era suficiente: a la muerte del fundador muchos dejaron la Orden. Como ya hemos comentado a propósito del milenarismo, este tipo de movimientos son muy inestables porque la mayor parte de los seguidores exigen un cumplimiento inminente de las profecías. Lo mismo puede decirse de las fases iniciales de un movimiento mesiánico: entre el estado de movimiento carismático puro y el estado de institucionalización estable que permite prescindir de la necesidad de un mesías presente, este tipo de movimientos se debaten en una zona de inestabilidad en la que el ansia de la gente por una presencia constante de la entidad mesiánica puede llevar por dos caminos: la decepción y abandono de la fe o la constante aparición de nuevas pretensiones mesiánicas. De acuerdo nuevamente con Weber *con la satisfacción de este anhelo de poseer permanentemente entre ellos a un portador del carisma se da un paso importante en el sentido cotidiano de lo carismático. La encarnación constantemente renovada produce una especie de "objetivación" del carisma (Weber 1993 [1944]: 859)*. En el caso del crucismo parecen haberse dado los dos casos a la vez más un tercero: una cierta tendencia hacia la consolidación de un poder institucionalizado, si bien que en el seno ya de cada facción escindida.

Así, ha habido comunidades, como la de San José de Yanayacu (Perú), donde la fe fue decayendo paralelamente con la esperanza milenarista y mesiánica hasta desandar plenamente el camino andado: hoy San José es una comunidad fuertemente desestructurada y con muchos problemas de alcoholismo, drogadicción, desórdenes, etc. El fenómeno obedece al conocido mecanismo cíclico de los milenarismos y también se está produciendo en comunidades evangélicas, como Cuchillo Cocha (Perú) donde las nuevas generaciones se han apartado de las creencias y vuelto a la vida de alcohol y peleas (en esa comunidad un borracho estuvo a punto de pegarme una paliza a mí).

Por otro lado, como decimos, se ha multiplicado el fenómeno del mesianismo. Sin que él lo haya proclamado nunca (pero tampoco desmentido,

como pasara con el fundador) los seguidores de Valter Neves da Cruz, le consideran la reencarnación de José Francisco da Cruz (Oro 1989: 118). Sin embargo, esto no parece haber sido suficiente para mantener el movimiento unido. Ya en 1987, Oro advertía la existencia de un grupúsculo de descontentos que habían declarado su desobediencia a Neves, le acusaban de haber modificado los Estatutos del fundador y de estar enriqueciéndose a costa de los creyentes. La segunda acusación era, desde luego, cierta, porque uno de los objetivos de Neves, como decimos, fue propulsar una mayor institucionalización de la Orden como medio de cimentar su poder y su unidad. En este sentido, él introdujo uno de los elementos más significativos de la organización y ritual crucistas: la ya mencionada paramilitarización, rasgo que estaba ausente de las primeras etapas del movimiento. Neves reestructuró la jerarquía de la orden y creó un escalafón de mando inspirado en el modelo militar, cada cargo llevando un uniforme con un determinado número de estrellas e insignias acordes a su rango. Por otro lado, introdujo la parafernalia del desfile, la izada de bandera y el canto del himno nacional como parte del culto religioso.

De acuerdo nuevamente con Oro este hecho podría tener una explicación, aparte de su posible condición de estrategia organizativa, en el terreno de lo psicológico y lo puramente autobiográfico. Al parecer, Neves sentía desde siempre una frustrada inclinación por lo castrense. Había prestado el servicio militar en Tabatinga y estaba, pues, familiarizado con la vida del cuartel, pero posteriormente no fue admitido como soldado profesional. La militarización de la Orden habría venido, de esa manera, a satisfacer y suplir una antigua frustración personal (una prueba de que la explicación a los fenómenos sociales no siempre es estructural).

Aún así, las medidas de Neves no fueron suficientes para evitar la escisión de la Orden. Como ya hemos dicho, ese mismo año de 1987 aparece en Belém do Solimoes una nueva reencarnación de José Francisco da Cruz y la mayoría de los ticuna, ávidos de renovación mesiánica, la siguen. Posteriormente, en 1994 de

manera más institucional y por mecanismos más racionales el movimiento tuvo que sufrir su segunda escisión.

Nos viene a la cabeza la hipótesis de que el movimiento de Francisco da Silva haya podido deberse, más que o aparte de a un agotamiento del carisma mesiánico de Neves, a razones de tipo étnico. De acuerdo con informantes de la tercera facción, la de Ribero, hay una cierta discriminación hacia los ticuna dentro de la Orden². Estos habían sido siempre mantenidos premeditadamente en segundo plano en la jerarquía y no es de extrañar que en un determinado momento, coincidente con el punto álgido del despertar de su conciencia étnica y del movimiento político de lucha por la tierra, estos hubieran decidido crear su Iglesia aparte para tener sus jerarquías autónomas.

La fetichización de la cruz.

Los evangélicos acusan a los crucistas de ser idólatras de la cruz, de tratarla como si esta fuese un ídolo en vez de un mero símbolo de la muerte de Cristo, y existe un fondo de realidad en esto. Sin llegar a haberla transformado en un ídolo, sí es cierto que los crucistas han convertido la cruz en un fetiche, como ha ocurrido con la Biblia.

La cruz se convierte en el símbolo de la comunidad, el *axis mundi* de la misma. No es un símbolo de la salvación: es la salvación misma, el nuevo Arca de Noé en el que deben embarcarse los creyentes para salvarse del diluvio real que ya se aproxima. Su construcción se atiene a unas medidas fijadas de antemano que en absoluto son aleatorias, sino esenciales, porque representan

² *Se ha visto que los ticuna han aprendido bastante pero el fundador dejó anunciado que ellos nunca van a entender bien lo que es la Cruzada. Por lo tanto de ellos no puede salir un sacerdote ni cargos elevados, porque ellos no entienden bien las cosas. Cargos secundarios, para su pueblo, para su hermandad, sí, pero cargos de mayor responsabilidad no (Carlos Cruz Acosta, 1995, Director de la Hermandad de Rondiña, Perú).*

cualidades de Cristo o de su Iglesia. Así, *la cruz sólo puede ser de 5 metros, como las 5 (?) llagas de Cristo, de 7, como los siete espíritus de Cristo-José Francisco da Cruz o las Siete Iglesias, de 9, como las 9 columnas de la Iglesia de Dios vivo, hoy en este siglo la Cruzada, de 12, como los Apóstoles, de 14, como las 14 (?) caídas de Cristo* (Carlos Cruz Acosta, 1995, hermandad de Rondiña, Perú).

La cruz es algo más que un símbolo, es un instrumento de Dios que está cargado con su poder, con una especie de esencia inmanente de energía. Es una especie de condensador de la energía divina. La energía divina de la cruz ahuyenta los poderes malignos y lo mismo sucede con la pequeña cruz individual que cada creyente debe llevar permanentemente colgada al cuello. Se nos han relatado muchas historias de cómo las personas sobrevivieron a ataques malignos de espíritus de la selva por el poder apotropaico de la cruz. Si se quiere una prueba aún más evidente de la concepción de la cruz como amuleto cargado del *mana* divino baste decir que las crucecitas de cuello deben “cargarse” cada cierto tiempo de la energía de la grande. Los creyentes dejan su cruz durante tres días al pie de la gran cruz de la comunidad, para que *sea bendecida*, valga decir, para que obtenga el poder de proteger.

Podemos ir un poco más lejos hasta proponer que su condición de instrumento de Dios hace a la cruz hasta cierto punto copartícipe de la divinidad. La cruz es el instrumento a través del cual Dios se hace presente en la comunidad:

La cruz es como un parlante. A través de ella Dios sabe lo que pasa en la comunidad, lo oye todo. (Manuel Fernández, 1995, Director de la Hermandad de Nueva Galilea, Perú)

La cruz es el *Árbol de la Vida*, metáfora que expresa todos sus poderes energéticos. *La cruz es torre de salvación, llave del cielo. Tiene 99 significados*

[como los 99 nombres de Dios en el Islam (?)] y, *sobre todo, está probado que es el terror del diablo.*

La fetichización llega al extremo de que cuando la cruz se pudre y ya no sirve para estar en pie se conserva como reliquia. El palo vertical se conserva recubierto por un armazón de madera que lo protege y el palo horizontal se hace cenizas, las cuales se mezclan con agua bendita para convertirlas en el remedio con el que se curan todas las enfermedades, con la ayuda de la oración.

13.5. Buscando una explicación del éxito y expansión de los movimientos pentecostal y crucista.

Las causas que se aducen para explicar el crecimiento de los movimientos fundamentalistas desde los años cincuenta y sesenta se han venido englobando en dos categorías genéricas: factores exógenos y factores endógenos. La complejidad del fenómeno sobrepasa, por supuesto, estos encasillamientos pero, de todas maneras, estos son útiles para sistematizar el análisis.

13.5.1 Factores Exógenos. La religión como herramienta antisubversiva.

Corresponden estos a las interpretaciones ofrecidas por autores marxistas próximos a la Teología de la Liberación, como Valverde o Rojo García, y, por ende, se trata de análisis profundamente ideologizados y que ponen todo su énfasis en los aspectos políticos y estratégicos del fenómeno.

La explicación marxista relaciona íntimamente la expansión de este tipo de movimientos con los procesos de migración campo-ciudad, la crisis económica, el empeoramiento del conflicto de clases y la tensión política generada por la Guerra Fría, procesos todos que tuvieron lugar de los 60 en adelante. Valverde entiende el pentecostalismo como una ideología que oculta los mecanismos reales del funcionamiento de la sociedad, obviando el conflicto presente en su estructura y convirtiéndose en un obstáculo para su transformación (Valverde 1990: 26). El autor considera entonces este tipo de movimientos como una suerte

de *prácticas religiosas enajenadas y evasivas de esa realidad social* (Valverde 1990: 28) cuyo discurso contribuye a mantener el *status quo* porque presenta la injusticia social y la situación política *de facto* como un castigo divino o como producto de la Providencia y su actitud ante el mundo, por tanto, es de aislamiento, de separación del mismo, y, con él, de rechazo a cualquier compromiso político o cívico con la sociedad en su conjunto. Estos movimientos serían, así, formas de protesta simbólica de los sectores populares latinoamericanos (mestizos, negros o indios) ante el empeoramiento de las condiciones económicas y la explotación de clase. Su contraparte en la arena política del continente sería la Teología de la Liberación, que lucha por la transformación de la sociedad y conlleva una activa función deslegitimadora del orden social establecido.

La razón última que los autores invocan para explicar el crecimiento de fenómenos como el pentecostalismo se encuentra en el interés del capital y las clases dominantes de favorecer o facilitar conscientemente este tipo de prácticas alienantes al mismo tiempo que reprimen los movimientos de tendencia revolucionaria como la Teología de la Liberación. El papel que ha jugado la potencia norteamericana en el crecimiento de estos movimientos es acentuado en este tipo de interpretación. Muchos autores señalan la importancia decisiva de las campañas masivas de evangelización orquestadas desde Estados Unidos. El fenómeno del proselitismo protestante norteamericano no es algo, en efecto, que se pueda negar: la práctica totalidad del protestatismo latinoamericano, en cualquiera de sus formas, ha tenido su origen en E.E.U.U. ; el primer impulso, en todo caso, siempre ha sido externo, ya desde el siglo XIX, y barnizado de ciertos tintes de colonialismo. Durante la Guerra Fría este proselitismo, ciertamente, se intensifica y se vuelve esencialmente fundamentalista porque es potenciado por el gobierno americano como instrumento ideológico preventivo contra el avance del comunismo, que tiene su alter-ego religioso, de alguna manera, en la Teología de la Liberación.

Las sectas fundamentalistas, con su fobia radical hacia el comunismo, su pasividad frente al *status quo* social y su énfasis en los valores que podríamos definir como “capitalistas” (ahorro, esfuerzo, éxito económico individual) se convertían en un arma muy idónea para luchar contra el avance del marxismo. Este tipo de política fue puesta en práctica principalmente en Centroamérica y ejemplos concretos no faltan: sabemos que el senador Mc Carthy utilizó a los pastores protestantes como informantes, declarando que *servían a los intereses de América y de Dios* (Jorstadt 1970:52; en Schäffer 1992); lo mismo hizo la CIA con el ILV; Schäffer menciona como en los años 60 se elabora en Fort Bragg un manual contra la insurgencia en el que se tiene muy en cuenta esta forma de lucha (Schäffer 1992:218). El intervencionismo de este tipo llegó a su clímax en la era Reagan, en la que los principios de la Nueva Derecha republicana (fundamentalista) se impusieron muchas veces en la Administración. Quizá el ejemplo más palpable de esto sea la financiación a la “contra” nicaragüense a través de supuestas ayudas humanitarias de organizaciones protestantes norteamericanas, con la intermediación del famoso coronel North, según descubrió la periodista Sara Diamond (Diamond 1988: 32).

Es evidente que la expansión del fundamentalismo sirvió directa o indirectamente a los objetivos norteamericanos. Como ejemplo baste citar declaraciones como las de algunos pastores nicaragüenses nativos de que las siglas FSLN significaban “666” (el número de la Bestia Apocalíptica) (Huntington 1989:28).

La dimensión política, implícita o explícita, del fundamentalismo también se puede rastrear en los movimientos que afectan a los tucuna en Colombia, Perú y Brasil. En Colombia, las FARC, entre otros grupos guerrilleros, convirtieron a

los misioneros protestantes norteamericanos en objetivos de sus acciones³. La acusación de pronorteamericanismo y de reaccionarismo social es un estigma que cargan estos grupos aunque sean nativos y nada mejor que el testimonio del pastor pentecostal de Boyahuazú quien me confesó que había sido raptado por la guerrilla:

Me cogió una vez la guerrilla y me hicieron siete preguntas. La última era: "¿Tiene usted miedo a la muerte?". Y yo les dije: -" Sí, pero por el Evangelio de Cristo estoy dispuesto a dar mi vida". Y me contestaron: "Usted es un verdadero creyente". Y me soltaron, después de haberme estado apuntando con armas y amenazando con matarme. Eso fue supongo porque querían ver si yo era un estafador, si estaba estafando al pueblo. Y yo les decía: ¿No ven ustedes mi chacra y mi motosierra? ¿No ven que yo trabajo como uno más?.

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

³ Véase al respecto el testimonio que recoge Stoll del miembro del ILV Russel Stendal que estuvo a punto de morir asesinado por la guerrilla (Stoll 1990)

13.5.2 Factores endógenos. La religión como reestructurador sociocultural.

Esta intervención externa politizada que venimos de señalar sólo habría tenido unas consecuencias muy limitadas de no haberse visto reforzada por toda una serie de factores internos de mucho mayor peso en el fenómeno. Los factores exógenos no sólo no son suficientes sino que además tampoco son los más importantes. La teoría conspirativa por sí sola se cae por su propio peso. En palabras de Schäffer *esta explicación un poco pobre, a menudo propuesta por dignatarios católicos, no toma en cuenta la dinámica social en Centroamérica, ni la capacidad que tienen las diferentes corrientes del protestantismo de representar en su simbolismo y en su práctica a los cambios sociales (Schäffer 1992: 220)*. La tesis de la intensificación de la explotación de clases no es, por ejemplo, aplicable al caso ticuna donde la aparición de estos movimientos coincide con un descenso en picado de los niveles de explotación y opresión. Por otro lado, culpar a la política de los Estados Unidos como madre de todas estas criaturas es olvidar que fenómenos como el pentecostalismo siguen su ascenso en la actualidad, después de la guerra fría.

En definitiva, sin negar la influencia que aquellos factores hayan podido tener, el éxito de estos movimientos obedece fundamentalmente a su propia dinámica interna. Es desde esta perspectiva desde la que queremos recoger la tesis que vincula fundamentalismo y milenarismo con religiosidad popular. Sociológicamente, se habla, por ejemplo, del pentecostalismo como de “la religión de los pobres”, y es que, como ya apuntábamos, movimientos como este se han mostrado significativamente funcionales como medio de satisfacción de necesidades de poblaciones marginadas y desintegradas social, económica, cultural o moralmente.

Para la mayoría de los críticos a la cruda explicación marxista el concepto clave para entender el fenómeno es la noción durkheimiana de anomia. Para Durkheim el estado anómico surge de una falta de regulación del individuo por la sociedad. Por un lado, los grupos humanos pueden perder sus parámetros y reglas de conducta, sus valores entran en crisis y no parece haber claros sustitutos para los mismos; por otro lado, puede aparecer un desajuste entre los viejos valores y normas que orientaban la vida y aspiraciones de la gente y la posibilidad de satisfacer esos objetivos en una nueva sociedad transformada. Así, la anomia tiene lugar básicamente en situaciones de deculturación y crisis económica y el éxito de los movimientos fundamentalistas debe entenderse principalmente en el contexto de esas situaciones.

Las doctrinas fundamentalistas se han mostrado eficaces para romper con la anomia y el desarraigo de las clases proletarias, campesinas o indígenas de Latinoamérica marginadas por la sociedad industrial, ayudándolas a encontrar una identidad nueva dentro o al margen de la sociedad circundante, porque fomentan el sentido de grupo y la solidaridad, nuevas normas de conducta y objetivos a su alcance, de todo lo cual estaban careciendo. Así, los nuevos movimientos vienen a satisfacer la necesidad de ciertos sectores de la población latinoamericana que estaban demandando nuevas fuentes de sentido para sus vidas. Como dijo Durkheim refiriéndose a procesos similares en la Europa de su tiempo: *La sociedad no puede adaptarse de la noche a la mañana a esta nueva vida. Es necesario primero "reconstruir" su educación moral* (Durkheim 1983: 345).

Habiendo sido sus formas tradicionales de vida obliteradas por la aculturación y/o la modernización y, marginalizados de las nuevas que ofrece la sociedad moderna, las doctrinas fundamentalistas conceden un *nomos* alternativo, un conjunto de valores de sustitución y alternativos fines a su alcance. La nueva

religión se convierte en un refugio, en una forma de identidad social en un mundo de identidades precarias.

A una marginación creciente corresponde una mayor búsqueda de pertenencia y explicación. La identidad que ofrecen las organizaciones pentecostales está al alcance de costo menor en lo inmediato. La reconciliación se da por el hermanamiento, el lograr una identidad compartida con distintos individuos y normas, criterios, ceremonias, actos sociales, laborales, familiares. (Vitalino Similox, pastor presbiteriano cakchiquel, recogido por Castillo Quintana en Casaus,1992).

A mayor degradación anómica, mayor esfuerzo en la producción religiosa de un *nomos*. Explicar el sufrimiento, la mala suerte, la desdicha, implica en estos casos no cambiar sino soportar la Historia. La ventaja es que el sufrimiento se hace coherente porque tiene sentido (Martínez 1987:166). La situación de desintegración social que sufren las comunidades ticunas actuales permite encuadrar el fenómeno pentecostal o crucista desde esta perspectiva sociológica.

Lo que más le preocupaba al fundador era el espíritu de cada persona, que no vaya a sufrir las desavenencias de la carne. La Orden Cruzada ha sido la forma de salirse de un mundo terrible, donde el papá con el hijo se emborrachaban juntos con la mamá y eso era una pelea y una matanza, sobre todo en las comunidades nativas. En las comunidades ticuna el día de borrachera era un día de muerte.(Rafael Díaz, 1995, Hermandad crucista de Rondiña, Perú).

Pero ¿por qué deberían ser estas sectas fundamentalistas y no otros movimientos religiosos, como los que ya habían tenido lugar entre los ticuna en otros momentos de su historia, los más idóneos para solucionar los problemas derivados del estado anómico?. Autores como Martínez y Samandú creen que el éxito de estos movimientos descansa en sus específicas características doctrinales y organizacionales, de las cuales ya hemos ofrecido una detallada descripción.

Su discurso directo, simple y que ordena la realidad de acuerdo a grandes categorías dicotómicas, resulta ser una manera muy económica de dar explicación a las contradicciones de la vida real. Su *modus operandi*, con un mínimo de institucionalización y especialización del oficio religioso, que lo hace rápidamente accesible para cualquier creyente, los inviste con una gran flexibilidad adaptativa ante diferentes contextos y una gran capacidad de multiplicación de sus agentes. Su contacto cotidiano con lo sagrado a través del culto diario y la naturaleza participativa del mismo genera un intenso sentimiento colectivo que refuerza la solidaridad e identidad social⁴.

Muy significativas son sus características altamente proselitistas. A diferencia de la Iglesia Católica y las Grandes Denominaciones Protestantes, altamente institucionalizadas, y en las cuales el proselitismo es una actividad exclusiva de sus agentes religiosos especialistas, en estos efervescentes movimientos sectarios cada nuevo converso se transforma en un nuevo agente de proselitismo, obligado a dar testimonio de su experiencia personal y enseñar el Evangelio a sus paisanos. *Ser miembro significa ser militante (Valderrey 1986: 8)*. . El texto bíblico que sirve de soporte es Mateo 28, *La Gran Comisión*, y, así, la nueva fe se extiende a través de las redes de parentesco y de amistad y de la solidaridad local o étnica, como ha sucedido entre los ticuna.

Finalmente, y desde mi punto de vista este es sin duda el factor más importante, Samandú y Martínez citan la extrema simplicidad de la ética de estos movimientos, no basada en una ética social sino más bien en los preceptos y prohibiciones de un código de conducta puritano que desempeña una clara función de reordenamiento de la existencia a partir de sus aspectos cotidianos, a menudo los más problemáticos. Como señala Sepúlveda, aunque generadas por procesos sociales, las conductas desviadas son básicamente un concepto

⁴ De acuerdo con Durkheim el nivel de fuerza e integración de las instituciones religiosas como proveedoras de sentido para la vida de la gente descansa en la intensidad de los intercambios religiosos y la intensidad de los estados colectivos (Durkheim 1983: 232-276)

psicosocial, esto es, un fenómeno que se manifiesta y es percibido por la gente en forma de problemas individuales, de degradación personal (alcoholismo, drogadicción, problemas familiares, maltrato de mujeres y niños, criminalidad, peleas, etc.). Los síntomas nos son suficientemente conocidos y familiares y aparecen en todos los contextos de marginalidad y deculturación profunda alrededor del mundo.

La gente tiende a percibir lo que de hecho es un problema social como uno de tipo individual y/o moral: de acuerdo a la mentalidad de las clases sin conciencia de tal, los problemas emergen del hecho de que las personas se pueden volver malas, holgazanas, pendercieras, borrachas, etc., más que como consecuencia de estructuras de relaciones socioeconómicas determinadas.

La razón de esta percepción no tiene necesariamente que encontrarse en la existencia de una “ideología” particular que oculte la naturaleza real de los problemas sociales como pretende la interpretación marxista (el pentecostalismo es subsecuente que no antecedente a esta falta de conciencia) sino probablemente a una conjunción de factores como los deficientes niveles de educación de la gente, que previenen la comprensión globalizante o en términos abstractos de la sociedad y de las fuerzas sociales, y al carácter inmediato de las manifestaciones personales del problema, que son la primera preocupación de la gente y la que más urge resolver. Además de esto, podríamos añadir que, en el caso particular de los ticuna, sí existe todo el antecedente histórico de una ideología alienante, la derivada del complejo psicosocial de su atípico *cabocismo*, que podría haber reforzado, si bien desde la segunda línea de tiro, esta percepción, pues ya hemos explicado que este complejo se encuentra en la actualidad, y desde hace unas décadas, en regresión, aunque su gran inercia la mantiene aún, según en qué individuos, como un factor explicativo persistente de la conducta.

Los problemas anómicos son experimentados, pues, desde una perspectiva personal y esa es la razón por la que un tipo de discurso como el pentecostal o el crucista tiene tantas posibilidades de triunfar, porque pone el acento en la resolución de situaciones individuales a través de un tratamiento conductista, behaviorista, puritano de choque, si se nos permite el símil con la terapéutica psicológica. Situaciones extremas requieren soluciones extremas, y una desregulación profunda de la vida de los individuos requiere como antídoto una reglamentación radical y estricta de la misma. La terapia parece tener un aceptable grado de efectividad. *Los convertidos experimentan un cambio en sus vidas, no sólo superan, muchas veces, el problema personal que les aquejaba, sino que notan también un mejoramiento en la vida familiar. Por una parte, se percibe un alivio en la situación económica al vivir más sobriamente, y, por la otra, las relaciones entre los miembros de la familia se hacen más respetuosas y menos agresivas (Samandú y Martínez 1991: 60)*

De acuerdo con Piedra Solano el éxito de los movimientos puritanos de este tipo descansa en el hecho de que ofrece a los individuos la posibilidad de recuperar la dignidad perdida, la integridad, diría Burridge, *la posibilidad de ser persona (Piedra Solano 1990: 87)*. A este respecto la experiencia de la conversión es absolutamente crucial, una verdadera mutación personal. Parece claro que en muchas ocasiones la conversión, sobre todo las más fervientes, las de aquellos que se convierten en líderes de los movimientos, está muy unida a una situación extrema de crisis personal. Cecilia Loreto Mariz considera el alcoholismo como un factor muy importante de conversión entre las clases populares de Brasil y piensa, en referencia al pentecostalismo, que el principal factor del éxito pentecostal no se encuentra en el terreno de las creencias sino en la articulación de ese plano sobrenatural con el plano ético. La conversión conduce al creyente a pensar en sí mismo como un individuo con capacidad de decisión, a recuperar la autoestima (Loreto Mariz 1994: 204-209). La conversión parece en ocasiones poner final a situaciones insostenibles de

degradación de este tipo, de acuerdo a una cierta “ley de los opuestos”, que encuentra la salida al círculo vicioso de esa forma tan radical.

Los propios individuos son conscientes de la importancia de esta dimensión de su nueva creencia. No es casual que cuando a muchos de los ticunas de Boyahuazú se les pregunta qué diferencias existen entre los evangélicos y los católicos no sepan más que contestar: *Nosotros no tomamos trago, ni fornicamos, ni tenemos fiesta.* Quiero introducir a continuación las palabras de Leopoldo León, un anciano de Boyahuazú, porque reflejan con la viveza del testimonio personal, espontáneo e inconexo, todo lo que estamos diciendo:

Yo he sido muy andariego. Era muy perdido de la ruta, ¿no?, vaya, de la borrachera. Una vez yo por querer ir a otra casa donde había un amigo muy querido y una amiga querida, yo quería estar allí charlando, y voy a ir allá y como esta con la cabeza envolatada de alcohol, de cachaça, bajé a una playa. Toda la santa noche me pasé allí, sin camisa y sin pantalón. No, no es bueno, eso no. Yo era muy perdido de la vida. Para mí las mujeres no eran nada, la mujer la tenía como juguete. Si yo veía más mejor allá, pues yo tenía que estar allá. Yo era muy corrompido, muy perro. Me gastaba el dinero en mujeres. Era dinero regalado, mal ganado, y no me importaba. No quiero hacer más eso, [quiero] respetar la familia, la señora mía, pobrecita...Ella sufre...sufrió por mí. Ahora considero la señora reina del hogar. Doy gracias al Señor que me cambió de todo.

Otros muchos testimonios recogidos entre nuestros informantes, ticunas y no ticunas, nos demuestran la desesperación generada por la degradación social y la necesidad de encontrar una solución a través de la entrada en uno de estos movimientos puritanos, sin importar *a priori* el que sea. La anomia desató entre los ticuna y campesinos pobres del Amazonas un verdadero “hambre de reglamentación” de “terapia conductista religiosa” como puede desprenderse del relato que nos hace Gabriel Farías, mestizo casado con una ticuna y director en la

actualidad de la única comunidad crucista en Colombia, acerca de cómo y por qué ingresó en la Orden y que retoma aspectos similares al anterior testimonio:

Yo era tomador, yo era bien vicioso, traguero. Yo cuando me ponía a tomar eran dos tres días, a veces salía peleando con la mujer por tanto trago. Pero entonces no me convertí. Me quedé sin trabajo. Un amigo me dijo: "Vamos a buscar trabajo por Perú". Mi mujer me dijo: "Vaya por ahí y de pronto nos congregamos en esa religión de la Orden, y por ahí criar a nuestros hijos para que ellos se comporten. Porque para que salgan siquiera nuestras hijas casadas, porque ese es el deber de cada padre, no dejar perder sus hijas en la prostitución". Llegué a una comunidad cruzada y ahí miré lo que hacían [...] Me gustó bastante y me fui a Nariño y me llevé a la familia allá a Nueva Alianza, a congregarnos. (Gabriel Farías, 1995, El Chorro-Valencia, Colombia)

El testimonio muestra cómo la adhesión es, en ocasiones, fundamentalmente pragmática y no está tan motivada ni tan sustentada, como podían estarlo los primeros movimientos milenaristas ticuna, por un *corpus* de creencias más o menos asimilado. A Farías tanto le hubiera dado encontrarse con los crucistas como con los pentecostales o los adventistas, por ejemplo, pues todos esos movimientos servían a su objetivo principal. Esto nos lleva a concluir que, a pesar de que el rasgo milenarista es sin duda uno de los factores que explican la adhesión a estos movimientos, su peso no es tan protagónico como en otros anteriores. Para muchos individuos este *premilenio* ascético es ya una motivación suficiente para unirse al movimiento sin necesidad de considerar el otro *millennium* ultraterreno.

La otra situación frecuente de conversión es la que viene definida por una enfermedad grave que el individuo supera con ayuda de la fe, lo cual implica ya un cierto grado inicial de creencia mayor que no suele darse entre los ticuna pero sí entre los campesinos occidentales, como le pasó al actual pastor de la Misión Panamericana (pentecostal) en Leticia.

Yo fui tuberculoso pero Él, por sanidad divina, por un milagro, me sanó. Mi esposa era epiléptica desde los seis años, se entregó a Cristo y Él lo sanó. Después de eso, yo me convertí en Iquitos.

Cuando la conversión tiene lugar en momentos especialmente traumáticos en la vida del individuo, psicológicamente el convertido experimenta una liberación por haber dejado atrás la pecaminosa vida anterior. Kamsteeg cita al respecto el caso de un criminal que pasó casualmente por una Iglesia, buscando a un hombre al que iba a matar, y allí tuvo una experiencia tan tremenda que de una vez *se sacudió su vieja vida* (Kamsteeg 1990: 65). Este tipo de converso suele transformarse entonces en el más firme detractor de todos los vicios que antes encarnaba y en el creyente más fervoroso. Es un fenómeno conocido en todas las religiones e ideologías y que dentro del Cristianismo tiene como prototipo la conversión de San Pablo. Estas palabras respecto de la conversión son de Martínez: *un cambio interno, profundo, aparatoso, comparable a la violenta irrupción de un rayo de luz. El nuevo converso se cree una especie de antorcha, que mediante la predicación de su nueva verdad va por el mundo “iluminándolo”* (Martínez 1987: 165). Exactamente ésta fue la experiencia de Max Brander Ramírez, actual pastor de Boyahuazú, que reproducimos a continuación:

Llevé una vida de maleante, de violencia y sin rumbo fijo, hasta que fui a parar a Leticia[...]. Allí me dió una neumonía muy fuerte y estuve a punto de morir. Entonces quedé como sólo, desorientado y agobiado en la vida, hasta que conocí a un predicador de la Congregación Evangélica Panamericana. Me contó la parábola del hijo pródigo y me dijo: “Ese eres tú”. Se me inundaron los ojos de lágrimas y se me reblandecieron los huesos y caí de rodillas. Después sentí como una fuerza, como un calor y una voz en mi interior que me decía: “Has escuchado Mi Palabra”. Corría el año 1986. Me convertí. Mis amigos de Leticia se reían de mí, me invitaban a bailar y a tomar y yo les decía que no, pero les mentía, les decía que no podía porque estaba tomando pastillas. Ellos me tiraban el

aguardiente a la cara. Sólo más tarde me atreví a revelar públicamente mi fe y todos aquellos amigos que se burlaban hoy son evangélicos.

La siguiente causa a destacar de entre estas que hemos dado en calificar de origen endógeno es, por supuesto, el carácter milenarista de estos movimientos, más pronunciado en el caso de de la Orden Cruzada, algo menos en la de las sectas protestantes, que encontró un magnífico terreno abonado en la preexistencia de toda una mentalidad milenarista de origen sincrético entre los ticuna. En ese sentido, como ya se ha dicho, tanto pentecostales como crucistas se consideran a sí mismos como el único grupo de aquellos elegidos para ser salvados tras el próximo Armagedón, la batalla final entre las fuerzas del Anticristo y del Mesías, de aquellos elegidos para disfrutar de la felicidad eterna del Cielo tras el Día del Juicio. No podemos olvidar que una de las claves del éxito de estos movimientos, como sucedió en el más temprano cristianismo, está en la capacidad de prometer a sus seguidores una recompensa no muy lejana en el Más Allá. Si los pentecostales rehúsan fijar una fecha concreta para el Día del Juicio, los crucistas, como se ha dicho, la sitúan en algún momento antes del final de siglo, algunos en el mismo año 2000. En todo caso, la esperanza en una solución sobrenatural no muy lejana a sus vidas miserables es definitivamente uno de los argumentos poderosos que esgrimen este tipo de movimientos entre los grupos oprimidos o empobrecidos de la sociedad.

Hasta ahora se han discutido factores de tipo político-económico, sociológico y psicológico. Me gustaría referirme, antes de terminar este apartado, a un factor de carácter histórico también importante: la incapacidad histórica relativa de la Iglesia Católica, el credo dominante en las sociedades latinoamericanas, para satisfacer las necesidades religiosas y sociales de los estratos populares e indígenas. Movimientos como los que estudiamos parecen satisfacer mejor los déficits históricos de la Iglesia Católica con respecto a la

religiosidad popular y que según Palma y Villela serían tres (Palma y Villela 1990: 13-24):

- a) La histórica asociación de la Iglesia Católica con el poder, especialmente con los patronos en el agro.
- b) El carácter erudito del personal religioso católico, incluso los agentes laicos, que crea distancias entre ellos y los feligreses.
- c) La formalidad y rigidez de las estructuras, dogmas y ritos católicos.

Con la conversión a movimientos como los evangélicos se estaría buscando satisfacer la necesidad de relación directa (sin sacerdotes ni santos) con lo sagrado, una forma de religiosidad más espontánea, más emotiva, más sencilla, sustituyendo la mediación erudita e impuesta (sacerdote) por una no erudita y propia (pastor) y más participativa⁵. La parte de culpa de la Iglesia Católica en el éxito de la predicación crucista era reconocida por el mismo ejército brasileño, en las conclusiones de su investigación de 1977, en las cuales se decía textualmente: *O sucesso da Irmandade da Santa Cruz é devido em grande parte à ausência e à ineficiência do clero católico, cujos representantes foram, na verdade, mais comerciantes do que religiosos* (CFSOL 1977; citado por Oro 1989: 162).

Esta tesis concuerda muy bien con la actitud que los movimientos fundamentalistas presentan hacia la Iglesia Católica, que es, cuando menos, la de una profunda animadversión. A la Iglesia Católica se le reprocha, entre otras cosas, su “pasividad” ante los vicios, la separación jerárquica entre fieles y sacerdotes en todos los sentidos, el ritualismo vacío de sus ceremonias... El testimonio del pastor de Boyahuazú es ilustrativo :

⁵ David Stoll menciona al respecto cómo tampoco la Teología de la Liberación ha sabido conectar con las necesidades de la religión popular, porque ésta es una creación de la cultura de oposición de la Universidad y el clero al Estado y quiere constituirse como una ideología de cambio social universal, y por eso mismo utópica, lo cual contrasta con la llamada fuertemente emotiva de los evangélicos, que ofrecen a las personas soluciones más concretas e inmediatas, cambios más a su alcance, como dejar la bebida. Algo que Stoll resume muy bien con la frase: *Think small and You'll win* (Stoll 1990:310)

Ellos, en su mucha filosofía, han degenerado el Evangelio de Dios, lo han entendido a su manera. Porque si lo entendieran como es, no se permitiría la fornicación sin haberse casado. Han confundido libertad con libertinaje. Porque el cura es considerado en todo el mundo como hombre sabio y mucho más en estas comunidades. Lo temen. Vienen los curas y dicen : "Pueden tomar un poquito no más, y bailar". Y no, porque eso da lugar a la fornicación y al diablo. Y la misma Biblia llama a la Iglesia Católica la Gran Ramera. Y cosas como la prostitución han venido por ellos, por permitir todas esas cosas. [...] Porque yo no soy como los curas, que no trabajan, como en la parábola, que carga una mula pero no levanta ni un dedo de carga [...] Vino a verme una vez un cura. "¿Qué hay, párroco?" -le dije. "Yo soy padre" - me contestó. "Si es padre, ¿dónde están sus hijos?. Aquí todos somos hermanos y sólo Dios es nuestro Padre" - le contesté yo.

Pero los ataques contra la Iglesia Católica van aún más lejos y son elevados al plano de lo escatológico y de la concepción maniquea de la realidad que les caracteriza, hasta el extremo de demonizar a esta y cargarla con los signos del Anticristo, llegando incluso a hacer del Papa la encarnación del Anticristo mismo:

Porque algo muy importante: es el Sello de la Bestia; y los sacerdotes católicos lo llevan en su vestimenta, porque llevan la inscripción VICARIUS FILII DEI, y si tú sumas todas las letras que en romano son número suman 666. Los sacerdotes cargan el número de la Bestia y no lo saben. (Max Brander Ramírez, pastor de Boyahuazú).

El falso profeta [el Papa] piensa dominar el mundo con una computadora. El Papa es un varón que está sentado sobre un aparato tan modernísimo. Con apretar un botón está viendo la mitad del mundo. Según la Escritura el Papa es la Primera Bestia, porque acá en la capucha que tiene dice VICARIUS FILII DEI. Sacado en números romanos estas letras sale el 666. Este sello de la Bestia viene también en conserva, en todos los productos, numérico. Y que la idea del Papa es hacer en las fábricas de tela dibujos en diferentes formas con el 666 (Ángel Vargas, sacerdote cruzado, Nueva Alianza, Perú).

13.6. La organización eclesiástica de los movimientos: La comunidad de creyentes como unidad sociopolítica.

La unidad organizativa base de este tipo de movimientos es lo que algunos autores han llamado, para los evangélicos, *eclesiola*, y que los crucistas denominan *hermandad*, definida ésta como un pequeño grupo de creyentes que se organizan para constituir la unidad social por excelencia, con unas reglas y una dinámica interna diferentes de y hasta cierto punto impermeables a la sociedad exterior. En el caso de las aldeas ticuna, donde la comunidad religiosa coincide a grandes rasgos con una comunidad indígena dotada de una autonomía propia y una entidad territorial, la *eclesiola* se transforma también en una unidad política. La organización religiosa subsume a la indígena-civil y ambas, aunque separadas formalmente, se hacen una en aras de un régimen teocrático regido por los principios fundamentalistas ya expuestos.

13.6.1. Organigrama básico de los liderazgos y mecanismos de legitimación del poder.

La organización social de este tipo de comunidades es formalmente democrática pero, en la práctica, se rige por criterios autoritarios de tipo carismático que se encuentran en la esencia misma del pensamiento fundamentalista. La característica carismática común a todos los movimientos milenaristas y sectarios conduce a una aparente contradicción entre la

organización democrática formal (heredada de la tradición luterana y calvinista) y la realidad de su liderazgo de tipo carismático-personalista.

El principio organizativo de las eclesiolas evangélicas, por ejemplo, es, en efecto, aparentemente democrático tanto por su sistema de gobierno, formalmente representativo, como por la importancia que se le da al factor participativo en el culto¹. El organigrama eclesiástico de la comunidad de Boyahuazú se basa, efectivamente, en principios de tipo asambleario-representativo, presentando una gran semejanza con la estructura organizativa clásica de las comunidades presbiterianas originarias. Es decir:

a) Un *pastor* a la cabeza, que puede ser elegido entre cualquiera de los miembros de la comunidad, aunque a diferencia de otras eclesiolas que son autónomas en esto, no es la propia comunidad quien lo nombra sino el presbítero del Departamento del Amazonas (en este sentido ya decíamos que el pentecostalismo, aunque tuviera características de secta, no está reñido necesariamente con una institución eclesiástica más jerarquizada).

b) Un *cuerpo colegiado de ancianos*, formado por distintos miembros de la comunidad, sin un número límite fijo, frecuentemente por aquellos con más influencia en la misma, como los cabezas de las diferentes familias, de tal manera que a través de ellos la comunidad entera queda representada.

c) Un *cuerpo de diáconos*, o ayudantes del pastor, que se encargarían de la preparación del culto, conservación del templo o administración de los bienes de la Iglesia. En la práctica, la identificación de este cuerpo con el de los ancianos es total, pues sus integrantes son las mismas personas.

¹ A este respecto dice Martínez : *Las eclesiolas funcionan con una apariencia democrática, no solamente en su sistema de gobierno, que es colegiado, sino en su constante ejercitación de la "libre" expresión religiosa (Martínez 1990: 81).*

Pastor y ancianos/diáconos constituyen, según estos principios organizativos asamblearios, una especie de gobierno colegiado de la comunidad que toma las decisiones en conjunto, canalizando y representando la voluntad general de todos los fieles, y se convierte en el órgano de regulación de la costumbres de la comunidad.

Un semejante gobierno colegiado existe en teoría en las comunidades crucistas, donde la profusión de la jerarquía de cargos es mucho mayor. A diferencia de los evangélicos, el organigrama se divide en dos ramas, resabio de la educación católica del fundador: la rama sacerdotal, en la que se incluyen los aspirantes a sacerdotes y los sacerdotes propiamente dichos, cuyos cometidos, en teoría, se limitan a funciones meramente religiosas como la celebración del culto y la predicación, y la rama directiva, formada por un largo escalafón de cargos: director, presidente, vicepresidente, secretario, prosecretario, tesorero, protesorerero, fiscal comunitario, portavoz, primer policía, segundo policía... En la práctica, sin embargo, tanto sacerdotes como dirigentes constituyen un mismo cuerpo directivo-sacerdotal con funciones culturales y de liderazgo.

Semejantes esquemas colegiados se encuentran también en la organización política indígena que coexiste en paralelo con la eclesiástica y que ya se ha descrito en otro capítulo (*vid. supra, cap.XI*). La similitud entre los dos esquemas organizativos y la concepción de la eclesiola-comunidad como unidad social autorregulada provoca, como ya decíamos, la fusión de ambos en uno solo y la subordinación de la administración civil a la religiosa. En alguna ocasión, por ejemplo, pastor y *curaca* han sido la misma persona en Boyahuasú aunque en el momento presente ésta coincidencia no es posible, pues el pastor al no ser indígena no puede ser nombrado *curaca*. La figura del *curaca* queda integrada entonces en el sistema al formar parte del cuerpo de ancianos. Por su lado, el cuerpo de ancianos y el del cabildo coinciden en su mayor parte (aunque no totalmente, y ya explicaremos el porqué de este desajuste). Ambos esquemas

organizativos (o, si se quiere, el esquema único cívico-religioso resultado de su fusión) responden en sí a un modelo muy general en las pequeñas sociedades aldeanas igualitarias, en las que el peso de la opinión pública, en este caso evangélica, se encuentra detrás de la mayoría de las decisiones. En la crucista Nueva Galilea, por su lado, Teniente Gobernador y Director de la Hermandad son también la misma persona.

Podríamos citar también otros elementos que contribuyen a dotar a la eclesiola o hermandad de un carácter aparentemente democrático: Hemos mencionado en ocasiones anteriores la necesidad popular de una relación con lo sagrado menos jerarquizada y menos mediatizada que la que representa la Iglesia Católica, o el principio de solidaridad entre todos los hermanos creyentes, expresado en el mismo apelativo de hermano que se dan entre ellos, elementos todos que podríamos considerar como manifestaciones de ese carácter. Sin embargo, y como ya afirmábamos, la organización de este tipo de comunidades es en realidad de corte autoritario, y ello fundamentalmente por dos razones que explicitaremos básicamente con el ejemplo de la eclesiola de Boyahuasú:

a) *El exclusivismo fundamentalista conduce a la exclusión total de la minoría no creyente (no-evangélica o no crucista) de la communitas sociopolítica.* Por su parte, el rigorismo social que se impone como *conditio sine qua non* para el creyente provoca también la marginación de toda esa membresía que ya definimos anteriormente como “flotante” y que en Boyahuasú constituye la mayoría. Es esta una consecuencia que se encuentra implícita en la concepción de la eclesiola como una “comunidad de los puros”, pues sólo aquellos que se conduzcan en los límites de una vida de virtud manifiestan los signos de la Gracia divina y por tanto sólo ellos, que participan plenamente en los deberes que se imponen al creyente, poseen plenos derechos de decisión y administración en la eclesiola. Como decía Calvino en sus “Instituciones”, el resultado lógico de

la unión entre instituciones religiosas y políticas ha de ser el “Estado Santo”, en el que los puros gobiernen a los pecadores.

Este es el principio que, al reducido nivel de la aldea indígena, se ha instituido, por ejemplo, en Boyahuasú: un pequeño grupo de tres/cuatro familias emparentadas entre sí, ocupa todos los cargos políticos y religiosos e impone sus decisiones unilateralmente al resto de la aldea. La sociedad, inicialmente igualitaria (y en lo económico prácticamente lo sigue siendo), queda estratificada en una serie de capas que irían de una mayor a una menor observancia de los preceptos evangélicos y de una mayor a una menor capacidad de decisión y de poder dentro de la comunidad, de acuerdo con una base criterial bastante subjetiva, impuesta por aquellos que ya tienen el control y por tanto la capacidad de decidir quien está fuera de la norma y quien no:

Evangélicos: - Familias más observantes, cuyos individuos más representativos acaparan los puestos políticos (*curaca*, cabildos) y constituyen el cuerpo de ancianos a cuya cabeza se sitúa el pastor. Son el elemento articulador y organizador de la comunidad de fieles.

- Familias creyentes pero poco practicantes (no están casadas por la Iglesia o permiten que sus hijos/as vivan en su casa con su pareja sin estar casadas, no acuden habitualmente al templo, o no mantienen plenamente la abstención alcohólica, etc.). Se ven excluidos de los puestos de decisión y control y constituyen la base social pasiva.

No evangélicos: alrededor de un 10 % de los habitantes de la aldea, sin representación orgánica alguna y marginados por toda una tupida de red de prejuicios y acusaciones veladas generada por la cúpula evangélica dirigente. Aún entre estos existen dos niveles diferentes de integración: - Los mestizos no-evangélicos: individuos venidos de otras partes del país y casados con alguna mujer u hombre ticuna, que mantienen con el resto de la comunidad un cierto

grado de interacción social aunque se encuentren relegados al papel marginal de “herejes” o “paganos”, y sometidos en ese sentido a presión constante.

- Los yaguas: constituyen una minoría de unas cuatro familias. Los criterios de discriminación religiosa se ven reforzados además por los prejuicios étnicos de los ticunas generando una segregación total. No existe prácticamente interacción entre la minoría yagua y la mayoría ticuna. Los yaguas viven en una zona apartada de la aldea y constituyen su propio espacio social, un verdadero *ghetto* étnico a escala microsocia.

b) *La esencia carismática del liderazgo*. La aparición de una jerarquización religiosa de este tipo y la aceptación sin grandes tensiones por parte de la mayoría de esta imposición de una clase dirigente encabezada por el pastor no se explica sólo a partir del concepto de “comunidad de los puros”, necesita de un sustento ideológico-simbólico más fuerte que explique el proceso en clave de interiorización personal de esa estructura de liderazgo. Aunque el poder se imponga al resto por esta minoría de fuertes convicciones religiosas, y se ejerza de manera autoritaria, no se mantiene básicamente por medios coercitivos sino a través de mecanismos simbólicos (conscientes o inconscientes) que legitiman este poder ante las personas y generan su aceptación voluntaria. Y la esencia de esta legitimación está en el carácter carismático que tiene el líder en las iglesias fundamentalistas. El líder, el pastor, es concebido como una especie de “superhombre” que posee una capacidad de comunicación especial con Dios. El pastor es, en expresión de Frans Kamsteeg, *el procurador personal de Cristo*: Es elegido por la comunidad (o en este caso por el superior eclesiástico inmediato) por su impresionante capacidad de comunicación y su dominio de la oratoria. El pastor es un gran comunicador de masas, capaz de crear un clima de intensa emotividad en su auditorio. El pastor se convierte en el gran conductor del rito de identificación social y catarsis que es el culto, mediatizándolo. Samandú cita como significativas las continuas interrupciones del pastor a cualquier intervención del público con exclamaciones como “Gloria a Dios” o “Aleluya”,

presentándose de este modo constantemente como *medium* de la relación con lo sagrado (Samandú 1991: 67).

Por otro lado, aunque el acceso a la Biblia no está obstaculizado a ningún creyente, es el pastor el que asume la responsabilidad principal de interpretarla, colocándose también por tanto, en este sentido, en una posición mediadora entre el fiel y la Palabra, posición que se ve reforzada por la condición analfabeta de parte de la membresía. Todo el culto es una dramatización simbólica en la que se explicita el poder mediador del pastor y en la que se genera parte de su carisma. La relación con lo sagrado es percibida naturalmente por la membresía como una relación jerarquizada en la que el pastor ejerce el papel de puente necesario e imprescindible.

La otra gran fuente de carisma para el pastor es su condición taumátúrgica, que enlaza con la tradición chamánica de los ticunas y provoca una asociación inconsciente entre el antiguo poder del chamán y el nuevo del pastor y que es entendida como un don especial para propiciar la intervención del Espíritu Santo sobre el enfermo, convirtiéndole también en este aspecto en mediador entre los fieles y la divinidad.

No podemos tampoco olvidar el precedente que representa el sometimiento histórico del ticuna a estructuras autoritarias personalistas del tipo de la hacienda cauchera, que también se sirvieron de mecanismos de tipo carismático como instrumento ideológico para minimizar los costes de la actuación represiva. En este sentido, el liderazgo carismático actual estaba abonado por todo un proceso de socialización iniciado hace más de cien años. El ejemplo de la conjugación de ambos lo tenemos en la transitoria investidura de los patrones como directores de las primeras hermandades crucistas.

Es evidente que en Boyahuasú, por ejemplo, la influencia que sobre los sencillos aldeanos ejerce la fortísima personalidad de Max Brander Ramírez, así

como su habilidad para realizar mejor que ellos muchas cosas (es el mejor carpintero, es el mejor cazador, es el que mejor conduce la lancha fuera borda, etc.) o el hecho de que sea mestizo y venga de fuera de la comunidad refuerza la asociación subconsciente con la antigua figura del patrón. También es importante el hecho de que el pastor dispone en exclusiva de objetos de crucial importancia que se convierten en símbolos de poder: la única lámpara de gas que permite iluminar todo el templo y sin la cual, por tanto, no se puede celebrar el culto (y, de esa manera, el pastor se convierte también en mediador material de la relación entre los fieles y Dios), la única motosierra de la comunidad, que le permite realizar en un día el trabajo que los demás realizan en varios, etc.

Entre los crucistas, movimiento de inspiración mesiánica, el autoritarismo carismático del liderazgo es mucho más fuerte aún, al menos al nivel de la dirección central del movimiento. Ya se dijo como José Francisco da Cruz era considerado como la reencarnación de Jesucristo o del Espíritu Santo. Esto le proporcionaba un refrendo incontestable a sus actuaciones y decisiones, que se consideraban como infalibles. El mesianismo rompe, pues, la apariencia de organización democrática. Oro nos hace notar a este respecto como José Francisco da Cruz reformaba una y otra vez el organigrama de la junta directiva central de la Orden, creando constantemente cargos nuevos, suprimiéndolos, subdividiéndolos, multiplicándolos a voluntad. En total, Oro contabiliza siete reformas de la jerarquía desde 1973 hasta 1981 y considera esta constante inestabilidad organizativa como un mecanismo premeditado del fundador para hacer valer su autoridad carismática personal por encima de cualquier burocratización democrática colegiada del poder².

Con la muerte del fundador este autoritarismo mesiánico no ha cambiado demasiado. Valter da Neves continuó con la estrategia de renovación periódica

² *Essas constantes modificações da estrutura da hierarquia e do seu grupo administrativo revela que o fundador sempre considerou os seus membros como seus discípulos, submetidos a sua dominação carismática, não tendo nenhum privilégio em relação aos demais fies (Oro 1989: 108)*

del organigrama directivo y ha venido ejerciendo un poder autoritario y centralizador basado en la legitimación carismática heredada del fundador. Su carácter de carisma derivado, sin embargo, no ha podido impedir, como ya comentamos, la reacción de algunas hermandades ante su liderazgo autoritario, desembocando en un cisma tripartito de la Orden. Todo apunta, no obstante, a que los líderes de las nuevas facciones se han servido de los mismos mecanismos personalistas para controlar el poder, como es el caso de Francisco da Silva en Belém do Solimoes, anunciándose a sí mismo como el propio José Francisco da Cruz resucitado.

En lo que se refiere al poder y la organización interna de cada hermandad, el funcionamiento de los mecanismos de poder es muy similar al descrito para Boyuahuasú. La profusión de cargos que parece apuntar a un reparto democrático del poder oculta en la práctica el liderazgo de los cabezas de familia más influyentes de la aldea. Por debajo de los cargos de Director y Presidente los demás son meramente nominales. La profusión de cargos y subcargos parece obedecer más bien a una necesidad psicológica de los individuos de sentirse importantes, de desempeñar una función de utilidad en la comunidad más que al desempeño real de dicha función. En la práctica, repetimos, lo que cuenta es el carisma personal de ciertos individuos que, por su posición en la estructura de parentesco o sus capacidades personales de comunicación y liderazgo se aúpan a la dirección de la hermandad y la gobiernan de acuerdo a mecanismos carismáticos refrendados por la opinión pública. Así, en Nueva Galilea el liderazgo es indiscutiblemente asumido por Manuel Fernández, de quien ya hemos hablado en otra ocasión (**vid. supra, cap. VI**), individuo de fortísima personalidad, fundador de esta aldea y de otras varias, defensor de los ticuna frente al abuso de los patrones.

13.6.2. La praxis del poder.

Las consecuencias derivadas de una organización social con base en estos principios fundamentalistas no terminan en la estratificación y segregación social de los “impuros”, como en el caso de Boyahuasú (estratificación y segregación siempre relativas, teniendo en cuenta la condición de sociedad aldeana igualitaria) sino que, y esto es aún mucho más importante, porque esta es la verdadera concreción de esa división social, se manifiestan en el plano de la acción política a través de prácticas impositivas e intolerantes por parte de la cúpula dirigente tanto en el ámbito intracomunitario como en el de las relaciones de la comunidad con el exterior.

La acción de la autoridad de esta clase dirigente religiosa encabezada y legitimada por el líder carismático se manifiesta, en primer lugar, en la competencia que la cúpula dirigente se autoconcede de velar por la observación de la moral pública. Los mecanismos de control social, que según la organización teórica de la *eclesiola* y la configuración de la aldea como sociedad pequeña, cuasi-cerrada y económicamente igualitaria, deberían corresponder a toda la comunidad a través de la opinión pública representada en la asamblea, son ejercidas *de facto* por unos pocos individuos guiados por una fe inquebrantable (al menos hasta la fecha) que se consideran elegidos por Dios para realizar esa labor¹.

¹ Bob Altemeyer señala con acierto algunas de las actitudes que caracterizan este tipo de formas de control, como la agresividad autoritaria o predisposición a causar daño a otros y a controlar la conducta de estos mediante castigos o el apego a convenciones sociales, que implica la celosa aceptación de las normas tradicionales y el interés personal en imponerlas, especialmente las relativas a la moral sexual.

Las formas de control social ejercidas por esta minoría son muchas y diversas, algunas extremadamente sutiles. La primera es la depuración de la propia cúpula dirigente, la expulsión de aquellos elementos que no han sabido mantener el rigor moral exigido y que, por tanto, constituyen un “mal ejemplo” para el resto de la comunidad. Es debido a esto, por ejemplo, que la composición del cabildo y de los “ancianos” en Boyahuasú difieren ligeramente: el desfase corresponde a algunos individuos que han sido expulsados del cuerpo de “ancianos” pero que aún conservan formalmente su condición de cabildantes, aunque hayan perdido toda capacidad de influencia, pues este es un cargo concedido a través de un proceso electoral regulado por la ley de Colombia que sólo puede abandonarse por el mismo proceso.

Entre los crucistas se ha establecido el mecanismo de suspensión de los liderazgos o de los fieles. El individuo retornado al pecado es apartado de la Orden temporalmente por la Junta Directiva Central. Si quiere regresar debe pasar un tiempo de penitencia, penitencia que será vigilada por los demás creyentes, pasado el cual deberá de nuevo tomar el bautismo de las aguas. Ni que decir tiene que las consecuencias sociales de dicha suspensión son suficiente mecanismo de coerción: al individuo se le trata como un paria social, como un apestado, negándosele el pan y la sal hasta su completa reintegración en la sociedad.

Una forma muy habitual y directa de control social consiste en el patrullaje y vigilancia de la vida privada de los fieles. El pastor o algunos de estos “ancianos” recorre las casas de la aldea entrometiéndose en los asuntos personales de los fieles para controlar la observancia del código moral. En ocasiones pueden llegar hasta la amenaza para aquellos que reiteren obstinadamente determinados comportamientos “no deseados”. Aunque Martínez cree que las sanciones o reprobaciones son apreciadas por los fieles no como algo punitivo y deshonoroso sino, en última instancia, como una ayuda para que el

afectado no se descarríe definitivamente, la realidad es que en muchas ocasiones existe más tensión y resistencia de lo que este autor reconoce: la gente puede llegar a sentir esa intromisión como insidiosa e incluso llegar a tener miedo. El mismo Max Brander lo dice: *La gente me tiene miedo, pero yo les digo que no es a mí a quien hay que temer sino a la justicia de Dios.* Entre los crucistas esta vigilancia está institucionalizada en los cargos de fiscal disciplinario y de policía. La policía, concretamente, se encarga de vigilar el buen comportamiento de los fieles durante el culto, para lo cual recorren la iglesia de arriba abajo armados con porras reprendiendo a todo aquel que hable o no siga la ceremonia con propiedad, especialmente a los niños.

Entre los pentecostales hay una forma de control social más institucionalizada que se reserva a las infracciones más graves y consiste en una especie de juicio privado realizado por el pastor, *curaca* y ancianos en la casa de aquel (nunca es un juicio público, lo que perfila aún más el carácter autoritario del control social). El o los culpables de la infracción son aislados así del respaldo de la comunidad y sometidos a todo un proceso de reconocimiento de culpa. El juicio en sí es un finísimo instrumento psicológico dirigido a generar en el infractor un sentimiento de vergüenza y contricción por el acto cometido. Como ejemplo relato el juicio que tuve ocasión de presenciar en Boyahuasú:

Néstor Bautista había llegado borracho a casa, su mujer se lo recriminó y aquel comenzó a pegarla. Entonces apareció Delfín Albán, el hermano de la mujer y se produjo una pelea a machete entre los dos hombres. En el juicio, que tiene lugar alrededor de la mesa-comedor de Max Brander, todos se muestran muy humildes y arrepentidos. El proceso tiene lugar en una serie de etapas:

1) El pastor hace una introducción larga, lee pasajes de la Biblia en los que recuerda que su deber es el de atalaya, centinela de la comunidad, y que debe resolver estos casos. Después deja en el aire una amenaza: *¿O prefieren que vayamos a la policía y dejar esto en manos de incrédulos?. No, no podemos dar*

mal ejemplo ante el mundo, para que tengan motivos para criticarnos. Hay que resolver los problemas en casa.

2) Las partes, en voz baja y vergonzosa relatan su versión de los hechos.

3) El pastor vuelve a sermonear, cita y lee pasajes de la Biblia y exhorta a que se arrepientan y perdonen.

4) El pastor pide opinión al “anciano” Luis Ruiz, que está de acuerdo con todo lo dicho, y le dirige a Néstor estas palabras cargadas de paternalismo: *Para ser sincero he de decirle que no me viene gustando su actitud desde hace tiempo.*

5) Las partes se dan la mano y se piden perdón.

6) Se alaba al Señor y se da por terminada la sesión.

La “medicina espiritual” o “sanidad divina” es una forma más sutil de control pero no menos efectiva. Ya dijimos que, de alguna manera, el pastor evangélico o el director crucista ha reemplazado las antiguas funciones del chamán a este respecto. La asociación pecado-enfermedad tiene su explicitación consciente en el ritual de curación que se convierte en manifestación pública para la comunidad de los efectos que puede conllevar el desviarse de la norma y de la necesidad de estar a bien con el pastor, pues sólo él tiene los poderes para curar este tipo de enfermedades (realmente se trata de otro tipo de juicio: los pasos del ritual curativo, si nos fijamos, guardan un gran paralelismo con los de aquel (**vid. supra, cap. XII**).

Es aquí quizás donde con más crudeza se explicita el poder que tiene esta cuadrilla de dirigentes y cómo lo utiliza de forma coercitiva y, para demostrarlo, nada mejor que contar lo que sucedió en Boyahuasú después de la curación de aquel anciano que describía unas páginas más arriba: Ellos consideraron que ya estaba curado *porque, si verdaderamente tiene fe, es imposible que sea de otra*

manera (Max Brander Ramírez), pero el viejo, que debía realmente tener malaria, persistía tozudamente en su enfermedad. El poder de Dios no podía quedar, por supuesto, en entredicho. Así, en aras de mantener el mecanismo de control social, el razonamiento era simple e incostentable: si el viejo no se curaba era porque no quería arrepentirse de su pecado o porque estaba fingiendo una falsa fe. Como son ellos quienes tienen el control de los medios de transporte para trasladar a los enfermos al hospital (el enfermero es uno de los ancianos) poseen también un medio material y no sólo ideológico de coerción. A pesar de lo mucho que personalmente los insistí, los dirigentes, el Promotor de Salud a la cabeza, se negaron en rotundo a bajar al enfermo a Leticia, poniendo mil excusas sin sentido. Parecía haber un pacto de silencio para dejar morir al anciano en beneficio de la legitimación de la autoridad de la fe.

Por último, existe un fenómeno más de control social que tiene su raíces en la propia cultura indígena pero que es utilizado también como mecanismo de defensa de los principios evangélicos. Lo hemos analizado ya en otra ocasión: la acusación de brujería. Los líderes pentecostales en Boyahuasú lanzan acusaciones de brujería continuas contra los no-creyentes, mestizos y yaguas que habitan en la aldea a quienes les acusan de todos los males existentes, porque son ellos quienes traen el vicio y corrompen a los creyentes. La acusación de brujería no sería sino una forma específica de toda una campaña premeditada por parte de los líderes para crear chivos expiatorios en los que descargar el blanco de las críticas.

13.7. Epílogo: El CGTT y la lucha por la tierra de los ticuna como epígono político-civil de los movimientos mesiánicos ticuna.

Como ya apuntamos en nuestro pequeño recorrido histórico general por los movimientos milenaristas o mesiánico-milenaristas ticunas es posible aún considerar la existencia de uno último o, al menos, de un movimiento que sin pretender ser explícitamente religioso comparte ciertas características de ese signo con los movimientos anteriores que constituyen el horizonte cultural de sus integrantes. Nos referimos al movimiento político y de concienciación ticuna que desembocó en la creación en Brasil en 1982 del *Conselho Geral da Tribu Tükuna*, con Pedro Inácio Pinheiro como su primer *Capitao Geral*.

Nos informa Pacheco a este respecto como la FUNAI, a quienes los indios se volvieron en un primer momento en busca de ayuda para su causa, era considerada todavía en los años 80 por los ticuna, como antes lo había sido Manelao, como el propio gobierno de *Yof*². Tanto es así que, cuando Pedro Inácio Pinheiro y su delegación del CGTT viajaron a Brasilia para pedir al presidente de la FUNAI la demarcación de las tierras, la reacción en algunas aldeas, al decir de Pacheco, fue de estupor y de total descrédito. “*Como é que eles puderam chegar lá...?*” *perguntavam atónitos os demais, que sabiam que os üüne nao podem ser vistos por pessoas normais. E muitos achavam que “tudo nao pasaba de uma grande mentira” do capitao de uma das aldeias para poder assim interferir na vida das outras (Pacheco 1988: 187).*

Estos testimonios nos demuestran que la inercia de antiguas mentalidades seguía presente en un movimiento como el del CGTT. Compartimos la explicación de Pacheco de que, al igual que había sucedido durante todo el siglo XX, en una sociedad tan atomizada como era la ticuna, la posibilidad de pensar en una autoridad centralizada e impositiva más allá de la de los cabezas de grupos de parentesco tenía aún en este momento que seguir justificándose, hasta cierto punto, por razones religiosas que le permitieran situarse por encima de las divisiones sociales. Y esta vertiente implicaba la reutilización del conjunto de mitos y creencias ofrecido por la tradición.

Es así que el liderazgo de Pinheiro adquiere ciertos tintes mesiánicos que pueden descubrirse en sus discursos políticos, como en este fragmento recogido por Pacheco:

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

Pinheiro, cristianizado, se presenta de alguna manera a sus seguidores como un nuevo mesías enviado por Dios para conseguir la liberación política de los ticuna. La identificación del gobierno brasileño con Dios es una evolución de aquella otra más antigua entre los inspectores del SPI y el gobierno de *Yoi*, que aún sigue en el subconsciente colectivo de la gente. La cristianización no oculta la deuda permanente con el pasado y la continuidad de la cadena ideológica. En ese sentido, Pinheiro no se diferencia mucho de otros profetas y mesías ticunas del pasado aunque trate de mimetizarse con la figura de Cristo (probablemente via José Francisco da Cruz) hablando de su muerte sacrificial para salvación de sus congéneres. En sus palabras está presente la revuelta simbólico-religiosa contra la estructura impuesta por el contacto que animaba a los movimientos anteriores. Es, sin lugar a dudas, a pesar de su enmascaramiento político, un

movimiento de revitalización en toda regla. Recordemos las invectivas de Pinheiro contra la tecnología y las formas de vida occidentales (**vid. supra, cap. VII**).

Queda, sin embargo, por dilucidar si este tipo de mensajes revitalistas y mesiánicos no son en el fondo, como los mismos tucunas sospechaban y como ya apuntábamos en otro momento, estrategias conscientes de ciertos liderazgos tucunas muy aculturados ya para auparse a posiciones de prestigio y poder *vis-à-vis* sus propios congéneres menos aculturados y más inclinados hacia discursos de índole religiosa que política.



Templo pentecostal en Boyahuasú



La comunidad cruzada de Nueva Galilea. Foto de familia.

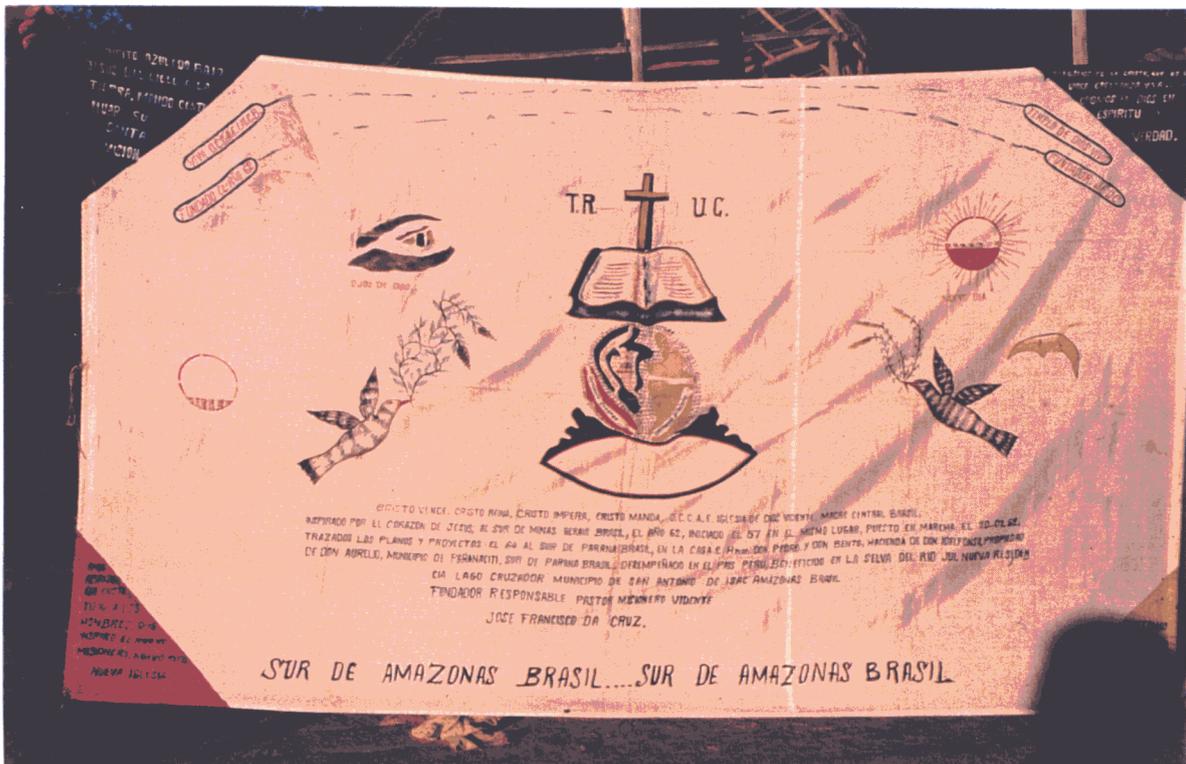


El ritual paramilitarizado de los cruzados: formando e izando bandera antes de la oración.

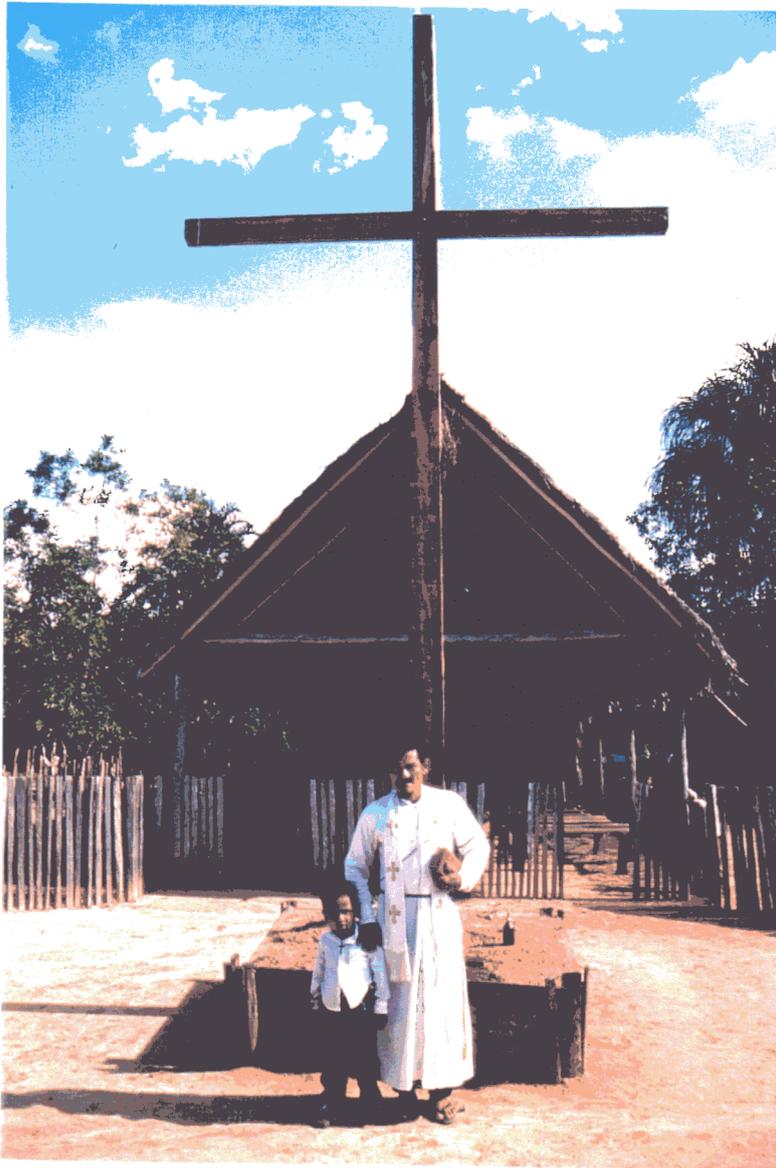




Mujeres haciendo penitencia frente a la cruz.



La bandera de la Santa Cruz: en el centro, el orbe con las tierras removidas por el cataclismo quiliástico.



Sacerdote cruzado junto a la cruz en Nueva Vida.

ABRIR CONCLUSIONES

