

*DISCURSO ABIERTO SOBRE LOS CULTOS DE CRISIS**

Marco Curatola**

* El presente artículo es una versión revisada de la primera parte de *Un "Nuevo Mundo"*, *Materiales para el estudio histórico-comparativo de los cultos de crisis andinos del primer período colonial*, tesis sustentada en 1986 en la Escuela de Graduados, Especialidad de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Génova, Italia, y Magister en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú, ha sido experto asociado en museología de la UNESCO y actualmente es conservador del Museo Nazionale Preistorico ed Etnográfico L. Pigorini de Roma.

Las fuerzas de entropía (1) están universalmente presentes al interior de cada grupo humano. Se manifiestan en todos los niveles y hacen que cualquier sistema social, aun aquél aparentemente más estable y cristalizado, termine por funcionar con rendimiento decreciente (2). La sucesión misma de las generaciones (implicando por una parte la muerte de los viejos, los más arraigados en la cultura, con la consiguiente ruptura de toda una compleja y delicada red de relaciones sociales por ellos establecidas en el curso de la vida, y por otra parte el nacimiento de nuevos individuos no sujetos aún al proceso de endoculturación y por lo tanto potencialmente peligrosos para el orden establecido) es parte, y quizás el elemento principal, de esta dinámica negativa. Si todas las instituciones sociales, y la sociedad en su conjunto, están ya de por sí constitucionalmente expuestas al "riesgo" de la descomposición y de la desintegración por desgaste natural de sus estructuras, existe además una serie de circunstancias en las cuales este riesgo aumenta en progresión geométrica. Una carestía, una epidemia, un cataclismo natural, luchas sociales y políticas, una guerra, por ejemplo, son todos hechos accidentales que pueden crear desequilibrios y producir una crisis más o menos profunda en el cuerpo social.

Contra todo esto las sociedades tradicionales han madurado en el tiempo una serie de mecanismos de regeneración y defensa capaces de controlar la crisis y restablecer el orden, convirtiendo en unos casos el mismo estímulo desestructurante en un factor de reforzamiento del sistema: leyes, normas, sanciones, fiestas, ritos de iniciación y de pasaje, rituales de confesión, purificación y expiación, inversión de los roles, revueltas, batallas rituales, envidia institucionalizada, son sólo algunos de los mecanismos de control que por lo general la sociedad utiliza para disolver conflictos y tensiones, reabsorber fenómenos de desviación y hacer frente de manera eficaz a toda

(1) Degradación de energía. Término propio de la termodinámica, introducido en la antropología por Georges Balandier: "El *ordo rerum* y el *ordo hominum* están amenazados por la entropía, por las fuerzas destructivas que llevan en sí mismos, por el desgaste de los mecanismos que los mantienen en vida. Todas las sociedades, aun aquellas que parecen más cristalizadas están obsesionadas por el sentimiento de su vulnerabilidad" (*Antropología política*, Milano, 1969 —ed. orig. ing. 1967— pág. 94).

(2) Georges Balandier, *Le società comunicanti*, Bari, 1973, pág. 305.

fuerza disnómica que la amenace. Esto, sin embargo, no significa misoneísmo; antes bien, las respuestas sociales, en su variabilidad, constituyendo una continua adaptación a diferentes estímulos, determinan una constante reformulación de las superestructuras, en un perenne, aunque a menudo imperceptible, proceso de cambio.

Esquema A

Estímulo (fuerzas de entropía y disnomia) → disfunción de la superestructura → respuesta (homeostática) → redefinición de la superestructura.

Por el contrario, cuando una sociedad se encuentra frente a una situación completamente nueva, para la que sus superestructuras no están de modo alguno en condición de proporcionar una respuesta adecuada, se contrae entonces hacia sus “valores más profundos”, que constituyen la esencia misma de su modo de ser y más allá de los cuales simplemente cesaría de existir en tanto formación socio-cultural históricamente determinada. El contacto-choque con una civilización extraña, dotada de una potencia material y tecnológica superior, que instaura un régimen de explotación y opresión e intenta imponer su *modus vivendi* y su *Weltanschauung* —situación que han vivido casi todos los pueblos extra-europeos caídos a partir del siglo XV en la esfera de influencia de Occidente— es el caso más macroscópico y recurrente, y además el mejor documentado.

Los “valores profundos” en los que se encierra la cultura dominada para poder continuar existiendo, no son otra cosa que la expresión de sus estructuras fundamentales, irreductibles e irrenunciables (las que, en última instancia, se pueden identificar con las mismas estructuras mentales, perceptivas, nemónicas, lógicas y afectivas de sus miembros). Son éstas las que más de las veces tienen tanta fuerza y tanto poder de resistencia que le permiten a la sociedad, aún en los momentos más difíciles, sobrevivir, renovarse y perpetuarse. En efecto, alcanzado el máximo límite de contracción, una entidad histórica y cultural dada, o desaparece por etnocidio o, peor aún, por genocidio o, precisamente a partir de sus estructuras primarias, reinicia un proceso de reconstitución de sí misma, regenerando una superestructura más adecuada y conveniente a la nueva realidad que se ha creado.

Esquema B

Impulso desintegrante → desintegración de la superestructura → compresión hacia las estructuras primarias → regeneración de la superestructura.

tura.

“Impulso desintegrante” es cualquier factor o complejo de factores que genera en el cuerpo social una crisis tan aguda y extendida que los mecanismos tradicionales de control y defensa se vuelven del todo inadecuados para hacerle frente y superarla. Es ante tales conflictos que la sociedad se libera de sus elementos superestructurales obsoletos y ya faltos de significado, siendo transformadas completamente las condiciones por las cuales tenían razón de existir, para buscar, pues, en sus cimientos las energías y los modos para salvarse y revitalizarse. La regeneración surge *abimis* en la férrea e incondicional defensa de aquellos valores autóctonos que, únicos, pueden garantizar la sobrevivencia y la continuidad de una cultura. Sobre esta base pueden ser creadas nuevas articulaciones de lo social, o bien pueden ser elaboradas una serie de manifestaciones culturales parcial o totalmente disímiles de aquellas originarias: lo que interesa es que los procesos de cambio ocurran sin ninguna solución de continuidad, la que precisamente es asegurada por la persistencia, subterránea e invisible, de las estructuras primarias.

De todo esto resulta que los fenómenos de aculturación son con frecuencia absolutamente superficiales, existiendo como transformaciones de las superestructuras, pero sin afectar las estructuras profundas. Al respecto, recuérdese el caso extremo señalado por Roger Bastide cuando, refiriéndose específicamente a las estructuras mentales de los individuos pertenecientes a una determinada cultura, afirma: “desde un punto de vista material, una cultura puede haber desaparecido casi totalmente, puede haber sido barrida por la marejada de la cultura dominante, a tal punto que el Negro puede decir con toda buena fe: ‘Nosotros los Latinos’ o ‘Nosotros los Anglosajones’, y, sin embargo, las estructuras profundas pueden permanecer intactas, las formas de organización pueden no haber sido dañadas” (3). Y, en efecto, como lo han demostrado tanto Melville J. Herskovits (4) como el mismo Bastide (5), existen entre los descendientes de los negros trasladados como esclavos en siglos pasados a tierra americana sorprendentes persistencias de este tipo, expresadas sobre todo en diferentes formas de conservación de la religión ancestral: los cultos afro-brasileros (como el Candomblé de Bahía, el Batuque de Porto Alegre, el Chango de Recife, derivados directamente de la religión de los Yoruba de Nigeria y del Dahomey, y la Macumba de Río de Janeiro,

(3) Roger Bastide, *Noi e gli altri: luoghi di incontro e di separazione culturale e razziale*, Milano, 1971 (ed. orig. franc. 1970), pág. 181.

(4) *The myth of Negro past*, New York, 1941.

(5) *Le Americhe Nere. Le culture africane nel Nuovo Mondo*, Firenze, 1970 (ed. orig. franc. 1967).

en la que la tradición yoruba se mezcla con creencias de los Bantu del Congo (6), el Vudú haitiano (7), la Santería cubana (8) y la religión de los negros fugitivos, los así llamados *marrons*, de Surinam y de la Guyana Francesa (transposición más o menos fiel de diferentes cultos del Africa Occidental) (9). son un claro testigo de ello. Por otro lado, es también verdad que esos mismos americanos negros, que celebran ritos de tipo africano y entran en trance poseídos por sus antiguos dioses, han adoptado desde hace tiempo muchos rasgos de la civilización hegemónica, sobre todo en lo que concierne a la cultura material y las actividades económicas, cultivando la tierra, por ejemplo, con técnicas y herramientas de origen europeo. Contradicción aparente, sin embargo, en tanto fruto de un único, positivo y necesario proceso de adaptación al medio ambiente y a la nueva situación histórica, bajo los patrones de la continuidad cultural y, por ende, sin pérdida total de identidad (10).

Algo similar ha puesto en evidencia Nathan Wachtel respecto a los indios de los Andes en el primer período colonial, cuando éstos recibieron con relativa facilidad determinados artículos y cultígenos de los españoles, al tiempo que se revelaron fuertemente reacios a convertirse al cristianismo, permaneciendo obstinadamente fieles a su tradicional sistema de creencias y representaciones colectivas (11); sistema que, por lo demás, *mutatis mutandis* se ha transmitido hasta nuestros días (12).

Pero el ejemplo más clamoroso y, en muchos sentidos, paradójico de "aceptación" total como superficial de los bienes y, más globalmente, de la cultura material y de la tecnología de los blancos por parte de sociedades tradicionales, nos llega de los así llamados "cultos del *Cargo*", una serie de diferentes movimientos religiosos, con implicaciones políticas, que en varias

(6) Cfr. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, 1960; cfr. también Angelina Pollak-Eltz, *Cultos afroamericanos. Vudú y hechicería en las Américas*, Caracas, 1977, p-ags. 91-157.

(7) Cfr. Alfred Métraux, *Le Vaudou haitien*, Paris, 1959.

(8) Cfr. Lydia Cabrera, *El Monte Igbo Finda*, La Habana, 1953.

(9) Cfr. Melville J. y France S. Herskovits, *Rebel destiny*, New York, 1934; Jean Hurault, *Les Noirs réfugiés Boni de la Guyane Française*, Dakar, 1961.

(10) Bastide, *Le Americhe Nere*, cit. págs. 57, 97-9 y 214 y sgtes.

(11) Nathan Wachtel, *La visione dei vinti Gli indios del Perú di fronte alla conquista spagnola*, Torino, 1977 (ed. orig. franc. 1971), pág. 239.

(12) Cfr. Marco Curatola, *Aspetti della religione quechua: tradizione e reinterpretazione*, en "Culture", n. 3, págs. 149-66, Roma, 1978.

oportunidades han florecido por doquier en Nueva Guinea y otras islas de la Melanesia desde fines de la primera Guerra Mundial en adelante. Tales movimientos se basan en el anuncio, por parte de uno o más profetas, del próximo fin del mundo mediante un terrible cataclismo que lo destruirá todo. Entonces, los antepasados regresarán (en algunos casos se habla más bien del inminente advenimiento de algún héroe cultural, del Dios de los cristianos o de otras entidades sobrenaturales) llevando sobre una nave o un aeroplano todos aquellos bienes —llamados *cargo* en la jerga local anglo-china— de que gozan y hacen alarde en ese momento los europeos. De otro lado, la gran abundancia de fabulosas mercancías en posesión de estos últimos se explica por el hecho de que las acapararon al inicio de los tiempos, no obstante haber sido en realidad creadas por los antepasados tribales para sus descendientes, los cuales, sin embargo, las perdieron por torpeza y desobediencia a las leyes divinas. De cualquier modo, ahora, con el retorno de los espíritus de los muertos, los productos industriales de la civilización occidental pasarán finalmente a manos de los nativos, sus legítimos dueños, mientras que los blancos serán barridos de la faz de la tierra, instaurándose así una era de grande y eterna beatitud (13).

La "Locura del Vailala" (Golfo de Papúa, Nueva Guinea, 1919-1923)

Uno de los principales y más famosos cultos de *Cargo* fue el conocido como la "Locura de Vailala", que se desarrolló en los años '20 entre los nativos del Golfo de Papúa, en Nueva Guinea. El movimiento tuvo su origen por el año 1919 entre las comunidades asentadas a lo largo del río Vailala, para luego extenderse rápidamente sobre toda la zona costera comprendida entre el delta del Purari y el río Biara y toda su zona interior. Su inspirador fue un viejo de nombre Evara, que dio paso a la agitación indígena anunciando la próxima llegada de un vapor conducido por los antepasados y cargado de mercancías, entre las cuales habían fusiles, que servirían para echar a los blancos. En efecto, los espíritus de los antepasados aparecidos al profeta du-

(13) Entre los muchísimos trabajos, ya sea de carácter general como monográfico, sobre los "cultos del *Cargo*", véase en particular Andreas Lommel, *Der "Cargo-Kult" in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der "Europäisierung" der Primitiven*, en "Zeitschrift für Ethnologie", vol. LXXVIII, n. 2 págs. 17-63, Braunschweig, 1963; Vittorio Lanternari, *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, en "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. XXVII, págs. 31-86, Roma, 1956; Peter Worsley, *La tromba suonerá. I culti millenaristici della Melanesia*, Torino, 1961 (ed. orig. ingl. 1957); Kenelm Burridge, *Mambu. A Melanesian millenium*, London, 1960; Peter Lawrence, *Road belong cargo. A study of cargo movement in the Southern Madang district in New Guinea*, Manchester, 1964. Para una amplia reseña de los trabajos anteriores al 1952 véase además Ida Leeson, *Bibliography of Cargo cults and other nativistic movements in the South Pacific*, South Pacific Commission Technical Papers, n. 30, Sydney, 1952.

rante una de sus numerosas crisis extáticas, le habían revelado que la harina, el arroz, el tabaco y todos los demás bienes europeos pertenecían en realidad a los Papúa, quienes se habrían pronto apoderado de éstos. Los nativos, seguros de la inminente llegada del *cargo*, abandonaron toda actividad laboral y toda forma de intercambio comercial, preocupándose, en el ínterin, de acumular consistentes ofrendas en alimento para los antepasados, imaginados como seres de piel clara (según la arraigada creencia de que todos los negros, luego de su muerte, se volvían blancos). Y para propiciar su retorno comenzaron a celebrar con gran pompa las tradicionales fiestas con danzas en honor a los muertos, las cuales representaron la principal práctica cultural del movimiento; mientras que paralelamente fueron repudiadas y combatidas muchas otras prácticas religiosas locales, acabando en la hoguera las máscaras y los adornos del cuerpo usados en éstas.

Pero el aspecto más saltante del nuevo culto fue el estado de posesión colectiva en el que cayeron comunidades enteras; fenómeno que los primeros observadores europeos llamaron precisamente la "Locura de Vailala". Hombres, mujeres y niños entraban simultáneamente en trance, poniéndose a menear obsesivamente la cabeza de un lado a otro y el tronco hacia adelante y atrás, a temblar, a contorsionarse, bailar, cantar, emitir exclamaciones aparentemente sin sentido, cuchichear entre ellos, murmurar, para luego pasar a un estado de total mutismo e inmovilidad. Algunos de los que habían recibido cierta educación cristiana tenían visiones de Dios o Jesús, que —decían— les hacía revelaciones. Muchos, por otra parte, se declaraban abiertamente "hombres de Jesús Cristo" y, a pesar de no saber leer, se paseaban con la Biblia o cualquier otro libro bajo el brazo, remedando comportamientos típicos de los misioneros. Siempre con el propósito de imitar a los blancos, los Papúa llegaron a construir en el centro de sus comarcas, mesas con bancas, en las cuales se pasaban sentados inmóviles gran parte de su tiempo en espera de la llegada del *cargo*, así como pequeños templos, bastante similares arquitectónicamente a las iglesias de las misiones, frecuentados sobre todo por los jefes del movimiento. En ellos eran conservados largos palos engrosados en la punta y astas de bandera, usados por lo general en prácticas adivinatorias, apotropaicas y terapéuticas, que se pensaba permitirían entrar en comunicación con la nave de los espíritus de los muertos, retomando así la idea de las antenas de radio vistas en los campos de la Anglo-Persian Oil Company que en aquella época realizaba perforaciones en la región.

La "Locura de Vailala", cesó hacia el año 1923, pero su recuerdo se mantuvo aún vivo por muchos años entre los indígenas, que con el transcurrir del tiempo tendieron a mitificar cada vez más aquel período de intensa exaltación religiosa, terminando por considerarlo una era de prodigios y

milagros (14).

Lo paradójico de las torpes tentativas de imitación de los usos y costumbres de los europeos y del manejo disparatado de algunas nociones comunes extraídas de la religión cristiana por parte de los Papúa, demuestra de manera absolutamente evidente cómo la aculturación puede representar un fenómeno ilusorio y misticante. En efecto, la asunción de algunos rasgos aislados de la cultura dominante, descontextualizados y reinterpretados a la luz del patrimonio de los conocimientos y experiencias tradicionales, lejos de representar una desnaturalización de la cultura autóctona, indica el esfuerzo llevado a cabo por los miembros de esta última para recomponer la unidad de su saber y de su concepción-comprensión del mundo, puesta en crisis por la violenta irrupción, en su universo físico y mental, de Occidente, con sus misioneros, sus funcionarios y administradores coloniales, sus soldados, sus comerciantes y, sobre todo, sus infinitos y extraordinarios productos. Los nativos, de hecho carentes de los elementos de juicio y de los puntos de referencia mínimos e indispensables para poder comprender el verdadero origen y modo de producción de tales manufacturas, apelan, pues, a la lógica y a la experiencia a fin de encontrar una solución a un angustioso problema de orden histórico-cultural y existencial, que parece retar toda racionalidad. Y he ahí entonces que toma cuerpo la ideología de los cultos del *Cargo*, que les ofrece finalmente una explicación aceptable, en tanto coherente, global y satisfactoria: ¿Quiénes sino los antepasados, que en su omnipotencia han creado a los indígenas vivientes y les han dejado en herencia la tierra con todos sus frutos, pueden haber producido las naves, los aviones, los fusiles, las cajas de alimentos en lata, los utensilios de metal y todas las demás maravillosas mercancías de los blancos? ¿De dónde, por otra parte, pueden venir estos últimos, con sus grandes embarcaciones capaces de surcar velozmente los inmensos océanos, sino precisamente de la tierra de los muertos, que se encuentra más allá del mar? ¿Y no es acaso otra y definitiva prueba de esto el color claro de su piel que revela inequívocamente su procedencia del reino de los espíritus? Además, si la superioridad de los extranjeros reside, como ellos mismos afirman y enseñan, en sus dioses, en sus ritos mágicos y en su lengua esotérica, y sobre todo, en la Biblia, ¿no será pertinente el apropiarse inmediatamente y sin

(14) Testigo directo de la "Locura del Vailala" fue el antropólogo de la administración colonial F.E. Williams, quien ha compendiado sus experiencias y observaciones en dos ensayos *The Vailala Madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division* (Papuan Anthropology Reports, n. 4, págs. 1-72, Port Moresby, 1923) y *The Vailala Madness in retrospect* (en Edward E. Evans-Pritchard *et alii*, *Essays presented to C.G. Seligman*, págs. 369-79, London, 1934).

Para un análisis crítico del movimiento véase además la reconstrucción hecha por P. Worsley en el cap. VI de su excelente estudio de conjunto sobre los cultos del *Cargo* melanesios: *La tromba suonerá*, cit., págs. 99-121.

mediaciones inhibitorias de estas mismas formidables fuentes de poder, a fin de utilizarlas para su propio y total beneficio? En suma, objetos, creencias, imágenes y comportamientos europeos entran a formar parte del mundo indígena totalmente transfigurados, en un proceso basado en un impecable razonamiento lógico-deductivo, de reconducción de lo desconocido a lo conocido. Una vez incorporados, al menos conceptualmente, a la cultura autóctona, éstos son utilizados incluso para favorecer el restablecimiento del antiguo orden de las cosas, que su misma presencia ha alterado y puesto en discusión. Los libros y los fusiles de los blancos, asumidos y hechos propios por los nativos, darán efectivamente a estos últimos, la posibilidad de redimirse de su actual estado de sometimiento e inferioridad, inaugurándose, en la comunicación de los vivos y los muertos, una era de plena autorrealización de la civilización autóctona.

Cabe señalar, pues, siempre respecto a los cultos del *Cargo*, cómo estos, más allá de algunos aspectos de tipo innovativo, que en algunos casos ciertamente pueden tener el carácter de una decidida negación del pasado (recuérdese, por ejemplo, la condena por parte de los seguidores de la "Locura del Vailala" de muchas prácticas religiosas locales) ahondan sus raíces en el antiguo acervo mítico-ritual autóctono. Refiriéndose precisamente a la "Locura de Vailala", Vittorio Lanternari ha puesto en evidencia cómo el retorno de los antepasados del mar, y la consiguiente espera de los nativos, la suspensión de toda actividad laboral, la construcción de estructuras en el centro del pueblo y las ofrendas de ingentes cantidades de alimentos, son todos temas y elementos que se encuentran en la antigua gran fiesta agraria de Año Nuevo, tradicionalmente celebrada por los Papúa en los tiempos de cosecha. Y no se trata ciertamente de nexos casuales: es el núcleo fundamental de la antigua religión indígena, con sus temas y sus diferentes manifestaciones, que se ha conservado prácticamente intacto, y de este modo perpetuado, en los cultos de crisis surgidos a raíz del traumático y alienante contacto con los europeos y sus deslumbrantes bienes (15); núcleo enriquecido a lo más con nuevos significantes inferidos de la religión cristiana, pero invariablemente adscritos a viejos significados, según una rigurosa lógica reinterpretativa de positiva y, por lo menos temporalmente, apaciguadora función hermenéutica.

Naturalmente, el grave problema de orden cognitivo y existencial planteado por el "descubrimiento" de la moderna civilización industrial, al

(15) Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, 1974, pág. 204. Para una visión panorámica de la fiesta de Año nuevo en Melanesia, véase el cap. III de *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (Bari, 1976, págs. 99-154), del mismo autor.

que los negros de la Melanesia intentan dar respuesta mediante los cultos del *Cargo*, es el mismo que en algún momento se han visto obligadas a afrontar otras numerosas sociedades llamadas "primitivas". En el Perú —quizás el caso más extremo, a pesar de que la presencia europea tiene ya una antigüedad de más de 450 años y de que, por ende, se esté bien lejos de la Conquista y del trauma cultural que ésta provocó— el nudo gordiano de la enorme brecha material y tecnológica entre colonizadores blancos y colonizados indios no ha sido, ni siquiera a un nivel conceptual, del todo resuelto, también por el hecho de que esta diferencia, antes de disminuir ha ido acrecentándose con el tiempo; en efecto, a pesar del abismo cultural que las separaba, la sociedad inka y aquella aún feudal y pre-industrial española de inicios del siglo XVI estaban ciertamente mil veces más próximas entre sí, que el actual mundo campesino quechua y la civilización occidental post-industrial de las computadoras, de la energía nuclear y de los viajes espaciales. No dos mundos, sino dos universos distantes años luz uno del otro y, sin embargo, en estrechísimo contacto, absurdamente contrapuestos: la *chaki-taklla* versus el jet. ¿De qué modo, pues, el indio de los Andes ve, concibe y se explica la inmensa superioridad material de los blancos? La respuesta nos la ofrece una tradición oral recogida en años recientes por Rosalind Gow en Pinchimuro, una pequeña y aislada comunidad indígena de la región del Cuzco (distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchis):

“La tierra pertenecía a los incas. En aquel tiempo la llamaban ‘Surata Tierra’. Cuando llegaron los españoles mataron a los incas. Se fueron volando como el viento. Aquí dicen que nuestros incas vivían bien, en la rinconada de Ausangate. Pero los españoles mataron a todos esos hombres y mujeres vestidos de oro.

Sus riquezas existen todavía. Dicen que están enterradas en las rinconadas. En Parcocalla escarbaron un despacho. Todas las ropas de los incas han hecho aparecer, lo mismo estaba la ropa que utilizaban los bailarines de chuncho.

Como nosotros sabían tejer pallay (diseño de flores). La misma pallay que ellos sabían estamos tejiendo nosotros también ahora. Nos enseñaron a trenzar sogas, a tejer y a hilar. Nuestros incas tomaban cerveza y gaseosas. No tomaban trago.

Ellos sabían partir las piedras por la mitad. Hacían lo que querían. Construían sus casas de dura piedra como si fueran hechas de adobe. Sabían arrear a las piedras. No había nada que ellos no pudieran ordenar.

La tierra siempre perteneció a los incas. Donde hay laderas, donde hay rocas, allí ellos trabajaban preparando la tierra. Esa es la tierra que nos dejaron. Además amurallaban los ríos para que el

agua no se llevara la tierra. Por eso nosotros ahora tenemos terreno. Sin ellos no habiéramos tenido tierra. Ellos cernían y trabajaban la tierra. Cultivaban la papa y chuño. Lo que ellos comían también comemos nosotros.

Así nuestros incas fueron a otras naciones. Allí dejaron su maquinaria y su llamado "ichu molina". Ahora la gente de otras naciones trabaja con esas máquinas. Aviones hacen, carros hacen, sus máquinas y todo también hacen. Si los incas no hubieran ido las hubieran dejado aquí con nosotros" (16).

En el relato se hallan prácticamente todos los principales temas míticos de los cultos del *Cargo*: las grandes realizaciones tecnológicas de la moderna sociedad industrial son atribuidas a omnipotentes antepasados, en este caso los incas; la suya fue una edad de grandes conquistas culturales, de inmensa prosperidad e ilimitado bienestar; los indios son sus descendientes y sus legítimos herederos; se imputa el actual estado de opresión y retraso a la intervención de los españoles que hicieron que las formidables "maquinarias" de los incas terminasen en manos de otros pueblos; estos últimos gozan ahora de sus frutos en lugar de los nativos. Falta sólo un último y fundamental elemento: el anuncio del próximo retorno de los antepasados que expulsarán a los extranjeros e instaurarán una nueva era de perfecta felicidad. Sin embargo tal retorno se predice, si bien no para un futuro inmediato, en muchos mitos andinos contemporáneos relativos a Inkarrí (Inka Rey), el dios creador de todas las cosas, que fuera decapitado por los españoles en el tiempo de la conquista. Al morir —dice la leyenda— Inkarrí hizo desaparecer el oro, la plata y todas las demás riquezas de los indios; pero ahora, á partir de la cabeza cercenada, está creciendo de nuevo bajo tierra y, cuando se haya vuelto a formar del todo, regresará y será el Juicio Universal (17). Se trata de un mito que parece hecho a propósito para que un profeta lo recoja y anuncie que la restauración del Inka ya está cerca, dando vida o fermentos de espera mesiánica.

Temas míticos del género pueden, no obstante, existir por largo tiem-

(16) Rosalind Gow y Bernabé Condori, *Kay Pacha. Tradición oral andina*, Cuzco, 1976, pág. 29 (el subrayado es nuestro).

(17) José María Arguedas, *Puquio, una cultura en proceso de cambio*, en AA.VV., *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, 1964, págs. 227-30; y Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*, Lima, 1973, págs. 129-72. Al respecto de los componentes mesiánicos del mito de Inkarrí véase Marco Curatola, *Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto*, en "Allpanchis Phuturinqa", n. 10, Cuzco, 1977, págs. 74-89.

po sin dar lugar a ningún culto de crisis, si bien, como resulta evidente, representan un requisito indispensable para que éste pueda desarrollarse. En otras palabras: una ideología mesiánica puede subsistir autónoma e independientemente de cualquier movimiento mesiánico, mientras que este último, para tomar cuerpo, tiene necesariamente que fundarse en un mito escatológico relativo al advenimiento de una determinada entidad sobrenatural redentora (18). De otro lado, no está dicho que tal mito sea siempre de cualquier modo preexistente al nuevo culto: en muchos casos viejas creencias, por el impulso de urgentes exigencias de libertad y salvación, son elaboradas *ad hoc* en clave mesiánica. Así, los espíritus de los muertos, el héroe cultural o el ser supremo, otrora creadores, ordenadores *in illo tempore* del mundo, asumen, en caso necesario, la forma de demiurgos de una próxima palingenesia cósmica, y el mito de la creación se transforma en mito de apocalipsis. La religión tradicional, garante del *statu quo*, deviene entonces religión de la espera y de la renovación (19). Como puede verse, si para el surgimiento de movimientos salvíficos no es absolutamente indispensable la existencia previa de una clara y definida concepción mesiánica, es necesario, en cambio, como *conditio sine qua non*, que existan en la mitología tradicional elementos susceptibles de ser reinterpretados mesiánicamente. A tal carencia Bastide atribuye, por ejemplo, la ausencia de auténticos movimientos profético-salvíficos entre los negros brasileños (20).

La "Danza de los Espíritus" (Estados Unidos de Norteamérica, 1870 y 1890)

Pero bastante más significado y aleccionador es, a este respecto, el caso de la "Danza de los Espíritus", el gran culto de crisis nativista que hacia fines del siglo pasado se difundiera ampliamente entre las diferentes poblaciones indias del Oeste americano, pero con excepción de los Navajo y de los Pueblo, al sur, y de las tribus de la Cuenca del Columbia, al extremo nor-occidental del país. El motivo de la no adopción de este culto por parte de los Pueblo fue —según el antropólogo indio James Mooney (1861-1921), autor del primer y ya clásico ensayo sobre los movimientos proféticos indígenas de América Septentrional, y precursor a nivel mundial de este género de estudios— precisamente el hecho de que en el sistema tradicional de creencias y

(18) María Isaura Pereira de Queiroz, *Mythes et mouvements messianiques*, en "Diogène", n. 90, París, 1975, págs. 90-1.

(19) Temática ésta desarrollada ampliamente por Vittorio Lanternari en *Discorso sul messianismo*, en "Nuovi Argomenti", n. 46, págs. 13-36, Roma, 1960.

(20) Roger Bastide, *Le messianisme chez les Noirs du Brésil*, en "Le monde non chrétien", n. 15, págs. 301-8, París, 1950.

representaciones colectivas de estos últimos no existían ciertos temas míticos, tales como la figura del héroe cultural, el paraíso de los antepasados o la palingenesia del mundo, que se prestasen de algún modo a convertirse en fundamentos de una doctrina mesiánico-milenarista. De otro lado, en lo concerniente a los nativos de la región del Columbia, a pesar de que su mitología original armonizaba con los principios del nuevo culto, ésta ya había perdido vigencia desde hacía tiempo a consecuencia de la prolongada acción evangelizadora de los misioneros que habían transformado profundamente la antigua vida tribal y erradicado definitivamente la religión autóctona. Por fin, los Navajo, gracias a su desarrollada crianza de ovinos y caprinos y a su floreciente artesanado, estaban atravesando un período de especial prosperidad, tal vez como en ningún otro momento de su historia, y no se encontraban entonces en las condiciones de crisis, de disgregación socio-cultural y frustración existencial que están en el origen de los distintos movimientos salvíficos (21).

La “Danza de los Espíritus” fue el último y el más importante de una serie de cultos de crisis que florecieron entre los indios de los actuales Estados Unidos en la época de la colonización de sus territorios por parte de los blancos. En efecto, el proceso etnocida y genocida de las poblaciones autóctonas que acompañó al desplazamiento siempre más al oeste de la frontera del “Destino Evidente” (expresión que utilizó por primera vez un periodista americano, un tal O’Sullivan, el cual, en un artículo de 1845, altivamente profetizaba “la realización de nuestro destino evidente, es decir, ocupar todo el continente, asignado a nosotros por la providencia para el libre desarrollo de nuestros ciudadanos, cuyo número aumenta de año en año”) determinó, casi indefectiblemente, el desencadenamiento de movimientos religiosos de libertad y de salvación (22).

Precedida, pues, de otros numerosos cultos de crisis menores —como la así llamada “Danza del Profeta” de los indios de las praderas de California, que ejerciera una indudable influencia en su formación (23)— la “Danza

(21) James Mooney, *The Ghost-Dance religion and the Sioux outbreak of 1890*, Bureau of American Ethnology, XIV Annual Report (1892-1893), parte II, Washington, 1896, págs. 805-11. Ver también Marfa Isaura Pereira de Queiroz, *Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali*, Milano, 1970, págs. 150-1; y para una crítica a las interpretaciones de Mooney, consideradas demasiado mecanicistas, Lanternari, *Movimenti religiosi . . .*, cit., págs. 155-6.

(22) Weston La Barre, *Movimenti religiosi da acculturazione nell’America del Nord*, en Henri-Charles Puech (ed.), *Storia delle Religioni*. Vol. XIX: *Colonialismo e neocolonialismo*, tomo I, Bari, 1978 (ed. orig. franc. 1970), pág. 4.

(23) Cfr. Leslie Spier, *The Prophet Dance of Northwest and its derivatives. The source of the Ghost Dance*, General Series in Anthropology, n. 1, Menasha, 1935.

de los Espíritus” se desarrolló entre 1870 y 1890, en dos fases diferentes. La primera se inició a partir de las revelaciones que Tavibo, un indio de la tribu de los Paviotso (un subgrupo de los Paiute de la Gran Cuenca, Nevada Occidental), recibiese en 1869 de parte del Gran Espíritu, el cual se le apareció durante el solitario retiro que hiciera a una montaña comunicándole que pronto ocurriría un terrible terremoto: todos los blancos serían tragados por abismos abriéndose a sus pies, mientras que sus casas, bienes, instrumentos y provisiones serían preservados y puestos a disposición de los nativos. Estos, libres de toda sujeción, gozarían de un tiempo de infinito bienestar. A continuación, luego de una visión ulterior, el profeta modificó ligeramente su predicción original diciendo que al momento del cataclismo los indios acabarían también en los abismos, pero que luego de tres días resurgirían volviendo con toda la caza abundante que había en un tiempo. Finalmente, después de una tercera y última visión, anunció que se salvarían de la hecatombe total del mundo sólo aquellos que, seguidores del nuevo culto, hubiesen ejecutado alrededor del fuego la “Danza de los Espíritus”. El Gran Espíritu descendería entonces a la tierra en compañía de los antepasados e inauguraría una edad paradisiaca.

Gracias a la obra de varios profetas locales que recibieron e hicieron propio el mensaje de Tavibo, el movimiento, asumiendo de una a otra zona caracteres e incluso denominaciones diferentes, se propagó rápidamente entre las tribus de Nevada, California, Oregón y otros estados del Lejano Oeste americano. Pero es sólo diez años más tarde, debido al impulso que le diera Wovoka, hijo de Tavibo, que la “Danza de los Espíritus” alcanzó su plenitud y su máxima expansión. De unos treinta años de edad, famoso ya como chamán y curandero, Wovoka, en el transcurso de una enfermedad, cayó en trance: el sol “murió” y él ascendió a los cielos terminando en la presencia del Gran Espíritu circundado por todos los indios de las generaciones pasadas, que allí arriba gozaban de una eterna juventud en un ambiente de infinita alegría y felicidad. Durante el viaje extático el joven paiute aprendió cinco cantos que le dieron el poder de dominar los elementos, de hacer caer la lluvia y la nieve, o de restablecer el buen tiempo a voluntad; y sobre todo el Gran Espíritu le enseñó una danza sagrada especial, la “Danza de los Espíritus”, que si era ejecutada escrupulosamente durante cinco días ininterrumpidos aseguraría el replegamiento pacífico y espontáneo de los blancos hacia el Este y la instauración del paraíso de los antepasados en los territorios indios.

La noticia de la visión de Wovoka corrió rápidamente por todo el Oeste y delegaciones de las tribus más diversas se congregaron a su alrededor para escuchar su prédica y aprender la prodigiosa danza portadora de la sal-

vación. El nuevo culto se difundió así a los cuatro vientos, sufriendo naturalmente modificaciones y transformaciones locales, debidas tanto a las tradiciones y creencias específicas de cada grupo étnico, como a las visiones y convicciones personales de cada uno de los apóstoles-profetas. Muchos grupos arapaho creyeron, por ejemplo, que una gran lluvia torrencial barrería pronto con los blancos y con todos los nativos que, incrédulos, no se hubiesen refugiado en los montes más altos; después del diluvio los muertos retornarían y, conjuntamente con los sobrevivientes, habitarían en un mundo nuevamente próspero y con harta caza. Otros Arapaho imaginaron, en cambio, que una gigantesca barrera de fuego haría retroceder finalmente a los invasores, mientras que los indios serían mágicamente transportados por encima de ella, gracias a las plumas que adornaban el camisón blanco con pinturas simbólicas (la así llamada "camisa de los Espíritus"), usado para la "Danza de los Espíritus"; finalmente las llamas serían apagadas por una violenta lluvia que duraría doce días. Por su parte, los Cheyenne concibieron la tierra como una entidad ya vieja, gastada y demasiado pequeña y el cielo decididamente demasiado poblado de espíritus, de suerte que Dios, para poner remedio a ello, habría suprimido a este último y remodelado y engrandecido la tierra, en donde a partir de aquel momento habrían empezado a coexistir en perfecta alegría y armonía los vivos y los muertos. En cuanto a los Shoshone, éstos creyeron que los fieles al movimiento caerían en un sueño profundo y prolongado, despertándose cinco días más tarde en un "nuevo mundo". Nuevo mundo que los Kiowa pensaban que irían a alcanzar de ser transportados por las plumas de la "camisa de los Espíritus". En fin, los Walapai aguardaban una tempestad que terminaría a punta de rayos con todos los blancos y los incrédulos (24).

Pero más allá de estas diversas concepciones relativas a cómo habría de realizarse el inminente apocalipsis y de algunas otras variaciones locales de escasa relevancia, las ideas básicas, las enseñanzas y los preceptos de la nueva religión fueron los mismos en todas partes: una revolución cósmica se desataría pronto transformando al mundo; los blancos serían automáticamente expulsados o eliminados para siempre, y los antepasados retornarían para reunirse con sus descendientes, inaugurándose así una nueva era de infinita abundancia, en la que, recuperada la antigua pureza de las costumbres, todas las tribus indias vivirían en paz y armonía. Para salvarse del próximo fin del mundo y acceder a la nueva existencia idílica, los nativos realizaban rituales purificatorios, abluciones y ayunos, y sobretodo se abandonaban a frenéticas danzas colectivas, durante las que muchos individuos entraban en éxtasis y tenían visiones.

(24) La Barre, *op. cit.* págs. 36-7.

Sin embargo, en la grande y poderosa nación sioux se afirmó una pequeña pero importantísima variante con respecto a la doctrina de la “Danza de los Espíritus” de las otras etnias: para acelerar el advenimiento de la edad paradisiaca los indios debían combatir y exterminar a los blancos. O sea, la liberación del opresor ya no estaba delegada a fuerzas sobrenaturales, sino que había que intentarla por medio de la acción directa. Así, el movimiento asumió entre los Sioux —que por aquellos años, después de haber sido recluidos en reservas, habían sufrido todo tipo de vejámenes por parte del gobierno de los Estados Unidos— un carácter básicamente violento y revolucionario. La consiguiente prohibición de la “Danza de los Espíritus” por parte de las autoridades federales y la intervención del ejército no hicieron más que precipitar la situación. Luego de una serie de incidentes, choques y hechos de sangre menofes —entre los que tuvo especial resonancia el episodio que llevó a la muerte a Toro Sentado, valeroso jefe indio y apóstol del nuevo culto, matado durante un intento de captura— se llegó a aquel trágico 29 de diciembre de 1890: en el pequeño valle de Wounded Knee fueron masacrados cerca de trescientos sioux, entre hombres, mujeres y niños. Muchos, patéticamente, llevaban puesta la sagrada “camisa de los Espíritus” que habría de hacerlos invulnerables a las balas. Con ellos murió la última esperanza de libertad y salvación de todo el pueblo rojo (25).

El desarrollo de la “Danza de los Espíritus” entre los Sioux pone en evidencia cómo la espera milenarista puede, en determinadas circunstancias, asumir el carácter de un auténtico movimiento político y desembocar insensiblemente en la lucha armada contra el opresor. Pero, ¿mediante qué pasos sucesivos, desde el momento cognitivo implícito en todo movimiento religioso al *statu nascendi*, se llega a la revolución? En efecto, y retomando el hilo de nuestro discurso, si bien es cierto que los cultos de crisis expresan en primerísima instancia el ansia de una sociedad tradicional de comprender una situación mortificante y alienante del todo nueva (que es precisamente la que se crea con la instauración de un régimen de opresión y explotación por parte de una civilización diferente y tecnológicamente superior, o peor aún, a consecuencia de la agresión etnogenocida de una potencia colonizadora decidida a fagocitar toda forma de vida social preexistente), es igualmente cierto que tal situación termina por ser “explicada” con una visión teleológica del mundo y de su devenir: el actual estado de agudísima crisis material y

(25) Además del ya citado ensayo de Mooney, sobre la “Danza de los Espíritus” véase Cora Du Bois, *the 1870 Ghost Dance*, University of California Anthropological Records, III, n. 1, Berkeley, 1939; y David Humphreys Miller, *Ghost Dance*, New York, 1959; y para un análisis crítico de los principales aspectos del movimiento con una óptica comparativa Wolfgang H. Linding y Alfons M. Dauer, *Prophétisme et Danse de l'Esprit chez les indigènes d'Amérique du Nord*, en Wilhelm E. Mühlmann *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, págs. 40-75, París, 1968; y Bryan Wilson, *Magic and the Millennium*, St. Albans, Herts, 1975, págs. 283-306.

moral está comprendido, y por lo mismo justificado, sólo en función de un pasado y, sobre todo, de un futuro totalmente diferentes. Los individuos se dirigen al pasado para distinguir y recuperar aquellos valores originales y paradigmas de perfección en base a los que se había orientado su sociedad en el curso de la historia. Historia no obstante vista como un proceso de decadencia en el que la edad mítica de los orígenes representa el primer momento de plenitud de las cosas, mientras que el presente es prácticamente su contrario (tema del mundo al revés). Pero, justo por el juego de los contrarios y considerando que por definición el presente es transitorio, el futuro será a su vez el contrario del presente, y por lo tanto igual al pasado. Además, el hecho mismo que algo ya haya existido en el pasado, ¿no es acaso prueba y garantía de que pueda existir en el futuro? De ahí, pues, el retorno de los antepasados, del héroe cultural, del ser supremo, que traerán de nuevo el orden en el mundo, la paz y la abundancia en nombre de la más pura fidelidad a la tradición. El pasado proyectado hacia el futuro asegura entonces a la cultura contra los miles de "impulsos desintegrantes" que amenazan su propia supervivencia. Entidades sobrenaturales venidas del pasado remoto inaugurarán una edad mítica final, el Reino Milenario, que en definitiva no será otra cosa que la repetición y la reproducción de la edad inicial. ¿Pero *dónde* y *cuándo* se realizará esta nueva era? Dos interrogantes absolutamente cruciales, dado que del tipo de respuesta que se les dé depende, en determinados momentos de crisis, el surgimiento o no de expectativas mesiánicas que originen movimientos sociales.

En la religión católica actual, por ejemplo, aun cuando estén presentes tanto el mito de la Edad de Oro de los orígenes (Paraíso Terrestre) como el del Apocalipsis y del Paraíso, como lugar de paz y beatitud de todas las generaciones pasadas, presentes y por venir, se difiere el fin del mundo hasta un futuro remoto e indeterminado, y se coloca al Reino de Dios en un empuje abstracto y lejano, de suerte que, al menos a nivel de la doctrina oficial, se inhiben los componentes más típicamente milenaristas de la tradición judeocristiana. En efecto, para que un movimiento quiliástico pueda producirse es necesario que se difunda la convicción de la inminencia del fin de *este mundo* y del nacimiento a partir de sus cenizas de un mundo nuevo y perfecto. Esto implica necesariamente que la salvación sea pensada no en términos trascendentes, sino como una realidad histórica, como un objetivo concreto que será alcanzado, aún a pesar de tremendos trastornos y transformaciones, *en esta vida y en esta tierra*. Que la de "terrestre" sea una de las principales características de la especial noción de salvación en la que se funda todo milenarismo ha sido señalado ya por Norman Cohn, autor de un importante estudio sobre los quiliasmos de Europa Septentrional y Central de la Edad Media. Según Cohn, todos los movimientos llamados milenaristas,

más allá de la variedad de los casos y de las situaciones, proyectarían invariablemente la salvación como:

- a) colectiva, en el sentido de que será disfrutada por los fieles como colectividad;
- b) terrestre, porque ha de realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo;
- c) inminente, debiendo llegar pronto y de un modo repentino;
- d) total, en tanto que transformará toda la vida en la tierra, de tal modo que la nueva realidad no será sólo un presente mejorado, sino la perfección misma;
- e) milagrosa, puesto que ha de ser alcanzada por o con la ayuda de intervenciones sobrenaturales (26).

El convencimiento de que la redención pueda ser conseguida a corto plazo (punto c), es decir por las generaciones presentes, y en la tierra (punto b), o sea en la historia, es el gran motor de los cultos de crisis milenaristas. A consecuencia de la llegada de una personalidad carismática que anuncia el próximo fin del mundo, o de la ocurrencia de hechos nuevos y “prodigiosos”, o bien de la aparición repentina de otros imponderables “factores precipitantes”, los mitos cesan de ser frías “narraciones” sobre el origen y/o fin del cosmos, para convertirse en “revelaciones” que comprometen la vida afectiva de las personas, implicando lo que ellas son y serán, lo que hacen y lo que harán, lo que tienen y lo que tendrán, sus familias y sus seres queridos, sus animales, campos, propiedades y todos sus bienes, su modo de hablar, vestirse y manifestarse, sus cuerpos y sus almas. Los dioses vuelven finalmente a interesarse por sus criaturas ofreciéndoles en un plato de plata, la panacea de todos sus males. Para obtenerla sólo se deben dar algunos pasos y tender la mano, nada más. El colonizado, el oprimido, el pobre, el paria, justo en el momento en que están por abandonarse y sucumbir, vislumbran una luz al final del sombrío túnel de su crisis existencial, social, histórica y cultural, y, haciendo acopio de todo el resto de sus fuerzas, se dirigen hacia ella lo más pronto que pueden, seguros de que de ello depende tanto la duración de su permanencia en las tinieblas como el logro de la salvación. Así, la espera de una intervención sobrenatural (punto e) antes que banalizar y por tanto paralizar la acción, más bien la motiva y estimula. En efecto, la gracia a menudo no es nada gratuito, sino el reconocimiento de un mérito. De ahí el desarrollo, de una serie de “actividades religiosas” (para usar una expresión

(26) Norman Cohn, *En pos del Milenio Revolucionarios, milenaristas y anarquistas de la Edad Media*, Barcelona, 1971, (ed. orig. ingl. 1961), págs. 11-2.

grata a Kenelm Burridge (27)) que comportan la recuperación y/o creación de una serie de rituales de purificación y de propiciación de los dioses omnipotentes. Tales prácticas rituales, en tanto propias y exclusivas de los seguidores del incipiente movimiento religioso, se oponen de hecho a las de la religión oficial de la cultura, raza, clase, casta o grupo social dominante. Estas últimas son rechazadas y condenadas como falsas y perniciosas, en tanto emanación y expresión de un sistema social que se considera aberrante y, por lo demás, llegado a sus últimos días. En este primer y fundamental rechazo, el milenarista, en tanto individuo, afirma la propia dignidad humana vilipendiada y pisoteada, y los milenaristas, en tanto comunidad, la propia identidad histórica y cultural mistificada y negada. Rechazar significa, pues, elegir, tomar libremente decisiones, ejercitar el derecho de forjar autónomamente el propio destino. Y es tomando opciones, separando lo que se considera positivo y fecundo de lo que es visto como negativo, molesto y perjudicial, discerniendo el bien del mal, como se reimplementa el orden en un mundo desbocado y en una realidad cuyo control se ha perdido. La comunidad milenarista nace precisamente de la selección de creencias, rituales, hábitos, comidas, música, cantos, danzas, objetos, animales, lugares y territorios, y sobre todo de hombres. Sólo podrán salvarse aquellos individuos que, pertenecientes a determinadas categorías de personas (definidas en base al color de la piel, al grupo étnico, a la clase, a la casta, o a la renta, según sea el caso), tengan fe, practiquen rituales específicos, vistan de cierta manera, coman determinados alimentos, ejecuten danzas especiales y entonen canciones apropiadas, críen estos y no aquellos animales, y se desplacen dentro de determinados espacios apartándose de otros. Todos éstos obtendrán la redención juntos y al mismo tiempo, en tanto colectividad llamada a poblar la tierra completamente renovada (punto d de Cohn) y a dar vida a la "nueva sociedad" (punto a). Los otros, los que por exclusión o no adhesión no pertenezcan al nuevo culto, no llegarán siquiera a entrever la belleza del nuevo mundo, siendo su desaparición condición previa y necesaria para que pueda tener lugar su advenimiento. Es un hecho que éstos serán aniquilados por una intervención sobrenatural y milagrosa; pero ¿de qué modo exactamente? ¿Cómo se manifestará la cólera divina? ¿Habrá acaso una terrible inundación, un sismo de enormes proporciones, o una mortífera epidemia? Los milenaristas, en su ansia de libertad e impulsados por el deseo de acelerar al máximo el fin del actual estado de cosas, pueden, en determinadas circunstancias de agudísimas crisis, convencerse de que son ellos mismos los instrumentos elegidos por los dioses para hacer posible el apocalipsis. Místicamente seguros de la propia invulnerabilidad (¿y cómo podría ser de otro modo si están obedeciendo la voluntad divina?) se arrojan entonces con ímpetu, sin importar el

(27) *New heaven, new earth. A study of millenarian activities*, Oxford, 1980, pág. 3 y siguientes.

tamaño de las fuerzas opositoras, contra los blancos, los extranjeros, los poderosos, los ricos, los renegados, los incrédulos, origen y causa de todos sus males. Es la rebelión abierta y sin cuartel contra el opresor. Así, del rechazo pasivo de tal o cual aspecto de la cultura hegemónica a la desobediencia sistemática y generalizada, al desafío a la autoridad, al alzamiento, a la insurrección, a la lucha por la liberación, la distancia puede ser muy corta.

En *Chiliasmus und Nativismus* (1961), estimulante obra de síntesis comparativa sobre los cultos de crisis milenaristas surgidos entre los pueblos del Tercer Mundo a causa de la colonización europea, Wilhelm E. Mühlmann llega a afirmar sin más que todo movimiento semejante representa una forma embrionaria, una manifestación precursora de los distintos movimientos de liberación nacional. Si bien pone tal vez excesivo énfasis en la dimensión "política" del fenómeno, este autor tiene sin embargo toda la razón cuando sostiene que "la inspiración profética lleva consigo el espíritu de la rebelión" (28). La pronta eliminación total y definitiva de los opresores y explotadores y la instauración en esta tierra de una nueva sociedad son evidentemente temas, cualquiera que sea el lenguaje en que se expresan, de por sí revolucionarios. De suerte que cuando un movimiento apocalíptico desemboca en agitaciones populares o en rebelión abierta, no hace otra cosa que llevar al plano de la experiencia práctica y traducir en actos todo lo que implícita o explícitamente es planteado por el mito sobre el que se funda.

El "Movimiento de Mansren" (Bahía de Geelvink, Nueva Guinea, 1939-1943)

Ya hemos visto cómo entre los Sioux el mensaje místico-evasionista-pacifista de Wovoka terminó por generar y alimentar actos de rebelión. Igualmente, en Melanesia, algunos cultos del *Cargo* asumieron en ciertas zonas y en determinados momentos el carácter de auténticos movimientos de resistencia activa y organizada contra el invasor. El caso más clamoroso y violento es con toda probabilidad el del "Movimiento de Mansren", llamado también "Movimiento del *Koréri*" (= Edad de Oro, Milenio), que se desarrollara en las islas Shouten (Bahía de Geelvink, Nueva Guinea nor-occidental) en 1939, durante el gobierno de los holandeses, para después culminar en 1943, en la época de la ocupación japonesa.

Los profetas de tal culto —y primera entre todos su fundadora, An-

(28) W.E. Mühlmann, con la contribución de A.M. Dauer, W.H. Lindig, E. Sulzmann y H. Uplegger, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, cit. (ed. orig. alemana, 1961), págs. 11 y 299.

gganita, una vieja leprosa visionaria previamente catequizada y bautizada por misioneros— predecían el próximo retorno de los espíritus de los muertos en grandes navíos cargados con mercancías y la caída del maná del cielo, siempre que los nativos hubiesen ejecutado una especial danza cantada, dotada de extraordinarios poderes mágicos. Centenares de personas, hombres y mujeres, luego de haber destruído sus campos y matado todas sus pjaras, se pusieron entonces a bailar frenéticamente día y noche en estado de trance, dirigiendo oraciones a los antepasados y esperando un terremoto que habría de anunciar el advenimiento de Mansren el héroe cultural de la región y figura central de una serie de mitos escatológicos.

Pero los predicadores del *Koréri* no se limitaron a formular profecías y a dictar preceptos de orden ritual. Desde un principio comenzaron a exhortar a los fieles a no seguir pagando tributos a las autoridades y a iniciar la resistencia contra los holandeses. Cuando, en 1942, poco después de la invasión japonesa, un habitante de la isla de Biak, de nombre Stefano Simiopiaref reemplazó a Angganita en la dirección del movimiento, éste ya había asumido desde hacía tiempo un carácter violento y revolucionario. El nuevo líder, que paradójicamente se preciaba del título de *Radja Damai*, o sea “Príncipe de la Paz”, y los distintos jefes locales de la nueva religión, anunciando el inminente nacimiento de un imperio papuano, fueron constituyendo en cada aldea unidades militares especialísimas, estructuradas según grados jerárquicos iguales a los de los ejércitos extranjeros, con generales, oficiales de grado superior, tenientes, soldados rasos y hasta “radiotelegrafistas”. Estas bizarras milicias estaban dotadas de fusiles de madera, que debían transformarse en verdaderas armas a la llegada de Mansren. Además, los profetas distribuyeron entre todos los seguidores-guerreros, una especie de “agua bendita”, asegurándoles que, si la ingerían observando escrupulosamente determinados tabúes, los haría invulnerables a las balas.

Cuando los nuevos invasores, luego de haber despertado inicialmente no pocas esperanzas mesiánicas de libertad y salvación, se mostraron peores que sus predecesores blancos, las distintas formaciones paramilitares desencadenaron, si bien no de manera concertada y coordinada, una lucha sin cuartel en contra de ellos, tendiendo mortales emboscadas a sus patrullas, eliminando sistemáticamente a todos los colaboracionistas, “liberando” zonas enteras y ocupando pistas de aterrizaje para aviones. Además, confiando ciegamente en su invulnerabilidad los nativos llegaron incluso a atacar con sus frágiles canoas blandiendo sus fusiles de madera a un barco enemigo. En la matanza que siguiera murió el propio Simiopiaref. Para abortar la sedición, los japoneses perpetraron feroces represalias, torturaron y asesinaron a toda persona sospechosa de pertenecer o sólo simpatizar con el movimiento, de-

portaron comunidades enteras y obligaron indiscriminadamente a todos los habitantes de la región a trabajos forzados para las obras bélicas. Los Papúa, militarmente derrotados, empezaron entonces a aguardar a los nuevos liberadores-mesías: los americanos. . . (29).

Los ejemplos de movimientos de inspiración místico-religiosa que en su praxis persiguen objetivos políticos concretos e inmediatos podrían multiplicarse. Tan sólo por citar también algún caso africano, recuérdese la llamada "Secta de los Antonianos", que se desarrolló en el antiguo reino del Congo en los albores del siglo XVIII, impulsada por una profetisa, la joven noble local Kimpa Vita, bautizada por misioneros con el nombre de Beatriz, la cual intentara liberar a su país de la tutela europea (30); así como los distintos movimientos proféticos kikuyu, que precedieron y alimentaron la sangrienta rebelión de los Mau-mau, que estallara en Kenya en 1948 dilatándose con altibajos por una decena de años (31).

Pero es probablemente en la región andina septentrional, al día siguiente de la Conquista, en donde se verificaron los movimientos religiosos de libertad y salvación más marcadamente insurreccional-independentistas que se conozcan: tanto la sublevación panche-quimbaya (Valle del Cauca, Colombia) de 1557, instigada al parecer por un profeta que hablaba en nombre de un ídolo de oro, como la rebelión de los Quijo (Oriente ecuatoriano) de 1578, desencadenada por chamanes que aseguraban estar investidos de inmensos poderes sobrenaturales por el mismo dios de los cristianos, tuvieron efectivamente el carácter de auténticas guerras santas, si bien breves y desafortunadas, de liberación de la dominación extranjera (32).

(29) Sobre el "Movimiento de Mansren" véase Worsley, *op. cit.*, págs. 176-88, que cita como sus fuentes principales S. Lekahema, *De "Manseren-beweging"*, en "Tijdschrift Nieuw-Guinea", año VII, págs. 97-102, 1947; D.A. Ten Haaft, *De Mansren-beweging op Noord Nieuw-Guinea, 1939-1943*, en "Tijdschrift Nieuw-Guinea", año VIII, págs. 161-5, 1947 y año IX, págs. 1-8, 1948; y J.V. de Bruijn, *The Mansren cult of Biak*, en "South Pacific", vol. V, n. 1, págs. 1-10, 1951.

(30) Cfr. Erika Sulzmann, *Le mouvement des Antoniens dans l'ancien Royaume de Congo*, en Mühlmann, *op. cit.* págs. 76-81, Georges Balandier, *I movimenti di innovazione religiosa nell'Africa Nera*, en Puech (ed.), *op. cit.*, tomo II, cit., págs. 261-4.

(31) Cfr. L.B.S. Leakey, *Mau mau and the Kikuyu*, London, 1952, Jomo Kenyatta *Facing Mount Kenya*, London, 1938; y Mühlmann, *op. cit.*, págs. 81-118.

(32) Sobre el primer movimiento véase Juan Friede, *Los Quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental (1539-1810)*, Bogotá, 1982, págs. 77-94; y, sobre el segundo, Udo Oberem, *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano (1538-1956)*, Madrid, 1971, vol. I, pág. 69 y siguientes. Cfr. también Marco Curatola, *Un "Nuevo Mundo". Materiales para el estudio histórico-comparativo de los cultos de crisis andinos del primer período colonial*, Tesis inédita. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1986, págs. 226-41.

El "Taki Onqoy" (sierra centro-meridional, Perú, 1560-1570) (33).

Y rasgos político-militares tuvo también el primer y más importante movimiento milenarista de los indios del Perú, el del *Taki Onqoy* ("Mal del Canto") que en el transcurso del decenio 1560-1570 se desarrolló en la sierra centro-meridional del país y en particular entre los Lucana, Sora, Chocorvo y otros grupos étnicos de las provincias meridionales de la región de Huamanga.

Profetas nativos iban de pueblo en pueblo, tanto en la puna como en los valles, anunciando haber sido enviados por las grandes divinidades (*Wak'a*) regionales veneradas en los tiempos del *Tawantinsuyu*, para restablecer su culto a la espera de su inminente retorno (34). Tales predicadores exhortaban a los indígenas a no creer ya en las enseñanzas de los misioneros, los cuales - decían - mentían afirmando que su Dios era el omnipotente creador de todo el universo: en efecto, si bien era cierto que éste había creado a los Españoles, a su país de origen, a las plantas que allí se cultivaban y a los animales que allí se crían, tanto más cierto era que quienes dieran vida a los indios y crearan la tierra en la cual éstos vivían y en la cual antes que ellos habían vivido y prosperado por generaciones y generaciones sus antepasados, habían sido los *Wak'a*, los dioses ancestrales de las comunidades y las etnias

(33) Las principales fuentes sobre el movimiento del *Taki Onqoy* son:

a.- las páginas finales de la *Relación de las fábulas y ritos de los Incas* (1574) de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño (la edición consultada es la de Francisco A. Loayza, en "Los pequeños grandes libros de historia americana", serie I, tomo IV: *Las crónicas de los Molina*, págs. 5-84, Lima, 1943);

b.- un pasaje de la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*, breve manual de extirpación de la religión nativa redactado, en fecha posterior a 1580, por Cristóbal de Albornoz (en Pierre Duviols, *Albornoz y el espacio ritual andino pre-hispánico*, en "Revista Andina", 3, año II, n. 1, Cuzco, 1984, págs. 194-219).

c.- una serie de documentos, relacionados a la actividad y a la carrera eclesiástica de Albornoz, conservados en el Archivo General de Indias (Audiencia de Lima, legajo 316) de Sevilla y publicados por Luis Millones en 1971 (*Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy*, Cuernavaca). Específicamente éstos están constituidos por una *Relación de amancebados, hechiceros y huacas* —una transcripción de largos elencos de indios castigados por ser idólatras, polígamos y seguidores del *Taki Onqoy*, de divinidades paganas y de lugares y objetos de culto, hecha en 1584 juntando partes de los informes del sacerdote sobre la inspección por él realizada entre 1569 y 1570 en algunas provincias al sur de Huamanga, actual Ayacucho— y tres relaciones informativas ("Probanzas de servicios") de los encargos efectuados y los servicios prestados por él a la Iglesia y a la Corona en tierra americana. Estas relaciones fueron redactadas en los años 1570 (Huamanga), 1577 y 1584 (Cuzco), reuniendo, según el uso de la época, las declaraciones juradas de numerosos testigos llamados para ratificar, con la presencia de un corregidor, un curriculum-cuestionario preparado por el interesado.

(34) Molina, *op. cit.*, págs. 78 y 80; Albornoz, *op. cit.*, págs. 215-6; Millones (ed.) *op. cit.*, págs. 2/52-3 (testimonio de Bartolomé Berrocal, 1570).

andinas. Para probarlo ¿no bastaba acaso el hecho, por demás evidente, de que aquella tierra, con todos sus bienes y sus riquezas, existía desde mucho tiempo antes que llegaran los blancos y su Dios? (35). Este, efectivamente, había derrotado provisionalmente a los *Wak'a* al principio de la invasión española que sólo por tal motivo pudo ejecutarse, sin embargo su “tiempo” ya estaba por terminar y los dioses andinos se hallaban a punto de tomar revancha restableciendo el “Tiempo del Inka”. Los principales *Wak'a* en auge en tiempos del *Tawantinsuyu* (unos setenta en total entre los cuales figuraban “Titicaca, Tiaguanaco, Chimboraco, Pachacamac, Tambotoco, Caruauilca, Caruaraco, Chuquimoro, Chuquiguaraca, Apollamoca, Sutaya, Coricancha, Guaynacaure, Nina Soyuma, Topa Amaro, Nina Amaro, Manducalla y Sara Sara”), pese a que sus santuarios habían sido arrasados y sus imágenes destruidas por los conquistadores y misioneros, habían resurgido y se habían puesto nuevamente al servicio de su señor, el Inka, al que enviaban diariamente mensajes hasta su inaccesible refugio en la región de Vilcabamba. Que los indios se movilizasen, pues, en favor de su legítimo soberano, el cual los habría recompensado generosamente y protegido contra todo peligro y adversidad. Por lo demás, no había absolutamente nada que temer: ahora la fuerza de los *Wak'a* era prácticamente invencible, muy superior a la de cualquier otra entidad sobrenatural, dado que en previsión del enfrentamiento definitivo con Dios, éstos se habían reunido en dos grandes coaliciones, una encabezada por Titicaca y la otra por Pachacamac, las dos divinidades autóctonas más poderosas, en esta oportunidad aliadas entre sí. Así, el éxito de la inminente batalla entre dioses andinos y cristianos estaba dado por descontado: Dios sería derrotado, lo que casi automáticamente habría de significar el total aniquilamiento de los Españoles y de todos aquellos indios que se habían convertido al cristianismo abandonando su tradicional *modus vivendi*. En efecto, éstos habrían de quedar totalmente a merced de los *Wak'a* “que ya andaban por el aire, secos y muertos de hambre”, enojados por haber sido desatendidos tanto tiempo y privados de las debidas ofrendas, y listos a cumplir su terrible venganza. Los dioses andinos, entonces, exterminarían sin piedad a extranjeros y renegados enviándoles epidemias mortales, haciendo devorar sus cuerpos por gusanos diseminados adrede en los campos, borrando sus ciudades de la faz de la tierra mediante gigantescas inundaciones marinas; y no quedaría rastro de los españoles, ni de sus aliados, servidores y simpatizantes, ni siquiera de sus animales y alimentos, perdiéndose hasta el recuerdo que se hubiera tenido de ellos (36). Luego de esta catástrofe universal, un

(35) *Carta* de Eusebio de Arrieta (24 de Enero de 1572), citada por José Toribio Medina, *Historia del Tribunal de la Inquisición (1569-1820)*, Santiago de Chile, 1956 (I ed. 1887), vol. I, pág. 28; Molina, *op. cit.*, pág. 80.

(36) Millones (ed.), *op. cit.*, págs. 1/17-8 (testimonio de Luis de Olivera, 1577), 2/8 (testimonio de Cristóbal de Albornoz, 1570) y 2/53 (testimonio de Bartolomé Berrocal, 1570); Albornoz, *op. cit.*, págs. 215-6; Molina, *op. cit.*, págs. 79-80.

verdadero apocalipsis, “el mundo se invertiría” y los *Wak'a* crearían un “Nuevo Mundo”, con campos extremadamente fecundos, cuantiosos rebaños y abundantes bienes de todo tipo, en donde cada trabajo daría copiosos frutos y cada actividad sería coronada con el éxito: un reino de paz y de prosperidad en donde no existirían ni muerte ni enfermedades. Y esta especie de Paraíso Terrenal venidero estaría habitado por una nueva generación de hombres puros, fieles a los *Wak'a*, escrupulosos observadores de su culto y absolutamente respetuosos de los usos y costumbres atávicos (37).

Aquellos que deseaban salvarse de la inminente catástrofe y acceder al “Nuevo Mundo”, debían renegar de inmediato del cristianismo, abstenerse de cualquier contacto con todo aquello (personas, animales, cosas) que fuese de origen europeo, purificarse mediante una serie de rituales lustrales, dedicar a las divinidades considerables ofrendas propiciatorias, y bailar, junto a los enviados de los *Wak'a*, la danza del *Taki Onqoy*, llamada también *Ayra* (38).

Antes que nada, los profetas incitaban a los seguidores del movimiento a cesar de rendir cualquier forma de culto, aunque fuese meramente exterior, al Dios de los blancos y a desobedecer sistemáticamente las órdenes y exhortaciones de los sacerdotes católicos, desertando de iglesias y capillas, dejando de acudir al catequismo y a las ceremonias religiosas, y no

(37) Millones (ed.), *op. cit.*, pág. 2/109 (testimonio de Gerónimo Martín, 1577); Molina, *op. cit.*, pág. 80.

(38) *Taki Onqoy* significa literalmente “canto (o danza) - enfermedad”, es decir, “Mal del Canto (o de la Danza)”. En efecto, en quechua *taki* significa “canto” (Domingo de Santo Tomás, *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*, 1560, ed. Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1951, pág. 362; Anónimo, *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada Quichua*, 1586, ed. Guillermo Escobar Risco, Lima, 1951, pág. 82; Gary J. Parker, *Ayacucho quechua grammar and dictionary*, The Hague y Paris, 1969, pág. 201) o “canto con danza” (Diego González Holguin, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*, 1608, ed. Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1952, pág. 338), mientras que *onqoy* tiene como principal acepción la de “enfermedad” (Anónimo, *op. cit.*, pág. 66; González Holguin, *op. cit.*, pág. 265). Según el diccionario de Santo Tomás —*op. cit.*, pág. 295— *onqoy* son también las pléyades, “Cabrillas del Cielo”, y según el de Parker —*op. cit.*, pág. 209— la palabra significa tanto “enfermedad” como “embarazo; calor, celo; trabajo”. Por lo que concierne la palabra *ayra*, esta significaría “enloquecimiento, locura”. En efecto, según el *Diccionario Quechua Ancash-Huailas* (Lima, 1976, pág. 41) de Gary J. Parker y Amancio Chávez, el verbo *ayrayaay* significa “estar ansioso de; enloquecer”. Y “puesto que el morfema —ya— (o sea —yaa—) es un sufijo verbalizador que se añade a una raíz substantival o adjetival para indicar un cambio de estado de parte del sujeto del verbo así formado (el nuevo estado siendo el indicado por la raíz en cuestión), *ayra*, de acuerdo a la traducción dada por Parker, sería una raíz significando o “ansia, locura” o “ansioso, loco” (Rosaleen Howard-Malverde, *comunicación personal*, 1984).

respondiendo a las convocatorias que les hicieran los párrocos y los curas. Exhortábanles incluso a que dejaran de usar los nombres españoles recibidos en el bautismo y a que destruyesen, cuando se les presentaba la ocasión, toda imagen y símbolo del cristianismo, comenzando por las cruces puestas a lo largo de los caminos y senderos. Por otro lado, el rechazo al mundo de los extranjeros debía ser total y no limitado únicamente a la esfera de lo religioso: se les invitaba, por lo tanto, a que se abstuviesen de alimentarse de productos de origen ibérico y de llevar atuendos de tipo europeo, y a que evitasen, en cualquier parte y como quiera que sea, la presencia de los blancos. De esa forma, no sólo recuperarían la antigua pureza de las costumbres, sino que de hecho evitarían una muerte atroz, o sea, ser alevosamente degollados en las casas de los colonos españoles los cuales —se decía por lo bajo— habrían sido enviados al Perú con la secreta finalidad de buscar cebo humano, único remedio conocido contra una terrible enfermedad difundida en su país de origen (39). Era, entonces, necesario que los indios se sometieran a prácticas purificadoras de tipo tradicional, con períodos de cinco días de abstinencia sexual y alimenticia —durante las cuales regía la prohibición absoluta de consumir comidas con sal y *aji* o cualquier variedad de maíz, siendo la dieta a base casi exclusivamente de una chicha especial de baja graduación alcohólica— y con solemnes ceremonias de confesión pública y colectiva de los pecados. Finalmente, para aplacar definitivamente la ira de los *Wak'a* y alejar de sí su maldición, debían efectuar sacrificios de llamas y otros camélidos y cuyes, y hacer muchas ofrendas en especies alimenticias, chicha y bienes de valor, tradicionalmente gratos a los dioses, tales como ropa, tejidos y cintas de colores, plumas de aves, *mulhu* (conchas de *Spondylus* sp.), oro plata y otros más (40).

Una vez vueltos al estado de gracia, los indios debían prepararse, arreglando, limpiando y embelleciendo sus casas lo mejor posible para recibir dignamente a los *Wak'a*, quienes se manifestarían a los mismos fieles, ya no como solían hacerlo antiguamente, es decir, hablando a través de imágenes o montañas, manantiales y demás lugares sagrados de la naturaleza, sino entrando en las habitaciones y metiéndose en los cuerpos de algunos de ellos. Los elegidos deberían considerarse la encarnación misma de los dioses, los cuales a través de su boca expresarían su voluntad a los hombres (41).

(39) Millones (ed.), *op. cit.*, págs. 1/17 (testimonio de Luis de Olivera, 1577) y 2/109 (testimonio de Gerónimo Martín, 1577); Albornoz, *op. cit.*, pág. 217; Molina, *op. cit.*, pág. 79.

(40) Molina, *op. cit.*, pág. 80; Millones (ed.), *op. cit.*, págs. 2/25-6 (testimonio de Baltazar de Hontineros, 1570) y 2/52-3 (testimonio de Bartolomé Berrocal, 1570).

(41) Molina, *op. cit.*, pág. 80; Millones (ed.), *op. cit.*, pág. 1/18 (testimonio de Luis de Olivera, 1577).

Durante su peregrinaje de una comunidad a otra, los predicadores del movimiento iban precedidos de su propia fama, encontrando así en su camino poblaciones festejantes que los acogían con el canto y la danza del *Taki Onqoy* (42). Tales profetas en su mayoría indios ladinos, estaban dotados de grandes capacidades oratorias y tenían un fuerte ascendiente sobre las multitudes que se reunían masivamente alrededor de ellos, dejándose conquistar totalmente por sus fervorosos discursos y creyendo, pues, ciegamente en todas y cada una de sus palabras (43). Y, en particular, gran expectativa y entusiasmo suscitaba Juan Chocne (o Chono), uno de los más activos y carismáticos entre dichos predicadores. Este aseguraba estar inspirado por un Dios poderoso, dispensador de todos los bienes y alimentos con los que se beneficiaban los indios; divinidad que, trasladándose por los aires en una especie de canasto y manteniéndose invisible a los ojos de los mortales, lo acompañaba por doquier (44). Muy influyentes, seguidas y veneradas eran también ciertas indias que se presentaban proclamándose “santas” y haciéndose llamar con apelativos tales como “Santa María”, “Santa María Magdalena” y otros similares (45).

El mensaje de los profetas resultaba extremadamente convincente porque éstos, además, seguían sus apocalípticas predicciones y sus anatemas con demostraciones prácticas de la veracidad de sus afirmaciones, en contraste con lo que andaban enseñando los sacerdotes católicos. Estos últimos, por ejemplo, ¿no sostenían, acaso, que sólo aquellos que habían sido bautizados podían entrar “en la Iglesia”? Pues bien, los predicadores del movimiento demostraban la falacia e inconsistencia de tal enunciado, entrando y saliendo a su gusto de iglesias y capillas, acompañados de indios no bautizados, sin encontrar impedimento o incurrir en alguna sanción de orden sobrenatural. También se hacían traer una cruz y, colocándola en un ángulo del lugar cerrado en donde se celebraban los ritos más esotéricos del culto autóctono y en donde los chamanes locales solían hablar con sus dioses, se mofaban del dios de los cristianos invitándolo a revelarse, a hablar, a mostrar su poder a través de ella. Y, mientras tanto, invocaban e interrogaban a algún *Wak'a* en particular, el cual confirmaba su presencia haciendo oír su voz claramente y respondiendo a todas las preguntas que se le hacía, al tiempo que la cruz permanecía un trozo de madera inerte y mudo. ¿Qué mejor prueba, entonces, de

(42) Albornoz, *op. cit.*, pág. 216.

(43) Millones (ed.), *op. cit.*, págs. 2/109-10 (testimonio de Gerónimo Martín, 1570).

(44) Millones (ed.), *op. cit.*, págs. 1/22 (testimonio de Cristóbal de Molina, 1577), 2/135 (testimonio de Pedro Barriga, 1570) y 3/28 (testimonio de Cristóbal de Molina, 1584).

(45) *Ibidem*, pág. 2/46 (testimonio de Pedro de Contreras, 1570).

la vitalidad de los *Wak'a* y del total distanciamiento del Dios de los blancos del mundo de los indios? (46).

Finalmente los profetas, luego de haber demostrado facultades sobrenaturales y su divina investidura, amenazaban directa y concretamente a aquellos que aún parecían reacios a seguir sus dictámenes y a reconocer su supremacía, con transformarlos en guanacos, vicuñas, ciervos y otros animales salvajes, o con hacerlos “morir y andar con las cabezas por el suelo y los pies arriba”, o, más aún, con hacerlos enloquecer hasta inducirlos, así, a matarse por despeñamiento (47). Y, por lo que parece, con los individuos más recalcitrantes y hostiles no dudaban en pasar de las palabras a los hechos, suministrándoles furtivamente una substancia alucinógena, a base de maca (*Lepidium mayenii*), tan potente que bastaban pocos gramos diluïdos en cualquier bebida para provocar estados de intensa alteración de la conciencia en sus víctimas, las cuales por momentos se ponían a bailar y en otros sufrían violentas crisis psicomotrices, dándose de cabezasos contra los muros y abandonándose a desordenados accesos convulsivos (48). O bien, sencillamente, los profetas recurrían a métodos coercitivos directos y brutales, tales como fustigar públicamente a quienes, con palabras o actitudes, daban muestra de estar aún de alguna manera ligados a la religión cristiana (49). Sin embargo, mucho peor era el trato que los “enviados de los *Wak'a*” reservaban contra aquellos ministros del culto local que de algún modo hubiesen pretendido obstaculizar su labor proselitista. En efecto, éstos últimos representaban aquel poder tradicional, profundamente enraizado e influyente en el ámbito comunitario, con el cual los profetas no podían dejar de enfrentarse, invadiendo directamente su esfera de influencia. Por otra parte, el apoyo de estos chamanes locales podía resultar de extrema utilidad para la expansión y consolidación del movimiento, mientras su oposición ponía en riesgo toda posibilidad de afirmación del mismo. No había, por ende, alternativa: o éstos se convertían a su vez en seguidores y defensores del *Taki Onqoy* o eran eliminados. Así, una de las primeras preocupaciones que tenían los predicadores al llegar a un nuevo pueblo era la de averiguar si allí se hallaba aún en auge el culto a los *Wak'a* del panteón incaico, y cuales eran, en cambio, los *Wak'a* exclusivamente locales, cuál era la dotación de bienes, tierras, animales y servidores de sus santuarios y, sobre todo, cuáles eran sus sacerdotes, a los que in-

(46) *Ibïdem*, págs. 2/135-6 (testimonio de Pedro Barriga, 1570).

(47) *Ibïdem*, pág. 2/109 (testimonio de Gerónimo Martïn, 1570).

(48) Albornoz, *op. cit.*, pág. 216.

(49) Medina, *op. cit.*, pág. 28.

vitaban a participar todos juntos en una especie de encuentro clarificador de carácter ceremonial. Una vez reunidos, los profetas les daban a beber hasta embriagarlos; luego de lo cual los exhortaban a brindar su plena adhesión al movimiento y, como prueba de ello, a unírseles en la danza del *Taki Onqoy*. A aquellos que se oponían, o que se mostraban reacios, dudosos o simplemente poco entusiastas de abrazar el nuevo credo y someterse a su autoridad, los mataban en el transcurso de la reunión misma, aprovechando la confusión y el jolgorio general, sin que nadie pudiera u osara oponerles resistencia (50). En algunos casos se llevaron a cabo verdaderas matanzas. En 1568, en una sola comunidad, se dio muerte a más de sesenta personas. Sin embargo no todas, al menos en dicha ocasión, fueron eliminadas alevosamente: algunas, inducidas al convencimiento que esa era la voluntad de los dioses, se dejaron quitar la vida dócilmente e incluso de buen grado (51). Anulado, así, todo rival y cortada de raíz toda oposición, los predicadores del *Taki Onqoy* procedían luego a destruir los santuarios y los ídolos locales, declarando dichos *Wak'a* fuera de vigencia y restableciendo a su vez el culto a los grandes *Wak'a* venerados en los tiempos del *Tawantinsuyu*, los cuales —aseguraban— habían recuperado todo su antiguo poder y rondaban ya las comarcas, listos a manifestarse a los indios a través de los cuerpos de algunos elegidos (52).

Y, en efecto, entre las personas que se reunían masivamente en torno a los profetas habían muchas que de improviso comenzaban a dar señales de haber sido poseídas por entidades sobrenaturales. Unas se ponían a bailar, otras se revolcaban en el suelo víctimas de violentas convulsiones, o si no, con el rostro completamente desfigurado, lanzaban piedras por doquier en torno a sí; otras, más aún, corrían a refugiarse a sus aposentos desde donde se les oía emitir terribles gritos. Y habían también muchos que, dominados por raptos autodestructivos, se infligían horrendas mutilaciones o llegaban a matarse despeñándose o ahogándose a manera de supremo sacrificio a sus dioses.

El poseído que superaba indemne la fase aguda del furor místico, una vez pasada la crisis, caía al suelo exhausto y, a los que cautamente se le acercaban preguntándole qué cosa había sucedido, les respondía que un determinado *Wak'a* se había posesionado de él. Los indios, entonces, reverentes y temerosos, lo levantaban y se lo llevaban en brazos hasta un lugar apropiado,

(50) Albornoz, *op. cit.*, págs. 216-7.

(51) Constantino Bayle, *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid, 1950, pág. 229.

(52) Albornoz, *op. cit.*, pág. 217.

en donde le construían una pequeña morada con paredes hechas de mantas y esteras. Luego de haberle pintado el rostro de rojo, le llevaban ofrendas de maíz, chicha, frutos de molle (*Schinus molle*), *mullu*, *llipta* (pasta de cal preparada a base de quinua), animales, tejidos, plata y muchas cosas más, adorando en él al *Wak'a* encarnado.

La comunidad entera, por lo tanto, se ponía de fiesta, danzando y bebiendo durante dos o tres días seguidos, prácticamente sin interrupción. Sólo en el momento en que, de vez en cuando, el poseído salía de su morada para lanzar mensajes a la masa, los nativos cesaban toda actividad recreativa o ritual, y corrían a escuchar con religioso silencio sus palabras. En tales ocasiones el poseído, además de ratificar las apocalípticas predicciones y las admoniciones de los profetas, dirigía violentas increpaciones contra aquellos *kuraka* (jefes locales) o indios que, perseverando en los hábitos y costumbres hispánicos, aún se mostraban abiertamente reacios al espíritu y a los preceptos del movimiento. Además, en alguna de sus apariciones públicas, el poseído pedía que se le trajese, si es que aún quedaba, algún fragmento de cualquier ídolo de la época inka destruido por los misioneros; y una vez en sus manos, lo consagraba nuevamente en forma solemne, *coram populo*: con la cabeza y el dorso cubiertos con un amplio manto, el obseso vertía chicha sobre la reliquia, la frotaba con maíz blanco e invocaba en alta voz al *Wak'a* que ésta representaba. Luego, levantándola en alto, decía: “Veis aquí vuestro amparo, y veis aquí al que os hizo, y da salud, hijos y chacras; ponédle en su lugar, en donde estuvo en tiempo del Inca”. Y así hacían los indios, restableciendo plenamente el culto a los antiguos *Wak'a* y adorando al mismo tiempo, con sacrificios y ofrendas, a los nuevos “Hombres-*Wak'a*” (53).

Según algunas fuentes, el “Mal del Canto” de la región de Huamanga se habría difundido ampliamente entre las poblaciones de casi todos los Andes Centrales (54). Es un hecho que alrededor de 1564-1565 predicadores del nuevo culto (con toda probabilidad relacionados con los últimos Inkas que desde las florestas de Vilcabamba no cesaban de lanzar llamados a las distintas etnias a fin de que se levantaran contra el invasor) llegaron a la región de Jauja, en el Valle del Mantaro, soliviantando a sus habitantes, los Wanka, que hasta entonces habían sido fidelísimos colaboradores de los Españoles. En este grupo el movimiento asumió un carácter político-revolucionario. Instigados por *kuraka* adheridos al *Taqui Onqoy*, los nativos comenzaron efectivamente a prepararse para una insurrección general que —se decía— estalla-

(53) Molina, *op. cit.*, pág. 80-2.

(54) Albornoz, *op. cit.*, pág. 216; Molina, *op. cit.*, pág. 78.

ría dentro de poco y al mismo tiempo desde Quito hasta el Tukumán, llevando a la total y definitiva eliminación de los blancos, de sus sirvientes negros, de los mestizos y de todos los indios convertidos al cristianismo, así como a la restauración del *Tawantinsuyu*. En previsión a una larga y áspera lucha de liberación, los wanka empezaron, entonces, a fabricar y acumular millares de lanzas, hachas, espadas, partesanas y arcos y flechas, a recolectar todos los arcabuces y caballos que podían, a aprovisionarse de víveres, así como a poner sus animales a buen recaudo en las montañas, fuera del alcance del enemigo. Dichos preparativos, sin embargo, no pasaron desapercibidos para los Españoles que, gracias a algunos informantes, llegaron a conocer en detalle lo que se estaba tramando. Pudieron así adoptarse una serie de medidas preventivas y represivas que conjuraron definitivamente todo riesgo de insurrección (55).

Pero ¿por qué el *Taki Onqoy* en la región de Ayacucho, entre los Lucana y los Sora, se manifestó esencialmente como un culto extático y de rechazo pasivo de la cultura dominante, mientras que en la de Jauja, entre los Wanka, fue acentuada su contenido más propiamente revolucionario, generando un proyecto de rebelión bien preciso y organizado? En otras palabras, ¿por qué razón en un caso los indios delegaron su redención final a fuerzas sobrenaturales, mientras que en el otro buscaron la libertad y la salvación mediante una línea de acción absolutamente pragmática y realista? Recuerdese, en primer lugar, como ya hemos visto, que fermentos místicos y tensiones revolucionarias son componentes fundamentales, indisolublemente relacionados e interdependientes, de todo movimiento milenarista. Lo que puede variar según las circunstancias es su dosificación, el énfasis que se da en unos y otros. De modo que para intentar dar una respuesta al por qué el “Mal del Canto” tuvo dos modos de expresión bastante diferentes, es necesario remitirse no tanto a su lógica interna, como a los factores externos que

(55) Los principales documentos del siglo XVI, hasta ahora publicados, que ofrecen noticias sobre el proyecto de rebelión wanka son:

a.- una *Carta* de Gaspar de Sotelo al *Cabildo del Cuzco* (Jauja, 24 de marzo de 1565), en Guillermo Lohmann Villena, *El Inca Titu Cussi Yupanqui y su entrevista con el oidor Matienzo (1565)*, en “Mercurio Peruano”, año XVI, n. 166, Lima, 1941, págs. 5-6;

b.- una *Carta* de Felipe de Segovia Balderábano Briseño a *García de Castro* (Obraje de la Mejorada, valle de Jauja, 3 de diciembre de 1565), en Manuel de Odriozola (ed.), *Documentos históricos del Perú*, vol. III, págs. 6-9, Lima, 1872;

c.- una *Carta* de García de Castro a *Su Majestad* (Lima, 6 de marzo de 1565), en Roberto Levillier (ed.), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles (siglo XVI)*. *Documentos del Archivo de Indias*, vol. III, págs. 54-69, Madrid, 1921;

d.- una *Carta* de García de Castro al *Cabildo del Cuzco* (Lima, 21 de marzo de 1565), en Lohmann Villena, *op. cit.*, págs. 6-7.

Para una breve reconstrucción del movimiento, y el contexto histórico en que se desarrollara, véase Wachtel, *op. cit.*, pág. 284 y siguientes.

evidentemente condicionaron sus diferentes desarrollos en lugares diferentes. En la región de Huamanga, su mensaje recayó en una población multiétnica, extremadamente fragmentada y carente de cualquier tradición de unidad socio-política, estando en gran medida constituida por colonos (*mitmaq*) allí transferidos coercitivamente por los Inka desde distintas regiones del Imperio y puestos bajo el control y la tutela de guarniciones militares (56). Bastante diferente, en cambio, era la situación del grueso y homogéneo grupo étnico de los Wanka: pueblo fiero y belicoso, estos habían alcanzado en los últimos siglos de la era precolombina un cierto grado de cohesión política, dando vida a unos poderosos señoríos, ampliamente interrelacionados, y puede ser hasta confederados, entre sí. Y también después de haber sido incorporados al *Tawantinsuyu*, no sin oponer una fuerte resistencia, los Wanka, a pesar de los profundos cambios sufridos en su organización y *modus vivendi* (57), habían logrado mantener un alto nivel de integración socio-cultural y conservar su propia identidad étnica. Así cuando aparecieron los Españoles en el horizonte, impulsados por el deseo de recuperar la libertad perdida, se habían aliado inmediatamente con estos últimos luchando en no pocas batallas contra los ejércitos cuzqueños. De este modo en los primeros años de la invasión europea habían reconstituido y hasta reforzado su antiguo aparato militar, familiarizándose por los demás con las armas de fuego, los caballos y las técnicas bélicas de los europeos (58). Y no sólo eso: viviendo en estrecho contacto con los blancos, bajo la privilegiada forma de colaboradores, los Wanka debieron de llegar a conocer perfectamente su mentalidad, sus costumbres, sus reacciones, sus debilidades, y, por ende, a considerarlos seres totalmente humanos, vulnerables y mortales como ellos mismos, y no personajes indescifrables, diferentes, superiores, como más bien debieron verlos muchos indios de las pequeñas y aisladas comunidades serranas del sur de Huamanga que estuvieron absolutamente al margen de los grandes acontecimientos de la época. Frente al resquebrajamiento del mundo tradicional, sumido a consecuencia de la instauración del régimen colonial en una crisis inconmesurablemente más aguda y lacerante que las que se hubieran dado

(56) Cfr. Reiner Tom Zuidema, *Algunos problemas etnohistóricos del departamento de Ayacucho*, en "Wamani", n. I, págs. 68-75, Ayacucho, 1966.

(57) Cfr. Terence N. D'Altroy, *Empire growth and consolidation: The Xauxa region of Peru under the Incas*, Tesis, University of California, Los Angeles, University Microfilms, Ann Arbor, 1981.

(58) Sobre la fiel colaboración prestada por los Wanka a los Españoles en tiempos de la Conquista y en los años sucesivos, véase Waldemar Espinosa Soriano, *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*, Lima, 1973; y sobre la situación diferente de esta etnia con respecto a los Lucana, Steve J. Stern, *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640*, Madison (Wisconsin), 1982, págs. 69-70.

anteriormente, los indios, cualquiera que fuese el grupo étnico al que pertenecían, debieron de empezar a recordar la época incaica (si bien en realidad para muchos no había sido del todo rosada) como “los buenos y viejos tiempos idos”, y a mirar al pasado prehispánico en general como una era de gran prosperidad y realización plena de la sociedad autóctona. Por tanto, al anuncio del inminente retorno de los *Wak'u* bajo la gufa del Inka, las diversas poblaciones locales reaccionaron por doquier con igual entusiasmo, cada cual esforzándose en propiciar su advenimiento de la forma que considerase más viable y apropiada. Los Lucana, carentes de cohesión social y de unidad política, inexpertos en el campo militar y con una visión de la realidad que no iba más allá de los estrechos límites de sus valles, resolvieron su espera escatológica con toda una serie de actividades rituales y extáticas, siendo la esfera religiosa la única mediante la cual pudieron o creyeron poder incidir eficaz y positivamente en la realidad y, de ese modo, transformarla. Por los mismos motivos (a saber, para tratar de influir en la historia y acelerar su curso hacia los ineluctables y últimos destinos de libertad y salvación de los nativos que habían sido fijados por los dioses) los Wanka, sobre la base de su tradición sociocultural y de su bagaje de conocimientos y experiencias —como se ha visto, muy diferentes a los de la etnias ayacuchanas— se orientaron más bien hacia formas organizadas y planificadas de resistencia activa y lucha armada contra los opresores.

El móvil de ambas reacciones nativas fue, no obstante, el mismo: la fe en el próximo retorno al “Tiempo del Inka”. Un “Tiempo del Inka” que sin embargo ya no se identificaba con el período histórico del *Tawantinsuyu*, pero sí con una imaginaria Edad de Oro, fundada *in illo tempore* por un sersobrenatural, el Inka, aval supremo del orden cósmico (59). Monarca ya de atributos divinos (60), el Inka se convirtió de esa forma para los indios de los Andes, después de la invasión española, en un auténtico mesías, mediante un proceso de mitificación del todo análogo al que experimentara el emperador Federico II de Suabia (Alemania) por obra de los joaquimitas y otros milenaristas del Medioevo tardío europeo (61).

Recuérdese en primer lugar que tanto el miserable fin de Ataw Wall-

(59) Juan M. Ossio A., *Introducción*, en Juan M. Ossio A. (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, 1973, pág. XXIII.

(60) Las principales características de la realeza sagrada entre los Inka están analizadas, en una visión comparativa, por Ernesta Cerulli en el Cap. XII de *Ma il re divino viaggiava da solo? Problemi e contraddizioni di un noto “complesso culturale” di diffusione quasi universale*, Génova 1979, págs. 153-62.

(61) Cohn, *op. cit.*, pág. 115 y siguientes.

pa, el último verdadero soberano del *Tawantinsuyu*, condenado a muerte por Pizarro en Cajamarca en 1533, como el igualmente trágico de Thupa Amaru, joven señor del efímero reino de Vilcabamba hecho decapitar por el virrey Francisco de Toledo en la plaza del Cuzco en 1572, se desarrollaron en una atmósfera de extraordinario e intenso misticismo. La cabeza cercenada de Thupa Amaru, empalada y expuesta públicamente para que sirviese de admonición a todos los potenciales rebeldes, se convirtió de inmediato en objeto de tan apasionada y masiva veneración popular, que las autoridades españolas, después de haber intentado inútilmente por todos los medios, con intimidaciones y castigos, que los indios desistiesen de adorarla, se vieron obligadas a retirar el macabro trofeo y a sepultarlo subrepticamente (62). Y en verdad que este Inka era un perfecto desconocido, habiendo gobernado sólo poco más de un año en una remota provincia del lado oriental de la cordillera. En cuanto a Ataw Wallpa, poco antes de ser estrangulado, anunció mesiánicamente a sus mujeres y a sus leales que resucitaría (63).

En consideración a todo esto y sobre todo a la luz de algunas representaciones escénicas de origen colonial y de numerosas tradiciones orales contemporáneas (64), se puede inferir razonablemente que ya al día siguiente de la eliminación física de los últimos Inka empezaron a circular insistentes voces sobre su resurrección y retorno: voces como “el Inka es de naturaleza divina y por tanto no puede estar realmente muerto”; “su cabeza separada ha sido llevada a Lima, a España o quien sabe a donde y cuidadosamente escondida porque está aún viva y por ello representa una amenaza para los españoles”; “en efecto a partir de la cabeza, ahora está volviendo a crecer todo el cuerpo y, cuando se haya formado completamente, el Inka reaparecerá”; “los Inka se han puesto a salvo más allá de Vilcabamba, llevando consigo todas sus inmensas riquezas, y recreando, en un lugar oculto y secreto, su reino de paz y prosperidad”, entre otras.

En las décadas que siguieron al *Taki Onqoy*, la metamorfosis de la figura del Inka, de Rey divino a Dios-rey (Inkarri), es decir mesías, se realizó

(62) John Hemming, *La fine degli Incas*, Milano, 1975 (ed. orig. ingl. 1970), pág. 438.

(63) Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú* (1571), ed. Guillermo Lohmann Villena, Lima, 1978, pág. 63 (cap. XI).

(64) Enrique González Carré y Fermín Rivera Pineda, *La Muerte del Inca en Santa Ana de Tusi*, en “Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines”, tomo XI, n. 1-2, Lima, 1982, pág. 33; Arguedas, *op. cit.*, págs. 227-9; Ortiz Rescaniere, *op. cit.*, pág. 129 y sgtes.; Guido Gerardo Delran C., *Una visión de los vencidos. El sentido de la historia según tradiciones campesinas de Paucartambo (Cuzco, Perú)*, en “Allpanchis Phuturinga”, n. 6, Cuzco, 1974, pág. 15; Henrique-Oswaldo Urbano, *Del sexo, incesto y los ancestros de Inkarri. Mito, utopía e historia en las sociedades andinas*, en “Allpanchis Phuturinga”, n. 17-8, Cuzco, 1981, pág. 99.

definitivamente: en los momentos de mayor crisis —como por ejemplo en el curso de las grandes epidemias de nuevas enfermedades introducidas por los europeos que segaban la vida de decenas, centenas de millares de indios desprovistos de las defensas orgánicas necesarias— se registraron en más de una ocasión apariciones del Inka anunciando la próxima liberación de los autóctonos de todos los males, a condición de que renegasen del cristianismo y retornaran al antiguo *modus vivendi*. Los nativos abandonaban entonces toda actividad laboral retirándose a las montañas, y, bajo la dirección de los chamanes-profetas que habían tenido la visión, restablecían con gran fervor, del todo o en parte, sus atávicas prácticas religiosas, con el ansia escatológica de librar a su sociedad de todo pecado y contaminación pernicioso, propiciando así el advenimiento del “Tiempo del Inka” (65). Posteriormente, en los siglos XVII y XVIII, la figura mesiánica del Inka fue uno de los principales móviles y una constante de las numerosas rebeliones indígenas que marcaron la historia del Perú colonial, como la de Juan Santos Atahualpa (montaña de Tarma, 1742) (66) y la de José Gabriel Túpac Amaru (Cuzco, 1780) (67), tan sólo para citar las más destacadas.

El círculo, pues, se cierra y el mito, creado alterando y reinterpretando individuos y hechos reales, desemboca de nuevo insensiblemente en la historia, condicionando y dirigiendo la acción social. En efecto, el discurso simbólico expresado por el mito no puede ser separado de las imágenes que éste evoca, y tales imágenes se traducen a nivel empírico en toda una serie de actividades tendientes a recrear en el mundo ese orden que el mito plantea.

Llegados a este punto, sobre la base de los ejemplos de cultos de crisis presentados, y del análisis de su dinámica interior, desde el primer momento de conceptualización de una nueva realidad determinada, hasta las explosiones de furor místico, el rechazo de la cultura hegemónica y la lucha de liberación, se puede intentar dar una respuesta a un agobiante cuanto básico interrogante que ha quedado latente a lo largo de todo nuestro discurso: ¿por qué desde Oceanía, al Africa, a las Américas, al mismo Occidente, sociedades y grupos sociales absolutamente diferentes entre sí por lengua, tradición, cultura, estructura social, organización política, economía, tecnología,

(65) Marco Curatola, *El culto de crisis del “Moro Oncoy”*, en “Scientia et Praxis”, n. 12, Lima, 1977, págs. 56-9.

(66) Cfr. Alfred Métraux, *A Quechua messiah in Eastern Peru*, en “American Anthropologist”, vol. XLIV, págs. 721-5, Menasha, 1942.

(67) Cfr. Alberto Flores Galindo (ed.), *Sociedad colonial y sublevaciones populares: Tupac Amaru II-1780*, Lima, 1976; Jan Szeminski, *La utopía tupamarista*, Lima, 1983.

sistemas de creencias y representaciones colectivas, raza, historia y ámbito geográfico, en el momento en que se han llegado a encontrar en una situación de opresión material y moral, caracterizada por procesos de cambio traumáticos y alienantes, han reaccionado casi siempre con movimientos de tipo religioso? La respuesta es sencilla y al mismo tiempo extremadamente compleja. E implícitamente ya la hemos dado al inicio de este trabajo cuando se definieron las condiciones y el contexto del que surgen movimientos milenaristas, o sea, una crisis aguda y generalizada que pone en discusión la existencia y continuidad de un determinado grupo humano como entidad histórica y cultural. Lo que está en juego en tales situaciones no es efectivamente tal o cual aspecto de la vida socio-cultural, trátase del sistema político, del modo de producción, del ordenamiento jurídico o de la moral, sino la misma vida socio-cultural en su globalidad, entendida como original creación colectiva y acumulativa de generaciones y generaciones de individuos (la idea de la comunión de los vivos y muertos presente en muchos milenarismos no es, pues, tan extravagante, teniendo un fundamento específico) que, interactuando mutuamente, han forjado y afirmado las formas históricas de su presencia en el mundo (68); presencia que para no ser efímera ni insignificante debe trascender el presente y proyectarse *ad infinitum* en el tiempo como un valor absoluto e inmutable. Los miembros de cualquier grupo humano aceptan su transitoriedad únicamente negándola, en la perspectiva de un ideal *continuum* que dé sentido a su ser y a su actuar. Y la negación de lo contingente, de lo transitorio, al menos en las sociedades preindustriales, está dada solamente por la religión, la cual, debido a su naturaleza omnicomprensiva y totalizante, ofreciendo una imagen clara y ordenada del universo y explicando el origen y el fin de las cosas, carga de valencias eternas y universales lo particular y lo momentáneo. La religión, pues, sostiene y fundamenta la acción humana, individual y colectiva, que se realiza en la constitución de horizontes histórico-culturales precisos. Así, cuando dichos horizontes, bajo la presión de fuerzas anómicas, comienzan a resquebrajarse y las instituciones que los expresan no aparecen en grado de realizar una eficaz acción reintegradora en un proceso de creciente atomización de la realidad en mil particularismos sin significado, se hace imprescindible recurrir al mito y al rito, con su lógica reductiva y aglutinante, ordenadora, universalizadora y deshistorificante, encuadrada dentro de una *Weltanschauung* bien precisa. Frente al riesgo de la alienación radical y del aniquilamiento total se da, pues, una respuesta igualmente global, y que por ser tal debe involucrar necesariamente todos los

(68) Sobre la problemática existencial y fenomenológica de la "presencia", entendida como presencia en el mundo, como *Dasein*, es decir "ser-ahí", y analizada en clave etnológica e histórico-religiosa, véase los trabajos fundamentales de Ernesto de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, 1948; y *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, ed. Claro Gallini, Torino, 1977.

aspectos de la vida social y cultural, sus orígenes, sus manifestaciones y destinos, el ambiente en que ella se desenvuelve y los infinitos espacios externos (el cosmos); *volenti* o *noletti* una respuesta de carácter fundamentalmente religioso. Aun antes de moverse, organizarse y actuar, los hombres tienen, en efecto, la necesidad de creer, de creer en sí mismos, en los propios valores, en el propio pasado, en el propio “ser-ahí” juntos en el mundo así como son *hic et nunc*, en la posibilidad de “ser-ahí” mañana y siempre: frente al riesgo de la caída de un sistema de valores, la religión, con su extraordinaria capacidad axiopoética (creadora de valores), puede asegurar esta primera y fundamental resolución de la crisis, cualesquiera que sean los resultados finales. Las explosiones de actividades culturales, en el reunir a la gente, en el precisar y ordenar las relaciones interpersonales e intergrupales, en el exaltar tales o cuales aspectos de la cultura tradicional, en el apropiarse de ciertos espacios, en el dar el sentido de la continuidad mediante esa eterna repetición que quiere ser el rito, representan, pues, la actuación y al mismo tiempo la superación de un ansia ética y soteriológica, que, siempre presente en la vida individual y colectiva, se hace espasmódica y súbita en los momentos de mayor crisis.

Nuestro discurso nos ha conducido de nuevo al punto de partida y dramáticamente nos pone una vez más frente a hombres oprimidos que, por todos los motivos arriba expuestos, están por iniciar su aventura mesiánica. ¿Qué harán ahora? ¿Desde dónde empezarán? Es obvio: desde ellos mismos, o sea desde su cuerpo, la primera y más elemental afirmación de existencia siendo precisamente la de sentir y manifestar libremente, fuera de todo vínculo y condicionamiento alienante, la propia presencia física en el mundo. Da ahí, pues, la ocurrencia de ciertos fenómenos tales como violentos y prolongados ataques psicomotrices, coreomanía, melomanía y posesión. Mediante una frenética y paroxística actividad corporal, los individuos se purifican de toda contaminación y de todo mal, y se vuelven a adueñar del propio ser, en lo que aparece como un auténtico acto de fecundación individual y colectiva, a partir de la primordial creatividad del gesto y de la palabra. En efecto, la danza y el canto, con su fuerte carga emotiva y dramática, no sólo cumplen una insustituible función catártica, sino también, y sobre todo, una formidable acción aglutinante, la vibración de los cuerpos, de los sonidos y las voces actuando como un poderoso polo de atracción y unificación de voluntades e intenciones. Es un danzar y un cantar para y con los otros, es un violento agitarse de “presencias” que interactúan y se alimentan recíprocamente. El movimiento físico deviene movimiento social y es el inicio del rescate.

Es en esta óptica que, a nuestro modo de ver las cosas, se debería interpretar también lo que sucedió en Aquisgrana (Alemania) en 1347, cuando,

en ocasión de la celebración de la fiesta de San Juan (24 de junio), entre los estratos más humildes y oprimidos de la población estallara una especie de epidemia coreútica que rápidamente se difundió a lo largo de toda la cuenca del Rin, llegando hasta Lieja, Utrecht, Tongern y Metz. En algunas partes se formaron grandes grupos de personas que se ponían a bailar frenéticamente. Los campesinos abandonaban sus tierras, los artesanos sus talleres, los siervos las casas de sus señores, los hijos las de sus padres, las mujeres las de sus maridos, y todos se entregaban a turbulentos bacanales, agitándose y gritando salvajemente, a menudo echando espuma por la boca, hasta caer al suelo extenuados. Además, muchos de ellos tenían visiones apocalípticas en que, por ejemplo, el cielo se abría apareciendo Cristo, el Salvador, en su trono y al lado la Virgen María. En algunos casos estas turbas de delirantes bailarines llegaron a mofarse y amenazar abiertamente a sacerdotes que, considerando se tratase de una posesión colectiva, habían acudido para realizar exorcismos (69).

Este macroscópico y en muchos sentidos oscuro, pero a la luz de lo que venimos exponiendo no incomprendible episodio de histeria colectiva caracterizado por coreomanía (uno de los tantos que en tiempos de acentuada miseria y privación se registraron entre los pueblos oprimidos del Medioevo europeo tardío), nos ofrece el pretexto y al mismo tiempo nos obliga a concluir nuestro discurso con algunas observaciones de orden terminológico y conceptual. ¿Cómo, pues, definir las incontroladas y acéfalas manifestaciones de furor coreútico-extático sin ningún desarrollo propiamente milenarista ni político, si bien cargadas de potencialidad y valencias escatológicas y reivindicativas, de los visionarios-danzantes del valle del Rin, en relación con los grandes movimientos socio-religiosos de carácter decididamente mesiánico-revolucionario analizados anteriormente, en los que el momento orgiástico-extático no es más que uno de los aspectos menos relevantes?

Pasemos a reseñar rápidamente las principales definiciones que sobre esta clase de fenómenos han dado diferentes autores. Ello tal vez nos permitirá hallar un término adecuado para designar el último caso tratado y, como quiera que sea, explicar y clarificar los distintos términos que hemos utilizado a lo largo de nuestro discurso la más de las veces como sinónimos. Ralph Linton, el primero que intentara establecer una tipología de los fenómenos de los que nos estamos ocupando, habla de "movimientos nativistas", entendiendo por nativismo "todo intento consciente y organizado por parte

(69) Ernesto de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, 1961, pág. 238; Ioan M. Lewis, *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma, 1972 (ed. orig. ingl. 1971), pág. 33.

de los miembros de una sociedad para revivir y perpetuar aspectos seleccionados de su cultura” (70). Por su parte, Anthony Wallace propone la denominación de movimientos de revitalización”, que se aplicaría a todo “esfuerzo deliberado, organizado y consciente por parte de los miembros de una sociedad para edificar una cultura más satisfactoria” (71). Numerosos autores (entre los que se encuentran Peter Worsley, Norman Cohn, Sylvia Trupp y Kenelm Burridge (72)— en referencia a la expectativa del próximo advenimiento de una nueva era paradisiaca implícita en la ideología de los distintos movimientos, prefieren emplear la noción de “milenarismo” o “quiliismo” (del griego *quilion* = mil), propia de la tradición cristiana y fundada en una célebre profecía del Nuevo Testamento (73) según la cual Cristo regresará un día a la tierra y, en comunión con los mártires y santos resucitados *ad hoc*, reinará durante mil años antes del Juicio Universal. Más genérica y neutra es, en cambio, la expresión “movimientos escatológicos” (del griego *escaton* = evento final), o sea, movimientos motivados por una concepción cualquiera sobre el destino último de la humanidad y del universo; expresión esta última utilizada, por ejemplo, por Fokke Sierksma (74). Pero el término más común y difundido entre los estudiosos (Wilson Wallis, Alfred Métraux, Bernard Barber, Bengt Sundkler, Georges Balandier, Roger Bastide, Juan Ossio y muchos otros (75) es, posiblemente, el de “mesianismo”, que, derivado del

(70) Ralph Linton, *Nativistic movements*, en “American Anthropologist”, vol. XLV, Menasha, 1943, pág. 230.

(71) Anthony F.C. Wallace, *Revitalization movements*, en “American Anthropologist”, vol. LVIII, Menasha, 1956, pág. 265.

(72) Worsley, *op. cit.*; Cohn, *op. cit.*; Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millennial dreams in action. Essays in comparative study*, Comparative Studies in Society and History, Supplement II, 's-Gravenhague, 1962; Burridge, *New heaven, new earth*, cit. Cfr. también Robert Kaufmann, *Le millénarisme*, en AA.VV., *Religions de salut*, Annales du Centre d'Etude des Religions 2, págs. 81-98, Bruxelles, 1962; y Vittorio Lanternari, *Millenio*, en “Enciclopedia”, vol. IX, págs. 312-31, Einaudi, Torino, 1980.

(73) Libro del Apocalipsis (palabra griega que significa “revelación”) 20, 1-6.

(74) *Een nieuw hemel en een nieuwe aarde. Messianistische en eschatologische bewegingen en voorstellingen bij primitieve volken*, 's-Gravenhage, 1961; cfr. también Jacques Le Goff, *Escatología*, en “Enciclopedia”, vol. V, págs. 712-46, Einaudi, Torino, 1978.

(75) Wilson D. Wallis, *Messiahs: Christian and pagan*, Boston, 1918; *idem*, *Messiahs. Their role in civilization*, Washington 1943; Alfred Métraux, *Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*, en “Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán”, tomo II, parte I, págs. 61-91, Tucumán, 1931; Bernard Barber, *Acculturation and messianic movements*, en “American Sociological Review”, vol. VI, n. 5, págs. 663-9, 1941; Bengt G.M. Sundkler, *Bantu prophets in South Africa*, Oxford, 1961; Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris, 1963; Bastide, *Noi e gli altri*, cit.; Ossio A. (ed.), *op. cit.* Cfr. también Vittorio Lanternari, *Messia*, en “Enciclopedia”, vol. IX, págs. 118-40, Einaudi, Torino, 1980.

concepto judeocristiano de mesías (en hebreo *mashiah* significa “el ungido de Dios”, “el elegido”), implica fundamentalmente la idea del advenimiento de una divinidad, de un héroe o de cualquier otra entidad sobrenatural redentora. Sin embargo, este término es, en general, usado con una acepción más vasta y articulada, tanto que Vittorio Lanternari, sobre la base de una amplia comparación histórico-religiosa, llega a la conclusión de que debe considerarse como “mesiánico”, en el amplio sentido de la palabra, todo “movimiento colectivo de huida del presente, de espera de salvación, promovido por un profeta fundador a consecuencia de una inspiración místico-extática, movimiento que quiere dar inicio a la renovación del mundo factible en una perspectiva escatológica como retorno a una época paradisíaca primigenia” (76). Empero, el mismo autor, encontrando a la postre un tanto reductivo y parcial el término mesianismo, acuña a su vez una nueva fórmula, a saber la de “movimientos religiosos de libertad y salvación”: “libertad de toda sujeción y sometimiento —a naciones hegemónicas o a cualquier tipo de adversidad—; salvación del riesgo de perder la propia individualidad cultural, del riesgo de la anulación como entidades históricas” (77). Definición esta última que recuerda mucho a la de “movimientos de espera de salvación” de Guaglielmo Guariglia (78), y a la de “movimientos de liberación mítica” de Jean Poirier (79), pero bastante más contundente y completa, en tanto que significa las diferentes dimensiones (religiosa, socio-cultural, política) del fenómeno, si bien es cierto que su armazón excesivamente compleja no la hace adecuada y recomendable para un uso lingüístico común y corriente. Prueba de ello es que el mismo Lanternari, tanto en su ya clásica obra *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960), como en otros trabajos anteriores (80), emplea más a menudo la expresión “movimientos (o cultos) proféticos”, recurriendo a un adjetivo que literalmente se refiere a la figura de un profeta y al anuncio de una profecía. A los aspectos e implicaciones más propiamente políticos del fenómeno se refieren, en cambio, las definiciones de “movimientos reformistas y revolucionarios de las sociedades tradicionales”, de “formas arcaicas de movimiento social”, y de “movimientos (o cultos) de reforma”, elaboradas respectivamente

(76) Lanternari, *Discorso sul messianismo*, cit., pág. 34.

(77) Lanternari, *Movimenti religiosi...*, cit., pág. 289.

(78) *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als volkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem*, Wien, 1959.

(79) *Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles Hébrides*, en “Journal de la Société des Océanistes”, vol. V, n. 5, págs. 97-103, París, 1949.

(80) Lanternari, *Origine storiche...*, cit.; y *Culti profetici polinesiani*, en “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, vol. XXVIII, n. 2 págs. 55-78, Roma, 1957.

por María Isaura Pereira de Queiroz (81), Eric Hobsbawn (82) y James Fernández (83). En fin, por lo que se refiere al término "culto", empleado por algunos autores, recuérdese que en ciertos casos éste se asocia con la palabra "movimiento", en la redundante y poco precisa expresión "movimientos de culto" (Mariam Smith, Fred Voget) (84), mientras que en otros es utilizado como sustituto suyo: así David Aberle y Ion Lewis (85) hablan de "cultos de privación", entendiendo por "privación" una situación en la que se determina una distancia excesiva, insuperable, entre las legítimas expectativas de las personas y la realidad de las cosas, y Weston La Barre de "cultos de crisis", definidos como "toda reacción grupal frente a una crisis, crónica o aguda, que es cultural" (86).

La expresión "cultos de crisis" acuñada por La Barre no sólo es la última cronológicamente con respecto a las dadas por otros estudiosos para definir la clase de fenómenos en cuestión, sino también, y sobre todo, la más sintética y la más general y omnicompreensiva. De todas las examinadas es, efectivamente, la única que puede aplicarse, sin forcejeos o sin necesidad de ulteriores especificaciones, sea a grandes movimientos milenaristas, como la "Danza de los Espíritus" de los indios norteamericanos y los "cultos del Cargo" de los nativos de Melanesia, o bien a complejos fenómenos religiosos no mesiánicos de larga duración como el Vudú haitiano y otros cultos afroamericanos, o a efímeros fermentos místico-extáticos espontáneos y desorganizados, surgidos independientemente de personalidades carismáticas, faltos de una clara concepción escatológica y sin ningún objetivo contestatario o revolucionario explícito, tales como la epidemia coréutica medieval del Valle

(81) *Riforma e rivoluzione...*, cit.

(82) *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, 1974 (ed. orig. ingl. 1959).

(83) *African religious movements. Types and dynamics*, en "Journal of Modern African Studies", vol. 11, págs. 531-49, 1969; y *Symbolic consensus in a Fang reformativ cult*, en "American Anthropologist", vol. LXVII, págs. 902-29, Menasha, 1965.

(84) Mariam W. Smith, *Towards a classification of cult movements*, en "Man", vol. LIX, págs. 8-12, London, 1959; y *Towards a classification of cult movements. Some further contributions*, en "Man", vol. LIX, pág. 28, London 1959; Fred. W. Voget, *Towards a classification of cult movements. Some further considerations*, en "Man", vol. LIX, págs. 26-8, London, 1959.

(85) David F. Aberle, *A note on relative deprivation theory as applied to millenarian and other cult movements*, en Thrupp (ed.), *op. cit.*, págs. 209-14; Ioan M. Lewis, *Spirit possessions and deprivation cults*, en "Man", vol. 1, págs. 307-29, London, 1966.

(86) Weston La Barre, *Materials for a history of studies of crisis cults: a bibliographic essay*, en "Current Anthropology", vol. XII, n. 1, 1971, pág. 11.

del Rin (he aquí la respuesta al interrogante que nos ha llevado a este último punto de nuestro discurso), o determinados episodios de resistencia religiosa, no resueltos nunca en auténticos movimientos sociales, de los que fueron por ejemplo protagonistas los indios del Perú en la época colonial (87). Y esto es así porque mientras el vocablo "movimiento" implica siempre y de cualquier modo una acción social más o menos organizada y programada, aunque al mismo tiempo no institucionalizada, el término "culto" comprende, en cambio, toda manifestación del sentimiento religioso del hombre, desde la ascesis mística hasta el rito orgiástico más desenfrenado, o la comunidad de fieles estable y jerarquizada. En ese sentido no excluye fenómenos pre-milenaristas, o sea, manifestaciones primordiales de anhelo de libertad y salvación que no llegan o que no han llegado aún a concretarse en auténticos movimientos, como los fermentos religiosos que acabamos de mencionar, ni fenómenos post-milenaristas, como numerosas "iglesias" y sectas terapéutico-salvíficas africanas, directamente derivadas de movimientos proféticos, entre las que se puede recordar por ejemplo la Kimbangista del Congo (88) o las neoharristas del Africa Occidental (89).

En cuanto a la palabra "crisis", ésta define un género específico de manifestaciones culturales: las que precisamente surgen y se desarrollan en y a consecuencia de situaciones de profundo perturbamiento de la vida socio-cultural. Para La Barre, "crisis" es una frustración profundamente sentida o un problema básico que no puede ser afrontado con métodos habituales, sean seculares o sagrados. Todo desamparo masivo en una coyuntura crítica puede ser una crisis; el recurrente e insoluble problema de la muerte es, en cierto sentido, una crisis permanente" (90). Se trata, sin embargo, de una definición demasiado genérica y por lo mismo de alguna manera bastante reductiva, que termina empobreciendo la vasta problemática planteada por el

(87) Sobre este último punto véase por ejemplo Guillermo Cock C. y Mary Eileen Doyle, *Del culto solar a la clandestinidad de Inti y Punchao*, en "Historia y Cultura", n. 12, págs. 51-73, Lima, 1979; Lorenzo Huertas Vallejos, *La religión en una sociedad rural andina (siglo XVII)*, Ayacucho, 1981; y Luis Millones, *Shamanismo y política en el Perú colonial: los curacas de Ayacucho*, en "Histórica", vol. VIII, n. 2, págs. 131-49, Lima, 1984.

(88) Cfr. Efraim Andersson, *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Studia Ethnographica Upsalensia XIV, Uppsala, 1958; Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, cit.

(89) Cfr. C.G. Baëta, *Prophetism in Ghana. A study of some "spiritual" churches*, London, 1962; Ernesta Cerulli, *La setta dei Water Carriers*, en "Studia e Materiali di Storia delle Religioni", vol. XXXIV, n. 1, págs. 27-60, Roma, 1963; B. Holas, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire. L'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris, 1965.

(90) La Barre, *op. cit.*, pág. 11.

mismo autor. Si existe en efecto un elemento fundamental e innovador en la expresión "cultos de crisis" respecto a cualquier definición anterior del fenómeno en cuestión, es justamente el concepto de "crisis": crisis existencial sí, pero como fruto de experiencias históricas y culturales concretas y particulares. Crisis significa, pues, contactos, tensiones, contradicciones, choques, conflictos, transformaciones, regresiones e innovaciones, en un proceso continuo y dinámico de replasmación cultural. La situación preexistente a la crisis, las formas y el desarrollo de las respuestas socioculturales a la crisis, el contexto histórico, político, económico, religioso y cultural dentro del que se desenvuelve la crisis, y, finalmente, las nuevas situaciones que a corto, mediano y largo plazo brotan de la crisis, son el verdadero objeto de estudio de los movimientos socio-religiosos.

La noción de crisis, desde el nivel más alto de generalización, nos vuelve así a llevar inmediatamente a lo particular, a lo contingente, a las miles de posibilidades del devenir histórico, a la infinita complejidad de lo real y a la fluidez de sus manifestaciones. "Todo movimiento —dice Lanternari— presenta desarrollos cambiantes en el tiempo en relación con el cambio de la situación general en la sociedad, y de las relaciones entre sociedades y culturas puestas en contacto, así como con el proceso de transformación sociocultural. Por ello, los análisis a largo plazo, allí en donde es posible hacerlos, permiten conclusiones más rigurosas e implementaciones más seguras que los de corto plazo. Por lo demás, toda fase de desarrollo de un movimiento dado comprende una multiplicidad de tendencias y de caracteres orgánicamente ligados, a veces contrapuestos entre ellos. Es elocuente el ejemplo de los sincretismos, en los que la tendencia a conservar rasgos tradicionales se funde con la tendencia a absorber rasgos nuevos del exterior. Finalmente, una sociedad, antes que presentarse homogénea y reaccionar en bloque a las situaciones de contacto, muestra a menudo tendencias diferentes para grupos diferentes, algunos de ellos inclinándose a un nativismo, sea revitalista o perpetuativo, otros propendiendo a la asimilación" (91). Por tanto, un mismo culto de crisis puede ser, simultáneamente o de acuerdo al tiempo y al lugar, místico-extático, nativista, revitalista, profético-salvífico, mesiánico, milenarista y/o revolucionario; y no se excluye que en un futuro puedan ser elaboradas nuevas categorías que amplíen el abanico de las posibles denominaciones y clasificaciones. En realidad, sólo un análisis profundo de todos los componentes e implicaciones de un movimiento (desde la concepción escatológica que lo anima a las prácticas rituales que lo distinguen, desde la personalidad de los líderes a las acciones violentas de rebe-

(91) Lanternari, *Movimenti religiosi...*, cit., págs. VII-VIII.

lión a que puede dar lugar, desde la figura de la divinidad esperada a aquello de que se nutren o rehusan nutrirse los fieles, etc.) y de su dinámica puede permitimos establecer en cada caso cuales sean los términos más apropiados para definirlo. Las variables en este sentido son casi infinitas. En efecto, más allá de cualquier tipología general de carácter antropológico, el discurso sobre los cultos de crisis es esencialmente un discurso de orden histórico y, como tal, siempre y de cualquier modo abierto.

