

Movimientos Sociorreligiosos y Ciencias Sociales

*Alicia M. Barabas**

RESUMEN

En este ensayo se intenta realizar una aproximación al conocimiento antropológico acerca de los movimientos sociorreligiosos, a partir de la sistematización de algunos conceptos relevantes y de la revisión de un número de obras tradicionalmente consideradas fundamentales por los especialistas. La panorámica del desarrollo de la temática, trata de presentar en especial las contribuciones producidas a partir de investigaciones realizadas sobre países y culturas de Latinoamérica. Por último, se esbozan algunos nuevos planteamientos conceptuales y ciertas problemáticas teóricas aún pendientes.

En este ensayo me propongo dos cuestiones principales: en primer término realizar una aproximación al conocimiento antropológico acerca del tema, partiendo de la revisión de algunos conceptos claves, tratados en los trabajos tradicionalmente considerados fundamentales por los especialistas. Esta revisión será seguramente incompleta —dada la abundancia de monografías

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

y obras generales—, tanto en la explicitación de los conceptos y las casuísticas, como en la selección de los autores; pero necesaria en la medida de que es por medio de estudios puntuales que se ha ido configurando el cuerpo teórico de esta temática dentro del campo de la antropología social. Viendo la imposibilidad de hacer una reseña completa de la extensa literatura que existe sobre la materia, me limitaré a presentar algunas de las contribuciones que han buscado proporcionar formulaciones generales de carácter teórico y que, en la mayoría de los casos, ofrecen también un amplio espectro de fenómenos singulares recopilados en diferentes ámbitos. No obstante, el interés por los movimientos registrados en latinoamérica me ha orientado de manera especial, hacia autores y obras que han abordado el tema en esta parte del mundo.

En segundo término, intentaré referirme a algunos aspectos de la actual controversia teórica; a las problemáticas aún abiertas a la discusión que constituyen retos para la investigación; y a ciertos acuerdos, tácitos o explícitos, entre los investigadores contemporáneos en relación con la reelaboración de conceptos tradicionalmente aceptados. Es decir relecturas de los movimientos a la luz de replanteamientos de paradigmas conceptuales y valorativos, que inauguran nuevos caminos para la comprensión y el análisis de los movimientos sociorreligiosos.

En torno al problema de las definiciones

En sus orígenes, el milenarismo aludía a la espera de una Edad de Oro o una Tierra Prometida en la que reinaría Dios, basado en la literatura apocalíptica judía y en las revelaciones de San Juan. Aproximadamente desde finales del siglo XIX comenzó a utilizarse no sólo en el sentido bíblico, sino para referirse a todo cuerpo de creencias del mismo tipo —estuvieran o no relacionadas con el judeocristianismo—, que designara una expectativa salvacionista. Actualmente parece haber consenso en que la expectativa milenarista se configura a partir de la creencia en el acceso futuro a una edad o lugar, en el que la vida terrenal será para los hombres un paraíso de felicidad, abundancia, salud, justicia e inmortalidad.

En el contexto milenarista, el mesianismo constituye una dinamización de las creencias y de la acción, ya que la próxima llegada de un esperado emisario divino que revela a los hombres el mensaje de salvación, sienta las bases para la constitución de una nueva comunidad (la de “los elegidos”), cuyas expectativas sacralmente legitimadas son totalizadoras (instaura próxima-mente, en la tierra, la sociedad perfecta), por lo que suelen encaminar las acciones de la colectividad hacia la rebelión contra la realidad establecida.

Actualmente parece haber aceptación en torno al hecho, constatado por estudios sobre mitología, de que las creencias milenaristas forman parte de numerosas cosmovisiones mítico-religiosas de los indios de América, incluso antes del contacto con el cristianismo. A raíz del íntimo y prolongado contacto con la religión católica se construyeron multitud de sincretismos que en muchos casos operaron como relegitimaciones de las cosmovisiones propias; no sólo apoyando el mantenimiento de las antiguas creencias sino propiciando el surgimiento de movimientos sociorreligiosos.

La esperanza salvacionista va acompañada de un tiempo de catástrofe, anunciado en la mitología cataclísmica y apocalíptica, identificado a través de señales diversas (naturales o sociales) que previenen el inminente fin del mundo conocido. Los acontecimientos apocalípticos (cuyas causas se atribuyen comúnmente al desgaste del mundo o a graves errores humanos que ameritan el castigo de las deidades), presuponen el advenimiento del milenio reparador entendido como transformación total del mundo conocido. Dentro del contexto milenarista es recurrente la existencia de profecías, revelaciones y mensajes oraculares que anuncian la destrucción del mundo y la futura regeneración y salvación, así como la naturaleza de los rituales y la organización de la comunidad de elegidos.

Un elemento de importancia capital para el entendimiento de estos fenómenos, es el reconocimiento de que la cosmovisión religiosa opera como fundamento para la comprensión del mundo social, como germen de la rebelión y como guía para la acción colectiva. No pretendo profundizar en los complejos y transitados caminos de la conceptualización de la religión, basta señalar que al hablar de una “cosmovisión religiosa” me refiero a la conceptualización de Bellah (1975): un sistema simbólico relativamente coherente e integrado, que responde a los trastornos y dislocaciones existentes en una sociedad, y otorga a sus seguidores un cuerpo explicativo más o

menos sistemático respecto con las definiciones particulares de la realidad. Como realidad sui generis la religión puede ser motor de la acción social, al brindar a los individuos el modelo general de sí mismos y del mundo y, especialmente en grupos inmersos en situaciones de crisis, proponerles la esperanza salvacionista.

Los movimientos sociorreligiosos encuentran sustento en cosmovisiones religiosas en las que ciertos mitos tienen especial eficacia ontológica. No son meras reglas de conducta sino que explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son. Desde mi perspectiva, coincidente con la de V. Turner (1975), el "mito" se debe examinar como parte integrante del sistema total de creencias y prácticas religiosas y en relación con el dinámico contexto cultural que le otorga parte de su significado; ya que el mito suele interpretar metafóricamente los acontecimientos de la vida profana. Lo anterior me lleva a un aspecto central: el de la dinámica del mito, esto es, el proceso por el cual éste se articula con la historia; mismo que ya ha sido indicado por Lévi-Strauss (1968), al señalar que el mito conjuga el pasado, el presente y el futuro dentro de una totalidad simbólica que unifica la diacronía y la sincronía.

La capacidad de la narración mítica para incorporar a su discurso nuevos elementos referidos a la cambiante realidad contextual, hace posible conectar el quehacer simbólico de una cultura con las variables situaciones que enfrenta a lo largo de ciertos periodos de tiempo. Es en razón de esa "plasticidad" que el mito puede nutrirse de la historia concreta e intentar explicaciones acerca de ella. Daré unos pocos ejemplos, frecuentes entre diversos grupos indígenas: algunos mitos reinterpretan la "situación colonial" como el "caos" original, otros narran el origen de los blancos y los modos y tiempos de su desaparición, otros más explican las causas de la miseria de los indios y la riqueza de los blancos.

Un tema reiterado en la "mitología de contacto" (M. Bartolomé, 1976), se refiere a la superación de la desigualdad de posiciones y posesiones entre indios y blancos. En este sentido, hay numerosas evidencias monográficas de que la sociedad milenarista, cuyas expectativas se dirigen a erradicar la privación múltiple, se apropia de ciertos símbolos de poder pertenecientes a los blancos integrándolos a la cultura propia, muchas veces con significados alternos y propósitos descolonizadores. En un trabajo anterior (A. Barabas, 1989), me referí a este aspecto de la dinámica cultural de la sociedad

milenarista denominándolo "apropiación y reinterpretación selectiva" de la cultura del dominador. Dos de los ejemplos característicos se refieren a la apropiación de jerarquías y funciones religiosas, militares y políticas, y a la apropiación y reinterpretación de pasajes bíblicos. Por otra parte, tal como indican los movimientos históricos en México, este dinámico proceso no opera sólo en relación con la cultura apropiada sino también con respecto a la tradicional, de la que se recuperan y refuncionalizan creencias, prácticas y formas de organización diversas. En ciertos casos la complejidad y la permanencia de las síntesis construidas permiten hablar de la creación de originales modelos societales y culturales, que son innovadores a la par que nativistas (por ejemplo las iglesias nativistas y las ciudades santas).

Un elemento indispensable en la definición del milenarismo, es que al mismo tiempo es religioso y sociopolítico, ya que enlaza las aspiraciones terrenales de transformación de la realidad con los medios sagrados, mediante los cuales se espera tener acceso al mundo nuevo en un futuro más o menos cercano, según ha señalado Pereira de Queiroz (1969). En la base de la expectativa milenarista está presente la vivencia de distintas formas de privación. En una de sus facetas ésta se manifiesta como precariedad existencial y orfandad de significados del mundo, en otras como carencia de poder político, social, cultural y religioso. Esta situación puede provenir de procesos de dominación colonial o clasista, y en ocasiones de ambos. En las sociedades indias estos movimientos surgen de colectividades oprimidas que sufren situaciones muy críticas resultantes, generalmente, de procesos de conquista y colonización: destrucciones, expropiaciones territoriales compulsivas, desculturación forzada, relocalizaciones, sobreexplotación, abuso del poder, fricción interétnica, etcétera; es decir, situaciones de privación múltiple que se mantienen a través del tiempo, brindando la base "suficiente" de carencias y frustraciones, como para que se torne posible imaginar y preparar el cambio (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984).

En tal contexto de crisis, pero al mismo tiempo de expectativa utópica, la colectivización de las creencias milenaristas y mesiánicas, generalmente activadas por un individuo (el primer elegido) que recibe y trasmite mensajes y visiones acerca del fin del mundo conocido y el inicio de una realidad nueva; genera adeptos y crea entre ellos nuevos vínculos que dan lugar a la formación de nuevas unidades sociales. La comunidad carismática integrada por un

grupo (los elegidos) a quien está destinado el mundo nuevo, se constituye como una nueva sociedad (en ocasiones crean un espacio propio: la "ciudad santa") en la que se establecen nuevas formas de vida y de organización, así como complejos rituales apropiados para el logro de la anhelada salvación. Asimismo se construyen nuevas formas de identidad social sustentadas por la pertenencia a la comunidad carismática. En otro trabajo (A. Barabas, 1989) he mencionado que en la mayor parte de los movimientos sociorreligiosos indios en México, las nuevas identidades religiosas se han constituido principalmente sobre bases étnicas, como reactualizaciones de la identidad étnica, unificando a parcialidades de un mismo grupo. Sin embargo, aunque la relación existente entre las identidades primordiales y las identidades surgidas de la experiencia milenarista aún no ha sido muy analizada a través de casos puntuales, existen evidencias de que las nuevas identidades religiosas se configuran también a partir de otros criterios de afinidad y exclusión (véase artículo de Ari Pedro Oro en este número).

Algunos enfoques teóricos

El problema de las taxonomías ha preocupado mucho a los investigadores del tema. Al no existir un consenso respecto a la clasificación de los movimientos, y debido a su misma singularidad, puede decirse que hay tantas tipologías como estudiosos abocados a intentos de generalización. Esta exigencia se encuentra relacionada con los límites planteados por las opciones teórico-metodológicas de cada autor y su específico campo de conocimiento y experiencias directas. El problema principal es que suelen perder su calidad de modelos y pasan a proyectarse directamente sobre la realidad. Debido a que los movimientos sociorreligiosos son fenómenos múltiples, de gran complejidad causal, la necesaria inclusión de gran cantidad de variables en cada matriz taxonómica, ha dado como resultado un amplio número de tipos, clases y subclases definidos por varios criterios, por lo que cada tipología resulta en exceso compleja y siempre algo inadecuada para dar cuenta de la especificidad de cada movimiento, por ello no reseñaré aquí los intentos taxonómicos de los autores presentados, remitiendo al lector interesado a las obras en que éstos se tratan. Adelanto sin embargo, que una de

las problemáticas aún vigentes en este campo es la de lograr el difícil equilibrio epistemológico entre el análisis exclusivo de cada caso singular (a partir del cual muchas veces se intenta la teorización) y la tendencia de llegar a generalizaciones que permitan referirse a las condiciones sine qua non de los fenómenos, o que hagan posible la elaboración de taxonomías.

El pionero de estos estudios entre las sociedades indígenas fue J. Mooney (1896), quien aplicó el término milenarismo al complejo de la "ghost dance" de las tribus de las praderas occidentales de Estados Unidos; movimientos registrados a fines del siglo pasado con un fuerte énfasis nativista y anticolonialista, ya que surgieron como reacción a la presencia de los blancos, a la liquidación de las bases económicas indias y a la política de reservaciones. Aunque aún hoy su obra es un modelo, el análisis está fuertemente teñido por un enfoque psicopatológico, ya que considera a estos fenómenos como "anormales". En una línea similar se encuentran estudios como el de F. Williams (1923), W. Stanner (1953) y P. Worsley (1957), que analizaron el movimiento Vailala de los Papúa de Nueva Guinea en 1919. Coinciden estos autores en las explicaciones psicopatológicas, yendo desde el extremo de considerarlos como "olas de locura" hasta expresiones de intensa ansiedad y sugestionabilidad psíquica. También la obra de N. Cohn (1961) sigue la línea explicativa psicológica, aunque estudia movimientos registrados en Europa durante la Edad Media y la Reforma. No obstante sus notables aportes teórico-comparativos, que llevan a generalizaciones aún hoy aceptadas, Cohn no pudo superar por completo las explicaciones descontextualizadas y etnocéntricas, que lo llevaron a clasificar a milenarismos y mesianismos como fantasías paranoides colectivas protagonizadas por masas amorfas sobreexcitadas. Análisis muy diferentes, realizados desde una óptica concordante a veces con el marxismo, llevaron a J. Servier (1969), K. Mannheim (1973), E. Bloch (1980) y otros, a considerar a los qualismos de la Antigüedad, la Edad Media y la Reforma (los movimientos, Münzer y Hus, por ejemplo), como respuestas revolucionarias elaboradas por los oprimidos con el lenguaje de la religión popular contra el poder establecido, que tomaron un carácter activo ajeno al conformismo, al temor y a la irracionalidad.

Independientemente de los primeros trabajos antropológicos, Max Weber (1922, edición de 1980) contribuyó al estudio del tema a través de sus

teorías sobre el carisma, el liderazgo carismático, las asociaciones de denominación carismática y el análisis del proceso de institucionalización y rutinización del carisma; aportes que contribuyeron a explicar el origen y desarrollo de las religiones e iglesias fundadas por líderes carismáticos. Weber adjudica a la vivencia carismática el poder revolucionario específicamente “creador” de la historia y la considera la vía de renovación total de lo anterior, significando una transformación de la conciencia y de la acción. Aunque es un pionero en cuanto a la mención del carácter eminentemente político y revolucionario de los movimientos, tampoco él escapa de las comprensiones derivadas del etnocentrismo, ya que considera que la dominación carismática es irracional, por rechazar toda trabazón con lo rutinario y con el cálculo entre medios disponibles y fines deseados. La adjudicación de irracionalidad en Weber, también comparte con los anteriores autores el prejuicio acerca de las facultades mentales de los adeptos. Desde una óptica más reciente (Abbagnano, 1963), las conclusiones de Weber sobre el tema resultan cuestionables, ya que lo que se considera como racional está culturalmente determinado y tiene legitimidad dentro de espacios sociales específicos. La razón entendida como verdad universal, o como fuerza liberadora de los prejuicios del mito, las creencias y las opiniones, remite a conceptos de raigambre positivista poco aceptados hoy por filósofos y científicos sociales. Reflexionando sobre la definición de Abbagnano, es posible proponer que la racionalidad de un movimiento sociorreligioso sólo puede establecerse en relación con las situaciones específicas que los procedimientos utilizados permiten afrontar, y a través del análisis de los sistemas de creencias y organización propios de cada cultura, aunque parezcan extraños e ilógicos al “otro” cultural que los observa y los interpreta.

Un aspecto muy ligado con lo anterior, sobre el que se ha reflexionado poco, es el de la organización y premeditación de estos movimientos, contra el pretendido “espontaneísmo” y la carencia de reglas que supuestamente caracterizaría a las masas irracionales, arrastradas —a decir de Cohn— a desastres colectivos por la ansiedad y la falsa ilusión del cambio. Una amplia casuística muestra, por el contrario, que las comunidades carismáticas producen formas complejas de organización política, económica, social y religiosa, muchas veces de larga duración (véase por ejemplo iglesia maya de Quintana Roo, en México). En estas comunidades se gestan diversos proce-

sos sociales, entre ellos, faccionalismos, estratificación interna, conflictos de liderazgo, así como también del conjunto de normas, reglas y rituales, a veces extremadamente rígidos, que regulan la interacción. Tampoco se trata de revueltas impensadas, carentes de evaluación entre medios y fines, surgidas al calor de un disgusto, sino de largas búsquedas planificadas de recursos materiales y humanos, puestas en práctica de conocimientos bélicos, estrategias y tácticas de acción que, no pocas veces, les dieron temporalmente el triunfo frente a ejércitos profesionales de españoles y criollos (Barabas, 1981).

Varios de los autores que mencionaré basan sus interpretaciones, total o parcialmente, en los conceptos elaborados por Weber. Un estudio comparativo sobre el tema en sociedades indígenas es el de R. Linton (1943), en el que presenta una de las primeras tipologías de movimientos nativistas, definiéndolos como intentos conscientes y organizados por revivir o perpetuar aspectos seleccionados de la propia cultura. Este autor es uno de los pioneros en señalar que la conciencia de que la cultura propia está amenazada, y los intentos por revivirla o perpetuarla, son producto del “contacto intelectual” y del “proceso de aculturación”. Se esfuerza, por lo tanto, en el estudio de los “sincretismos culturales” para determinar las tendencias pro-nativistas y modernistas de los movimientos, que a su vez permiten evaluar el grado de aculturación alcanzado por el grupo. Las críticas a este modelo son muchas de las que pueden dirigirse al funcionalismo: las interpretaciones se basan en el supuesto teórico subyacente de que las sociedades son homogéneas y reaccionan del mismo modo a situaciones de contacto; la noción de equilibrio se prioriza sobre la de conflicto estructural; se privilegia en demasía la dimensión cultural sobre la social y la política.

En 1956, A. Wallace, siguiendo una línea similar aunque más psicologista, los llamó movimientos de “revitalización”, entendiéndolos como una clase especial de fenómenos derivados del cambio cultural. Este concepto está vinculado con la noción psicocultural de configuración gestáltica (*maze-way*), es decir, una suerte de imagen mental que los hombres tienen acerca de la sociedad, de la cultura y de sí mismos. Un movimiento de revitalización, como tipo, tiene lugar cuando esta imagen entra en crisis produciendo altos niveles de stress individual y una alteración profunda y colectiva en la configuración gestáltica, que llevan a la sociedad a realizar un esfuerzo de

recomposición que le restituya el supuesto estado de equilibrio inicial. Siguiendo a Weber, su tipología distingue varias fases en los movimientos, que culminan en la rutinización. Las críticas más agudas dirigidas a este modelo que combina aspectos de la teoría organicista de la cultura con el funcionalismo, se refieren a la preeminencia dada al equilibrio y la homogeneidad social y la sobrevaloración de los aspectos psicológicos individuales para la interpretación de movimientos sociales, que se basa en la proyección lineal de la psicología individual a la colectiva.

F. Voget, en 1956, realizó un nuevo intento taxonómico de clara inspiración weberiana. Partiendo de criterios culturales, psicológicos y sociológicos arribó a una clasificación de los movimientos: culturales y políticos; considerando a los religiosos como una subclase de los culturales. La distinción principal proviene de que los movimientos culturales toman, para Voget, la forma de revivalismos, volcados hacia el pasado, en tanto que los políticos son innovadores porque tienden a modificar el orden social, parcial (reformista) o totalmente (revolucionario). Resulta interesante la sugerencia de una transformación diacrónica de los movimientos, que pasarían por fases religiosas y revivalistas primero y tenderían a la secularización y la innovación, lo que indicaría, según el autor, crecientes grados de aculturación así como de institucionalización. Se conocen varios casos que apoyarían esa relación; no obstante muchos otros (Guerra de Castas en Yucatán, etcétera) contradicen esta secuencia. Tampoco resulta empíricamente válida la relación necesaria de los movimientos religiosos con el revivalismo y de los políticos con la innovación. En última instancia, la crítica principal que se puede formular a Voget, se dirige a la separación establecida entre movimientos culturales y políticos, ya que los primeros expresan objetivos de naturaleza política y los segundos están estructurados sobre la base de determinados códigos y conceptos culturales.

Vale la pena profundizar en la relación entre lo político y lo religioso, ya que ésta misma cuestión es retomada por P. Worsley y E. Hobsbawm (1968). El problema central radica en la dicotomía establecida entre lo religioso y lo político, que resulta arbitraria al ser proyectada sobre sociedades en las que no existe tal diferenciación. Las ciencias sociales de corte positivista desacreditaron los movimientos sociales en clave religiosa y dieron por incuestionable que los fenómenos religiosos podían ser políticos. Los religiosos fueron

catalogados como irracionales, espontáneos, conservadores; en tanto que los políticos se pensaban como la forma elevada de la movilización social por ser seculares, lo que equivalía a ser racionales e innovadores. Los movimientos sociorreligiosos llegaron así a ser prejuiciadamente catalogados como prepolíticos, es decir como anteriores a la formación de la verdadera conciencia política, o como falsamente políticos y decadentes, debido a la preeminencia del factor religioso en su gestación y desarrollo. En esta línea general se ubica E. Hobsbawm (*op. cit.*), quien hizo notables aportes al conocimiento de movimientos sociorreligiosos en la Europa sudoccidental desde el siglo XVIII hasta el XX. El los cataloga como prepolíticos por carecer de un lenguaje político específico y de programas de acción amplios y organizados, señalando que muchas veces "evolucionan" hasta constituir movimientos políticos propiamente dichos. Desde mi perspectiva sería erróneo buscar un nexo evolutivo entre los movimientos sociorreligiosos y los políticos, toda vez que ambos son políticos en términos de organización y orientación hacia fines públicos. La diferenciación tipológica debiera tal vez buscarse en la oposición religioso-secular, aunque ésta no presume ninguna jerarquización ascendente entre unos y otros.

En términos generales puede decirse que Linton, Wallace y Voget realizaron gran parte de sus interpretaciones a partir de los conceptos de contacto intercultural y de aculturación como mecanismo de cambio cultural, típicos del momento intelectual del Memorandum de 1936 y del Informe de 1954. En ambos se sugiere que el contacto entre culturas diferentes es responsable del cambio cultural que lleva a la sustitución final de una cultura (la considerada inferior) por la otra. Desde este enfoque, principalmente basado en el registro de rasgos culturales, se buscaron los sincretismos (o fusiones culturales) operados en el seno de las culturas objeto de estudio, concluyendo que a mayor cantidad de sincretismos, mayor grado de aculturación y de cambio. Hacia mediados de los años cincuenta, en buena medida debido al conocimiento proporcionado por los movimientos sociorreligiosos, comenzaban a investigarse entre grupos indígenas casos de rechazo cultural y de reculturación. No obstante, en el análisis de las situaciones de contacto aún no se consideraban las variables de desigualdad, dominación y resistencia, frente a las cuales las culturas nativas se revelaban, oponiendo a la "civilización" la reafirmación de sus propias tradiciones y al colonialismo su derecho a la

existencia como sociedades singulares. Al privilegiar el análisis de la cultura y los rasgos culturales sobre el de la sociedad y las relaciones sociales, se consideró que las innovaciones —tan frecuentes en estos movimientos— eran indicadores del reemplazo cultural que desembocaría en el definitivo cambio cultural.

El problema de la disyuntiva entre una orientación aculturativa contra otra nativista en estos movimientos, se ha planteado en muchos trabajos. No obstante, existen evidencias (Barabas, 1989; otros ensayos en este número) de que los llamados sincretismos son resultados de procesos selectivos de apropiación y resignificación. La presencia de elementos culturales extranjeros en la configuración cultural propia no indicaría necesariamente la pérdida progresiva de ésta, sino sólo su transformación, dada por la apropiación selectiva de lo otro. En lo que toca a los movimientos sociorreligiosos esto implica que las transformaciones culturales (sincretismos, elementos francamente innovadores) no están reñidas con los objetivos revivalistas y nativistas.

Es posible que fuera a partir de la Conferencia de Chicago de 1960 (cuyos resultados fueron publicados por Thrupp en 1962) que se rechazaron explícitamente las concepciones marcadamente psicologistas y también las culturalistas, dando por lo general mayor importancia a los conceptos de privación social y de crisis sociales como causales primarias de estos fenómenos. W. Mühlmann (1961) y R. Ribeiro (1968) son dos exponentes de este cambio de óptica. El primero realizó una síntesis comparativa, histórica y sociológica, de los movimientos ocurridos entre los Tupí-Guaraní, enfatizando el aspecto político y revolucionario, aunque descuidando la presencia obvia de los temas míticos milenaristas y mesiánicos entre los guaraníes. R. Ribeiro, interpretando la misma casuística, propone una tipología basada en tres factores: la presencia de una tradición milenarista, una situación de tensión que amenaza colapsar la cultura tradicional y la existencia de crisis conducentes a la anomia, como resultado del contacto desigual con los europeos.

Las obras principales de V. Lanternari (1961 y 1974) se acercan al tema a través de una perspectiva histórico-sociológica. Compara numerosos casos recopilados en un nivel ecuménico, tanto en lo que él llama “mundo etnológico” como en el seno de culturas antiguas y modernas en las que se

conocía la escritura. Investiga los factores históricos y socioculturales que dan lugar a estos movimientos, a los que concibe como expresiones de deseos de liberación que surgen en específicas y críticas situaciones históricas de opresión. En cada caso trata de analizar el marco contextual de los fenómenos y los tipos de necesidades que pretenden expresar, en relación con la cultura tradicional y con la del mundo occidental, entendiendo que se trata de respuestas de renovación política y cultural. En su tipología establece la distinción entre movimientos de origen aculturativo y no-aculturativo, pero propone una solución de continuidad entre ambos. Otro de los criterios es el origen exógeno o endógeno, entendiendo a los primeros como producidos por la situación colonial y a los segundos como un resultado de la lucha de clases. Una de las más severas críticas se refiere justamente a la utilización de esos criterios tomados en forma excluyente en lugar de hacerlo dialécticamente. Representantes de la antropología anglosajona le han criticado cierto énfasis historicista, pero la antigua controversia entre especificidad y generalización aún hoy no tiene resolución definitiva. No obstante, la presentación de una casuística mundial (aunque sea incompleta) es pionera y tiene un valor apreciable como intento de arribar a una taxonomía basada en una muestra significativa de casos singulares.

El libro de Pereira de Queiroz (1969) es la segunda contribución que aporta una casuística mundial sobre el tema, aunque la brasileña ocupa un lugar preponderante. La tipología que elabora es pluridimensional y combina en ella criterios genéticos y funcionales. Los primeros la llevan a clasificar los fenómenos según respondan en su origen a situaciones coloniales o a procesos internos de anomia social. Los funcionales remiten, para esta autora, a la existencia de movimientos revolucionarios, reformistas y conservadores. Mediante la combinación de ambos criterios, determina que los reformistas responden a situaciones de anomia y los revolucionarios a situaciones coloniales o de abierta lucha de clases. Un aporte significativo es la hipótesis de que los mesianismos surgen sólo en sociedades de linajes, en tanto que faltan en las sociedades modernas estratificadas en clases sociales, a menos que junto a éstas persistan formaciones sociales tradicionales, como las subculturas campesinas. Una crítica que se puede formular a lo anterior es la ruptura estructural establecida entre las sociedades susceptibles de generar movimientos religiosos y las sociedades que producen movi-

mientos políticos (seculares). Hasta donde sabemos, la organización social de linajes no es condición necesaria, ya que existen evidencias mundiales de movimientos sociorreligiosos que se desarrollan en segmentos no tradicionales de sociedades clasistas (véase por ejemplo, sectas religiosas urbanas). Igualmente, está comprobado que se desarrollan en sociedades tradicionales organizadas sobre la base de la familia extensa, pero que no constituyen sociedades de linajes. Otra crítica que se le puede formular es la que remite a la función política, ya que los límites entre la reforma y la revolución son muy difíciles de establecer en forma tajante, porque ambas funciones suelen combinarse a lo largo de un movimiento. Al escribir sobre la función conservadora o "reaccionaria", de Queiroz se refiere a los movimientos que intentan perpetuar la tradición cultural propia oponiéndose a los cambios e innovaciones. Desde mi punto de vista la meta del conservadurismo cultural no implica la negación de objetivos de cambio. La absoluta mayoría de los movimientos que tratamos en México (Barabas, 1989) han pretendido transformar la situación colonial, a la vez que conservar y revitalizar la cultura prehispánica, por lo que puede decirse que la búsqueda retrospectiva o tradicionalista no supone ausencia de cambios. Un movimiento podrá ser innovador (mediante la apropiación selectiva de la cultura dominante y la refuncionalización de aspectos de la propia) y crear incluso nuevas formas societales, aún cuando tienda al mismo tiempo a la conservación o a la recuperación de la tradición propia. En especial, en situaciones coloniales donde los poderes establecidos bloquean su continuidad, la respuesta tendiente al conservadurismo lejos de ser una función reaccionaria (como señala de Queiroz) es una función revolucionaria, subversiva para el sistema colonial establecido.

Hacia la mitad de la década de los cincuenta comenzó a desarrollarse en Europa la corriente antropológica conocida como dinamista, la cual enfatiza la existencia de una dinámica de tensiones, conflictos y procesos de cambio, inherentes a todas las sociedades. Esta perspectiva se opone a la noción de equilibrio y de orden como estado normal de las sociedades, es decir a la concepción funcionalista para la que las sociedades "primitivas o frías" no serían generadoras de cambios por sí mismas, en contraposición con las sociedades modernas (cálidas) de gran dinamismo, que producirían cambios en las primeras al ponerse en contacto con ellas. El concepto de

dinámica interna de todas las sociedades lleva a sus exponentes a considerar que el contacto entre sociedades y culturas diferentes, desencadena procesos de articulación derivados del choque entre la dinámica interna y la externa; esta última, generalmente, proveniente de actos coloniales. Entre muchas otras aportaciones teóricas esta corriente tiene el mérito de haber desplazado el foco del análisis de la cultura a las relaciones sociales, de haber aclarado que las sociedades indígenas son activas y no sólo reactivas, y de haber impulsado el estudio de los procesos de cambio desigual en general y en situaciones contextuales específicas. Justamente, los movimientos sociales son uno de los temas clave para el conocimiento profundo de las crisis provocadas por el colonialismo y de las formas de resistencia creadas por los colonizados.

Entre los autores pertenecientes a la escuela dinamista, que estudiaron movimientos sociorreligiosos, destacan G. Balandier (1951, 1955, 1973) y R. Bastide (1959, 1973); quienes influenciaron en mayor o menor medida a los investigadores de esta temática en América Latina. Balandier estudió estos fenómenos entre grupos étnicos del Gabón y del Congo en África, a partir de la categoría de "situación colonial", que considera determinante por la amplitud y la profundidad de las crisis que genera al poner en relación forzosa, prolongada, conflictiva y desigual, a grupos sociales que quedan divididos en dominantes y dominados. Un aporte fundamental de este autor es haber resaltado la dimensión política revolucionaria de estos movimientos y, en el caso de las "iglesias negras", haberlos considerado como precursores de procesos de descolonización e independencia nacional. R. Bastide abordó las relaciones entre mesianismo, mito, utopía, hambre, desarrollo económico y surgimiento de nacionalismos en América Latina, basándose en sus estudios realizados en Brasil. Entre otras contribuciones vale mencionar el concepto de "aculturación formal" que se refiere a las transformaciones más profundas operadas en el colonizado a raíz de largos y continuos procesos de contacto desigual, que afectan las estructuras perceptivas, lógicas, nemónicas y afectivas. Estos cambios profundos y no los culturales serían —para el autor— los responsables de la alteración de las formas, contenidos y objetivos de las luchas de los colonizadores por su liberación.

En 1974, valiéndose de los aportes teóricos provenientes de la etnopsiquiatría, F. Laplantine (1977) retomó el problema de la intervención de la

imaginación colectiva en el diseño del porvenir, analizando tres tipos de respuestas: el mesianismo, la posesión y la utopía; que apuntan a la salvación y la regeneración del mundo mediante el fin del ya existente y el advenimiento de un mundo nuevo. A través de sugerentes propuestas y desarrollos, el autor investiga los parentescos y antagonismos prevalecientes entre estos tipos de expresión de la rebelión colectiva, que implican la proyección de lo sagrado sobre el futuro a partir de la imaginación, matriz fundamental de la que surgen.

Estudios regionales contemporáneos

En Perú existe una considerable tradición en el estudio del tema. La teorización comienza, tal vez, a partir de los sesenta, con las diversas investigaciones sobre el sistema mítico y ritual del Cusco incaico. Más tarde, N. Watchel (1973), J. Ossio, T. Zuidema y W. Espinoza (1973) y P. Duviols (1986) estudiaron la ideología mesiánica en el mundo andino. En 1977, M. Curatola realizó una revisión interpretativa del conjunto de movilizaciones, desde el *Taqi Onqoy* (1565) y el *Muro Onqoy* (1590) hasta el actual mito del Indakí. L. Millones (1985) y muchos otros han tratado desde diferentes perspectivas estos tres temas, en especial el mito, que representa la actualización de la esperanza milenarista (el retorno del mesías *Inkarrí*) de reconstrucción de la identidad y el territorio en el mundo andino. Uno de los pocos estudios que trata el mesianismo en el área de la amazonía peruana es el de S. Varese (1973), que presenta el movimiento de Juan Santos Atahualpa, quien logró unificar en cierta medida a las tribus de la selva con el área andina, a través de la expectativa de restauración del *Tahuantinsuyu*. En el conjunto de obras destaca la idea de que los movimientos sociorreligiosos en Perú —en especial el originado a partir de la figura misianizada de Tupac Amaru—, son precursores de la formación de una identidad nacional. Todos ellos, igualmente, parten de la crítica situación colonial para contextualizar el surgimiento y desarrollo de los movimientos, que se constituyen como intentos de descolonización y restauración del mundo prehispánico. En fecha reciente apareció un libro editado por J. Hill (1988), en el que varios de sus artículos brindan importantes aportes teóricos en el campo de la relación entre mito e historia.

Brasil, tal vez debido a la rica casuística dispersa por diferentes regiones étnicas, culturales y geográficas, ha sido uno de los principales espacios generadores de teoría sobre los movimientos sociorreligiosos. Después de la obra de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, (1938), el mesianismo fue estudiado por R. Bastide, quien desde 1948 hasta 1970 escribió varios libros sobre los cultos afrobrasileños y los movimientos mesiánicos entre los negros, realizando fundamentalmente en ellos y otros, aportes teóricos. En cuanto al estudio del tema entre sociedades indígenas, los pioneros fueron sin duda Nimuendajú (1914,) y A. Métraux (1927), quienes investigaron los movimientos en el área guaraní del Paraguay y dieron las primeras interpretaciones a las migraciones de los Tupí-Guaraní en busca de la Tierra Sin Males; hoy retomadas y discutidas a la luz de nuevos datos (véase H. Clastres, 1978, B. Melia, 1989). Al parecer, Brasil continúa siendo el ámbito con mayor producción sobre el tema, ya que con posterioridad a los setenta se han publicado numerosos estudios sobre nuevos movimientos registrados entre poblaciones indígenas pertenecientes a distintos grupos lingüísticos, así como entre población rural y urbana no indígena, además de relecturas de casos conocidos.

En Argentina el tema ha despertado también algún interés antropológico, aunque la casuística conocida se circunscribe al ámbito chaqueño. Existen un par de estudios sobre los movimientos acaecidos entre tobas y mocovíes del Chaco Austral y Central entre 1905 y 1933 (E. Cordeu y A. Siffredi, 1971; L. Bartolomé, 1972). Con posterioridad a la llamada "Conquista del Desierto" estos cazadores-recolectores fueron expropiados de sus territorios y sujetos al sistema de Reducciones. Se vieron sedentarizados y obligados al trabajo asalariado en ranchos y plantaciones de algodón a cargo de los nuevos colonizadores. En estas condiciones de explotación, cambio de modo de vida y fricción interétnica, se gestaron varios movimientos: el Mocoví de 1905, donde los chamanes profetizaban el fin del mundo conocido y el de los blancos, prometiendo a sus adherentes la inmunidad a las balas. El de Napalpí en 1924, liderado por el "Dios Gómez", un mesías toba que anunciaba el retorno de los antepasados y con ellos la recuperación de la tierra, la desaparición de los blancos y la apropiación de su ganado. La cualidad chamánica les daba a los líderes no sólo el poder de comunicación con las deidades sino el poder de curar y hacer daño, mediante el cual prometían

invulnerabilidad a los fieles y muerte a los desobedientes. En 1933 se registraron nuevos episodios en El Zapallar y Pampa de Indio. En el primero, el chamán Natochí, que decía ser hijo del Señor del Trueno, reclutaba sus fieles a través de la entrega de “bastones de poder”, en una suerte de iniciación chamánica colectiva tradicional. En el segundo, un “culto de cargo”, los así iniciados guiados por otro líder que profetizaba mediante el sueño, se concentraban en la espera de aviones cargados de mercancías que les serían entregadas en compensación por sus penurias. La última de sus visiones anunciaba, sin embargo, el advenimiento de un nuevo poder, “el Evangelio”. De hecho los chamanes profetas no se equivocaron porque a partir de 1940 se instaló en la región la Iglesia Pentecostal, ganando muchos adeptos entre la población indígena. Tal como demuestran las investigaciones de E. Miller publicadas entre 1976 y 1979, fue el pentecostalismo —si bien sincrético— el que proporcionó ciertos recursos para la revitalización de pueblos que habían experimentado el fracaso de sus expectativas milenaristas organizadas desde el chamanismo. La nueva práctica religiosa, que implica un complejo ritual y ceremonias de curación, dio lugar a la creación de una Iglesia Evangélica Toba que subsiste hoy en día.

En México se ha prestado, comparativamente, poca atención al vasto campo de la antropología de las religiones, en parte tal vez por el fuerte énfasis dado a la historiografía de las religiones, en especial de la mexicana y la maya. No es de extrañar, entonces, la escasez de estudios sobre movimientos sociorreligiosos, temática también poco trabajada por los especialistas en otros países. Aunque han existido y existen numerosas movilizaciones de este tipo, son generalmente registradas y analizadas como rebeliones campesinas, pasando por alto la presencia de elementos religiosos y factores étnicos en su conformación. La mayor parte de la bibliografía sobre mesianismo proviene de investigadores extranjeros y se ha concentrado principalmente en Chiapas (V. Reifler, 1973, 1989; H. Favre, 1973; D. Gow, 1979; J. Rus, 1982; A. García de León, 1985; etcétera) y Yucatán (M. Bartolomé, 1976, 1977, 1978, 1988; A. Barabas, 1976, 1981, 1986); dos regiones pertenecientes a la civilización maya. La primera obra de conjunto sobre el tema ha sido publicada por A. Barabas 1989, quién recoge una amplia casuística de movilizaciones sociorreligiosas desarrolladas entre grupos indígenas a nivel nacional desde el siglo XVI hasta el presente. Presenta una

perspectiva global acerca de lo que constituye la trayectoria histórica de la resistencia étnica frente a las diversas formas que ha ido adoptando el proceso de dominación, e intenta recuperar críticamente la discusión teórica sobre los movimientos sociorreligiosos, para arribar a una caracterización general congruente con los numerosos casos particulares. Posiblemente una contribución al debate actual sea la relación establecida entre la expectativa milenarista y el pensamiento utópico, así como la caracterización de estos movimientos indios como utopías. “Utopías concretas”, retomando el concepto elaborado por E. Bloch (1980), en tanto dimensiones de futuros posibles, cuyas propuestas de transformación de la negativa realidad constituida comienzan por estructurarse a partir del mundo simbólico construido por cada cultura, pero que están siempre mediadas por la participación colectiva que construye la *praxis* de los movimientos en relación con las situaciones histórico-sociales contextuales. La casuística mexicana es especialmente rica en estos fenómenos, ya que el mencionado trabajo registra más de cincuenta movimientos, en una incompleta lista que incluye diez grupos etnolingüísticos vivos y varios grupos étnicos del norte del país hoy ya extinguidos.

Tendencias actuales y problemáticas pendientes

A través de la bibliografía posterior a los años setenta, se trate de estudios de caso sin mayor preocupación teórica, o de obras de conjunto que intentan explicaciones de alcance general, es posible establecer ciertas tendencias predominantes en el tratamiento del tema que remiten a una serie de “acuerdos” tácitos o explícitos entre los investigadores. Por ejemplo, ningún trabajo actual intenta un acercamiento exclusivamente psicológico o psicocultural, ni se mencionan las supuestas características psicopatológicas de los mesías, con lo cual parece superado el paradigma etnocéntrico que sustentaba dichas explicaciones.

También parece haber acuerdo en que, dados sus propósitos y alcances, los sociorreligiosos son movimientos sociales y no de protesta. Son premeditados más que espontáneos, y son racionales en lugar de irracionales. Asimismo parece haber consensos en que, a la par que religiosos estos movimientos son políticos, y que no se registran solamente en sociedades tradicionales (rura-

les) sino también en sociedades modernas (urbanas). Lo anterior supera la tesis de Pereira de Queiroz, para quien la organización social de linajes era condición necesaria para el surgimiento de movimientos mesiánicos. La casuística mundial demuestra que se gestan entre grupos diversos, como lumpen y otras clases sociales, que tienen otras formas de organización.

También parecen haber quedado relegados los intentos taxonómicos y las clasificaciones duales que predominaron hasta los setenta. Ya no preocupa tanto la comparación de grandes series de casos y el agrupamiento en tipos ideales creados a partir de la combinación de criterios. La elucidación de la causalidad endógena o exógena, de la naturaleza revivalista o revitalista, nativista o aculturativa, o del propósito reformista o revolucionario, parecen ser preguntas menos relevantes para los investigadores contemporáneos, preocupados por acceder a una comprensión "émica" del mesianismo.

En las últimas décadas ha habido poca producción de nuevos modelos interpretativos. La mayor parte de los estudios muestran una tendencia general a tratar casos concretos, ubicándolos en marcos teóricos conocidos, y conceden central importancia a la información histórica y contemporánea que haga posible la interpretación en términos de la "situación" contextual en la que surgen los milenarismos. Asimismo, por lo común se les analiza articulados con la "situación colonial", el "colonialismo interno" o la desigualdad de clase; categorías que involucran los conceptos de dinámica sociocultural y de conflicto para la interpretación de los procesos de cambio en sociedades indígenas. Paralelamente, la comprensión de la especificidad del universo simbólico puesto en juego en su gestación y desarrollo, está orientando algunas investigaciones a profundizar en el estudio de temas tales como: la mitología que interviene en las formulaciones milenaristas y mesiánicas; el análisis de los sincretismos como fenómenos de apropiación selectiva, resignificación y refuncionalización; y las relaciones existentes entre mito, historia y utopía, por mencionar algunos tópicos que aparecen en trabajos actuales.

Si bien esta especialidad ha avanzado considerablemente en el curso de los últimos cincuenta años, quedan problemáticas aún pendientes, o han surgido otras a la luz de tópicos sugeridos por nuevas orientaciones teóricas. Una de ellas es la relación existente entre los movimientos sociorreligiosos y los seculares étnicos o etnopolíticos contemporáneos, no sólo en términos de

continuidad histórica sino también como diferentes expresiones de un mismo proyecto utópico de transformación de la realidad (Barabas, 1986). Falta asimismo, profundizar en el significado de los movimientos sociorreligiosos como contraculturas, a veces precursoras de movimientos independentistas y germen de la formación de nuevas nacionalidades, tal como demuestran los casos de África y algunas evidencias de América Latina. Una vertiente no suficientemente explorada es la que conocemos como rutinización del carisma (bastante frecuente en términos históricos y contemporáneos), que ha dado lugar a la formación de iglesias nativas que, en ciertos casos, pueden ser entendidas como concreciones parciales de la utopía. Ejemplos conocidos recientemente indican que este fenómeno no es privativo de África, ya que se han estudiado los casos de la iglesia maya de Quintana Roo en México y de la iglesia toba en Argentina. Por último quiero volver a mencionar una problemática relevante: la consideración de los movimientos sociorreligiosos como creadores e integradores de la etnicidad. No sólo porque en ocasiones parecen ser los precursores de una temprana panetnicidad, sino porque han dado fundamento a la reunificación de comunidades de una misma etnia fragmentadas por el colonialismo. Asimismo, la comunidad carismática en cuanto nueva sociedad, crea vínculos que sientan las bases para la formación de nuevas identidades, tema que constituye un reto para la investigación antropológica.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1963.

Balandier, Georges. "La situation coloniale: approche théorique" en: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, vol. IX, 1951.

———, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1955.

- , *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1973.
- Barabas, Alicia. "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las rebeliones mayas de Yucatán", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol.II, México, 1976.
- , "Los líderes carsimáticos: notas sobre la intelectualidad india en la historia de América Latina", en: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, num. 103, México, UNAM, 1981.
- Barabas, A y Bartolomé M., "El Rey Cong Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los mixes de Oaxaca", en: *Colección de Investigaciones Sociales* num. 1, CRO-INAH, México, Gob. de Oaxaca, 1984.
- , "Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina: una aproximación a la construcción de la utopía india", *América Indígena*, vol. XLVI, num. 3, México, 1986.
- , *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Col. Enlace, México, Ed. Grijalbo, 1989.
- Bartolomé, Miguel. "La Iglesia maya de Quintana Roo", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, vol.2, 1976a.
- , "La mitología del contacto entre los mataco: una respuesta simbólica al conflicto interétnico", en: *América Indígena*, vol. XXXVI, num. 3, III, México, 1976b.
- , y Alicia Barabas. "La Resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán". en: *Colección Científica*, num. 53, México, SEP-INAH, 1977.
- , "La Insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial", en: *Cuadernos de los Centros Regionales*, C.R. del Sureste, México, 1978.
- , La dinámica social de los mayas de Yucatán, pasado y presente de la situación colonial, en: *Antropología Social*, num. 80, México, INI, 1988.

- Bastide, Roger. "Le messianisme raté", en: *Archives de Sociologie des Religions* f5, París, 1959.
- , *El Próximo y el extraño*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1973.
- Bellah, Robert. "Sociología de la religión", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Ed. Aguilar, 1975.
- Bloch, Ernst. *El Principio esperanza*. , Madrid, Ed. Aguilar, 3 vols, 1980.
- Clastres, Helene. *Terra sem Mal. O profetismo tupí-guaraní*, Sao Paulo, Brasil, Ed. brasiliense, 1978.
- Cohn, Norman. *En Pos del milenio*, Barcelona, Barral Ed., 1961.
- Cunha, Euclides da, *Os Sertoes*. Rio de Janeiro, Livaria Francisco Alves, 1938.
- Curatola, Marco. *Mito y milenarismo en los Andes*. Allpanchis, Cusco, Perú, IPA, 1977.
- Duviols, Pierre. *Cultura andina y represión*. Cusco, CER, 1986.
- Favre, Henri. *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, México. Siglo XXI, 1973.
- García de León, Antonio. *Resistencia y Utopía*. 2 tomos, México, Ed. Era, 1985.
- Gow, David. "Símbolo y protesta: movimientos redentores en Chiapas y los andes peruanos", en: *América Indígena*, vol. XXXIX, México, 1979.
- Hill, Jonathan (ed.). *Rethinking History and Myth*, USA, Ed. Urbana and Chicago. University of Illinois Press, 1988.
- Hobsbawn, Eric. *Rebeldes primitivos*, Barcelona, 1968.
- Lanternari, Vittorio. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1961.

- , *Occidente y Tercer Mundo*. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1974.
- Laplantine, Francois. *Mesianismo, Posesión y utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1977.
- Levi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- Linton, Ralph. "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, vol. XLV, num. 2, USA. 1943.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973.
- Melia, Bartomeu. "Las Tierra sin mal de los guaraní: economía y profecía", en: *América Indígena*, vol. XLIX, México, 1989.
- Metraux, Alfred. "Migrations historiques des tupi-guaraní", *Journal de la Société des Americanistes*, XII, París. 1927.
- Millones, Luis. *Los dioses de Santa Cruz*, Lima, PUC, 1985.
- Mooney, James. *The Ghost Dance religion and Sioux Outbreak*, Washington, USA, Smithsonian Institute, 1896.
- Mühlmann, Wilhelm. *Chiliasmus und Nativismus*, Berlín, D.Reimer, 1961.
- Ossio, J., T., Zuidema y W. Espinosa. *Ideología mesiánica en el mundo andino*, Lima, Pastor, 1973.
- Pereira de Queiroz, Ma. Isaura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI, 1969.
- Reifler, Victoria. "Algunas consecuencias religiosas y sociales del nativismo maya del siglo XIX", en: *América Indígena*, vol. XXXIII, f2, México, 1973.
- , *El Cristo indígena. El rey nativo*, México, FCE, 1989.
- Ribeiro, René. "Movimientos messianicos do Brasil", en: *Revista de América Latina*, Rio de Janeiro, 1968.

- Rus, Jan. "Whose caste war? Indians, Ladinos and the Chiapas 'caste war' of 1869", *Spaniards and Indians in Southeastern México*, USA, Univ. of Nebraska, 1981.
- Servier, Jean. *Historia de la utopía*. Caracas, Ed. Monte Avila, 1969.
- Stanner, R, W.E.H., *The South Seas in Transition*, Londres, 1953.
- Thrupp, Silvia (ed.). *Millennial dreams in action*. La Haya, 1962.
- Turner, Víctor. "Mito y símbolo". *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 1975.
- Varese, Stefano. *La Sal de los cerros*, Lima, Ed. Retablo de Papel, 1973.
- Voget, Fred. "The American Indian in transition. Reformation and Accommodation", en: *American Anthropologist*, Vol. LVIII, USA. 1956.
- Wallace, Anthony. "Revitalization Movements", en: *American Anthropologist*, vol. 58, USA. 1956.
- Watchel, Nathan. *Sociedad e ideología*. Lima, IEP, 1973.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1980.
- Williams, F.E., *The Vailala Madness and the destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division*, Port Moresby, 1923.
- Worsley, Peter. *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos de cargo en Melanesia*, México, Ed. Siglo XXI, 1957.