



UNIVERSIDAD DE CHILE

UNIVERSIDAD DE CHILE FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ESCUELA DE
POSTGRADO

Mesianismos y milenarismos en América Latina, un diálogo entre contextos disímiles

Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

María Delia Martínez Núñez

Profesor Guía:

Horst Nitschack

Santiago de Chile, 2016

Resumen

Nombre del autor: María Delia Martínez Núñez

Profesor guía: Horst Nitschack

Grado académico obtenido: Doctor en Estudios Latinoamericanos

Título de la Tesis: Imaginarios y mesianismos en América Latina. Cuatro movimientos mesiánicos en contextos culturales disímiles

Esta tesis indaga en cuatro movimientos mesiánico-milenaristas de dos zonas de Latinoamérica, para reconocer y analizar los imaginarios que se encuentran en su génesis y desarrollo, con el propósito de contribuir a la memoria histórica y cultural del continente. Este objetivo descansa sobre la hipótesis general de que el estudio de estos movimientos permitirá detectar imaginarios con un alto componente simbólico, a través de los cuales se puede aportar a una reflexión que incluya aspectos de un potencial histórico y de construcción de memoria, que permitan pensar América Latina desde la inclusión de acontecimientos que suelen marginarse de la historia, por considerarse irracionales, fortuitos y circunstanciales.

Fecha de graduación:

Mis profundos agradecimientos a

GONZALO – ARIEL – LAURA

Por su amor invaluable

Y

A PANCHIBA Y LUA

Por su amistad y apoyo

POR CREER EN TODO Y A LA VEZ NO CREER EN NADA

Indice

Introducción.....	1
Capítulo 1 Rendimiento del vínculo entre utopías e imaginarios respecto de los mesianismos milenaristas en América Latina.....	14
1.1 Utopías e imaginarios en América Latina.....	14
1.2 Los mesianismos milenaristas.....	28
1.3 Mesianismos milenaristas en América Latina.....	35
Capítulo 2 Imaginarios acerca de la “invención” de América.....	42
2.1 Influencias culturales de los conquistadores y la construcción de América.....	42
2.2 El espacio imaginario y la construcción de América.....	51
Capítulo 3 La Colonia y la llegada de las ideas mesiánicas.....	62
3.1 Herejías, judíos y conversos en la península ibérica.....	64
3.2 Problemática judía, mesianismos y judíos conversos en América.....	67
3.3 Presencia judía e ideas mesiánicas y milenaristas en la América colonial.....	75
Capítulo 4 Espacios de cierre y conversión.....	87
4.1 Pueblos de indios en los Andes.....	89
4.2 Las aldeas jesuitas en Brasil.....	98
4.3 Aspectos de la religión incásica.....	105
4.4 Otras comunidades subalternas en cierre. La situación de Palmares.....	111
Capítulo 5 Religiosidad indígena y antecedentes mesiánicos.....	115
5.1 Religiones andinas y el culto a los antepasados.....	115
5.2 Religiosidad sertaneja.....	124
5.2.1 Costumbres religiosas de los indios del Sertão.....	124

5.2.2 Mesianismos coloniales: el Taki Ongoy y un mesianismo imaginario.....	126
5.2.2 La búsqueda de la Tierra sin Mal.....	135
Capítulo 6 Líderes mesiánicos, entidades míticas y mediadoras.....	142
6.1 Los líderes.....	143
6.2 Los mediadores.....	153
6.3 El mito del Inkari.....	171
6.4 Construcción del sebastianismo.....	174
Capítulo 7 Cuatro mesianismos milenaristas, en dos zonas de América Latina..	184
7.1 Pedra Bonita.....	186
7.1 Canudos sebastianista.....	194
7.2 Juan Santos Atahualpa o el inca que llegó de la selva.....	203
7.3 Tupac Amaru II: ¿Movimiento político, reaccionario o mesiánico?.....	214
Conclusiones.....	235
Bibliografía.....	253

Introducción

Esta tesis indaga en cuatro movimientos mesiánico-milenaristas de dos zonas de Latinoamérica, para reconocer y analizar los imaginarios que se encuentran en su génesis y desarrollo, con el propósito de contribuir a la memoria histórica y cultural del continente. Este objetivo descansa sobre la hipótesis general de que el estudio de estos movimientos permitirá detectar imaginarios con un alto componente simbólico, a través de los cuales se puede aportar a una reflexión que incluya aspectos de un potencial histórico y de construcción de memoria, que permitan pensar América Latina desde la inclusión de acontecimientos que suelen marginarse de la historia, por considerarse irracionales, fortuitos y circunstanciales.

Las dos zonas elegidas, espacio andino y Brasil, constituyen regiones separadas que son parte de tradiciones lingüísticas, históricas y nacionales distintas. Sin embargo, aunque se admiten estas diferencias, esta tesis las reúne en el convencimiento de que a través de este estudio se encontrarán imaginarios relevantes que permitirán identificar puntos de encuentro a partir de subjetividades compartidas. La relevancia de reunir en un mismo estudio estas dos regiones se relaciona también con la idea de que los fenómenos estudiados forman parte del cúmulo de hechos que han sido devaluados desde la cultura hegemónica, lo que ha provocado que se visualicen como parte de un imaginario irracional, característico de sectores marginales, que no aportarían a una visión histórica y política del continente. Las concepciones de la marginalidad de la cual se hacen parte contribuyen a la persistencia de una visión binaria de los imaginarios, propia de los fenómenos culturales poco explorados desde el punto de vista que propone esta tesis.

La idea de aportar a la construcción de una cultura latinoamericana pretende ir más allá de la genealogía del término según su tiempo de inserción en el léxico, y busca dar cuenta de estos mesianismos milenaristas como parte de una realidad discontinua, cambiante y sobre todo heterogénea. Esta tesis se enmarca, por lo

tanto, dentro de los estudios que han dado cuenta de esta heterogeneidad mediante distintas estrategias discursivas y epistemológicas, entre los que se puede contar a José Martí con su texto *Nuestra América*, publicado en 1891, o posteriormente, a los brasileños Mario y Oswald de Andrade¹, a inicios del siglo XX, quienes presentan un discurso que aporta a las vanguardias que se desarrollaron en todo el continente y que se diferenciaron de los movimientos europeos, fundamentalmente por su esfuerzo para encontrar las variables que daban forma a esa heterogeneidad en América Latina. Muchos de estos autores, se basaron en documentos coloniales, como Buarque de Holanda o Silva Santiago que utilizaron las cartas de Colón a los reyes de España o las de Pero Vaz de Caminha al rey de Portugal, para describir América, el territorio y sus símbolos.

Esta tesis también puede vincularse con la historia de las mentalidades, puesto que, como señala Mellafe y Loyola (1995), esta perspectiva histórica reconoce el problema de la unidad del mundo mágico y real en la historia, y realiza un esfuerzo para tratar de reunirlos en una perspectiva que busca sumar aspectos que hasta ese momento no habían sido admitidos como acontecimientos históricos por la historia tradicional. Al respecto señalan los autores:

“Lo que parece fuera de dudas (...) es que todo fenómeno, en su increíble complejidad, posee una dimensión oculta que se nos escapa a la observación directa, que no es mensurable ni fácilmente comprensible, pero que constituye un acontecer continuo y de increíble riqueza interpretativa. Si aislamos para su estudio el conjunto de dimensiones escondidas, estaremos haciendo sin duda un tipo de historia distinta —no necesariamente opuesta— a la que tradicionalmente conocemos” (1995: 71).

¹ La idea de aportar a la construcción de una cultura latinoamericana que se cuenta a partir de su heterogeneidad, puede encontrarse en las reflexiones de los vanguardistas brasileños, especialmente, en las de Mario y Oswald de Andrade. La emoción del lector latinoamericano surge cuando anticipamos el cuestionamiento de la identidad brasileña hegemónica construida por Portugal mediante la transmisión de la historia de Macunaíma en Europa por boca del papagayo verde — quien en la última página del libro, alza vuelo hacia Lisboa. Este gesto descolonizador lo encontramos también en Oswald de Andrade en su “Manifiesto de Poesía Pau Brasil” (1924: 168), y luego en el Manifiesto Antropofágico de 1928, donde apunta a la producción misma del conocimiento brasileño como un gesto agresivo y activo de hibridación, una disposición antropófaga de deglución de los saberes locales y globales para producir un objeto estético o de conocimiento desestabilizador de la hegemonía.

Sin embargo, esta tesis no pretende constatar el valor histórico de estos fenómenos, aunque relevar su existencia cultural pueda contribuir a comprender otras perspectivas en torno a su carácter mítico-religioso y político-social. El propósito es comprender el sentido de la relación que se establece entre estos dos campos de acción cultural, entendiendo que el cruce de ambos nos confronta con el universo de lo simbólico, comprendido este último como el conjunto de los sistemas de representación de la actividad humana.

La selección de estas manifestaciones mesiánico-milenaristas se explica porque los cuatro episodios estudiados constituyen un segmento de la historia y de la identidad latinoamericana. En el caso de San Sebastián y el Sebastianismo en Brasil, estos aspectos se fusionan —en los episodios seleccionados—, para hacerse parte de una narración mítica, previa al descubrimiento, que sirve como sustento imaginario al desarrollo de acontecimientos que marcarán la historia de la región y que aportarán a la construcción identitaria de su población. En este caso, la figura de San Sebastián será portadora de un relato mítico que se abre como posibilidad utópica de transformación. En el caso andino, se busca relevar los imaginarios que surgen de la figura del Inca, que protagoniza el levantamiento de Juan Santos Atahualpa así como de la revuelta de Tupac Amaru II. En ambos casos el Inca emerge como una figura simbólica que aglutina una serie de imaginarios que actuarán sobre el desarrollo de los acontecimientos históricos estudiados, pero que también se proyectarán más allá de ellos. La figura del Inca se entiende como portadora de la respuesta que ha dado la población andina a la invasión europea y a los procesos de homogeneización propios de la colonización. Estas manifestaciones, si bien son iniciativas contestarías que terminan por ser derrocadas por las armas, serán estudiadas bajo la premisa de que existe en ellas, así como en los personajes que las protagonizan, una fuerza simbólica que es portadora de un mensaje de carácter utópico, que señala la posibilidad de transformación, que revitaliza las iniciativas revolucionarias que se sienten parte de este legado cultural. Dicho en otras palabras, el flujo simbólico de ambos campos

—el mítico-religioso y el socio-político—, se realiza gracias a la intermediación de los personajes míticos de San Sebastián y del Inca, quienes encarnan algunas de sus cualidades en los líderes de los movimientos estudiados, que adoptan distintas prácticas y formas de protagonismo que facilitan los sueños transformadores de la comunidad.

La hipótesis de este trabajo no se relaciona con la relevancia de uno u otro objeto de estudio y su perspectiva de abordaje, sino con la forma en que serán interpretados los antecedentes, puesto que se sostiene que ambos ámbitos del problema estudiado, corresponden a aspectos trascendentes para su comprensión y dado que se han devaluado las condiciones mítico-religiosas, se pondrá especial atención a este aspecto en el análisis. Obviamente, los movimientos no surgen solo a partir de condiciones sociales y políticas mensurables, como la pobreza o la marginalidad, sino que también son parte de un sentimiento de esperanza que no provendría solo de condiciones reales, sino más bien de una lectura simbólica de la realidad. Si bien esto no es una novedad, sí lo es indagar en la forma en que intervienen estos ámbitos, el impacto que tienen en las decisiones y los hechos que dieron cuerpo a estos movimientos. Para ello se parte de la premisa de que estos movimientos son racionales, pero no a partir de un enfoque positivista, sino entendidos dentro de un universo lógico específico². La situación de privación se visualiza en una dimensión más amplia que la sola falta de cuestiones básicas y se proyecta, como una situación de precariedad existencial, que suple la orfandad de significados del mundo y la devaluación de sí mismo y de su propia cultura, con la esperanza de la fe.

En este proceso se intentará rescatar las voces y circunstancias de grupos marginales que no se dicen a sí mismos, sino que son nominados como parte de una interpretación de la realidad que les resta protagonismo y con ello la posibilidad

² Se puede profundizar este concepto en Barabas (2000) quien señala que un procedimiento racional es, en general, el que permite al ser humano dominar la situación, afrontar cambios y corregir los errores del procedimiento mismo, lo que facilitaría una lectura de la racionalidad no en función del contenido de ella, sino de los procedimientos y de los objetivos finales de estos procedimientos, que en definitiva son los de buscar una explicación coherente con elementos reconocidos como pilares de una cultura determinada.

de un proyecto histórico y político. Sin embargo, esto no es posible, porque ellos no tienen voz propia y por lo tanto solo se puede apelar a las imágenes que se han articulado de ellos y la relación que estos imaginarios tienen con la historia simbólica de América Latina. Y en esta dimensión serían parte, por ejemplo, de una constelación imaginaria inaugural de latinoamericana que fluye simbólicamente bajo el principio de lo inacabado y por construir.

La hipótesis específica respecto de estos fenómenos señala que en ellos existe una tensión entre los componentes políticos y religiosos, que se manifiestan en una dialéctica entre la concepción de un tiempo histórico y de un tiempo simbólico y a su vez en una dinámica donde ambos se retroalimentan y retrotraen proporcionalmente uno a otros. Es decir, que mientras los componentes socio-políticos disminuyen, los elementos mítico-religiosos aumentan y viceversa.

Respecto del tiempo, que es una cuestión que ya han asociado a movimientos con componentes utópico otros autores (Bloch, Mannheim, Pastor, Barabas y otros), tiene el carácter del tiempo mítico, un tiempo sin etapas ni progresión únicas, sino que mantiene un carácter maleable, dependiendo de la interpretación que se le dé y las variables que se quieran superponer a su desarrollo. En ese sentido sería un tiempo que no tiene pasado, presente ni futuro, donde se borran las partes del tiempo cronológico, lo que otorgaría al tiempo en estos movimientos, una intensidad variable. No parece extraño que tradicionalmente se pensaran estos movimientos compartiendo una concepción del tiempo cíclico, ya que en general los tiempos de la naturaleza son repetitivos. Estas dos concepciones del tiempo se entrelazan con el tiempo lineal e histórico, en un proceso que fusiona el pasado con el futuro, en una suerte de lectura del futuro que se nutre de la memoria, pasado, siendo ambos vivenciados en la actualidad. Lo interesante es que tanto el tiempo mítico como el tiempo cronológico admiten referencias que aportan sentido a los acontecimientos y a su consecución futura.

Esta tensión también se encontraría en relación con el espacio, puesto que los fenómenos mesiánicos milenaristas diseñarían un territorio propicio que trasciende el espacio físico hacia una geografía imaginaria, con componentes que

evocan un pasado mítico anterior a la llegada de los españoles. Como señala Bachelard (1957: 39): “aquí el espacio lo es todo, porque el tiempo no anima ya la memoria (...) Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles...”. El espacio, en los movimientos mesiánicos milenaristas sufriría un proceso de *territorialización*, *desterritorialización* y *reterritorialización*. En este sentido, el territorio siempre tiene una dimensión simbólica y cultural, reflejada en una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de “control simbólico” sobre el espacio donde viven, siendo también una forma de apropiación y una dimensión más concreta de carácter político disciplinar³. El espacio serviría como una suerte de escenografía con un potencial mítico-religioso que teniendo una dimensión autónoma, también se ajusta a los requerimientos simbólicos del entorno. Por lo tanto, las nociones espacio-temporales se estudiarán como elementos que definen una interioridad delimitada y relacional, es decir, que están constituidas por un conjunto de líneas que por una parte enmarcan el objeto de estudio, pero que también generan trayectorias que se cruzan, se separan o se establecen como recorridos paradigmáticos. Heidegger ofreció una ontología de los contextos en los que señala que una época no es solo aquella que hace posible todo modo de estas en el mundo, sino que es aquella en la que nos encontramos con nosotros mismos (cf. Bourdieu, 1991). En este sentido, es una matriz de posibilidades espacio/temporales, una estructura de incumbencias en la que configuraciones particulares tanto de localización como de lugares pueden ser parte de una cierta intimidad que da lugar a fenómenos mítico-religiosos, como a fenómenos sociales contestatarios de mediano y largo alcance.

Respecto de los personajes mítico-religiosos que protagonizan desde el punto de vista simbólico estos episodios —es decir, el Inca y San Sebastián—, la hipótesis es que sin haber sido creados a partir de estos movimientos, detonan su

³ En el sentido que afirma Guattari en el libro *Micropolítica; Cartografías del Deseo*, donde señala que la noción de territorio es entendida en sentido muy amplio: “Los seres existentes se organizan según territorios que ellos delimitan y articulan con otros existentes y con flujos cósmicos. El territorio puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido dentro del cual un sujeto se siente “una cosa”. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma”. (Guattari y Rolnik, 1986: 323; en Haesbaert, 2004)

participación transformándose en entidades protagónicas de los acontecimientos y mediadores entre un sistema socio-político y uno mítico-religioso, tanto en el dominio de la especulación intelectual como en la visión sincrónica de los acontecimientos. Por otro lado, los hombres que lideraron estos movimientos también se hacen parte de este proceso y transitan consistentemente la frontera del universo real y de lo no real, permaneciendo en un estado fronterizo de extraordinario interés entre la divinidad y las cosas o la materialidad de la vida. No son símbolos sino encarnaciones de la divinidad. Este proceso provocará a los sujetos una sobrecarga simbólica que los haría proclives a hacerse parte de la construcción mítica de estos movimientos, y a transformarse en un eslabón más de la representación simbólica de los personajes inaugurales, en este caso del Inca y del Rey Sebastián.

Metodología

La forma de aproximación a esta materia es una investigación bibliográfica, de carácter hermenéutica, en cuanto busca interpretar los símbolos y pretende “explicar” los fenómenos estudiados, entendiendo que la explicación de los fenómenos no es lo mismo que su significado. Es decir, que evitará la demostración de reglas generales y las condiciones específicas que hacen inevitable que tales fenómenos sucedan. Sin embargo, busca indagar en documentos sobre el pasado, antecedentes que sirvan a la construcción de un discurso acerca de estos sucesos y sus personajes. En este sentido, es una aproximación fenomenológica, pues busca tomar contacto con los hechos, aunque consciente de que lo que llamamos “los hechos” son solo interpretaciones de aquellos.

Los imaginarios entregan la posibilidad de una aproximación que no rompe el carácter subjetivo de la búsqueda, y permite retrotraerse al pasado para indagar en él antecedentes que aporten a una línea especulativa acerca del lugar que ocupan estos episodios en concepciones identitarias de América Latina. La idea de trabajar en base a la teoría de los imaginarios surge porque lejos de concebirse

como imágenes que se ordenan en nuestra mente a la manera de cuadros, delimitados, enmarcados e inmóviles, serán entendidos como flujos simbólicos, articulaciones o segmentos de imágenes que se superponen y que dialogan, transfigurándose en un constante movimiento interior que da lugar a la experiencia. Por otra parte, el carácter de los movimientos mesiánico- milenaristas estudiados retrotrae a los contextos utópicos que son en gran medida la imaginación de otra situación, de algo distinto que surge como posibilidad latente en la realidad que se experimenta. Respecto de este ideario mítico que es posible pesquisar en este tipo de movimientos, algunos autores (Gutiérrez, 2003; Lazcane, 2002) hablan de imaginarios colectivos, cuestión que parece probable solo bajo la perspectiva de un imaginario social, que es en definitiva la suma y la síntesis de los imaginarios individuales. Este problema no es tan claro y será discutido en la tesis.

La tarea de esta tesis es indagar los imaginarios que se hacen parte del entramado simbólico en torno a los episodios estudiados. Para ello, los imaginarios serán comprendidos como impulsos movilizados donde fluyen memorias y fantasías, voces que acompañan la experiencia junto al impulso de la acción política, entendida como un compromiso que, se hipotetiza, limita y se entrelaza con la fe (Castoriadis, 2013). La teoría de los imaginarios se utiliza porque, como señala Maffesoli (1977: 94-95), cuando los imaginarios se transforman en impulsos de acción es cuando toman relación con el poder y asimismo como un impulso preñado de acción, de acuerdo con la conceptualización de utopía que utiliza Bloch (1977-1980), quien no solo la visualiza como un impulso de esperanza, sino que la vincula a la acción. De este modo, cuando la teoría de los imaginarios se relaciona con el poder pone en juego su propia creatividad, esta vez conducida por una racionalidad productiva. De ahí que la esencia de lo imaginario radique en una reacción contra la renuncia que impone una sociedad represiva. Por lo tanto, los imaginarios permiten una lectura analítica que se relaciona de manera directa con las condiciones que dan origen a los fenómenos estudiados, ya que bajo el predicamento de Maffesoli, debieran ser la forma que adoptan los sujetos para enfrentar situaciones que no pueden solventar solo a partir de elementos que la

realidad concede, y es ese sentido en ellos se conjugan también aspectos creativos ineludibles.

Las ideas acerca de la posible transformación de las circunstancias y del entorno se conectan con las utopías que se revelan por ello, como una manifestación propia de los imaginarios. Es decir, como la energía que moviliza el deseo de trascender lo real a través de la instauración de posibilidades de realidades no actualizadas. Dicho en otras palabras, como el reconocimiento de un desequilibrio estructural que deriva del dinamismo y de la tensión entre lo posible y lo imposible (Maffesoli, 1977). Celso Sanches (1997) profundiza en la idea de que el imaginario, solo puede apreciarse indirectamente a través de sus efectos sobre los contenidos conscientes. Esto implica que se pueden rastrear en los relatos que cuentan los hechos, pero especialmente en los objetos y fenómenos que surgen a partir de ellos como resonancias de los hechos. Eso es justamente lo que se quiere indagar en torno a los acontecimientos seleccionados en esta tesis.

De este modo, el pasado estudiado desde esta perspectiva nos ayuda a encontrar el germen de lo utópico, entre lo racional y lo no racional, como una zona que se encuentra constantemente cruzada por la realidad histórica y social. Esta zona intermedia (o intersticial), sería la condición de la acción que hace posible los movimientos estudiados. Desde este punto de vista, la historia será entendida como un tejido de donde surgen líneas de fuerza o como la nervadura que delimita lo probable, y que puede permitir que la acción encuentre un punto de apoyo en las circunstancias existentes (Castoriadis, 2013: 127). Tras todo proyecto revolucionario late siempre el sentido de la utopía como medio de trascendencia de lo real y apertura a lo posible.

En síntesis, se intentará generar un discurso interpretativo que estudiará los fenómenos seleccionados a través de dos vías: por una parte, como referente social y, por otra parte, como expresión religiosa. En cuanto a la función y significación de lo sagrado, esta investigación se hace parte del principio que señala Durkheim, en tanto “no existen en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo;

todas responden aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana” (2003: 8).

La información que se analiza e interpreta en esta tesis es heterogénea. En los primeros capítulos se desarrolla una investigación bibliográfica que permite delimitar un marco general en torno a los conceptos claves de esta tesis, entre ellos, utopía y mesianismo milenarista, y su relación con el contexto que, según la hipótesis general, se vincula con el descubrimiento de América y el marco mítico-religioso desarrollado durante ese período. En el caso de Brasil fue necesario realizar una indagación que permitiera tomar contacto con los mesianismos en Portugal y su tránsito hacia Brasil, con la idea de enfocar con propiedad los mesianismos milenaristas de inspiración sebastianista. En el caso andino, fue necesario realizar un rastreo que permitiera situar los episodios mesiánicos estudiados, para ver algunas de sus expresiones y constatar la pervivencia de imaginarios ligados a estos movimientos.

“Queremos siempre que la imaginación sea la facultad de formar imágenes. Y es más bien la facultad de deformar las imágenes suministradas por la percepción y sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Sin no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante. Si una imagen presente no hace pensar en una imagen ausente, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación. Hay percepción, recuerdo de una percepción, memoria familiar, hábito de los colores y de las formas. El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación no es imagen, es imaginario” (Bachelard, 2006: 9)

En cuanto al trabajo a partir de la teoría de los imaginarios se puede señalar que aquellos utilizados como sustantivos, remiten a un conjunto bastante impreciso de componentes. Fantasma, recuerdo, ensueño, sueño, creencia, mito, novela, ficción, son en cada caso expresiones del imaginario de un hombre o de una cultura, ya que se puede hablar del imaginario de un individuo, pero también de un pueblo, a través del conjunto de sus obras y creencias. Lo imaginario se podría señalar como la

emancipación de lo que concierne a una determinación literal de la realidad y, por lo tanto, es la invención de un contenido nuevo, desfasado, que introduce necesariamente una dimensión simbólica a un hecho, individuo o cosa. Entonces, se podría decir que se trata de un conjunto de producciones, mentales o materializadas en obras, a partir de imágenes visuales (cuadros, dibujos, fotografías) y lingüísticas (metáfora, símbolo, relato) que forman conjuntos coherentes y dinámicos, que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentido propios y figurados.

La definición de lo imaginario toma una acepción diferente, dependiendo de la producción imaginaria que fecunda. En esta tesis se trabajará una denominación ampliada de lo imaginario, que designa los agrupamientos sistemáticos de imágenes, en la medida en que comprenden una especie de principio de autoorganización, de autopoietica, que permite abrir sin cesar lo imaginario a la innovación, transformaciones y recreaciones. En este sentido, estamos de acuerdo con Bachelard (2006), en la amplitud y en el carácter germinal de los imaginarios, pero no en que ellos no promuevan la acción. Por el contrario, no siempre actuamos en base a imágenes inmóviles, y es posible generar acciones y experiencias que surgen de lo ambiguo, del conglomerado de imágenes discontinuas, pero que no por ello pierden la fuerza para transformarse en el motor de la acción.

Los imaginarios desde el punto de vista de la religiosidad estudiarán los componentes míticos que constituyen movimientos mesiánicos como parte de un proyecto de cambio. En este trabajo se entenderá que las sociedades construyen sus divinidades y los relatos mitológicos que las explican y revelan como tales, a través de un tejido del imaginario, que declara la razón de ser y el sentido de lo sagrado. Lo anterior se debe comprender bajo el supuesto de que las religiones son las formas primitivas en que las sociedades toman conciencia de sí mismas y de su historia (Durkheim, 2003: 151). Sin embargo, el mundo de lo sagrado no se encuentra absolutamente aparte del mundo profano, puesto que como señala Caillois (1984), entre ambos se excluyen y se suponen recíprocamente. En la categoría de lo sagrado descansa la actitud religiosa, que impone al fiel un particular

sentimiento de respeto que inmuniza su fe contra el espíritu del libre examen, lo sustrae de la polémica y lo coloca fuera de la razón. En este perfil sensible y emocional es donde se genera la dimensión fantástica comúnmente asociada a las concepciones sacras, donde se incluyen cosas, seres, lugares y tiempos. Así, según Roger Caillois (1984: 12-13), en sus manifestaciones primitivas, lo sagrado representa una imagen peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable y eminentemente ineficaz.

Desde luego, los componentes de los sistemas religiosos son los mitos, que serán entendidos como la memoria revivida de una colectividad en la cual se expresa el simbolismo de un conjunto social, y poseen un carácter esencialmente simbólico en tanto se viven como aspectos significativos de la experiencia mística. Esta concepción del mundo o si se quiere, la dinámica del símbolo, subentiende que nada resulta indiferente y que todo expresa algo. Es decir, que ninguna forma de realidad es completamente independiente de otra, porque todo se relaciona de algún modo, es decir, que lo cuantitativo se transforma en cualitativo bajo ciertas circunstancias que constituyen la significación de la cantidad. Y también existen correlaciones de situaciones entre las diversas series de sentido, y entre dichas series y los elementos que forman parte del mundo físico y del mundo espiritual.

Los símbolos se trabajarán progresivamente desde los objetos simbólicos o la materialidad que guarda aspectos del sentido primigenio del sistema mítico-religioso. Asimismo, se elaborarán desde el sentido que implica su función utilitaria, donde toma forma la relación simbólica de los objetos o del mundo físico con las personas, para luego encontrar la función simbólica que es la tendencia dinámica de la cualidad de los símbolos, de relacionarse con sus equivalentes situados en toda serie análoga o la designación del sentido metafísico que concierne a ese aspecto modal de la manifestación. En esa función simbólica se buscará ir más allá para distinguir entre lo ligado al símbolo propiamente tal y lo que corresponde a un significado general más amplio, que en muchos casos es plurisemántico, ambivalente y cargado de alusiones, cuya multiplicidad a la luz de este proceso no

resultará caótica porque se dispone de una coordenada de ritmo común (Cirlot, 2006: 43-44).

Capítulo 1

Rendimiento del vínculo entre utopías e imaginarios respecto de los mesianismos milenaristas en América Latina

1.1 Utopías e imaginarios en América Latina

Los mesianismos milenaristas se han comprendido tradicionalmente como movimientos que han buscado generar cambios en las condiciones de vida de sus integrantes y por eso se relacionan con las utopías. Asimismo, resulta comprensible la extensa relación que se ha establecido entre el texto de Tomás Moro y el descubrimiento de América, no solo porque el libro es contemporáneo al proceso de descubrimiento (1516), sino también porque representa, de cierta forma, el imaginario que se vinculó al territorio descubierto por los europeos. La idea de un territorio “nuevo” abrió las esperanzas también de un “nuevo” comienzo para Europa, y desató las expectativas más disímiles, discordantes y dilatadas. Si bien los mesianismos milenaristas guardan aspectos utópicos y congregan imaginarios, representan subjetivamente el sentimiento, mezcla de temor y deseo, que despertó América en los europeos. Un sentimiento que se dilata hacia todo el continente y que no sabemos a ciencia cierta si ha desaparecido del todo.

El libro *La Utopía* de Moro (1516), tiene distintas dimensiones de análisis. Más allá de sus contenidos específicos, representa la tendencia utópica que se manifiesta desde la antigüedad clásica y que permanece viva durante toda la Edad Media, a través de una serie de formulaciones heterogéneas, de carácter social y religioso (Pastor, 1996). Algunas de ellas son ilustradas por Bajtín (2003) en su texto sobre las tradiciones de la cultura popular durante la Edad Media, que muestra la diversidad de significados asignados al concepto —*utopía*— y la heterogeneidad de sus formas de expresión. Europa de los siglos XIV y XV se ve cruzada por lo que algunos autores han denominado como una crisis profunda de pensamiento (Pastor, 1996; Bajtín, 2003; Garín, 1981), que se podría caracterizar por una lucha entre el

pensamiento teológico, el área de estudios que encabezaba la astronomía, y la magia. Sin embargo, esta confrontación no implicó una división irreconciliable, sino más bien una complementación en diversos ámbitos de su quehacer. Esta época se caracterizó por el desarrollo dinámico del pensamiento científico, que era apoyado por la teología y que se basaba en el concepto de razón pura, pero que luego se confrontará de manera más radical con otros sistemas de pensamiento durante el Renacimiento (Garín, 1981:117), en favor de una nueva convergencia.

En el contexto colonial americano, Juan Gil (1989) indaga en un tipo de pensamiento que se expresa en la producción utópica y que se visibiliza en la determinación de crear una realidad a la medida de los sueños que se manifestaron en la conquista, para lo cual estudia el ejemplo de las cartas de Colón a Santangel. Según este autor, Colón se encontraba “en el mundo presente judaico y no en el mundo futuro cristiano” (209). Lo anterior marca la trascendencia del descubrimiento de América bajo la lógica del inicio de la era mesiánica. En *El Libro de las Profecías* de Cristóbal Colón, compendiado por Juan Fernández Valverde (1992), cuyo original se conserva en la Biblioteca Colombina de Sevilla, en un manuscrito de ochenta y ocho folios numerados, se recopilan pasajes de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, que hablan del fin del mundo y de la previa conversión de todos los pueblos a la fe. En este documento aparece la cita de una carta de Colón a doña Juana de Torres, del año 1500, donde señala: “Yo vine con amor tan entrañable a servir a estos Príncipes y servido de servicio de que jamás se oyó ni vido. Del nuevo cielo y tierra que decía nuestro Señor por Sant Juan en el Apocalipsis, después de dicho por boca de Isaías, me hizo mensajero y amostró aquella parte...”. Los textos son de Isaías y del Apocalipsis y dice: “Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva. Pues el primer cielo y la primera tierra han desaparecido y el mar ya no está” (Fernández, 1992: 12).

Al respecto, Beatriz Pastor (1996) reconoce en el pensamiento utópico una intensidad simbólica sin precedentes. En ella es posible identificar imágenes acumuladas durante siglos en los archivos de la cultura occidental, que habrían cobrado vida cuando los sujetos se enfrentaron a una realidad desconocida, capaz

de albergar cualquier quimera erigida entre Europa y su Nuevo Mundo por la necesidad de conocer, la determinación de controlar y poseer (123). Es el caso, por ejemplo, de Bartolomé de las Casas (1986: 33), que combina materiales simbólicos para una representación de América en la que converge su visión particular de la conquista con la tradición utópica de la sociedad cristiana ideal. Asimismo, la dimensión paradisiaca del territorio recién descubierto se combina con una dimensión monstruosa del mismo, en una visión casi contradictoria. Como señala Staden en su texto *Viviendo entre los caníbales*: “Yo rezaba y esperaba el golpe, pero el rey, que me quería tener, dijo que deseaba llevarme vivo hasta su casa, para que las mujeres me viesan y se divirtiesen a mi costa, después de lo cual me matarían y *kawewi pepike*, esto es, querían fabricar su bebida, reunirse para una fiesta y devorarme conjuntamente“(en Rodríguez, 1984: 87). Sin embargo, lo que está en la base del problema comprensivo que despiertan las utopías y sus rasgos provendría —según Pastor (1996)—, de las distintas perspectivas con que se ha trabajado su conceptualización.

La preocupación respecto de la conceptualización del término se proyecta hasta nuestro siglo y sedimenta en variables importantes para la comprensión del fenómeno y de la interpretación que pueda hacerse de los imaginarios que lo circundan. Una perspectiva inicial acerca de las utopías agrupa a algunos autores que adhieren al trabajo inaugural de Tomás Moro y que, por medio de una estrategia narrativa ficcional, construyen utopías literarias entrelazadas con cuestiones de orden ético y político. Por otro lado, están las aproximaciones que analizan los sistemas de pensamiento que movilizan transformaciones respecto de la sociedad de una época y sus contenidos. La *utopía* se entiende, en este contexto, junto con los campos epistemológicos y con los imaginarios que emergen desde aquellos sistemas de pensamiento. Este grupo pone el énfasis más que en la conceptualización del término, en las posibilidades y concepciones del mundo presente. Es decir, cómo la comprensión de lo que son las utopías influye en la interpretación que se hace del tiempo contemporáneo. Esto, según Facuse (2010), se produce por la puesta en práctica de nuevas lógicas en la vida social, que

permiten la relación proyectiva de la sociedad. Adicionalmente, existe un tercer grupo de estudiosos que se detiene justamente a analizar los contenidos que emergen de la conceptualización del término y su estirpe epistémica, abordando las distintas variables acerca de su comprensión, y la relación existente entre utopía e ideología. Resulta evidente que a partir de estos estudios emergen distintos matices que han generado tendencias y controversias al respecto.

Estos modelos se remontan de forma selectiva a la antigüedad clásica y recogen las formulaciones de los grandes utopistas del renacimiento, prolongando esa concepción particular del fenómeno hasta los utopistas del siglo XIX y XX. En esta época se pueden encontrar materiales que catalogan la existencia de relatos de utopías, con una perspectiva que determina el campo utópico a la singularidad de las experiencias catalogadas. Esta tendencia, importante desde el punto de vista de la acumulación de información y narrativas, produce una aproximación que inmoviliza el término y lo delimita. Por lo tanto, a través de su estudio no es posible avanzar hacia un enfoque crítico que dé cuenta de la compleja dinámica de un fenómeno utópico, en tanto proceso cognitivo, movimiento incesante y pensamiento vivo (Pastor, 1996: 5).

Durante el siglo XX se puede visualizar un fortalecimiento de las conceptualizaciones de lo utópico y una revisión del término, a partir de su relación con las ideologías. Según Claude Dubois (1968: 8), este término tendría un carácter contradictorio, que surge de su propia génesis, puesto que según este autor *utopía* significa “el país de ninguna parte”. *Eutopía*, por su parte, quiere decir “el país en donde se está bien”. Mannheim, en su libro *Ideología y utopía*, del año 1952, propone abordar esta cuestión a partir de la sociología del conocimiento, puesto que para este autor *utopía* e *ideología* se distinguen en los efectos que ambas tienen sobre la realidad. En este texto, Mannheim genera puntos de diferencia entre los términos *ideología* y *utopía*, generando con ello la tradicional distancia entre ambos, presente en los sistemas políticos occidentales. Según este autor, mientras la ideología tiende a incorporarse de forma armónica al pensamiento de su época, las utopías tienden a romper el orden existente. Por lo tanto, una característica esencial

de las utopías es estar en desacuerdo con el estado de la realidad en el que se produce (Mannheim, 1956) e implica necesariamente una ruptura con el orden existente. A pesar de este carácter problemático y disruptivo de las utopías, Mannheim (1956) señala que están presentes en la vida social de los grupos: “Toda época permite el nacimiento de ideas y valores en los cuales están contenidas, de forma condensada, las tendencias no realizadas y no cumplidas que representan las necesidades de esa época” (135). En ese sentido, las utopías serían una especie de alto contraste entre un orden dado, que impulsa hacia un orden imaginado. Se podría concluir, en términos generales, que la posibilidad de imaginar algo distinto se nutre de una existencia no deseada en lo social. En estas dos caras de una misma moneda, su análisis —de las utopías— pone el énfasis en la transformación o en el orden que da lugar al cambio, porque la transformación también se puede constituir en otro orden. La utopía en este caso y según la socióloga Marisol Facuse (2010), operaría sobre *una paradoja infernal*, puesto que si bien surge como respuesta a un orden no deseado, como una herramienta de crítica y subversión, también está condenada a instalarse como un nuevo orden. Justamente, de las paradojas que emanan a propósito de lecturas disímiles nacen los que se han llamado *antiutopistas*. Ellos ven en las utopías una forma de control y autoritarismo, que tendrían el propósito de imponer el sueño propio por sobre el de los otros individuos, que forman parte de un proyecto social. No es lo mismo que las *heterotopías* de Michel Foucault⁴, quien señala que ellas nos hacen poner los pies en la tierra, a través de prácticas reales⁵.

En el conjunto de la obra de Bloch (2007, vol. 3), el concepto de utopía reviste importancia para la comprensión de la época contemporánea. Bloch emplea un

⁴ Las *heterotopías* se constituyen, según Foucault, en espacios donde la vida se manifiesta de manera diferente: un café, un bar, un concierto, etcétera. Si bien las utopías pueden aportarnos un consuelo frente a una realidad concebida como insoportable, éstas no encontrarán su lugar en el espacio de lo real, pudiendo ser situadas fuera del discurso y la palabra y anclándose en una dimensión “plenamente espacial”. Las utopías permiten la fábula y el discurso, porque siguen el camino del lenguaje y se sitúan, por ello, en un “no lugar” (véase Harvey, 2000).

⁵ Para más detalle, véase Foucault (1997).

concepto de utopía que se podría identificar con una vertiente más antropológica, la que se caracteriza por plantear una concepción más abierta del término y que, por lo tanto, puede alcanzar múltiples interpretaciones. Por ello, a este autor se le suele considerar “el filósofo de la utopía”, aunque no concuerda con la tradicional perspectiva de Moro respecto del vínculo que se genera a partir de su obra entre utopías sociales y fantasías políticas. Para Bloch, la *utopía*, debe ser entendida como una "función" del ser humano, que se despliega como el concepto de lo *todavía-no* y de la *intención conformadora*, que no encuentra en las utopías sociales ni su única manifestación, ni su manifestación más exhaustiva. Para Neusüss (1970), la evolución que ha tenido el concepto se pone de manifiesto al estudiar las transformaciones que se advierten a lo largo de la obra de Bloch (, 2007), en la que se observa la función multiforme de la utopía, cuestión a la que se dedican las páginas centrales de *El principio esperanza* (1956), y que está ligada a la asunción del marxismo como única vía para conllevar su concreción.

Con la Modernidad las utopías surgieron como una forma peculiar de conocimiento y como un resultado más del proceso de secularización de las expectativas milenaristas, a través del cual se intentaba que el objetivo último —el establecimiento del reino de Dios sobre la tierra— se realizara, no acudiendo a medios trascendentes, sino mediante la utilización de medios "racionales". En este contexto, *El Espíritu de la Utopía* de Bloch (2007), se caracteriza fundamentalmente por la prevalencia de los elementos mesiánicos y apocalípticos, sin los cuales se considera imposible una adecuada comprensión del marxismo. El último capítulo de este libro, denominado “Karl Marx, la muerte y el apocalipsis”, parece estar dirigido a probar que no se puede tener acceso al espíritu de la utopía sin la mediación de la escatología, del mesianismo y de la apocalíptica. La esperanza religiosa serviría, según este autor, para comprender la relación existente entre utopía y marxismo. Bloch genera un proceso sobre la reflexión acerca del término, que como señala Raullet (1982: 43) va produciendo un progresivo "reemplazamiento" de la utopía por la esperanza. Las consecuencias de esta evolución se plasman en una constante mediación entre la dimensión utópica y la dimensión escatológica. De esta forma,

en *El Espíritu de la Utopía* prevalecen los elementos mesiánicos y apocalípticos. Al respecto, Serra (1997: 18) señala que la esperanza religiosa, en definitiva, sirve como elemento mediador entre la utopía y el marxismo, y por lo tanto, se produciría una interacción sincrónica entre utopía y escatología, que será esencial en el desarrollo de toda la obra de Bloch. La escatología concede a la utopía la dimensión temporal y le permite salir de su universo cerrado, asfixiante, abriendo el concepto hacia nuevas perspectivas. Frente a la sociedad aislada y cerrada de las utopías de Moro, esta se abre, como una palpable demostración de que hay muchas cosas no concluidas en el mundo que aún no se han realizado y que se pueden realizar. Lo anterior aumenta las dimensiones de la esperanza (y a lo que puede llegar) por constituirse como una cuestión abierta a las posibilidades. Cabe hacer la salvedad de que no necesariamente se refiere a las posibilidades de realización sino más bien a los imaginarios que surjan, a lo que pueda concebir la mente humana. Esta cuestión resulta fundamental, porque de distintos modos los autores estudiados admiten los imaginarios como el medio por el cual se desatan las utopías. Desde este punto de vista, la conceptualización que Bloch (2007) determina en torno a las utopías se hace parte de la propuesta de esta tesis, a partir de la estrecha relación que se advierte entre mesianismos e imaginarios, puesto que los imaginarios constituyen la asociación simbólica no necesariamente de lo que ya existe, sino también de lo que pueda llegar a ser, que aunque nunca se genera a partir de la nada, sí se articula como un universo de lo posible. Este aspecto de lo imaginario se liga también con las propuestas acerca del concepto mismo de imaginación (véase Vigotsky, 2000), en las que se abre definitivamente el término, vinculando lo que Bergson (2006: 46) denomina “la función fabuladora” de los seres humanos y la dimensión social de las utopías. La reflexión que Bloch desarrolla en *El principio de la esperanza* (2007) sirve para entender las vastas dimensiones que puede alcanzar el término, siempre en trance de realización. Por lo tanto, este adquiere la forma de una constante en todas las culturas, que puede adquirir múltiples variantes y determinaciones, haciéndose parte del conglomerado de imaginarios que

circundan la vida social e individual de las personas, en tanto imágenes de lo posible.

En la lógica de un imaginario que nos retrotrae al pasado, Serra (1997) habla de la obra de Bloch para señalar la importancia que adquiere el marxismo como el único saber que ha sido capaz de sobrepasar los horizontes que ha determinado el pensamiento tradicional, abriéndose a modificar las condiciones existentes como una posibilidad real. Es ahora, en la situación presente, dice Bloch (2007), cuando nos encontramos con los presupuestos económico-sociales necesarios para una teoría de lo *todavía-no-consciente*, y, en estrecha correlación con ello, de lo que *todavía-no-ha-llegado-a-ser-en-el-mundo*. Si bien esta alternativa conjuga las posibilidades ficticias con las utopías de realizaciones prácticas, también la función utópica puede darse, en la utopía abstracta, sin una referencia a *lo posible-real* y sin la existencia de un sujeto en ella, pero solo alcanza su determinación en la utopía concreta y el marxismo sería un imaginario factible, realizable. Solo así es posible la recuperación del contenido correcto del concepto de utopía, que consistiría, dice Neusüss (1970), en ver que su esencia estriba en la utopía dialéctica y concreta, expresada en la tendencia real y viva del marxismo. Sin embargo, es posible observar una tensión por considerar las utopías como realizaciones posibles, como si las imágenes abstractas de las utopías condujeran a la imposibilidad de su realización. Esto parece un falso dilema, pues ninguna utopía es solo abstracta ni solo concreta, ya que justamente el proceso de construcción que propone la teoría de los imaginarios es dinámica y viaja constantemente, sin considerar la mayoría de las veces que se ha alcanzado un término, porque es un fenómeno continuo. Como dice Bergson (2006):

Nuestro material es la imagen. Y por “imagen” entendemos una cierta existencia que es más que lo que el idealista llama una representación, pero menos que lo que el realista llama una cosa, una existencia situada a medio camino entre la “cosa” y la “representación” (47).

En razón de este falso dilema —y aunque los imaginarios van a circular constantemente en torno y a través de las utopías— Bloch hace la diferencia entre esta etapa que llama abstracta, que se refiere al ideario y otra concreta, que se refiere a la realización del ideario. La primera tiene su correlato en el proceso en curso de realización, un proceso que se encuentra "en la esperanza y en el presentimiento objetivo de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser, en el sentido de lo que todavía-no-ha-llegado-a-ser-lo-que-debiera" (Bloch, 2007 vol. 2: 135). De esta manera, este autor vincula la cultura y la historia con la esperanza —en cuanto contenido de ella—, representada principalmente en imágenes. Por ello, dice Serra (1997): "... la actitud que adoptemos ante el conocimiento no puede estar cerrada metódicamente hacia el devenir" (48). De ahí que, como señala Neusüss (1970: 121), Bloch pone especial énfasis en subrayar la importancia del factor subjetivo, que no puede ser olvidado, ya que es el que provoca la movilización de las contradicciones que se dan en lo que no debiera ser, a fin de socavarlo como indeseable.

Se trata de determinar en qué medida existe una interrelación o una posible diferenciación entre ideología y utopía, y en esta cuestión Bloch (2007) se aparta de forma decidida de Mannheim (1987), al que considera representante de una forma de relativismo que ignora la auténtica significación de la utopía. Mannheim (1987), afirma Bloch, recoge el concepto de utopía formulado en *El Espíritu de la Utopía*, y lo sitúa al lado de las ideologías. Entonces, según Mannheim (1987), las utopías se convierten en representaciones que no reflejan la sociedad dada y que no la justifican —como las ideologías—, sino que la hacen explotar, pero, al proceder así, Mannheim (1987) ignora la distinción que puede establecerse entre *utopía viva* y *utopía muerta*, la relación que puede existir entre la ideología y la utopía (Serra, 1997). Mannheim (1987) también inicia su reflexión a propósito de la ideología para abordar posteriormente el concepto de ideología falsa, y la importancia que implica para las ciencias sociales detectar lo cierto de lo que no lo es, lo auténtico de lo espurio, en las normas, en los modos de pensamiento y en las formas de comportamiento que coexisten en determinado período histórico. El peligro de la

“conciencia falsa” no consiste en no acertar una realidad absoluta e inmutable, sino en que impide la comprensión de una realidad que es una constante reorganización de los procesos mentales que constituyen nuestros mundos. Ambos conceptos— ideología y utopía— están reunidos por este autor, ya que proporcionan una base para ser escépticos y evitar las trampas de nuestros pensamientos. Para Mannheim (1987): “Un estado del espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre” (167). Al limitar el significado del vocablo *utopía* a ese tipo de orientación, que trasciende la realidad y que al mismo tiempo rompe los lazos del orden prevalente, se establece una distinción entre los estados del espíritu utópico y de los espirituales.

Como respuesta a esta perspectiva acerca de la utopía, Bloch, quien se considera a sí mismo como el primer responsable de esa apertura del concepto, considera que la utopía no es reducible a la utopía política, sino que debe ser entendida en sentido amplio, aplicable a toda anticipación cultural, siendo esta característica la que hace que todo proyecto y toda construcción política limite, necesariamente con la utopía. Esto constituye un excedente para las grandes obras culturales, que les permite ir más allá de la mera ideología. Este excedente podría recibir el nombre de “substrato de la herencia cultural” (Facuse, 2010).

Se podría decir que el componente espacial es el que le da forma a la obra de Moro, sin embargo, no es algo que pertenezca solo a dicha obra, porque se encuentra presente en toda utopía que se construye de distinto modo, en las diferentes versiones y perspectivas en torno al concepto. La espacialidad es la característica que sitúa los proyectos utópicos en una suerte de componente descriptivo que le da forma a un imaginario, que de no adoptar la forma espacial, podría quedar solo en el esquema ideológico de una propuesta. En este sentido, se podría decir que el espacio es la manera mediante la cual las utopías adoptan una forma concreta y, por lo tanto, se hacen realizables. Sin embargo, para algunos autores, los imaginarios que tienden a concretar y describir con detalle las utopías se pueden llegar a convertir en cárceles, que más que liberar, encierran y coartan las posibilidades proyectivas del imaginario utópico. Para Gilles Lapouge, la ciudad

utópica designa "un mundo encadenado, un estado cruel, un álgebra de la vida social" (Lapouge, 1975). Este autor asocia la utopía con la naturaleza, pues su lectura es fundamentalmente espacial. Es decir, que la utopía se encontraría en las antípodas de la naturaleza, ya que el utopista pretende alcanzar un lugar perfecto e inalterable. Esta perfección tendría características patológicas, ya que para este autor: "la ciudad utópica nace en un solo instante, sin infancia y sin vejez; no puede ser mejorada porque padece la desdicha de la perfección" (Lapouge, 1975: 42–43). Por lo tanto, el peligro de las utopías sería que estarían poniendo en riesgo la libertad, ya que pretenden encontrar la perfección por sobre la propia naturaleza del ser humano. A propósito, otro autor con una posición semejante es Claude Dubois, quien sugiere sintetizar las contradicciones de la utopía en el binomio humanismo/deshumanización. Semejante a Lapouge (1975), Dubois (1968) visualizada las utopías como un mecanismo deshumanizador del ser humano y su organización social, como el paradigma de lo totalitario y absoluto (Dubois, 1968: 15).

También entre los pensadores franceses, Jean Servier (1967) tiene una perspectiva socio-histórica, que contrapone la utopía al orden y la visualiza como una planificación implacable del futuro, que a su vez se podría vincular con las estructuras rígidas de una sociedad tradicional e incluso podría relacionarse "con el impulso/deseo de retornar al seno materno" (86). Desde el punto de vista de los imaginarios, estas posiciones suscriben o comprenden la utopía a través de imágenes concretas y fijas, como si se tratara de un decálogo imaginario para una vida que suponemos mejor e ideal. Desde luego, esta forma limita la utopía a una especie de manual según las propias reglas de quien imagina lo que debiera ser una vida mejor, lo que constituye lo contrario a la apertura y las posibilidades. Es en esta característica que encontramos una línea de relación entre utopías e imaginario que vincula estos términos, puesto que los imaginarios, si bien —como señala Bergson (2006)—, pueden llegar a representar la "dimensión fabuladora" del ser humano, también pueden convertirse en una secuencia de clichés y estereotipos inalcanzables y, por lo tanto, pueden llegar a ser cárceles para el ser humano.

Efectivamente, tanto los imaginarios como las utopías pueden llegar a convertirse en esquemas rutinarios y rígidos de la realidad, quizás porque las utopías no pueden llegar a ser sin imaginarios y los imaginarios guardan en su propia naturaleza componentes utópicos.

Castoriadis (2012) visualiza los imaginarios como parte de un proceso social he histórico en el que sólo los seres históricos pueden plantearse el problema del conocimiento de la historia, pues sólo ellos pueden tener la historia como objeto de experiencia. Tener una experiencia de la historia no es considerarla desde el exterior como un objeto acabado, sino que implica estar en y ser de la historia, como también estar en y ser de la sociedad (56). Sin embargo, en una posición diferente respecto de los imaginarios y la relación con la historia y la sociedad, se sitúa en una perspectiva antropológica para ampliar y sistematizar una estructura de lo imaginario para ubicar en el centro del siquismo una actividad de “fantástico transversal”. Para este autor, el imaginario está esencialmente identificado con el mito y constituye el primer sustrato de la vida mental. La idea de este autor es mostrar cómo las imágenes se insertan en un recorrido antropológico para extenderse al plano cultural (Durand, 2005:84)

En una posición que se desprende de estas formas de ver las utopías, como un ideario perfeccionista y (si se quiere) neurótico y deshumanizante de la sociedad, Anne Staquet, en su libro *Les utopies ou les fictions subversives* (2003), sugiere que el componente de emancipación de las utopías está inducido por la manera en que éstas critican a la sociedad, a través de la proposición de un arreglo social ideal. La función de la utopía sería entonces la de criticar a la "sociedad ambiente" y la de describir una sociedad diferente, en donde serían superados los defectos de la precedente (Staquet, 2003). Al poner el eje en la crítica de las condiciones actuales para cambiarlas, este autor genera una estructura en torno a las utopías, que las entiende como detonante, ya no de las transformaciones que se puedan suscitar a partir de ellas, sino en el hecho mismo de criticar las condiciones y con ello, las propias ideas utópicas. Las utopías, en ese sentido, son tan subversivas como el descubrimiento de sociedades radicalmente distintas, porque nos muestran cómo

aquello que es considerado natural ha sido construido culturalmente (Staquet, 2003: 8–9).

En una perspectiva similar, David Harvey (2000) sustenta la idea de que es preciso enfrentarse a la realidad desde un enfoque histórico y geográfico, de manera de articular coherentemente el “utopismo espacio-temporal”, que se encuentra planteado con distancia de la utopía irrealizable y anclado explícitamente en la indivisibilidad del tiempo y el espacio, lo cual da como resultado lo que él llama “utopismo dialéctico” (211). Este autor plantea fundamentalmente que el espacio es el escenario donde es posible emprender “estrategias alternativas y emancipatorias” (211), al mismo tiempo que recupera el concepto foucaultiano de *heterotopía*. De este modo, lejos de una referencia abstracta a un lugar inexistente, la utopía adopta una forma precisa al conseguir referentes materiales explícitos, los que según este autor están en lugares concretos. Esto permitiría fomentar “la idea de que existe una simultaneidad de juegos espaciales que resalta la elección, la diversidad y la diferencia” (Harvey, 2000: 213), dando cabida a valores universales como la libertad, el respeto o la tolerancia. Para ello se requiere de sujetos capaces de construir espacios utópicos, que comiencen a actuar el espacio, de donde surge la figura — creada por este autor—, del “arquitecto insurgente”. Como se puede entender, para este autor la utopía no se constituye en sí misma, sino en función del valor interpretativo de la realidad socioespacial que reside en su contingencia. Para Harvey, la realidad actual del espacio urbano se encuentra dirigido por una utopía, en su versión negativa, ya que las ciudades no son creadas por sus habitantes, sino por los políticos, los promotores inmobiliarios y las empresas, y en este sentido se trataría de una perspectiva que visibiliza las utopías como realidades cerradas y deshumanizadas, que tienen relación con la clausura, y cualquier clausura implica una acción de fuerza o sería un acto autoritario. En consecuencia, si se quiere llegar a realizar una utopía, cualquiera sea, como un modelo alternativo de sociedad, se planteará el problema de la clausura, puesto que aunque se trate de una clausura provisoria, existiría la clausura de otras posibilidades (Harvey, 2000: 191). Sin embargo, para Harvey la práctica utópica, o el acto de pensar en

utopías, nos lleva a tomar conciencia del mundo real, aceptado por costumbre y, por lo tanto, las utopías pueden constituirse en un andamiaje de alternativas imaginadas, de posibilidades para las relaciones sociales o para otro orden social.

Los autores anteriores coinciden con la visión de Ricoeur (2001), quien concentra el interés de las utopías en la posibilidad de poner en cuestión lo que existe en el presente. Ricoeur (2001) realiza un análisis sobre la ideología y la utopía, ambas en sus perspectivas negativas y positivas, del cual se desprende que para el marxismo el concepto de ideología abarca el de utopía, puesto que éstas últimas son tratadas por el marxismo como ideologías. Una utopía es ideológica a causa de su oposición a la ciencia, en la medida que no es científica, que es precientífica, para los marxistas tradicionales. Este autor distingue tres niveles en el análisis del problema: por una parte, la función de la utopía es proyectar la imaginación fuera de lo real, en otro lugar que es también ningún lugar. Habría que hablar, por lo tanto, no solo de *autopía*, sino que además de *ucronía* para subrayar no solo la exterioridad espacial de la utopía (otro lugar), sino también su exterioridad temporal (otro tiempo). Entonces, ideología y utopía se articulan en un contrario, puesto que si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión (354). La utopía, entonces, resulta de un ejercicio de la imaginación para pensar en otro modo de ser de lo social. Por lo tanto, el fenómeno utópico debe analizarse por su función y no por su contenido, señala Ricoeur (2002: 357), ya que es ahí donde se sitúa el eje de su realización, que no es concreta, sino imaginaria. El segundo nivel de análisis que propone el autor señala que la utopía pretende ser una escatología realizada, de donde proviene su radicalidad. Lo anterior genera una paradoja sustentada en el aislamiento de la realidad, que construye en la imaginación una prisión distinta de la de lo real, en torno a esquemas restrictivos para el pensamiento, porque toda exigencia de lo real está allí ausente (359). El tercer nivel de análisis proviene de la posibilidad que se abre de imaginar el no lugar, puesto que desde ahí se abre el campo de lo posible. La utopía es lo que impide al horizonte de expectativas fusionarse con el campo de la experiencia: “Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición” (Ricoeur, 2002:

359). De esta característica es que se desprende lo que Facuse (2010) llama “el potencial subversivo”, que surge de la posibilidad de renovar nuestra percepción de lo real gracias al aporte de una nueva mirada sobre lo antiguo. Esta percepción se vincula con la propuesta de Maffesoli, quien va más allá en la relación utópica y la suscribe con la ironía y la inversión carnavalesca, todas armas "blandas" de desestabilización de lo político, que nos muestran la relatividad del orden (Maffesoli, 2002) y la posibilidad que se esconde en la realidad.

Para estos autores —y en la perspectiva de estudio de esta tesis en relación con los imaginarios—, las utopías se visualizan como la apertura de la posibilidad imaginaria hacia una realidad de lo posible y no solo a partir de su contenido. Esta perspectiva pone el énfasis en el acto de imaginar en tanto, experiencia movilizadora de criterios de transformación. Por lo tanto, uno de los efectos de la utopía es comprender la realidad solo como una posibilidad, abriendo un abanico de otras posibilidades que permitiría, por un lado, constatar la vigencia o no de lo existente, la imagen de lo no existente y, por otro lado, la posibilidad de ejercer o de actuar sobre lo dado. En definitiva, las utopías junto a los imaginarios que las acompañan constituirían una suerte de impulso movilizador, que incita a los sujetos a no aceptar la realidad como algo dado o sin posibilidad de transformación y, por lo tanto, los provoca a actuar frente a las situaciones indeseables.

1.2 Mesianismos milenaristas

Si los estudios utópicos constituyen el marco general desde donde es posible visualizar los movimientos estudiados, los mesianismos milenaristas constituyen el marco conceptual más inmediato desde el cual se sustenta esta tesis. En los casos estudiados se ve una superposición de estos términos. Tanto en las experiencias del sebastianismo como en el entorno andino, del inca, milenarismo y mesianismo se tienden a entrelazar bajo distintos aspectos, que serán estudiados con posterioridad. Sin embargo, más allá de la preponderancia de un término por sobre otro, estos movimientos proponen un universo ideológico y religioso, que es capaz

de diagnosticar las causas del sufrimiento de los sujetos que conforman las comunidades donde surgen los movimientos estudiados. Por lo tanto, estaríamos frente a un imaginario acerca de las condiciones del mundo que incluye una imagen escatológica. Esta señala la forma en que el mundo debiera terminar para volver a renacer con otras características, donde no cabe la realidad contingente. Este proceso solo sería posible mediante la práctica de un sistema de visa, o sea, mediante la comunión con una vida espiritual que rigiera la vida de quienes la siguen. En algunos casos, por ejemplo, en el sistema católico, se trata de un sistema de vida que influirá también en la vida de las personas y de su entorno, pero en general el imaginario religioso de estos grupos sostiene una revelación profética que interpreta la realidad, postulando objetivos e indicando los medios por los cuales estos serán alcanzados.

Los movimientos, por lo tanto, se hacen parte de un fundamento milenarista, como ya lo señaló María Isaura Pereira de Queiroz (1969), no necesariamente porque consideren que el final del mundo será en 1000 años, sino porque se preparan para un tiempo final, desde donde surgirá otro mundo con renovada fuerza y, principalmente, porque para que nazca un nuevo orden debe terminarse con los existentes. Por otro lado, los movimientos mesiánicos son los que centran su culto en la llegada de un Mesías que, por definición, es aquel que anuncia e introduce un reino celestial en la tierra, lo que significa traer la salvación a una comunidad determinada. Como veremos en los movimientos estudiados en esta tesis, existen rasgos de ambos tipos —milenaristas y mesiánicos—, con mayor o menor énfasis en unas u otras características. Para desarrollar el tema es necesario realizar una revisión general respecto de los movimientos mesiánico milenaristas y las condiciones que esta denominación les otorgan. Asimismo, se busca justificar el uso de esta denominación en la tesis. Lo fundamental es reconocer que los milenarismos ponen el énfasis en el término o fin de las condiciones actuales, que a veces se relaciona con el término de un milenio, aunque no necesariamente. Los mesianismos ponen el acento en que el advenimiento de un nuevo tiempo vendría acompañado de la llegada de un Mesías. Con cierta regularidad, estas dos

condiciones se reúnen y los movimientos hacen énfasis en una u otra característica, pero sin dejar de lado totalmente algunas de ellas.

Con el propósito de tener una mejor perspectiva de las cuestiones que constituyen los ejes fundamentales de ambos conceptos, realizaremos una revisión de las trayectorias que han unido a ambos términos. En todo caso, la noción de imaginarios va unida absolutamente a ambos conceptos y si bien es cierto que en general se tiende a relacionar los imaginarios más bien con un tiempo y lugar que surgen de la imaginación de los desconformes, también están en el ideario de los cambios y en la figura de un hombre con rasgos sobrenaturales que vendrá a apoyar las transformaciones. Por eso es que la búsqueda de un hombre con rasgos mesiánicos se ha asociado con la herejía al interior de la iglesia católica, de ahí también que desde los tiempos de San Agustín el milenarismo fuera condenado por la Iglesia como herejía. Los montanistas en Asia Menor, los joaquinistas en Calabria, los flagelantes, los begardos o los taboristas fueron perseguidos, puesto que el reino de Dios en la tierra, decía el dogma, ya había sido establecido con la primera llegada de Cristo y se perpetuaba en la Iglesia y en sus miembros. El perfeccionamiento gradual y la expansión de la Iglesia, conduciría a la Nueva Jerusalén. Durante la Edad Media, cuando la Iglesia desempeñaba un papel dominante en la vida social, los movimientos heréticos milenaristas eran la forma mediante la cual se expresaba buena parte del pensamiento crítico más avanzado. (Worsley, 1980: 315).

El estudio de los movimientos milenaristas de los siglos XI al XVI muestran los precursores de algunas corrientes revolucionaras modernas. Cohn (1960) realiza un estudio que reconoce en el judaísmo el punto de partida para la escatología apocalíptica, pero sin hacer una clara diferenciación entre el mesianismo y el milenarismo, puesto que los relaciona de manera general con la tradición apocalíptica judeo-cristiana. Este autor hace una revisión de los movimientos religiosos acaecidos en Francia y Alemania durante la Edad Media y la Reforma. Aunque su aporte es importante, ha sido criticado por llegar a conclusiones etnocéntricas que lo llevan a ver en estos movimientos iniciativas paranoides. Sin embargo, las interpretaciones que ven estos movimientos, con

inclinaciones anormales, también se encuentran en estudios más contemporáneos como los de Worsley (1980), quien se refiere a los movimientos milenaristas para describir a los grupos religiosos que esperan y/o que se preparan para la llegada de un período de buenaventura sobrenatural. Este autor no limitó el término a la creencia clásica de que el período será en 1000 años, sino que dividió el milenarismo en dos tendencias: los movimientos que esperan que el milenio se produzca únicamente como resultado de una intervención sobrenatural y los que prevén que será necesaria la acción de seres humanos. No los calificó como mesiánicos, porque en estos cultos sus líderes no constituían el aspecto más importante y las transformaciones surgirían más bien del curso de los acontecimientos y no de una intervención divina.

En otro ámbito, cuando se habla de milenarismo también se trata de una redención colectiva —sin la venida de un Mesías—, que se cumpliría en un tiempo determinado. Worsley (1980) cree mucho más importante la diferencia que existe entre los movimientos que consideran que el milenio ocurrirá en un futuro próximo y los que piensan que ocurrirá en uno remoto. La mayoría de los movimientos que esperan que el milenio ocurra pronto son denominados “movimientos activistas”: la gente se ocupa de preparar *el Día* y se genera un determinado decálogo de comportamiento urgente. En cambio, los que consideran el milenio como algo remoto son generalmente de carácter más pasivo, los participantes se conforman con su suerte actual y buscan la salvación en otro mundo (Worsley, 1980).

En una revisión de los autores que trabajan en torno a los mesianismos y milenarismos es posible reconocer, entre otros, a Vittorio Lanternari, quien realizó uno de los aportes más difundidos respecto a esta temática y sus implicancias místicas-religiosas. Este intelectual italiano fue profesor de la Universidad de Bari en Roma y escribió a finales de los años 70. Recuperó la noción de coexistencia simultánea de dos visiones del mundo distintas y consideró que las ideas mesiánicas judeocristianas fueron capaces de influir en un conjunto de símbolos mítico-rituales, que tienen relación escatológica (Lanternari, 1960). Asimismo, es relevante el trabajo de Hans Kohn (1935), quien participó activamente en la

organización sionista en Praga (Pianko, 2010; Shumsky, 2009), y realizó un estudio del mesianismo como una fuerza viva en su *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, donde da cuenta de la tradicional trayectoria del término mediante la doctrina judaica ligada a la creencia de un redentor. Como en la mayoría de los estudios de origen judaico, en este se señala que la configuración del mesianismo se dio durante el llamado período posexilio, después de la expulsión de los judíos del antiguo reino de Judá hacia Babilonia por Nabucodonosor, en 597–586 a. de C. (Kohn, 1935).

Se identifica una doctrina judaica ligada a la figura del Mashiach⁶. Esta creencia encuentra su origen en la figura de un redentor o ser extraordinario capaz de inaugurar una nueva era de justicia, paz y armonía que perdurará por años. Esa esencia tendría su razón de ser en la existencia de una determinada consciencia histórica-judía. En general, los investigadores judíos concuerdan en que la configuración del mesianismo se dio en el llamado período pos-exilio, después de la expulsión de los judíos del antiguo reino de la dinastía de David, cuando se habría acrecentado la urgencia de una restauración nacional (Pompa, 2004: 265). Yaakov Talmon, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, al igual que Kohn, centró el discurso mesiánico judaico en el período del cautiverio babilónico, a partir de la fundación de la dinastía de la Casa de David, en torno al año 1000 a. de C. (Talmon, 1992: 79–115). Con esto, gana importancia la fuerza simbólica del gobierno de los reyes israelitas y el papel político de estos monarcas en la unión de las tribus dispersas de Judá. En su descripción del Adviento del Mashiach señala que el fenómeno del milenarismo también tiene sus orígenes en el profetismo hebraico y habría sido transmitido al cristianismo a través del Zoroastrismo, agregándole connotaciones particulares de los movimientos herejes de la Edad Media, como el joaquinismo (seguidores de Joaquim de Fiore (1135–1202), y aquellos ligados a la reforma protestante, como los taboristas y los anabaptistas. Asimismo, este autor llama la atención sobre el hecho de que el mensaje de Cristo no solo era inteligible

⁶ Mashiach: significa 'mesías' y es el término que en la tradición judía se le da al Redentor (Wikipedia, extraída en enero de 2016)

para sus seguidores, sino que también para todos los judíos de su época, lo que podría sugerir una equivalencia de contenido escatológico. Por su parte, la escatología de tipo musulmana y más conocida como mahdismo, que espera la llegada de Al-Mahdi, influyó diversos movimientos en el continente africano y en algunos lugares de Europa, principalmente, en las región española de dominación mora, como Andalucía y el sur de España. Esta cuestión puede ser importante al momento de estudiar la influencia de los movimientos hispánicos en América.

Lanternari (1994) señala que habría sido el carácter monoteísta judeo-cristiano el que instauró la continuidad evolutiva, ideológica y semántica del término, mediante el cual el presente se transformó en una pre-condición para el eskhaton (286–287). Cristo pasó a ser, en este contexto, un centro de irradiación de un nuevo modelo de adoración mesiánica, ya que luego de su crucifixión se espera que retorne a la tierra a salvar a la humanidad. Paiko (2009) destaca que en las profecías bíblicas la figura del Mesías es imprecisa e inarticulada, ya que en algunos casos se refiere a una manifestación de Yahvé y en otras se habla de la llegada de un rey terrenal. El cristianismo se apropia del mensaje mesiánico al introducir la idea de la segunda venida de Jesucristo, la Parusía. Esta idea se amplía y modifica en la corriente milenarista o quiliástica, a partir del Apocalipsis de San Juan. En el capítulo veintinueve del Apocalipsis se detalla el encadenamiento de la bestia y el reino de Cristo por mil años, un reinado de paz y armonía, que son, a su vez, las fases terrestres del reino de Dios. Pasados los mil años, la bestia se liberará para dar lugar a una última batalla y, una vez vencida, comenzará el juicio final.

La creencia en el reino terrenal de Cristo se mantendría viva durante varios siglos. La encontramos como sustento de la Epístola de Bernabé (15, 4-9) y en las enseñanzas de San Justino, San Ireneo, Tertuliano, San Hipólito Romano, Metodio de Olimpo y San Clemente Romano. Solo dos siglos después, cuando el Edicto de Tolerancia de Galerio y Licino (311 d. de C.), que fue ratificado más tarde por el Edicto de Milán, supuso el fin de la persecución estatal, el milenarismo como creencia en un reino material fue perdiendo popularidad y los autores cristianos comenzaron a dar interpretaciones más espirituales acerca de las profecías de San

Juan. Una de las reflexiones más trascendentes al respecto fue la de San Agustín, quien tomó como base la interpretación de Ticonio. Para el obispo de Hipona, el milenio ya había empezado con la primera venida de Cristo y duraría hasta la parusía, por un lapso de siete edades equivalentes a los siete días que había durado la Creación. En los tiempos de estos escritos la creencia aceptada por la iglesia era que la humanidad se encontraba al final de la sexta edad y el Anticristo iba a ser liberado durante tres años y medio. Su derrota definitiva coincidiría con el segundo advenimiento y el inicio del reino espiritual de Cristo (Risco, 2005). A partir de ese momento, el milenio pasó a ser entendido como un tiempo indefinible, comprendido entre la encarnación y la parusía, durante el cual Satanás permanecería encadenado y su poder no podría prevalecer sobre el reino de Cristo. (Salguero, 1967: 517). En esta lógica, las nociones de mesianismo y milenarismo se unen al concepto de escatología, que es la angustia por el fin de la historia o el temor por los sucesos por venir en el tiempo final, ya sea para la humanidad, para la colectividad o para los individuos. La escatología hebrea es la que tuvo mayor influencia en la cultura occidental.

El concepto de pueblo elegido está presente, entre otros, en los primeros libros del Pentateuco, donde Yahvé declaró a los profetas su preferencia por el pueblo de Israel, declarándolo su pueblo elegido y anunciando su promesa de llevarlo a una tierra que mana leche y miel (Éxodo, 3:8). Esto tendrá una gran fuerza en los movimientos estudiados, puesto que los elegidos son los miembros de la comunidad, que deben guardar ciertas formas de vida o reglas para poder serlo. En este sentido, el carácter de pueblo elegido obliga a tener un sistema de vida que está marcado por las dos formas posibles de esperar el advenimiento. Sea cual sea la forma de espera que el grupo adopte, debe llevar a cabo una serie de acciones y controlar una serie de circunstancias que asegurarán la venida del Mesías. Por lo tanto, el aislamiento es una estrategia imprescindible para cumplir con estas condiciones. En este sentido, coincidiría con la segunda forma de análisis propuesta por Paul Ricoeur, quien asocia la utopía a una escatología realizada, de donde provendría su carácter profundamente radical. Esto generaría una paradoja que

proviene del asilamiento de la realidad, y que gracias a la imaginación elabora una posición completamente opuesta a la realidad.

Ramiro Pinto en su texto *Nuevos y Falsos Mesías* (2010), hace notar que la concepción acerca del porvenir histórico representó una gran innovación en el pensamiento de la historia mundial, marcado por la representación del tiempo característica de las sociedades antiguas o tradicionales, arcaicas en Europa, Asia y América. Mircea Eliade, por ejemplo, mostró que el *homo religiosus* reproducía una concepción del tiempo circular, reversible y recuperable, una especie de eterno presente mítico que el hombre reintegra periódicamente por medio del lenguaje de los mitos (Eliade, 2001: 81). La imagen dominante de esta idea era la de una representación del tiempo que comportaba una nítida fractura entre presente y pasado como experiencia de vida, y la imagen de un futuro que asume la configuración de un fin de un mundo sin remisión (Lanternari, 1994: 286)

1.3 Mesianismos y milenarismos en América Latina

La relación de América Latina con los movimientos mesiánicos y milenaristas tiene larga data, lo que ha llevado a algunos autores como Clastres (1993), Pompa (2003) o Nogueira (2009), a pensar que ellos son parte constitutiva de la identidad de este continente. El estudio de estos movimientos toma fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX, aunque desde antes ya se venían realizando investigaciones que se relacionaban fundamentalmente con el mundo indígena y sus creencias. De ahí que Ralph Linton en 1943 propusiera la denominación de *nativismo* para el esfuerzo consciente y organizado que realizan los miembros de una comunidad por mantener algunos rasgos de esa cultura. Para este autor, solo el sentimiento de peligro pone en acción la voluntad consciente de rescatar la propia cultura y este rescate no será nunca la reproducción exacta de lo que fue en el pasado.

Wallace (1952) acuñó el término de *movimientos de revitalización* para referirse a las acciones que van en la misma dirección. Sin embargo, este autor agregó además la idea de que para que se llegue a realizar este proceso de

revitalización deben cumplirse dos condiciones: una es tener un estrés agudo de naturaleza individual y una alteración o desilusión profunda de naturaleza colectiva, que afectaría la configuración gestáltica que tienen los miembros de una sociedad. Lo anterior implica una nueva concepción de sí mismos, de la colectividad y de la cultura. En 1956, Fred Voget dividió los movimientos sociales en culturales y políticos, considerando a los religiosos como una subespecie de los culturales. Esto últimos movimientos serían —según este autor— los que expresarían los sentimientos íntimos del grupo, que en muchos casos tomarían la forma de movimiento de renovación. Entre tanto, los movimientos políticos tenderían a modificar el orden social, parcialmente si eran reformativos o totalmente si eran revolucionarios. Sin embargo, este autor limita la posibilidad de que movimientos que no sean políticos se planteen objetivos reformativos o revolucionarios. Justamente para abordar esta posibilidad, Mühlmann realizó en 1961 una síntesis comparativa de los movimientos ocurridos entre los indígenas tupi-guaraní. Sin embargo, la interpretación en clave revolucionaria descuida, al parecer, la existencia y función de milenarismos y mesianismos propios de las tradiciones locales prehispánicas, y subestima el papel que juegan los componentes religiosos y mitológicos en la gestación y desarrollo de los movimientos.

Según Barabas (1996), María Isaura de Queiroz hizo un análisis de casos brasileños, pero la tipología que elaboró tiene el valor de ser pluridimensional, ya que combina criterios de carácter genético y de carácter funcional: los genéticos le permiten clasificar los movimientos según responden a la situación colonial o a procesos internos de anomia social; los funcionales remiten a la existencia de movimientos revolucionarios, reformistas y conservadores o reaccionarios. También hace una diferencia entre movimientos reformistas y revolucionarios. Los primeros serían los que responden a un estado de desorganización social y anomia, tendientes al restablecimiento del orden reformando el sistema social imperante. Los mesianismos y milenarismos revolucionarios surgirían, en cambio, de la opresión ejercida por los grupos hegemónicos y de la oposición organizada por los dominados, en su pretensión de transformar radicalmente el orden constituido. Esta

división recibe las críticas de Lanternari (1971), quien considera que es una separación muy tajante y propone una pluralidad de tendencias y funciones observables a lo largo de cada movimiento, en relación con el contexto histórico y social específico.

En esa misma década, la tendencia antropológica denominada “dinamista” influyó en las categorías y divisiones que se plantearon los autores, puesto que ella enfatiza en la existencia de una dinámica de tensiones, conflictos y procesos de cambio que se articulan en todas las sociedades. Esta corriente de pensamiento antropológico clasifica las sociedades indígenas como activas e incluye en el análisis dimensiones, como los procesos de cambio sociocultural desigual o el estudio de la naturaleza. En la misma década se llevó a cabo en Chicago la Conferencia de Chicago, en la que los especialistas se inclinaron por pensar que las causas de estos movimientos se encontraban más en elementos de privación social y de crisis sociocultural que en cuestiones psicológicas. Entre los autores que simpatizaron con la corriente dinamista se encuentra, por ejemplo, Bastide (1973: 149), quien desde una perspectiva fundamentalmente sicologista aborda las relaciones entre mesianismos, mito, utopía, desarrollo económico y surgimiento de los nacionalismos en América Latina. A propósito Bastide señala que:

Constituye un intento, a veces dramático, siempre auténtico, de integrar valores occidentales en civilizaciones distintas a la nuestra, dentro del respeto por los valores culturales tradicionales. Plantea el problema de la Encarnación de lo divino en lo humano. Aspiro a que quienes me lean se planteen, apenas cerrado este libro, el problema de saber si ese mesianismo no debería ser repensado, interiorizado de algún modo, revivido —en todo su patetismo— como un castigo y un mensaje de vida al mismo tiempo. Como castigo, en la medida en que es nuestro desconocimiento de las realidades culturales lo que nos ha impulsado, en nuestro orgullo, a exhortar a los demás a que copien lisa y llanamente nuestra civilización; como mensaje de vida, en la medida en que tengamos el coraje de darnos cuenta de que la búsqueda de lo Sagrado es algo que también nos concierne; hemos puesto a Dios en un escaparate, y así, con un vidrio o

puerta, lo mantenemos separado del mundo que palpita afuera (Bastide, 1973: 12).

Este autor se refiere a la aculturación como fenómeno relevante al momento de entender estos movimientos y acuña el término de “aculturación formal” con el que se refiere a las transformaciones de largo alcance que producen los pueblos colonizados, a raíz de los largos y continuos procesos de contacto sociocultural desigual. Estos contactos afectan las estructuras perceptivas, nemónicas, lógicas y afectivas de las personas, alterando las formas, los contenidos y los propósitos de las luchas de los colonizados, en pos de su liberación.

Especialmente importante para este estudio es la posición que ocupa Francois Laplantine, quien profundiza en el problema del papel que cumple la imaginación colectiva en el diseño del porvenir. En este contexto, analiza tres tipos de manifestaciones consideradas como universalmente válidas. Ellas son el mesianismo, la posesión y la utopía. Todas ellas apuntan a la salvación humana y a la renovación del mundo. Estas manifestaciones surgen de una matriz simbólica, aunque son disímiles en cuanto a la concepción de la temporalidad y las expectativas. Esta obra es de gran importancia teórica, aunque la concepción abstracta de utopía no logra aproximarse más detalladamente y en profundidad a estas tres representaciones de la imaginación colectiva (Laplantine, 1977). Balandier (1975) también simpatiza con esta corriente y trabaja las teorías de la descolonización, especialmente, en movimientos de grupos nativos africanos a partir de lo que llama “la situación colonial”. Este autor se preocupa tempranamente de la crisis profunda que se produce bajo las circunstancias coloniales, cuando se fuerza la relación desigual y conflictiva de grupos sociales divididos en dominantes y dominados.

En este escenario, el aporte de Barabas es fundamental al momento de realizar un recuento del pensamiento latinoamericano al respecto. Barabas adquiere en su análisis una fuerte impronta identitaria para definir estos movimientos, que denomina como socio-religiosos. A ellos les reconoce una racionalidad específica que responde a las necesidades de los contextos sociales en los que estos

movimientos se desenvuelven, cerrando con ello uno de los prejuicios más difundidos que los aqueja y que se refieren justamente a su irracionalidad. Uno de los pilares de la lógica que aporta Barabas es considerar a estos movimientos como mediadores entre lo sagrado —que inspira los cambios y las acciones colectivas que intentan concretarlos y, por lo tanto, ellos han sido los que tuvieron la capacidad de recoger e interpretar el pensamiento— y los sentimientos colectivos.

En un análisis que se refiere a movimientos ocurridos fundamentalmente en el siglo XIX y XX, Nogueira (2009) hace hincapié en que estos grupos estarían inspirados en un imaginario acerca de la revelación profética que interpreta la realidad, a partir de valores y sentimiento tradicionales que remiten a una cierta manera “originaria” de vivir, en discrepancia con las ideas de modernidad, visualizada como una actualidad dañina y degradada de sentido. Su alejamiento de los aspectos más aceptados de la modernidad hace que estos movimientos sean vistos por las elites políticas, religiosas e intelectuales, como retrógrados, irracionales y arcaicos, frutos de la ignorancia y del fanatismo (Nogueira, 2009).

Por lo tanto, en esta tesis se entiende que la teoría de los imaginarios tiene un rendimiento cabal respecto de los fenómenos mesiánicos y milenaristas, puesto que gracias a la predisposición imaginativa del ser humano —de la cual también emanan las distintas formas simbólicas, incluyendo el mito—, surgirá el impulso a transformar la realidad, que para Durand (1960: 386– 87; 1964: 126-127) constituye lo que llama “la función eufemizadora”. Esta función trascendería el carácter puramente individual para convertirse en un proceso colectivo de cambio, puesto que como señala Castoriadis (1975: 177- 281), cuando la creatividad de la imaginación adopta el carácter colectivo, pasa de ser un juego mental de posibilidades, como evasión o sublimación compensatoria de las carencias de la realidad, a un proyecto de cambio colectivo. La interpretación de Bloch (2007) acerca de las utopías ayuda a comprender la perspectiva desde la cual se busca trabajar en esta tesis, puesto que proporciona una amplitud que entiende las utopías en semejanza con los imaginarios, como una función de todos los seres humanos, que no deja afuera los fenómenos culturales, factibles también de proporcionar

imaginarios anticipatorios. Asimismo, Bloch aporta niveles de análisis respecto de las características que adoptan las utopías, que servirán para visualizar aspectos de los fenómenos estudiados, como la función que cumplen en un contexto determinado o según la escatología que persiguen alcanzar como parte del proyecto mesiánico milenarista.

La lectura de fenómenos mesiánicos milenaristas a través de la teoría de los imaginarios permite observar el carácter paradójico que guardan los imaginarios configurados en torno a las utopías, fundamentalmente, respecto del sentido y, por lo tanto, de la lectura que hacen de la realidad. En otras palabras, estudiar aquello permite identificar y configurar los imaginarios que están interactuando en torno a un determinado orden de cosas, sobre los cuales es posible intervenir para emprender los cambios anhelados, como impulsos a la acción. Es decir, a través de ellos se puede identificar lo que deseamos cambiar y el sentido que se le atribuye a los aspectos del cambio, a lo que dejamos y a lo que estamos dispuestos a asumir como una nueva condición, más allá de las cuestiones concretas o materiales. Los imaginarios hablan del sentido que le atribuimos a esos elementos. Por lo tanto, este trabajo implica reconocer las formas desde las cuales pueden emerger creativamente las transformaciones. Sin embargo, la lectura de los mesianismos milenaristas a partir de los imaginarios también permite reconocer los elementos de la realidad, que son parte de núcleos inmovilizadores, porque los imaginarios también pueden tomar la forma de cuestiones graníticas, cuando la realidad es una cosa indiscutible o cerrada a los cambios. Imaginarios que le dan sentido a formas de vida y creencias sobre las cuales no se discute porque están dadas, o imaginarios que toman la forma de prácticas retrógradas e inmovilizadoras que requieren ser identificadas para construir algo distinto.

Los imaginarios, por lo tanto, son núcleos de sentido que al ser analizados en torno a las iniciativas mesiánicas y milenaristas pueden develar los significados que estas comunidades le atribuyen a las transformaciones: cambios que pueden poner el énfasis en mejorar las condiciones materiales, políticas o espirituales, pero que en definitiva son un espacio de atrevimiento, de impulso a la acción con el

propósito de emprender transformaciones que modifiquen cuestiones sustanciales para las personas. Son comunidades que han seguido la senda que les han dictado sus propios imaginarios, acerca de cómo es vivir mejor.

De esta manera, comprender los sentidos que adoptan estas formas de cambio resulta importante como un ejercicio que permite reconocer procesos de transformación más amplios y trayectorias de cambio. No se trata de profundizar en una sola cosa o en hechos encapsulados en sus propios acontecimientos, sino que es un ejercicio que permite generar relaciones donde no las ha habido, que permite mirar los flujos de sentido que se hacen presentes en las motivaciones de cambio. En el siguiente capítulo trabajaremos los imaginarios construidos en el período colonial y que pudieron aportar a la formación de mesianismos milenaristas en América Latina. Imaginarios que han permanecido latentes en la comprensión de lo que es y significa Latinoamérica.

Capítulo 2

Imaginarios acerca de la “invención” de América

En este capítulo se indaga en las condiciones que marcaron la época cultural de los conquistadores respecto del tema del mesianismo milenarista. Con ello se busca favorecer la comprensión de los imaginarios mesiánicos y milenaristas que circulaban en la época de la llegada de los europeos al continente. El motor de este capítulo es la recopilación de acontecimientos que sirvieron a la construcción de imágenes mesiánicas y milenaristas acerca de América y de las personas que habitaban el continente. En esta síntesis se ha tratado de rescatar las cuestiones que puedan tener relación con el debate religioso de la época y las implicancias que tuvo en la concepción acerca del significado que tenía la incorporación de los nuevos territorios para Europa y más específicamente para la Península Ibérica.

2.1 Influencias culturales de los conquistadores y la construcción de América.

Durante las últimas décadas del siglo XX, en la América Hispana, se llevó a cabo una rica discusión acerca del “descubrimiento” y sus implicancias. Para ello, se desarrolló una crítica que puso en discusión los rasgos monolíticos del discurso colonial, y que se concentró en los procesos de hibridación, negociación y resistencia inscritos desde los orígenes de la modernidad. En esta discusión, el primer término que se puso en cuestión fue el de “descubrimiento”, reconociendo con ello que el continente tenía y mantenía su propia historia antes y después de la llegada de los europeos. Junto a este término, la palabra “invención” se estableció como una alternativa que daba lugar a una comprensión más amplia del proceso. Décadas antes de esta discusión Edmundo O’Gorman (1995) fue el primero en desmontar la idea del “descubrimiento” y proponer la de “invención”. Más tarde, Silvio Zavala, en 1987, recuerda todas las oposiciones y diferencias de los

significados de “invención” que no agotan su sentido desde que Hernán Pérez de Oliva empleó el término por primera vez en 1528. En función de esta tesis, el imaginario de “Invención de las Indias” apela a una cadena de imágenes que se construyeron en torno a la llegada de los europeos a América. Algunas tomaron la forma de verdades científicas, mientras que otras no necesariamente encontraron un lugar tan claro en el discurso de quienes denominaron el continente. Es decir, que surgen en el período una serie de creencias y construcciones imaginarias que se proyectaron sobre este territorio, dejando en evidencia la necesidad de “inventar” para apropiarse del nuevo mundo.

Cornejo Polar (2003) critica la tesis de O’Gorman, no tanto por la función metafísica que le asigna a Europa, sino sobre todo porque supone que esa compleja operación se hizo íntegramente a partir de un *vacío originario* (16, 75, 83). Con esto, el autor desea remarcar que en el mismo acto en que Europa “inventa” a América, se está “inventando” también —y hasta con mayor eficiencia— a ella misma. Con esta tesis, Cornejo Polar (2003) señala que términos como “bárbaros”, “salvajes” o “paganos”, en definitiva, son antónimos de quien los utiliza, en este caso, Europa. Serían conceptos que tienden a definir la parte contraria del encuentro cultural por su heterogeneidad y extranjería, puesto que la esencia del etnocentrismo está construida por la exclusión de lo exótico y de su insólita forma de vida. El Otro de cualquier lugar construye al que lo señala como uno diferente, por semejanza o por distancia, y en base a su negatividad funda la positividad del Yo. Es por esto que todas las sociedades, en mayor o menor grado, son fundamental y necesariamente etnocéntricas, como señala Anderson (1993) cuando se refiere a la formación de una nación. Las comunidades son imaginadas, porque independientemente de la desigualdad y la explotación que, en efecto, puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo y horizontal (Anderson, 1993: 25). Efectivamente, luego de la obra de Said —*Orientalismo* (2007) no es posible negar que la configuración de la imagen del Otro es una estrategia para definir la configuración de sí mismo (Said, 2007). Las razones que esgrime Cornejo Polar (2003) no hacen más que reforzar la urgente necesidad de

indagar en los procesos que dieron origen a la construcción de imaginarios en torno a los nuevos territorios y sus habitantes, para llegar a determinar si ellos pudieron tener relación con los imaginarios mesiánicos que nutren los fenómenos estudiados.

Respecto del Otro y su naturaleza versan las primeras reflexiones acerca de los territorios descubiertos y sus habitantes. A propósito de la evidencia de los abusos que los europeos, llevaron a cabo hacia la población indígena es que surgen cuestiones de origen filosófico que se refieren a la esclavitud. Para Zavala (1972: 14) esto es lo central de la filosofía de la conquista, es decir, una filosofía política en contacto con problemas vivos, de penetración y asiento en las nuevas tierras. Dicho en otras palabras, problemas que se relacionan directamente con la tarea de la colonización y sus contingencias. Los pensadores que participaron de esta discusión son todos europeos y, en algunos casos, ni siquiera llegaron a pisar territorio americano. Entre ellos se encuentran Juan López de Palacios Rubios, Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria. Sin embargo, la llamada filosofía de la conquista no es realmente una reflexión filosófica, sino que en ella se entremezclan argumentos propiamente filosóficos con otros de orden teológico (Santos, 2011). Esta mezcla tiene su origen en la entrada misma del Nuevo Mundo a la cosmovisión española. Fernando Mires (2006) señala al respecto que “el descubrimiento de América no podía sino ser considerado como un acto milagroso de acuerdo con el cual Dios premiaba a los Reyes de España por sus servicios a la causa cristiana” (41).

El Nuevo Mundo, entonces, adquiere caracteres de tierra prometida, tierra santa y paraíso perdido. Siguiendo esta reflexión, es conocido el doblete de la espada y la cruz como emblemas de la forma en que se enfrentó la conquista. Mires señala que aunque la espada y la cruz fueron clavadas al mismo tiempo en tierra americana, la espada, no obstante, requería de la cruz para justificarse (2006: 40-53). Dicha justificación tenía que ver con hacer parecer la conquista, en general, y cada campaña, en particular, como indispensables para la misión evangelizadora. Como señala también José Santos (2011) acerca de la filosofía de la conquista, aunque ha sido desarrollada completamente por europeos existen posiciones

contrapuestas respecto de la naturaleza de los indígenas. Todas ellas coinciden en ver la necesidad perentoria de querer incorporar a los indígenas, de manera violenta o pacífica, al mundo europeo, a su cosmovisión y desde luego a sus creencias y religión, siendo estas últimas estimadas más que otros ámbitos como Verdad. En definitiva, es una reflexión que se sostendría sobre la base dicotómica de centro y periferia o de cristianos e infieles. Pocos podrían poner en duda la violencia que se esconde detrás del discurso evangelizador. Sin embargo, los discursos destinados a explicar la conquista en su dimensión filosófica y política no necesariamente se relacionan con las creencias que se pusieron en juego durante el período ni con los imaginarios que estaban en la base de ellas.

Con la idea de que los libros guardan una riqueza de creencias que pudieron influir en quienes dieron forma al continente desde la mirada europea, Leonard (2006) profundiza en ellos y en los procesos que dieron forma a estas lecturas. En la última edición de este libro —*Los libros del Conquistador*—, Rodela Adorno introduce algunos rasgos generales que aportan a la visibilización de la influencia que pudieron tener estos textos en el imaginario de los europeos que llegaron al continente.

Una de las cuestiones más importantes de relevar respecto de los imaginarios que participaron en el primer período de la conquista es la que dice relación con la creación de una literatura utópica y edénica a partir de la visión precoz de Tomás Moro (2009 [1516]) que se oblitera, y que concibe al mundo y a la sociedad como un proyecto edificable por la propia voluntad. Nos referimos a la idea de que es posible construir algo completamente nuevo y que los imaginarios presentes en la conquista del continente no podrían ser evaluados sin detenerse en la construcción narrativa de aquellos imaginarios latentes en las narraciones que acompañaron a los conquistadores, en la tarea de hacer propio el principio de creación.

No existe acuerdo respecto de si el descubrimiento y el desarrollo de la imprenta, amplió el público lector y democratizó la lectura o no. Por una parte, se argumenta que la mayor disponibilidad de libros, particularmente a principios del

siglo XVI, no reflejó necesariamente un incremento de la lectura (Griffin, 1991). Tampoco que la mayor demanda de libros significó necesariamente que hubo más lectores, puesto que muchos de ellos parecen haberse acumulado en las bibliotecas de la elite (Adorno, 1989).

Con respecto a los lectores de los libros de caballería, se piensa que pudieron haber sido, principalmente, elitistas y masculinos. Asimismo, Adorno (1989) recuerda que la literatura caballeresca es un rasgo fundamental del erasmismo español, como señala Marcel Bataillon en su libro *Erasmus y España* de 1937 (616). Hay que recordar que el siglo XVI fue para España una época fructífera, con el florecimiento del humanismo cristiano y del erasmismo español, siendo este último la manifestación más explícita del primero, que era un movimiento religioso, pero que en España alcanzó influencia en la política, el ámbito social y cultural. Asimismo, cumplió una función depuradora de las costumbres y del ambiente moral de la época (Bataillon 1966). El erasmismo español era un gran movimiento liberal y europeísta, fruto de la unión de las corrientes españolas y las tendencias europeas. Era la España abierta, contra otra España cerrada, intolerante y antieuropea, enemiga de la libertad y de las novedades.

Como ya hemos señalado, el erasmismo era un rasgo fundamental del humanismo cristiano y, por ese motivo, su centro de gravedad residió en la formación del hombre, ocupando un lugar esencial la educación moral que dio importancia a la libertad. Es decir, el erasmismo era una forma de vida que enseñaba de qué manera debían formarse los seres humanos. Era una tarea ética que prepararía el espíritu del hombre. El erasmismo exalta el espíritu libre, el espíritu crítico, el espíritu renovador, la religión interior, la solidaridad humana, la libertad, la actitud abierta a las ideas nuevas (Valdés, 1995). Por tanto, el período de la conquista fue una época de profundos cambios culturales en que convivieron discursos de distintas índoles y en el que se visualizaba una apertura a nuevas ideas y estructuras de pensamiento.

En una vertiente contradictoria con el espíritu de búsqueda que pudo representar el erasmismo en la cultura española, se convivía con otros rasgos como

la idea de que el arte era dañino, moral y metafísicamente ilegítimo, debido no a su contenido específico sino a su poder para excitar, persuadir y convencer, especialmente la música. Leonard (2006) evoca diversas consecuencias psicológicas de la afición a la ficción cuando sugiere que la lectura de los libros de caballerías servía como incentivo que estimulaba un placer mediatizado o consolaba a los conquistadores, haciendo más llevaderas sus horas de aburrimiento o disparando sus imaginarios.

A parecer, la historia de Carlomagno y los doce pares de Francia fue uno de los relatos de caballería de mayor influencia en la América española, aunque Leonard (2006) solo monta esta tesis sobre el caso del Amadís de Gaula y otros motivos caballerescos, que Bernal Díaz desarrolla en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, publicada por primera vez en 1632 (Leonard, 2006: 103). Para explicar la falta de referencias a las novelas de caballería entre los cronistas conquistadores, Leonard argumenta que este hecho se debía a la autocensura. Sin embargo, Adorno (2006) señala que desde su punto de vista no hay necesidad de explicar esa omisión, puesto que el reto de los cronistas conquistadores era convencer a sus lectores de que las experiencias descritas eran reales y no inventadas. No obstante, al plantear el problema del silencio de los soldados narradores con respecto a la novela caballeresca, es posible entender una reticencia en relación con la influencia de los valores caballerescos en los imaginarios de los conquistadores. Sin embargo, la cuestión sobre los valores caballerescos y cómo ellos pudieron contribuir a la psicología de los conquistadores sigue en debate. Mientras que las pruebas directas de las lecturas hechas por los conquistadores son elusivas, mucho menos lo son los efectos de éstas sobre su vocación. La interpretación a posteriori de sus acciones vistas a través de la tradición literaria es reveladora

Asimismo, Adorno (2006) nos invita a observar la referencia que hace Bernal Díaz y que Leonard utiliza para sugerir que la literatura popular sí influyó en las actitudes y los actos de los conquistadores del siglo XVI. Sin embargo, también es posible que la novela caballeresca haya influido más que por sus temas, por las

formas literarias y narrativas que permitieron a los conquistadores describir lo que habían observado en las nuevas tierras. Más allá de la influencia o no en las creencias de los conquistadores, las novelas de caballería eran parte de un lenguaje que ofrecía un punto de referencia común, mediante el cual el lector español del siglo XV podía encontrar sentido a la descripción de un lugar desconocido, tal como se la brindaba un escritor y, a la vez, lector, que compartía con sus propios lectores similares experiencias culturales. Este nuevo territorio era América y la idea de un relato que efectivamente hablara de la “realidad” observada, al parecer, representaba efectivamente la voluntad comunicativa de los conquistadores, pero ella tomó muy diversas formas.

Para Stephen Gilman (1961), el Nuevo Mundo solo puede entenderse como la “traducción” de la fantasía medieval. Para probarlo también considera algunos textos de Bernal Díaz. Este autor es fundamental para comprender el proceso que permitió que los pasajes fantásticos y maravillosos pudieran ser confrontados con elementos fantásticos ya conocidos. Sin embargo, resulta interesante una cuestión que el mismo Gilman (1961) escribe respecto de la escritura de Cervantes, y que parece tener relación con el tipo de escritura que emprendieron algunos conquistadores en relación con la fantasía. Me refiero al análisis que realiza Gilman (1961) del prólogo de Cervantes a la *Galatea*, donde señala el aporte que la fantasía y las “imaginaciones” hacen a los pensamientos escondidos del alma.

Efectivamente, los cronistas tuvieron que enfrentar el problema de escribir sobre acontecimientos y temas que parecían fantásticos, por ejemplo, innumerables batallas y paisajes extraños. Cuestiones que deseaban proyectar en una dimensión nunca vista hasta entonces con exactitud, para ser fieles a la interpretación de sus propias experiencias, al mismo tiempo que deseaban despertar el interés de sus lectores. De ahí que, según Adorno (2006), se mantuvieran presos en el dilema de producir relaciones fieles que fueran llamativas, pero que no dependieran de referencias conocidas. Bernal Díaz señala: “Y no es de maravillar que yo aquí lo escriba de esta manera, porque hay que ponderar mucho en ello, que no sé cómo lo cuento, ver cosas nunca oídas ni vistas y aun soñadas” (Adorno, 2006: 49).

En otro ámbito, el impulso a la guerra parece haber estado bien asentado en el imaginario de los conquistadores. El guerrear contra infieles fue la manera en que se rescató la experiencia de la lucha contra los moros, como lo señala Francisco López de Gómara en su texto *Historia general de las Indias* (en Adorno, 2006: 15). Resulta evidente la similitud que pudieron ver los conquistadores entre los imaginarios relacionados con la guerra contra los infieles y la guerra contra los indígenas americanos y que se puede corroborar en numerosas representaciones, por ejemplo, en la de Santiago Matamoros en los Andes Centrales. Entonces, se podría decir que la tupida red de ficciones e invenciones permitió que los lectores privilegiados de la Corona identificaran una serie de verdades como sistema de invenciones útiles para dominar la naturaleza. Así, mediante un dominio de la retórica y transposiciones, metáforas y metonimias, se evidencia dicho sistema en la escritura de los conquistadores.

Al respecto, parece necesario recordar que el año 1492 constituye en la historiografía española un dato doblemente simbólico, puesto que coincide con un largo proceso de unificación nacional junto con el comienzo de la expansión territorial de España a escala mundial. La unificación nacional se considera alcanzada con la conquista por las armas del último reducto musulmán en tierras ibéricas y con la expulsión de los judíos. La expansión territorial conllevó en 1493 la anexión de los condados de Rosellón y Cerdeña, la ocupación del reino de Nápoles en 1503, las conquistas de Melilla (1497) y Orán (1509) y a otras incursiones en África. Más tarde, la guerra de religión en Europa, con el sometimiento de los Países Bajos. Todo este proceso expansionista comienza con la toma de posesión de las Indias Occidentales por parte de Cristóbal Colón, en nombre de los reyes de Castilla y Aragón.

Con respecto, específicamente, a los moros, luego del establecimiento de los árabes en tierras ibéricas se produjo la fragmentación de estas en pequeños reinos, unos cristianos y otros musulmanes. Estos reinos, que vivieron en continuas luchas de expansión territorial, establecen sus alianzas según la conveniencia estratégica del momento, más que según el credo religioso. En Toledo observamos incluso a

un gran esfuerzo cultural en que colaboran estrechamente las tres grandes religiones que conviven durante la Edad Media en la península ibérica: el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Pero en los comienzos del siglo XIII empieza a desarrollarse en los reinos cristianos de la Península Ibérica la conciencia (ideología) de una misión conjunta de carácter religioso, que debe cumplir con la expulsión de los musulmanes de las tierras ibéricas, en una especie de “cruzada cristiana” contra el “infiel”. Es el Papa Inocencio III quien lanza esta idea al declarar “causa cristiana” la guerra que Alfonso VIII preparaba contra los árabes, concediendo “bula de cruzada” al rey castellano. Tras el rico botín obtenido, la idea cada vez más presente de una “guerra santa” impulsará una serie de alianzas militares y matrimonios que contribuirán a la progresiva unificación y expansión de los reinos cristianos de la Península Ibérica.

De manera semejante, el proceso que llevó a los europeos a habitar Brasil en los siglos XIV y XV se relaciona con la irrupción de los turcos en los puertos marítimos orientales del mediterráneo. Asimismo, por efecto de otras dificultades, se hizo sentir agudamente en Europa la necesidad de una ruta marítima hacia las Indias (Couto, 1996). Portugal cumplía con las condiciones y una posición ventajosa para abordar este problema, puesto que era una nación precozmente marítima y comercial. El Rey don Fernando, desde fines del siglo XV, había promulgado leyes que concedían una protección especial al comercio marítimo y estimulaban las construcciones navales. Incluso, esta ayuda era mayor a la que daba a los latifundistas de tierras conquistadas a los moros.

La invención de las Indias o la invención de América, revela una cadena de imaginarios tomados, por lo tanto, como verdades que provienen de una misma lógica unitaria, sin atender a las diferentes vertientes que estaban presentes en las reflexiones acerca de los nuevos territorios. En la perspectiva territorial, resulta interesante contraponer las nuevas teorías de la geografía cultural a las variaciones descriptivas del continente.

2.2 El espacio imaginario y la construcción de América

En la América recién descubierta por los europeos se levanta una geografía empírica de uso cotidiano y una geografía extraordinaria fundamentada en la construcción de historia, donde los elementos del entorno que “presionan” más que otros para recibir sentido encuentran explicación. Respondiendo a esta interpretación de la construcción del espacio, el Papa Alejandro VII mandó a un grupo de teólogos a examinar cuidadosamente los textos de Simão de Vasconcellos, que originariamente formaban parte de su *Crónica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*⁷. Suprimido, en parte, de la primera edición de 1663, el texto sobre las *Noticias Curiosas e Necessarias das Cousas do Brasil* fue olvidado hasta que Sérgio Buarque de Holanda lo rescató en la tercera edición de su libro *Visao do Paraíso* de 2010:

Muchos autores graves, antiguos y modernos, tuvieron para sí que plantó Dios nuestro Señor el Paraíso de la tierra para la parte de la línea Equinoccial al medio de la Zona tórrida debajo de ella, o junto a ella, o de ella para el sur, que todo tiene la misma dificultad y todo viene a ser en favor de nuestro intento. Aratosthenes Polybio, Ptolomeu, Avicena y no pocos Teólogos de que hacen mención por mayor Santo Tomás (...) tuvieron para sí que debajo de la Equinoccial al medio de la Zona tórrida creó Dios nuestro Señor el Paraíso terrestre por ser esta la parte de la tierra más templada, amena y deleitosa de todo el universo (...) Como testimonia el Pe. Lucena en la vida de San Francisco Javier lib. 3, Cap. 10, y dicho se deja ver, que se sigue que el Paraíso está

⁷ Parece necesario recordar que Simão de Vasconcellos nació en Porto en 1597, trasladándose a los 19 años a Brasil, donde se integró a la Compañía de Jesús en Bahía. Acompañó al Padre Antonio Vieira a Portugal en 1641, para regresar al año siguiente a Brasil como Provincial y Rectos de los Colegios Jesuíticos de Bahía y Río de Janeiro. Escribió varias obras como *A Vida do Padre Joao de Almeida* y la *Crónica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, impresa en Lisboa, en 1663. Su obra más conocida, la *Crónica* es precedida por las *Noticias Antecedentes, Curiosas e Necessarias das cousas do Brasil*, donde propone una descripción general de las cosas y de la gente de Brasil. Cuando fue impresa la edición de la *Crónica*, la censura que el libro sufrió obligó a eliminar la parte de las *Noticias Antecedentes, Curiosas e Necessarias*, que trataba sobre la hipótesis de que el paraíso estaba localizado en América. Sérgio Buarque de Holanda hizo copia en Roma de los párrafos suprimidos y los reprodujo en la tercera edición de su *Visão do Paraíso*. (Ribeiro y Araujo, 1992: 92)

para el norte de la Equinoccial, averiguando que no está en la parte que corresponde a Africa o Asia, es necesario que diga que está en América... (en Buarque de Holanda, 2010: 228).

El paraíso, lejos de ser parte de un mundo intangible, representaba una realidad aún presente en algún sitio recóndito, que fue diseñado por cartógrafos buscado por los viajeros y estuvo continuamente en la imaginación de los exploradores. Buarque de Holanda (1959: 17) señala la existencia de visiones del paraíso en un poema latino atribuido a Lactancio (245? – 325?), pero perteneciente en realidad a San Isidoro de Sevilla (560 d.C. – 636 d.C.).

Si bien la ordenación euclidiana del espacio se basa en los conceptos de distancia, formas y tamaños, el ordenamiento mítico/topológico estaría determinado por conceptos como dentro/fuera, arriba/abajo, cerrado/abierto. Estos conceptos, como escribe Hallpike (1986), están relacionados con rasgos físicos concretos del ambiente cultural como, por ejemplo, cielo/tierra, en especial con las imágenes prototípicas del cuerpo humano y de la casa. Asimismo, se encuentran estrechamente integrados a los valores morales y a las relaciones sociales (270). Lo que parece contradictorio y/o alternativo entre los dos tipos de espacio no lo es en la vida cotidiana, porque en ella convive la geometría euclidiana del espacio con la organización mítica. Todos vemos “salir el sol”, aunque hace siglos que ya sabemos que el sol no sale de ninguna parte. Este proceso de entrelazamiento sin conflictos de uno y otro espacio daría origen al doble mecanismo cultural que permite la supervivencia cotidiana en el entorno, según Hallpike (1986).

Las ideas geográficas tradicionales, ya en crisis a finales del siglo XV, vuelven a ocupar un espacio en la fantasía de los europeos. Los monstruos de la Edad Media y la búsqueda del paraíso terrenal, las especies y el oro de los viajes maravillosos se reúnen para dar sentido a un territorio percibido como *tabula rasa*, sobre el cual se puede y es preciso inscribir otro territorio mítico. De cualquier manera, esa primera “invención de américa” (O’Gorman, 1995) marcó la historia de la conquista y sus residuos continúan hasta hoy. Según Cornejo Polar (2006), en

particular, el mito del oro y del indio salvaje que permanecen como un motivo profundo en las culturas de Latinoamérica y en la identidad latinoamericana. Como escribía Bachelard, "...el espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra...Cubrimos así el universo con nuestros diseños vividos" (Bachelard, 2000: 28).

Las imágenes son construcciones sensibles, creadas en base a cuestiones espaciales (Cassirer, 2008). La afirmación anterior significa fundamentalmente que le atribuimos a las cosas en el espacio una determinada magnitud, una determinada posición y una determinada distancia, con lo cual no solo expresamos una sensación, sino que incorporamos nuestros datos sensibles a un conjunto sistemático y relacional, que en definitiva es un conjunto de juicios. La orientación espacial del mundo de las percepciones, en conjunto y en particular, procede de actos de identificación, diferenciación, comparación y coordinación. Toda "imagen del mundo" solo es posible mediante un acto peculiar de objetivación, de reelaboración de una "representación" determinada y de formas a partir de las meras "impresiones". Por lo tanto, la conciencia del objeto no se encuentra solo en la esfera teórico-intelectual, sino que se parte del supuesto de que estas categorías deben operar cuando el caos de las impresiones forma una "imagen del mundo" característica y típica.

Para quienes se enfrentan a una construcción totalmente nueva y le atribuyen un sentido mítico a ella, las impresiones sensibles son reducidas a unidades espirituales que pueden presentar los más variados matices de significación. Según Cassirer (2008: 32), esto se produce cuando vemos el contraste entre el proceso de objetivación en la concepción mítica de la experiencia y la concepción teórica pura de la experiencia. Desde la teoría de los imaginarios (Bachelard, 2000), las imágenes son construcciones sensibles que se elaboran en base a cuestiones espaciales, es decir, desde la constatación sensible al sentido que le arrojamos a los objetos y al espacio. Cuando atribuimos a las cosas en el espacio una determinada magnitud, una determinada posición y una determinada distancia no estamos expresando con

ello ningún simple dato de la sensación, sino que incorporamos los datos sensibles en un conjunto sistemático y relacional, que en última instancia no resulta ser sino un puro conjunto de juicios. Por lo tanto, se podría señalar que la orientación espacial del mundo de las percepciones, en conjunto y en particular, procede de actos de identificación, diferenciación, comparación y coordinación, respecto del sentido que le estamos dando a aquello que miramos; al vínculo entre lo que vemos y lo que creemos ver.

Si esta es la forma individual de aproximarse a un paisaje determinado, existen las maneras de aproximación colectiva, que provienen de las comprensiones culturales compartidas del mundo. El paisaje es un territorio iluminado por la cultura, dice Martínez de Pisón (2010: 45.) Según este autor, habrían dos tipos de valores que surgen del paisaje. Por una parte, estarían los que emanan de una mirada cultural sobre ellos y, por otra parte, los otorgamientos culturales, como la “creación poética” sobre el paisaje. Lo que llama “otorgación poética” al paisaje, es lo que Bachelard (2000: 12) describe como la forma de aproximación sensible. Es decir, que lo que denominamos realidad del paisaje es una mezcla entre ambos tipos de valores y tal vez otras más.

Incluso los métodos de valoración llamados científicos —continúa Martínez de Pisón—, parten de supuestos culturales y luego se formulan conforme a la obtención de datos objetivos y se aplican mediante técnicas explícitas (14). El tipo, estado, constancia, valoración y cuidado del paisaje son, entonces, parte de la identidad y también son proyección de un cierto sentido de esa identidad. Lo importante de rescatar en esta tesis es que el paisaje contribuye a crear identidad y refleja determinados tipos de actitudes identitarias.

Cornejo Polar (2003) señala que hace más de cinco siglos que Occidente no ha dejado de “inventar” a América. Bastaría recordar las informaciones que cada día difunde la prensa occidental sobre la parte luso-hispana del continente americano, con tanta frecuencia definidamente destinadas no a conocernos sino que a facilitar, mediante la comparación casi inevitablemente prejuiciosa, la complaciente autoimagen “civilizada” de Occidente. Naturalmente, la identificación

de sí mismo en función de la imagen del otro podría no ser más que el resultado de la lógica predominantemente binaria del pensamiento occidental, si no fuera porque todo el proceso está inscrito y forma parte de una relación asimétrica del poder. Dicho en otras palabras, no da lo mismo quién invente a quién y quién se invente a sí mismo.

Continuando con las reflexiones acerca de la construcción del paisaje, Alfonso (1988) señala que la toponimia es parte de la historia de un paisaje, pues no solo refleja los elementos predominantes, sino que también los que ya han perdido la referencia original. Esto nos ayuda a comprender el significado de los conceptos y símbolos que lleva implícito el comportamiento del grupo y sus actividades socioeconómicas, pues “el hombre es a la vez productor y producto de su propio mundo y se expresa en lo que se llama conciencia regional” (Alfonso, 1988: 32). Estas son referencias que debieran estar incorporadas a las lecturas de mapas de la época y su aparente aproximación a una “objetivación” del nuevo paisaje americano, que era nuevo para ellos, pero de algún modo también nuevo para los nativos del continente: “En los nuevos mapas mentales y sus esquemas espaciales la toponimia refleja la experiencia sensorial” (53).

Parece claro que el paisaje significa, representa y constituye una invención, una construcción mental elaborada por alguien que lo percibe y lo interpreta a partir de la experiencia de los sentidos. Quizá por ello un paisaje no tendría identidad fuera de la percepción, no existiría un paisaje si no hubiera una mirada que se fijara en él, que lo contemplase: “El paisaje es un lugar, pero un lugar aislado por la mirada; un sitio, pero un sitio contemplado; un espacio, pero un espacio encuadrado...” (Lenclud, 1995: 14).

Así pues, toda lectura de un paisaje necesita, por un lado, de una interpretación objetiva que atienda a las características mensurables y propias del territorio que configura su base pero, por otro lado, precisa de esa visión más subjetiva del observador que lo contempla y que contribuye a la creación del paisaje, en su más amplia acepción a través de una experiencia sensitiva de la realidad. En

este sentido, cabría hablar de paisaje como una creación cultural que va más allá de su propia realidad física y objetiva.

Sin embargo, esta interrelación que se teje en todo paisaje entre las condiciones mensurables y las condiciones culturales también podría llevarnos a pensar que el paisaje no existe más que en la persona que lo contempla y se apropia de él a través de los sentidos, atribuyéndole cualidades estéticas, culturales y evocadoras. Esto implica que existirían tantos paisajes como personas contemplan un fragmento peculiar de territorio. El paisaje, en palabras de Jorge Oteiza, “es un cuerpo múltiple y sensible, cargado de misteriosas energías, que rueda fatalmente sobre nosotros, con la clave de nuestro propio destino. A formas distintas de hombre, corresponden distintas interpretaciones del paisaje...”. Cada una de estas interpretaciones está ligada a una mirada que en ningún caso es imparcial. Ésta se muestra sensible a nuestra memoria, capaz de retener el recuerdo de experiencias pasadas. Podríamos afirmar que se ve desde la memoria y, quizá por ello, como expresó Unamuno, “un paisaje sólo se nos ahonda cuando se casa con su propio recuerdo” (Unamuno, 1966: 712 en Cornejo Nieto, 2014).

No solo existiría un paisaje identitario, sino que como en todo proceso de identidad, cabría hablar de “paisajes de la memoria”, de paisajes construidos por una memoria personal y, por lo tanto, este paisaje también sería parte de una memoria colectiva. Se trataría de una memoria que cada sociedad ha desarrollado sobre su sentido de paisaje como depositario de su pasado, de su historia o de sus tradiciones (Cornejo Nieto, 2014). Este proceso de comprensión, que admite de manera radical la incorporación de los imaginarios que provienen de la subjetividad de las personas a los aspectos mensurables de un paisaje, amplía progresivamente la comprensión de un sí mismo latinoamericano.

Al parecer, Vesputio se inspiró en la naturaleza tropical para escribir sus célebres cartas, particularmente, *Mundus Novus* (1492 [1503]), que tuvo gran impacto en Europa. En ellas expresó su encanto por la naturaleza brasileña y por los indios, a quienes describió como gente bella y solidaria. Por eso se dice que fue el principal inspirador de las utopías que luego se escribirían. Asimismo, Vesputio

se refiere a la brutalidad de los europeos recién llegados y a los distintos ardides utilizados por estos para atrapar a los indios que los visitaban en sus naves, para luego encadenarlos y venderlos como esclavos. Las determinantes culturales de tipo simbólico son una presencia constante en el texto de Vesputio y ellas son capaces de transformar las áreas del espacio delimitado por el uso del grupo en unidades cargadas de sentido. El espacio nunca está vacío, el espacio en el que se dibuja la propia experiencia sensorial, la memoria colectiva, la subjetividad en términos del sentido que le atribuimos a ese paisaje, además de los datos mensurables que podamos adherirle, “es” en el sentido de pertenencia identitaria de alguien. Está inscrito en una identidad vinculada a seres humanos.

Durante las décadas finales del siglo XX, Anderson (1983) puso de moda el término *comunidades imaginadas* para hablar de lo decisivo que es el lenguaje en el proceso de construcción de naciones. En ese momento se discutía acerca de la realidad respecto de este carácter discursivo, pero no cabe duda de que el carácter discursivo no tiene relación con la índole “real” de ellas (Anderson, 1983). En cuanto a los imaginarios, sería posible hablar del mismo modo en torno a la construcción imaginaria de una comunidad, en este caso, de América Latina. Lamentablemente los imaginarios no tienen una sola forma de concreción y rastreo, sino que se dejan ver en múltiples formatos, fenómenos y lenguajes, aunque no por eso dejan de ser “reales”, a pesar de la escurridiza realidad de los objetos históricos (De Certeau: 1985). Los imaginarios resultan difíciles de rastrear porque sus imágenes son el producto de complejos procesos lingüísticos o de extensas y sutiles semiosis en las que el tejido de los signos va construyendo figuraciones más o menos fluidas y, a veces, contrapuestas entre sí. Sin embargo, esta fluidez que dificulta el trato con los imaginarios también hace posible una mejor comprensión del significado espacial del territorio de América Latina. Habría que habituarse a pensar, señala Anderson (1983), — los territorios como entidades en movimiento que, además, pueden no tener una sola figura sino tantas como sujetos sociales lo experimentan y lo piensan (40). En buena parte de América Latina esos sujetos además de representar intereses y cosmovisiones sociales relativamente definidas, suelen convalidarse

como portadores de signos de identidad étnica. El caso andino sería emblemático en este sentido.

Años después de la publicación de las cartas de Vesputio, otro observador legó la célebre *Nueva Gaceta de la Tierra de Brasil*, en 1514, que cuenta a los alemanes cómo los indios entraban en los navíos, confiando en que serían llevados rumbo al paraíso terrestre: “El navío está, bajo la cubierta, cargado de “palo-brasil” y en la cubierta está lleno de muchachos y mozuelas comprados. Poco costaron a los portugueses, pues en la mayor parte fueron dados por libre voluntad, porque el pueblo de allá piensa que sus hijos van a la tierra prometida” (en Medina y Becco, 1992: 97).

A pesar de estos relatos que muestran una cierta forma ingenua y edénica del ser de los habitantes del espacio mítico de América, el imaginario acerca de una indianidad demoniaca también fue encontrando lugar en los relatos coloniales. Las características del surgimiento de estos relatos, hace pensar que no se trató de un proceso progresivo en que el imaginario demoniaco se acopló al edénico, sino que de un fenómeno rotundo y definitivo. En la base de este imaginario, sin duda, se encuentra el canibalismo. Para Vignolo (2005), las referencias al Mundo al Revés medievales se pondrán en juego para moldear la dicotomía entre el indio edénico, antepasado del buen salvaje, y el caribe antropófago, emblema del bárbaro como nuevo sujeto colonial. El canibalismo significa una transformación profunda en la concepción del otro, puesto que a partir de este imaginario se traza nuevamente la frontera de lo humano. Según este último autor, en este proceso se habría transformado al monstruo medieval en el salvaje. Es decir, se va configurando una humanidad monstruosa e inaccesible, parte de un territorio que, si bien se revelaba como edénico, también constituía la sombra del paraíso descrito inicialmente. La tradición que alberga los mesianismos milenaristas estudiados pertenecen a esta tradición indefinida, confusa y oscura del continente, que se forja ya desde el inicio de la conquista, y cuyos imaginarios no solo se nutren de los episodios de violencia y transgresión, sino que también de las imágenes paradisiacas que ayudan a construir ese lado oscuro del continente mediante un mecanismo de contraste.

Respecto de aquello y de la identidad cultural de América Latina, parece ser que las múltiples imágenes que se construyeron de este continente se fusionaron sincrónicamente, coexistiendo varias a la vez y suponiendo cada una de ellas una conciencia específica del tiempo que les corresponde como historia. Ciertamente, como señala Cornejo Polar (2003: 38) cada una de las corrientes de comprensión de América forja su propia tradición. Una tradición que marcha como evolución de sí misma, con su historial de precursores gloriosos y de antihéroes. Sin embargo, no bastaría con señalar que cada sujeto decide la historia que le corresponde, a la que pertenece y a la que se debe, puesto que existen historias hegemónicas y otras que no reciben la atención debida, la generalidad de las veces porque nos muestra aspectos de una identidad que no deseamos ver. No todas las historias tienen el mismo alcance ni generan la misma preocupación. Los fenómenos mesiánicos milenaristas que se abordan en esta tesis, precisamente, son parte de las historias que han sido vistas bajo una perspectiva limitada.

Capítulo 3

La Colonia y la Llegada de las ideas mesiánicas

El proceso de la contrarreforma en Europa, especialmente en la península ibérica, así como la progresiva consolidación de los estados, configuraron algunas directrices ideológicas y aparatos de poder de considerable fuerza, capaces de regular orientaciones religiosas de la sociedad y de la cultura. Es este el ambiente general respecto de las creencias religiosas y especialmente de los imaginarios mesiánicos que se vivían en la época y que influyeron en los primeros habitantes europeos que poblaron América.

Los movimientos mesiánicos se visualizan generalmente como experiencias aisladas, que surgen de manera inesperada. Sin embargo, en este capítulo se verá que ellas tienen antecedentes coloniales y que es en esta época cuando se articulan imaginarios que luego se transformarán en ejes de movimientos posteriores.

En el contexto de Europa del siglo XVI, se tendieron a entrelazar de manera interesante lógicas políticas y religiosas, que tuvieron relación con la llegada de las ideas mesiánico milenaristas al continente americano. Con aspiraciones políticas y espirituales variadas, los eventos relacionados con la ampliación del mundo que implicaba la llegada a América, así como la ruptura de la unidad cristiana y las transformaciones en la situación de los grandes grupos religiosos, además de las largas guerras que habían conducido a la hegemonía española, tuvieron un papel relevante en la cultura apocalíptica (Mitre, 2007:87).

Es importante subrayar que la escatología apocalíptica y el milenarismo, además del mesianismo, no interesaron exclusivamente a una iglesia, puesto que las comunidades judaicas y del Islám también se interesaron en estos argumentos acerca del fin de los tiempos. Sin embargo, desde la perspectiva teológica oficial católica es importante dejar claro que en relación al mesianismo existe una diferencia y una contradicción, porque el único y verdadero Mesías es el Cristo, que va a venir otra vez para los cristianos y que aún no ha llegado para los judíos. Es

decir, en la historia judaico-cristiana no se pueden encontrar verdaderos, sino “pretendidos” Mesías hasta que llegue el final del mundo (Rusconi, 2003).

En este proceso y discusión milenaria acerca de las creencias sobre la venida del Mesías —primera para los judíos y segunda para los cristianos— es relevante el papel de las Sagradas Escrituras, que entregó a las comunidades de los primeros siglos el lenguaje, la cronología y las imágenes de la escatología judía y, sobre todo, de la apocalíptica, cuando se incluyó en el canon de los libros sagrados de la Iglesia también el Apocalipsis de san Juan. Al respecto, no se debe olvidar que la literatura apocalíptica en los primeros siglos del cristianismo y también en continuidad con la literatura parecida del judaísmo helenístico, ha sido un extenso fenómeno religioso. Después de la paz lograda por Constantino (272 - 337), el tiempo cristiano se impuso como el tiempo oficial de la Iglesia y en este contexto, San Agustín (trabajó en identificar la escatología con la historia eclesiástica, en su texto *Ciudad de Dios* (en Rusconi, 2003) Efectivamente, para San Agustín (354- 430) como la voz oficial en la materia— el milenarismo no tenía un fundamento sólido en la teología, pero al parecer tampoco lo habría tenido para el cristianismo de Grecia y Bizancio, ya que el milenarismo y la escatología apocalíptica, en general, no tuvieron un plazo específico, al menos antes de la conquista turca de Constantinopla en 1453, cuando se intentó explicar lo sucedido con referencia a las predicciones del apocalipsis (Rusconi, 2003).

Puede aportar al esclarecimiento de la relación —siempre discutida— de milenarismo con mesianismo a partir del mito político de origen bizantino, que habla del último emperador del mundo. Este se relaciona con el imaginario del mesianismo, puesto que su reinado coincidiría con el final de la historia del mundo. Es una imagen que suele asociarse en los movimientos mesiánicos a los líderes. Asimismo, surge el imaginario del anticristo, al cual se hacen otras referencias no solo en el apocalipsis mismo (Apoc. 13), sino también en la epístola de san Pablo, además de algunas alusiones explícitas en la primera epístola de san Juan⁸.

⁸ El mismo Rusconi (2003) hace referencia un monje de Europa del Norte, que vivió en el siglo X, de nombre Adso de Montier-en-Der. Este monje escribió una leyenda hagiográfica sobre la “Vida del

Durante el medioevo se intentó muchas veces identificar al anticristo o falso Mesías con algunos personajes de la historia, incluso emperadores y romanos pontífices, desde la época de Federico II (1172- 1198), en el siglo XII, a los años de Martín Lutero (1483-1546) y de los reformadores alemanes, a principios del siglo XVI, con el objeto de desacreditar a sus opositores y enemigos (Ruconi, 2003)

3.1 Herejías, judíos y conversos en la península ibérica

Durante los siglos anteriores a la época de la conquista de América, la península ibérica tuvo la influencia de variados textos escatológicos, apologéticos y proféticos. A propósito de los estudios acerca de la edad del mundo o de los dedicados al anticristo de Isidoro de Sevilla (560 d. C. – 636 d. de C.), surgieron preocupaciones que más tarde repercutirían en las normas religiosas, así como en las medidas que se tomaron contra la comunidad hebrea. Del mismo modo, influirían en las creencias espirituales que mezclaron el temor y la esperanza en la espera del anticristo, y sobre el tiempo que le quedaba al mundo antes del juicio final. El milenarismo que continuó avanzando hacia el siglo XV constituyó un criterio religioso para elaborar concepciones de la sociedad y de su evolución, es decir, un instrumento intelectual que se consideró adecuado para actuar sobre espacios y tiempos de la historia sagrada y profana (Olivari, 2000).

Como se señala anteriormente, el estudio de los movimientos mesiánicos y milenaristas de la época que pudieron tener alguna relevancia en América pasa necesariamente por una aproximación a los procesos de interpretación y difusión de las Sagradas Escrituras, puesto que al menos *El Apocalipsis* de Juan fue utilizado como arma inmaterial por lectores esotéricos y fue un libro base para la lucha política. A propósito, resulta interesante la figura del fray Luis de León (1527

Anticristo”, personaje que se muestra como el último enemigo de la fe cristiana y que en todo es contrario a Cristo. Como escribió ya san Isidoro de Sevilla en el siglo VII, será un judío y su actuación se caracterizará por presentarse como un Mesías. En la tradición teológica religiosa del cristianismo latino occidental, por consiguiente, el que pretende ser un Mesías es un falso Mesías.

– 1591). Este sacerdote fue judeoconverso por ambas ramas de su familia. Estudió filosofía y teología, y obtuvo los grados de licenciado y maestro en Teología por la Universidad de Salamanca. Fue denunciado y estuvo un período en la cárcel de Valladolid por traducir la Biblia a la lengua vulgar sin licencia, específicamente, por su célebre versión del *Cantar de los Cantares* (s. X a. C). Luego de su estancia en prisión, de donde fue liberado, fue nombrado profesor de filosofía moral, en 1579, consiguiendo la cátedra de la Sagrada Escritura. En el texto *Mesianismo y Nuevo Mundo en fray Luis de León: in Abdiam Prophetam Espositio*, de 1996, Andrés Moreno y Juan Martos traducen un fragmento de la obra latina del sacerdote, que contendría pasajes rescatados de la Sagrada Escritura, interpretados por Fray Luis de León como mensajes proféticos del Antiguo Testamento sobre la realidad histórica del descubrimiento y evangelización en América, que es comprendido como un paso más del cumplimiento de las profecías bíblicas. En efecto, en 1581 este sacerdote redactó un inconcluso comentario a la segunda carta de San Pablo a los tesalonicenses, que no fue publicado hasta 1589. En este fragmento se discuten las fechas propuestas por diversos autores para el fin del mundo, a partir de las inquietudes nuevamente suscitadas en la cristiandad por el descubrimiento.

Lamentablemente, fray Luis no llegó a declarar su propia opinión al respecto, por lo tanto, estos pasajes no resultan probatorios del vínculo que según estos autores habría trabajado el sacerdote (Moreno y Martos, 1996: 265). Sin embargo, sí constituye una aproximación a los imaginarios que pudieron estar vigentes para los europeos que llegaron al continente americano. Si en el capítulo anterior nos aproximamos a los imaginarios edénicos relacionados con América Latina, en este capítulo se espera encontrar los que puedan tener relación con el apocalipsis, vinculados al descubrimiento de los nuevos territorios. Es importante señalar que el apocalipsis, en su dimensión simbólica, es plurisemántico en su diversidad, pero también en el entretnejimiento de significados incluso contradictorios. Desde el punto de vista teológico, es símbolo de la fe por cuanto guarda relación con la venida del reino de dios.

Al respecto, el trabajo de Menéndez Pelayo (1880), especialmente su libro *Historia de los heterodoxos españoles*, resulta un aporte en la tarea de identificar posibles herejes españoles, puesto que en él sintetiza todas las corrientes heréticas bajo el totalizador concepto de *heterodoxos*. En este texto el signo de identidad común de todos ellos era haber sido católicos primero y haberse apartado luego de las enseñanzas de la iglesia. Para Menéndez Pelayo (), las herejías eran todas contra la iglesia católica y por ello debían expresarse de manera conjunta. Efectivamente, siempre las herejías estarán hablando respecto de un conglomerado de creencias que no lo son. Es decir, la relación con la iglesia católica es prácticamente ineludible cuando se quieren abordar de manera conjunta la cuestión acerca de las herejías. Sin embargo, esta manera colectiva de ver las herejías en relación a la iglesia católica tuvo un primer resquebrajamiento con el libro ya citado de Bataillon, publicado en 1937, puesto que este autor identifica el erasmismo desde la óptica interpretativa de Erasmo y la libertad de culto. En esta línea, Delio Cantimori (2009) realizó una muestra amplia de herejías y herejes italianos, que formaron grupos rebeldes a la iglesia romana y que tampoco fueron reconocidos por las iglesias reformadas. Ellos representaban el descontento ante cualquier dogma y soñaban con una vida en el modelo de Cristo. Renuentes a cualquier forma de disciplina eclesiástica y condenados por herejía, vivían en permanente conflicto y representaban de algún modo a grandes zonas de Europa del siglo XVI, dividida por las controversias de la Reforma. Este texto incluye términos tan importantes como el de *nicodemismo*, es decir, las prácticas religiosas escindidas entre creencias interiores y los comportamientos exteriores (Castimoni, 2009: 34). Stefania Pastore (2010), por su parte, estudia el proceso espiritual de los siglos XV y XVI que toca fundamentalmente a los conversos, a través de los cuales identifica valores como el cristianismo interior y radical, el concepto de fe como iluminación, el rechazo al legalismo convencional, la reivindicación de la vieja ley y la nueva ley y, especialmente, el disimulo nicodemista.

Al respecto, resultan especialmente importantes para el tema de esta tesis los trabajos de Américo Castro⁹, quien mantuvo correspondencia durante cincuenta años con Bataillon, y con quien intercambio ideas acerca del tema y discutió aspectos centrales de las herejías en América (Rodríguez, 2016).

3.2 Problemática judía, mesianismos y judíos conversos en América

Justamente, en el lugar donde se había dado una convivencia razonable entre las tres religiones monoteístas, gracias a la cual el Imperio español se había enriquecido económica, intelectual y estéticamente, fue que se desató la persecución contra los judíos y los musulmanes. Parece extraordinariamente relevante para el desarrollo de esta tesis generar una reflexión en torno a los elementos que pudieron viajar desde Europa y que permitieron o fomentaron una serie de creencias que no marchaban de manera homogénea con la iglesia romana. Para ello es necesario recordar que la península ibérica era una cultura de convertidos, más que de conversos, que provenían de una nueva sociedad confesional, cada vez más monolítica y menos tolerante, y que quienes llegaron a América e impusieron sus creencias en distintos grados y de distintas maneras fueron portadores de los procesos religiosos que daban forma a una España que estaba en medio de cambios culturales profundos. Es posible aventurar que existieron desencuentros de carácter estrictamente teológico, pero que también había diferencias de orden ritual y de costumbres, como la administración de los sacramentos, cuestiones alimenticias, de higiene, los modos de vestir y otros, que

⁹ Américo Castro nació en Brasil, en 1885, pero vivió gran parte de su vida en España. Allí estudió en la Universidad de Granada Letras y Derecho, para luego doctorarse en Madrid. Luego estudió en La Sorbone, entre 1905 y 1907. Ayudó a organizar el Centro de Estudios Históricos de Madrid, además de ser catedrático de Historia de la Lengua Española en la universidad madrileña, en 1915. Viajó por Europa y América dando conferencias y participó en la fundación de la Revista de Filología Española. Declarada la República, participó como diplomático en Berlín. Posteriormente, se exilió en Estados Unidos en 1938. Estudió acerca de las minorías religiosas en España y al respecto escribió un texto fundamental en la materia de los mesianismos, titulado “Lo hispánico y el erasmismo” (Buenos Aires, 1942). Llamó la atención su visión eurocéntrica en textos sobre el español rioplatense y que fueron criticados, entre otros, por Jorge Luis Borges (Fletcher y Roper, 2008, p. 156)

de un momento para adelante constituyeron elementos de disputa y separación entre personas de distintos credos (Cardailloc, 2016).

Al respecto, son notables los distintos modos de nombrar esta variedad de creencias. Entre ellas, resulta especialmente interesante para esta tesis la descripción que hace Bataillon (1956: 112) de lo que es el “alumbradismo”, como una herejía difusa, como un pecado original destinado a aflorar periódicamente para dar forma a una religiosidad que rechazaba la mediación eclesiástica, que reclama la inspiración individual y que acoge una aspiración extraordinariamente viva, que según este autor, se encuentra presente en la espiritualidad española del siglo XVI.

A propósito, se hace necesario precisar qué se entenderá por judíos en esta tesis, y que de acuerdo al pensamiento de la época es únicamente aquella persona que profesaba la ley de Moisés y no la de Cristo o Mahoma. En el siglo XV, los bautizados aunque fuesen de la estirpe de Leví o de Aarón no eran judíos sino cristianos. Se sospechaba que había muchos que, aun cuando habían sido bautizados, seguían practicando en secreto la religión mosaica. Ellos eran llamados judaizantes (Suárez-Fernández, 1992: 27).

Sin embargo, y a pesar de los imaginarios en torno a la persecución hebrea en la península ibérica, durante el siglo XIV los judíos eran considerados como una presencia legítima y legal en los reinos peninsulares. Las razones de aquello se encontraban en la doctrina expuesta por San Agustín, convertida en ley de la Iglesia mediante la *Constitutio pro iudaeis* (1199) de Inocencio III, y la legislación promulgada desde el siglo XI, que señalaba que los judíos debían ser admitidos y amparados por los reyes cristianos porque, siendo custodios de la Escritura, constituían el testimonio vivo de las promesas de Dios al pueblo de Israel y de cómo esas promesas se habían cumplido. De este modo, un día reconocerían esta verdad y se convertirían. Es importante destacar que luego de la esperada conversión de los judíos vendrían mil años de bienestar y prosperidad para ellos. Al final de los mil años, se produciría el apocalipsis.

A pesar de que oficialmente eran admitidos en distintos grados por las comunidades del período, sufrieron fuertes oleadas antihebreas que sacudieron la

península desde las últimas décadas del siglo XIV (Núñez, s/f). La furia popular de los pogromos ¹⁰ de 1391 se materializó en la demolición de sinagogas, el arrasamiento de barrios completos y la imposición del bautismo obligatorio a millares de hebreos. En esos episodios, más de cincuenta mil valencianos y castellanos exhortados por las violentas prédicas de San Vicente Ferrer, llamado también “el ángel del Apocalipsis”, fueron forzados a recibir el bautismo (Suarez-Fernández, 1992: 28). Dos décadas más tarde, las disposiciones antijudías promulgadas en 1412 por la reina regente, Catalina, aconsejada por el judío converso y obispo de Burgos Pablo de Santa María y el mencionado Vicente Ferrer, limitaron considerablemente los tradicionales privilegios políticos y económicos de que habían disfrutado los hebreos castellanos (Pastore, 2010). De esta forma comenzó una larga y lenta decadencia de las comunidades hebreas castellanas y, en contraposición, resaltó el rápido ascenso económico y social, tanto en la Corte como en los concejos castellanos, de quienes se habían convertido al cristianismo¹¹.

La extraordinaria influencia de los judíos en distintas áreas de la vida y los procesos que enfrentaron durante el período quedan de manifiesto gracias al caso que ilustra Stefania Pastore (2010: 24) respecto a Salomón (965 – 928 a. C.) y Alonso de Cartagena (1384 – 1456), que fueron dos de los más prominentes conversos de Catilla. Su caso muestra la extraordinaria influencia que tuvieron los judíos conversos en la cultura hispana del siglo XVI, y nos habla de las ideas salvacionistas de la época. Alonso Cartagena fue un humanista y traductor que había sido representante de la iglesia castellana en el Concilio de Basilea. Pertenece a una de las más importantes familias de hebreos hispánicos, que se habían convertido al cristianismo. Su padre era rabino de la aljama de Burgos y se

¹⁰ Pogromos es una palabra de origen ruso que significa “causar estragos o demoler violentamente”. Históricamente, el término se refiere a ataques violentos por parte de poblaciones no judías contra los judíos en el Imperio Ruso y en otros países. También consiste en el linchamiento multitudinario espontáneo o premeditado de un grupo étnico hacia otro. Por lo tanto, incluyen la masacre étnica.

¹¹ El siglo XV comenzó con un nuevo estatus para los judíos y se explicitaron nuevas restricciones. Casi al mismo tiempo el converso Jerónimo de Santa Fe se ofreció a recopilar los argumentos escriturarios que probaban que Jesús era el verdadero Mesías. Estos dos hechos presionaron a los judíos de Europa Occidental a convertirse, aunque muchos ya habían emprendido con anterioridad el traslado hacia Polonia, con el propósito de buscar refugio y no verse obligados a la conversión.

había bautizado en 1390, solo un año antes de la oleada de bautismos forzados. En aquel momento su sonada conversión causó una gran conmoción, tanto en la comunidad cristiana como en la hebrea. Tras adoptar el nombre de Pablo, Ha –Leví obligó a toda la familia a bautizarse. Alonso en esa época solo tenía cinco años. Por su parte, en su condición de gran rabino, Salomón había fundado una floreciente escuela de estudios bíblicos y talmúdicos, revigorizando la tradición hebrea en la zona. Tras su conversión se doctoró en teología por la Universidad de París, llegó a ser capellán de Enrique III de Castilla, nuncio del antipapa Pedro de Luna, y tutor y canciller de Juan II. En definitiva, se trata de personajes de gran influencia en el sistema de creencias de la época y que podrían señalar imaginarios de poder, pero también de una apertura religiosa y de tratamiento espiritual poco reconocida. Para nuestra tesis es relevante describir el ambiente religioso del cual se nutrió la población europea que habitó América y que tuvo influencia política, religiosa, social y cultural, y que por lo tanto impuso gran parte de las ideas que luego permanecerían en el imaginario americano sobre las ideas salvacionistas.

Justamente, Pastore (2010) indaga en la espiritualidad conversa y en sus manifestaciones más variadas. Estas pueden ir desde el sincretismo ecléctico que caracterizó las posiciones de algunos judaizantes hasta el espiritualismo intenso, asentado en el valor de la caridad y en la meditación sobre las epístolas de San Pablo, propio de figuras como las de Talavera o Juan de Ávila. La constante del texto de Pastore (2010) es la reflexión sobre las conexiones entre la antigua y la nueva ley, y la búsqueda de los aspectos culturales que pudieron aportar a la integración y convivencia pacífica entre cristianos viejos y cristianos nuevos.¹² Como se señaló con anterioridad, las transformaciones operadas en el imaginario religioso, necesariamente, debieron implicar una manera diferente de aproximación a las Sagradas Escrituras. En este contexto, Arragel¹³ trabajó durante ocho años en

¹² El impacto cultural que pudo tener la experiencia de estos españoles y hasta qué punto pudo complicar el pensamiento de la Reforma, marcando la historia de la tolerancia, puede demostrarse a partir del éxito que tuvieron los escritos de Juan de Valdés y la historia de Miguel Servet, cuyas teorías estaban enraizadas en la España de los alumbrados.

¹³ González de Guzmán fue un cristiano noble que se interesó por tener acceso directo a la versión de las Sagradas Escrituras que disponían entonces los hebreos hispanos. El Maestre deseaba

la villa de Maqueda, hasta que en 1430 culminó una de las más importantes versiones en castellano de la Biblia. En ella resalta la profunda imbricación entre lo cristiano y lo hebraico, a través de las 325 miniaturas¹⁴ que el rabino, ante la reiterada insistencia del maestro de Calatrava, ordenó incorporar a la obra. Justamente un año antes, en 1429, el antiguo rabino y obispo de Burgos, Pablo de Santa María, había entregado a los copistas sus célebres *Additiones ad ostillam Magistri Nicolai de Lyra*, en donde reivindicaba los comentarios rabínicos de la tradición hispánica.

Señala Pastore (2010: 72) que los estudios realizados sobre los testamento hebreos del siglo XV revelan un interés bastante generalizado por las Escrituras, incluso cuando se trata de pequeñas bibliotecas. Para hacerse una idea acerca de la intensidad del fenómeno —señala Pastore—, basta con observar la frecuencia con que aparecen las citas bíblicas no solo en la literatura religiosa sino que incluso en los cancioneros del siglo XV (Castro, 1970).

además conocer los puntos de vista, tanto de exegetas judíos como cristianos. Confió la traducción del texto a Rabí Mošé Arragel y encargó a su pariente, el franciscano Arias de Encina, junto con el Arcediano de la Catedral de Toledo, D. Vasco de Guzmán, y el dominico Fran Juan de Zamora, que asesoraran al mencionado rabino acerca de la exégesis propia del cristianismo. El trabajo de la traducción lo realizó Rabí Arragel entre 1422 y 1430. En junio de 1430, el traductor ponía su trabajo en manos de los revisores cristianos, quienes tras editar algunos pasajes e incluir material cristiano adicional, lo dieron a copiar e iluminar a artistas cristianos. En 1433, el trabajo quedaba concluido. Por encontrarse Castilla en un momento de inseguridad en la tercera década del siglo XV, no se sabe si el manuscrito, una vez concluido, llegó a entregarse al Maestro de Calatrava. Entre 1443, fecha de la muerte del Maestro Don Luis de Guzmán, y 1482 el manuscrito que contenía el trabajo de Arragel no se menciona en el testamento del Maestro ni en el de su viuda o herederos. En 1474, según el historiador Ladero Quesada, el manuscrito se encontraba en el Alcázar de Segovia como parte del tesoro de Enrique IV. En 1480 era propiedad de Isabel la Católica, aunque en 1501 ya no se menciona en su patrimonio. El manuscrito fue más tarde confiscado por la Inquisición, y con permiso de ella pudieron usarlo un carmelita y un jesuita a comienzos del siglo XVII. En 1624 el Inquisidor General D. Andrés Pacheco, de propia iniciativa, se lo entregó al Conde Duque de Olivares con “licencia... para que la pueda leer y tener en su casa y librería” él y sus sucesores. Con tal título de propiedad, no habiendo sido reclamado por el Patrimonio Nacional, se encuentra hoy bajo la estricta custodia de los duques de Alba de Tormes, herederos del Conde Duque, en el Palacio de Liria de la Casa de Alba, en Madrid, España (Fletcher y Roper, 2008, p. 241)

¹⁴ El término miniatura deriva del *minium*, un óxido de plomo de color rojo que se utilizaba como componente fundamental para fabricar tinta. Se comenzó a emplear para la iluminación de los códices manuscritos en letras capitales, márgenes y posteriormente en ilustraciones de gran colorido y complejas composiciones. Además del color, las miniaturas se caracterizaban por representar la realidad de forma plana, sin cuerpo, pero cargadas de simbolismo, que variará según la época y la cultura. (Extraído en octubre de 2016 desde <https://diloengrafico.wikispaces.com/Miniaturas+medievales>).

La importancia de la interpretación y difusión de las Sagradas Escrituras en el contexto de las transformaciones religiosas de la península y de cómo estas preocupaciones se trasladaron a América, se puede observar en el caso de Francisco de la Cruz (¿- 1578) quien declaró ante los inquisidores en Lima. Según describe este caso Olivari (2000:), Francisco de la Cruz explicó cómo Dios le había revelado que los diez días de los que se hablaba en el Apocalipsis eran “figura de que en Italia y en España ha de haber muy grandes tribulaciones de aquí a diez años” (81). Sin embargo, a estas tribulaciones seguiría un tiempo de tranquilidad y paz que se irradiaría sobre el mundo desde las Indias, pero que para que esto se cumpliera, tendrían que producirse grandes cambios en Perú. De lo contrario, se exasperaría todavía más a Dios, ya enojado por la propia extensión del mal promovida por el despotismo¹⁵. La interpretación de las Sagradas Escrituras fue un motivo de condena por herejía bastante habitual. Era fundamentalmente a través de algunos pasajes de San Pablo y de San Juan, en los que hacía especial hincapié en la idea de la fe como iluminación suprema que anula cualquier diferenciación introducida por el hombre, que se entregaba a los nuevos convertidos la posibilidad de una palingénesis radical y, al mismo tiempo, se les dotaba de las armas espirituales necesarias para combatir la intransigencia racista de algunos cristianos viejos. Es interesante destacar al respecto el término forjado en la época de “hebreos en espíritu”, que es una categoría discriminatoria que respondía al espíritu legalista y antievangélico de los cristianos viejos. Esta ofrecía a los cristianos nuevos la posibilidad de construir su propia identidad de conversos, en el sentido opuesto a la que habían abandonado.

Estos procesos histórico-traumáticos que tardaron siglos en cerrarse, y que durante su prolongada duración crearon un vivo y profundo conflicto colectivo y personal, no solo afectó a España, sino que también y, en gran medida, a Portugal. En efecto, hasta el siglo XV algunos judíos ocupaban puestos de gran importancia en la vida política y económica de Portugal. Muchos de ellos también tuvieron un

¹⁵ Sobre el tema se puede indagar en V. Abril Castello, Francisco de la Cruz. Inquisición. Actas Tt. II, 1992, p 88º y en el mismo Olivari, (2000).

papel muy activo dentro de la cultura portuguesa y mantuvieron su reputación de diplomados y mercaderes. Es el caso de Isaac Abravanel (1437- 1508) que se desempeñó como tesorero del rey Alfonso V de Portugal. A pesar del poder que lograron tener los judíos en Portugal, en 1497, bajo la presión del recién nacido estado español, la Iglesia Católica y los propios católicos, el rey Manuel I de Portugal decretó que todos los judíos debían convertirse al cristianismo o abandonar el país. En el año 1506 se produjo la matanza de cinco mil judíos en Lisboa, junto con la deportación forzosa a Santo Tomé y Príncipe. Posteriormente, se estableció la Inquisición portuguesa, en 1536, realizando su primer *auto da fe* en Portugal en 1540 y extendiendo sus operaciones desde Portugal hacia todo el imperio portugués, incluyendo Brasil, Cabo Verde y Goa (García, 1998: 8). Se estima que entre 1540 y 1794, los tribunales de Lisboa, Porto, Coímbra y Évora quemaron a 1175 personas. Sin embargo, la documentación de por lo menos quince *autos da fe* datados entre 1580 y 1640 (el período en el que Portugal estuvo bajo la Casa de Austria) desapareció, por lo que los números reales pueden ser aún mayores. La mayoría de los judíos portugueses fueron dejando poco a poco el país para dirigirse a Ámsterdam, Tesalónica, Constantinopla, Francia, Marruecos, Brasil, Curaçao y las Antillas (Castro, 1970: 24). Al inicio de la comunicación epistolar que establecieron Bataillon y Américo Castro respecto a la cuestión judía, éste último estimó como excesiva la relevancia que Bataillon le asignaba a los judíos en el mesianismo, pero luego reconocería su error, señalando que la expansión obligada de las creencias judías tuvieron una repercusión sin precedente en los lugares a los cuales debió emigrar la población hebrea durante la persecución de que fue objeto en la península ibérica (Rodríguez y Gómez, 2016).

Sin embargo, antes de ilustrar la presencia judía en Brasil, de la cual se desprende su posible influencia en los mesianismos milenaristas estudiados, resulta interesante conocer el caso de João de Castro¹⁶, autor del *Tratado dos Portugueses*

¹⁶ Procedente de una familia ilustre, era nieto de João de Castro, que llegó a ser vicerey de la India, e hijo natural de Álvaro de Castro que, después de una brillante carrera militar en Oriente, se desempeñó en varias misiones diplomáticas durante el reinado de D. Sebastián. Nació en Lisboa en 1550 y fue criado por su abuela paterna D. Lionor Coutinho. De joven se estableció en la ciudad de

de Veneza ou Ternario, Senario, e Novenario dos Portugueses, que em Veneza solçitaram a liberdade d'El Rey Dom Sebastião Nosso Senhor. En el año 80 recibió las noticias sobre la llegada del rey de Castilla al mando de un gran ejército para adueñarse de Portugal. Aunque no tenía experiencia en la guerra, tomó las armas con entusiasmo y el 25 de agosto marchó junto con D. Antonio¹⁷, llamado el Determinado, a enfrentar al ejército vecino. Luego de la derrota estrepitosa de D. Antonio, João partió a París donde tomó contacto con las ideas mesiánicas de D. Antonio Meneses, quien difundió algunas profecías y revelaciones que señalaban que D. Sebastián estaba vivo y se le aparecía para señalarle que volvería a rescatar a Portugal del dominio español. Sin embargo, en el texto del *Tratado do Portugueses de Veneza...*, escrito 18 años más tarde por João de Castro, este señala que las ideas sebastianistas no pasaron de ser una estrategia más para desarrollar un plan político que permitiera derrocar a los españoles. En el documento de D. João de Castro, publicado casi en su totalidad por João Carlos Serafin, *D. João de Casto (1550? – 1628?) um “resistente” que se tornou profeta* (1999), se puede ver que no solo las Trovas del zapatero de Bandarra son las responsables de las ideas sebastianistas en Portugal. Sin embargo, estos ejemplos no son suficiente para explicar el flujo de las ideas mesiánicas milenaristas que impregnan los movimientos estudiados en Brasil.

Évora, donde durante algún tiempo vivió en una situación de pobreza obligado a pedir limosna y a trabajar en el campo. El encuentro con un religioso de Penha-Longa, llamado Frei Luis de Lisboa, quien lo recomendó a un João Mendes de Mendonça, fue providencial, puesto que por intermedio de él logró conseguir la protección del Cardenal D. Henrique, que lo mandó inscribirse a un colegio que patrocinaba. Durante los once años que vivió en esa ciudad consiguió obtener el grado de Bachiller y de Maestro de Artes, y cursó teología durante tres años.

¹⁷ Antonio de Portugal, prior de Crato, llamado el Determinado (Lisboa, 1531 – París, 26 de agosto de 1595) fue hijo natural del infante Luis de Portugal y, por tanto, nieto del rey Manuel I el Afortunado y sobrino de los reyes Juan III y de Enrique I de Portugal. Tras la muerte de Enrique, último representante de la Casa de Avís, Antonio consiguió ser proclamado rey con el apoyo del pueblo llano. Sin embargo, la clase dirigente apoyó la pretensión del rey Felipe II de España, quien envió un ejército al mando de Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, III Duque de Alba de Tormes, que venció a Antonio contundentemente en la Batalla de Alcántara, y que dejó a Felipe II el camino expedito para reclamar la corona lusa (Fletcher y Roper, 2008: p 221)

3.3 Presencia judía e ideas mesiánicas y milenaristas en la América colonial

En cuanto a la presencia de judíos en América, esta cuestión se relaciona —como en Europa— en gran medida con el Santo Oficio, que venía haciendo una función inquisitorial desde 1571 en los nuevos territorios anexados a la corona. Este Tribunal se estableció en México y en el Virreinato de Perú por mandato de Felipe II, en su Real Cédula del 25 de enero de 1569. Sin embargo, desde antes se venían realizando “causas de fe” en ambos virreinos, de tal modo que cuando se fundaron los tribunales inquisitoriales pudo encontrarse muchos expedientes de procesos pendientes. Por ejemplo, en el Cusco había 57 procesos pendientes, aunque es probable que estos tuvieran relación con los indígenas y procesos de extirpación de idolatrías.

En el virreinato del Perú, el proceso de extirpación de idolatrías se institucionalizó durante el siglo XVII y tuvo analogías con la Inquisición y su forma de funcionamiento. Aunque la institución de la extirpación de idolatrías se creó a principios del siglo XVII, desde hacía años que se venía dando una lucha contras las religiones andinas, en el marco de los procesos evangelizadores de la conquista de América. Sin embargo, un momento importante en este proceso se produjo cuando los padres Agustinos se hicieron cargo de la extirpación, fundamentalmente, en la región de Huamachuco. Esto, como respuesta a las sospechas que existían alrededor de 1560, cuando descubrieron que sus esfuerzos por la evangelización no habían tenido el éxito esperado, pues los indígenas rendían culto a sus propias divinidades, mientras “simulaban” rendirlo a los santos cristianos (Medina, 1956).

Aunque abordaremos luego con mayor profundidad el tema, parece necesario al menos esbozar las cuestiones generales respecto de los procesos de extirpación de idolatrías en la región. De manera inicial, debemos señalar que la estrategia de adoptar exteriormente las prácticas católicas mientras se mantenían las verdaderas creencias, hace recordar el término “nicodemismo” al cual se refería Bataillon (1937), sobre las estrategias adoptadas por muchos judíos conversos para disimular las verdaderas creencias. Esta similitud no parece más que una cuestión

común y característica de las estrategias posibles para defender las propias creencias y suponemos que no son excluyentes de estos pueblos. No obstante, sí resulta semejante si se considera la razón por la cual se emprendieron las campañas de extirpación de idolatrías en la región de los Andes coloniales.

Los procesos de extirpación que se llevaron a cabo en el virreinato del Perú tienen un vínculo estrecho con las circunstancias políticas del momento, entre ellas, la llegada del virrey Toledo, que coincidió con el arribo de la Inquisición, y la persecución aún más sistemática a las expresiones religiosas autóctonas. Si bien los indios habían sido hasta ese momento considerados formalmente neófitos en la religión católica, se consideró que en los años 70 del siglo XVII ya había pasado suficientemente tiempo desde las primeras evangelizaciones dirigidas a la generación anterior de indígenas. El virrey de Toledo abogaba por la necesidad de poner en ejercicio la Inquisición y se ensañó principalmente con los sacerdotes indígenas, puesto que creyó que ellos podían ser los principales responsables de la supervivencia de los cultos antiguos (Griffith, 1998). Los libros de visitas a los poblados escritos por el virrey Toledo recopilan antecedentes que constatan las acciones de los llamados “dogmatizadores” quienes, según el virrey, no vacilaban en matar a sus enemigos con venenos y maleficios. Asimismo, habitualmente solicitaba la pena de muerte para los sacerdotes autóctonos como también que la Inquisición se encargara de extinguirlos. Según Iris Gareis (1989), es posible que todo este proceso haya sido parte de una estrategia del virrey de Toledo para atraer a la Inquisición y mantener así un mayor control sobre la población autóctona. Lo anterior habría aumentado considerablemente el poder de la Corona, quitando a los indios la jurisdicción eclesiástica encabezada por el arzobispo de Lima. Sin embargo, a pesar del impresionante despliegue del virrey de Toledo y del apoyo que tenía en algunas autoridades del clero colonial, la corona española no aceptó las demandas del virrey y la población indígena permaneció exenta de la jurisdicción de la Inquisición. Volveremos sobre este tema, sobre la relevancia que se le dio al descubrimiento del cura doctrinero Francisco de Ávila en 1608, y de lo que ocurría según este sacerdote en la provincia de Huarochirí.

Entre tanto, en Portugal se vivía el dominio español. Es preciso recordar que España anexó ese país en 1580 y que recién en 1640 este recuperó su independencia. Entre 1541 y 1571, los judíos radicados en Nueva España vivieron sin problemas de persecución. Entre 1571 y 1596, el Santo Oficio acumuló información sobre sospechosos de practicar el judaísmo o de proclamar dogmas opuestos al catolicismo (Hidalgo, 2012) y se prohibió la presencia de portugueses en la América española, en particular, de los comerciantes judíos portugueses. Hidalgo (2012) señala que los judíos habitaron la Nueva España prácticamente sin interrupción desde 1521, pero que en determinado momento la voz 'portugués' casi se convirtió en un sinónimo de judío o descendiente de judío, cristiano nuevo o practicante del ritual judío. En el siglo XVII lograron una alta presencia en Nueva España e incluso llegaron a tener una sinagoga (Hidalgo: 2012).

Por su parte, en el virreinato del Perú, más específicamente en Lima, se produjo un auto muy bullado (Medina, 1956: 45), a propósito de los portugueses avocados en esa ciudad. Los portugueses se habían convertido en los dueños de los créditos y del comercio limeño, lo que determinó, además de su fama de judíos conversos, que el Santo Oficio los vigilara con más rigor. Inclusive, antes de iniciarse la persecución sistemática de judíos, el tribunal ya tenía un registro de los portugueses establecidos en Lima. El primer judío comerciante acusado por no querer vender un sábado y no comer tocino fue Antonio Cordero. Fue secuestrado en abril de 1535, antes de la separación de Portugal. Cordero fue interrogado y atormentado en el potro donde denunció a sus amos y criados, por lo que el número de acusados creció. (Medina, 1956: 48).

Junto a este caso, se pueden establecer otros relacionados y que afectaron a la misma ciudad. Fue la llamada "gran complicidad", que comprometió a los comerciantes portugueses más importantes del virreinato. Acusados de "judaizar", los lusitanos fueron encarcelados entre 1635 y 1639. Las declaraciones de los inculpados llevaron ante el tribunal al conocido mercader Manuel Bautista Pérez y a su cuñado, Sebastián Duarte. El auto de fe, uno de los más apoteósicos, se celebró el 23 de enero de 1639 y en él se penitenció a ochenta portugueses

supuestamente “judaizantes”. No todos los acusados fueron condenados a muerte, aunque Pérez y Duarte terminaron sus días en la hoguera. Este proceso inquisitorial a los portugueses criptojudíos repercutió en los tribunales de México y Cartagena de Indias, pues en aquellas ciudades se tomaron medidas similares (Medina, 1956: 65).

A pesar del poder económico que tuvieron los portugueses en la región del virreinato peruano, no todos los que llegaron allí fueron comerciantes. En el plano cultural e intelectual destacó la presencia del jurista y erudito escritor de origen “sefardí”, Antonio de León Pinelo (Lisboa ¿1590?-Madrid 1660). Desde sus cargos de relator y cronista del Consejo de Indias se ocupó de reunir informaciones detalladas y abundantes sobre el Nuevo Mundo, convirtiéndose en el primer gran bibliógrafo sobre América. Entre sus abundantes escritos, podemos destacar *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (1656), en el que sostenía que América había sido antes el Jardín del Edén, escenario de los sucesos del Génesis, y que los restos de la tierra perdida podían encontrarse en la Amazonía, a juzgar por su exuberante naturaleza. León Pinelo argüía que los grandes monumentos de México y Perú habían sido construidos por los descendientes de Adán, antes del diluvio universal, y que los indios, por su adicción a la guerra, eran bárbaros recién llegados al Nuevo Mundo. Pinelo plantea un encuentro entre la erudición barroca y la utopía de América, tierra concebida como lugar de regeneración de la humanidad. A pesar de no haber nacido en las Indias, esbozó un claro anhelo de reivindicación criolla al revalorizar el espacio indiano (Gareis, 1989: 18).

Entre tanto, continuaremos con la difícil relación que sostuvo la Inquisición con los judíos que mantenían creencias mesiánicas en la región portuguesa. En Brasil existen estudios (Vainfas, 1992; Hermann, 2008; Novinsky, 2007) que permiten observar cierta continuidad en la historia de los judíos de la región y que podrá dar luces acerca de una posible influencia mesiánica milenarista proveniente de la vertiente judía europea en la zona.

Justamente Jaqueline Hermann (2008) llega a establecer algunos criterios que marcaron la relación que pudo tener la comunidad judía en Brasil con el

mesianismo milenarista. En documentos donde llega a desarrollar con mayor profundidad el tema, señala que el sistema de capitanía en Brasil durante la década de 1530 y la creación del Tribunal de la Inquisición en Portugal, a partir de 1536, habría significado un importante estímulo para la llegada de los primeros cristianos nuevos a Brasil. Aunque no se tienen datos precisos acerca del número de nuevos cristianos que emigraron a la costa atlántica de América, se puede estimar que llegaron a ser, aproximadamente, el 14% de la población blanca de la capitanía de Pernambuco (Hermann, 2008: 1). Los nuevos conversos fueron azucareros, pero también exploraron el interior del país y se dedicaron a la agricultura y la artesanía. Su intensa participación en la actividad económica de la colonia, muestra cómo se arraigaron en el Brasil colonial. A propósito de la convivencia entre judíos y cristianos en Brasil, Anita Novinsky (2007: 74) defiende la idea de que la vida en la colonia habría alentado la sociabilidad y filtrado barreras discriminatorias entre católicos de nacimiento y conversos recientes. Sin embargo, Ronaldo Vainfas (1992: 27) relata las hostilidades entre católicos y calvinistas contra los judíos en Pernambuco, resaltando que para ninguno de estos la situación fue más compleja y delicada de lo que fue para los cristianos nuevos, que encontrándose lejos de las prácticas de la religión judía, tenían que redefinir su propia identidad religiosa. Sin embargo, esto no parece haber sido un problema grave para los judíos que provenían de Portugal, mientras no fueran acusados, claro. Por lo que se puede observar en estudios sobre el tema, la estrategia más utilizada para resguardar su seguridad era la doble práctica religiosa. Con esto, se refieren posiblemente a un fenómeno del “nicodemismo”, tal como se vio anteriormente respecto de la comunidad peninsular de judíos conversos.

Vainfas (1992: 27) analiza esta situación ilustrando el caso de Isaac de Castro Tartas que, al parecer, resultó emblemático de la difícil y casi siempre peligrosa “doble identidad” que muchos judíos y conversos vivieron en Europa, antes de radicarse en América. Hijo de cristianos nuevos portugueses, Isaac de Castro nació en Tartas, Francia, en 1626 y fue bautizado como Tomás Luis en la iglesia católica. En 1640 fue con su familia a Amsterdam, donde junto con su padre

Cristovão Luís, fue circuncidado y pasó al judaísmo, siendo rebautizado con el nombre de Isaac de Castro. Muy joven y durante la ocupación holandesa, Issac vino a Pernambuco con su tío, Moises Rafael de Castro. En 1644, fue para Bahía, capitanía que era el centro político de la vida colonial y la resistencia católica. Preso inicialmente al ser declarado espía de los holandeses, fue luego denunciado como judaizante y enviado para Lisboa, donde fue procesado por la Inquisición. Comenzó definiéndose como judío de nacimiento y terminó confesándose como judío converso, confirmó la superioridad de Holanda en el asentamiento de los judíos expulsados de Portugal, para finalmente ser quemado vivo en 1648 (Vainfas, 1992: 38; Novisky, 2007: 54). Este personaje muestra el traslado de las creencias religiosas desde Europa hacia América y viceversa, además de las distintas formas que pudieron adoptar y su relación con el poder.

Como se señalaba con anterioridad, las visitas inquisitoriales dieron noticias acerca de los primeros años de los nuevos cristianos en la colonia luso-hispana. En un estudio especialmente profundo acerca de la situación de los judíos en la Bahía, Hermann (2006: 44) estudia el caso de la denuncia realizada por Gregorio Nunes, de oficio contador, en contra de Juan Bautista y dos mujeres más, el 13 de agosto de 1591. El denunciante era un nuevo cristiano que había huido de Turquía a Portugal y que vivía en las afueras de Lisboa. El mismo había sido apresado por la Inquisición y probablemente temeroso, se apresuró en informar sobre sospechas de judaísmo, de brujería y actitudes que podían indicar pactos con el diablo. En el documento que estudia Hermann (2006) no queda claro si Juan el Bautista denunció a Gregory Nunes por una venganza personal, o si la intención era redimirse sobre las sospechas que su propia situación podía despertar. Este caso resulta interesante porque, al parecer, la actitud de levantar sospechas sobre otro para blanquear las propias creencias no fue algo nuevo en la época. Por lo mismo, resulta extremadamente complejo visualizar lo que se esconde detrás de las quejas, así como de las verdaderas confesiones acerca de las creencias, ya que podían modificarse dependiendo de distintas variables.

Hermann (2006) aporta antecedentes que señalan algunos rastros de sebastianismo, como es el caso de quien habría pronunciado letanías con las coplas del zapatero de Bandarra (61). Si bien se tiene noticias de estos hechos, en gran medida gracias al estudio de los historiadores sobre las actas inquisitoriales, parece que también es cierto que se mantuvo un conjunto significativo de prácticas religiosas judaicas identificadas, pero que no tuvieron mayor impacto en la comunidad bahiana. Según relata Hermann (2006), la visita inquisitorial de la década de 1570 cuenta de sospechas sobre algunas prácticas que parecen judías como limpiar la casa el viernes, guardar el sábado, amortajar y bañar a los difuntos y circuncidar a los niños, pero siendo ellas prácticas que no tenían connotación pública generalmente no fueron motivo de juicio. Respecto de ello, Hermann (2006) llega a la conclusión de que esta laxitud en la rigurosidad del Santo Oficio en la región se pudo deber a la fragilidad de la estructura eclesiástica en Brasil y a la vigilancia inquisitorial a distancia.

En el siglo XVIII, un personaje, cuya historia resulta especialmente interesante a propósito de la posible influencia de mesianismos judíos en la cultura del nordeste brasileño, es la de Pedro de Rates Hanequim estudiada por Romeiro (2006). Este personaje fue un ex minero que recorrió la región de Gerais en el siglo XVIII y que habría entrado en contacto con las obras del Padre Antonio Vieira, a propósito de lo cual llegó a fundar un culto judaico y de sebastianismo, creando un sofisticado sistema teológico (Romeiro, 2006). Su aporte a una teología del mesianismo incluyó la llamada trilogía profética, que reunió la *Carta ao Bispo do Japão*, la *História do Futuro* y la *Clovis Propheratum*, vislumbrando el camino para la gloria portuguesa y la fundación del quinto imperio o de la quinta monarquía, dirigida por un rey glorioso. De acuerdo con Adriana Romeiro (2006), Hanequim insertó sus ideas en un amplio territorio de creencias profético-mesianicas que “mucho después de las trovas del zapatero Bandarra y del desaparecido rey D. Sebastian en Alcácer-Quibir, impregnaron a amplios sectores de la cultura portuguesa” (24). La historia de este huérfano de padre revela la diletante historia religiosa de quien pudo aportar a la persistencia de las ideas sebastiánicas en Brasil.

Henequín tuvo la posibilidad de ir a Holanda a los 30 años, pero decidió aventurarse en busca de oro en Minas Gerais. En 1741, ya en Portugal, fue denunciado y detenido por la Inquisición, acusado de difundir herejías sobre la creación del mundo, la corporalidad de los espíritus y la consumación del quinto imperio. Cuando fue apresado ya había elaborado ciento una tesis, que contenían una extensa cosmología herética que trataba sobre las más elevadas cuestiones teológicas. En ellas aseveraba que el Creador era una criatura como otra cualquiera, que la Virgen María estaba casada con el Espíritu Santo, además de definir geográficamente el lugar del paraíso terrenal, según él, localizado Brasil. Brasil, asimismo, sería cede del quinto imperio profetizado por Bandarra. Aseguraba que los portugueses eran herederos de las tribus perdidas de Israel y que el portugués era la lengua hablada por Dios. En los textos escritos por Henequin se pueden encontrar filiaciones explícitas al sebastianismo y la presencia de Bandarra a través de Vieira, así como la base judaica de la tesis que defendió (Romeiro, 2006: 34).

Henequim pensó en ingresar a la vida religiosa, pero se casó con Joana María da Encarnação, con quien tuvo un hijo, abandonándolos poco tiempo después del nacimiento del niño. Se entregó al misticismo y la interpretación de las Sagradas Escrituras y cuando fue apresado ya había elaborado sus ciento una tesis donde aseguraba que los portugueses eran herederos de las tribus perdidas de Israel. Henequim, al parecer, tenía un razonable conocimiento sobre la Cábala y el judaísmo y probablemente había leído la *Historia del Futuro* de Antonio Vieira, publicada en 1718.

Este personaje parece sintetizar la diversidad de credos que puede ser posible albergar y la vinculación de sentido que se genera entre los imaginarios utópicos de las creencias salvacionistas y los requerimientos materiales y políticos en cuanto a las transformaciones políticas que son vistas como imprescindibles, junto a los requerimientos espirituales que contengan la integralidad de motivaciones de las personas.

En el caso de Henequín, los imaginarios que se perciben a través de su historia y los contenidos que el sujeto pone en juego son inseparables de las obras,

mentales o materializadas en formas de vida. Este tipo de imaginarios, según Wunenburger (2008: 25), servirían para construir el sentido de la vida, de las acciones que se emprenden y de sus experiencias de pensamiento. Desde este punto de vista, las imágenes lingüísticas y visuales que se pueden observar según el relato rescatado por Romeiro (2006) contribuyen a enriquecer la identidad del Yo (Ricoeur, 2001). Así, la imaginación aparece como un modo de expresión de la libertad humana, confrontada con el horizonte de la muerte (Durand 2005) : Es el caso de Tereza Paes de Jesús, judía conversa, de madre católica y padre cristiano nuevo documentado, estudiado por Gorenstein (2005, 17). Ella fue denunciada por su marido, también converso. Para los inquisidores bastó la presunción de la propia fe, mezcla de catolicismo y judaísmo, para ser castigada. Analfabeta y educada como católica, revela una faceta de las mezclas religiosas que se conformaron en el mundo colonial, pero que en este caso se encuentra lejos de ejercer un acto de libertad, puesto que al parecer la mezcla de credos más bien había producido en ella una confusión que no la salvó del Santo Oficio.

Más allá de los casos en los que podemos ver un criptojudaísmo más estructurado y continuo, o con propósitos estructurados teológicamente hablando, otros ejemplos indican la difusión menos organizada de prácticas judaizantes e indicios de que los imaginarios sobre la creencia de la llegada del Mesías, cruzó el océano. En este caso parece cobrar relevancia la teoría de Hermann (2006: 56), que señala que la circulación de las teorías salvacionistas y proféticas de las trovas prohibidas entre los cristianos nuevos de la colonia brasileña se combinó con las prácticas más explícitamente judaicas que la documentación inquisitorial permite identificar.

Avanzando el tiempo, hacia el siglo XVII se pueden encontrar persistentemente ideas mesiánicas, que podrían hacer pensar en una trayectoria de llegada y permanencia de estas ideas en el territorio brasileño, pero que se van afianzando en algunas variantes que incorporan más explícitamente el sebastianismo y que en algunos casos abandonan el contexto judío.

Por ello, parece interesante incorporar el siguiente caso registrado por Souza (1993: 38), que afectó a dos mujeres de Portugal, que no tenían directa relación con el judaísmo. Es la experiencia de Lucía de Jesús y Juana de la Cruz, un par de mujeres humildes, solteras y afiliadas a la orden terciaria, sin registro de antecedentes judíos, que tenían visiones, al parecer, estimuladas por el fervor inspirador del libro de Santa Teresa de Ávila, *Camino de Perfección*. Luzía de Jesús, natural de Leiria, registró en uno de sus muchos escritos, que Dios se comunicaba directamente con ella y que en una de sus apariciones le había dicho “descanse ahora mi amada que ya ha llegado el momento de mucha gloria y de un nuevo reino” (en Souza, 1993:39). Ambas mujeres fueron exiliadas a Brasil y condenadas por la Inquisición en 1660. Antes, Luzía señaló que una de las revelaciones mostraba que Roma elegiría un nuevo papa que propondría la canonización de D. Sebastián, cuya alma aparecería ahora encubierta en la figura de un puerco. A través de este caso se observa la propagación del fenómeno sebastianista, apartado ya de la génesis judaizante y combinado con distintas religiones, y revela la importancia que pudo tener el exilio como una forma de circularidad cultural respecto del sebastianismo en la época.

A partir de lo anterior, se manifiestan imaginarios mucho más cercanos a los que Corbin (2006)¹⁸ estableció respecto del tema. Este autor, proveniente de una línea de la filosofía de la religión, basa el estudio de los imaginarios en una jerarquía metafísica que contiene tres niveles de la realidad. Ellos son un mundo inteligible; un mundo sensible, al que pertenece nuestro cuerpo, y por último el de una realidad intermedia, en la que el mundo inteligible se manifiesta de acuerdo con figuras concretas. Las imágenes de este mundo intermedio ofrecen a la conciencia intuitiva representaciones ya no imaginarias, sino “imaginales”. Así, los espacios

¹⁸ Debemos recordar que Colbin fue heredero de la hermenéutica de Heidegger y se inscribe especialmente en la tradición fenomenológica proveniente de Husserl, cuyos grandes principios aplica a la conciencia religiosa, dirigida hacia lo suprasensible y ya no solo hacia la percepción sensible. Utiliza los grandes textos de los de las experiencias místicas y visionarias de los persas zoroastras y de los chiítas musulmanes para redescubrir una forma de manifestación metascicológica a través de la cual la conciencia hace la experiencia de un mundo de imágenes autónomas, denominado “imaginal” (Wunwnburger, 2003)

paradisíacos, las ciudades divinas y los ángeles que florecen en los textos religiosos visionarios constituirían manifestaciones imaginales indirectas de lo absoluto divino. La descripción fenomenológica de estas visiones, señala Wunenburger (2008), pone en evidencia, junto con lo real y lo irreal, una realidad imaginal, o lo que se podría denominar como un mundo propio en el que el espíritu toma cuerpo o los cuerpos se espiritualizan. La conciencia es, en consecuencia, el lugar de una experiencia interior de cuerpos espirituales y de espíritus que se tipifican en cuerpos inmatrimales. Los seres imaginales, ángeles o señores espirituales ya no son, para decirlo de manera exacta, analogías de ideas del mundo inteligible, sino personificaciones reales.

El caso de Rosa María Egipciaca de Vera Cruz es un poco diferente de la generalidad de las situaciones descritas acerca de mujeres. En territorio brasileño el sebastianismo sufrió una reedición, según se registra en Hermann (2008: 84). Se trata de una mujer de raza negra que vivió como esclava en la costa de Minas. Esta mujer fue vendida a los 14 años, partió a la región de Minas Gerais en 1733, durante el auge de la producción aurífera; fue prostituta y acumuló un modesto fondo que le permitió casarse en 1748, casi a los 30 años. Luego, comenzó a tener convulsiones y descontroles físicos y mentales, que fueron identificados como posesiones del diablo. A partir de estos trances, Rosa se transformó en beata, abandonó el meretricio y donó sus bienes adquiridos gracias a los placeres de la carne. Más tarde, fue comprada y albergada por el padre Francisco Gonçalvez, que la trasladó a Río de Janeiro en 1751. Comenzó a nombrarse Rosa Egipciaca da Vera Cruz, y ganó prestigio y devotos. En 1757, previamente a un diluvio que arrasó Río de Janeiro, tomó el nombre de Recogimiento de Nuestra Señora de Parto. Al igual que otras mujeres registradas en juicios del Santo Oficio, aseguraba recibir mensajes de Jesucristo, quien le señalaba que iría por los mares al encuentro de D. Sebastián, con quien se casaría y fundaría un nuevo imperio donde ella sería emperatriz. Fue detenida por el Santo Oficio y enviada a Portugal en 1762.

Apartado del sefardismo que le dio origen, el mesianismo de tipo judío fue realimentado por las múltiples posibilidades de vivencias religiosas en las que se

transformó la América portuguesa. Los imaginarios que elabora por intermedio de la figura semidivina del D. Sebastián se relacionan con la visión de acontecimientos venideros. Para comprender el mesianismo de tipo judío desde el punto de vista de la teoría de los imaginarios y sus distintas variables, debemos volver a los textos de Corbin relacionados con el tiempo, en el contexto de lo que este autor denomina como “imaginables”. Según Corbin (1997), lo propio de la *gnosis* es sacar a la luz una pluralidad de tiempos, una temporalidad autónoma donde el acto de presencia funda un tiempo presencial. Este tiempo es medido por alejamientos sucesivos. En esta situación, lo que determinamos como el pasado, el presente y el porvenir serían solo percepciones encadenadas al tiempo cronológico. Por lo tanto, en esta lógica de un tiempo siempre presente desde el cual es posible alejarse en distintas direcciones, las visiones de Rosa Egipciaca así como cualquier visión futura se instalaría en la posibilidad del imaginal, de avanzar o retroceder abandonando “las cadenas de lo cronológico” (Corbin, 1997: 13).

Resulta bastante claro que la circularidad cultural de la que habla Carlo Ginzburg (1994) en este punto está generando la diseminación de ideas salvacionistas relacionadas con la población judía, fundamentalmente conversos. Sin embargo, no solo entre judíos sino también entre cristianos provenientes de la península ibérica, que se instalaron en la colonia americana. Esta proliferación de ideas salvacionistas significaría que existió más de una entrada de posible sesgo sebastianista en la región lusobrasileña. La visión de ciertas tendencias culturales que hicieron posible la pervivencia de estas creencias toma fuerza mediante los imaginarios salvíficos, que están en la base del mesianismo. Estas ideas salvíficas estarían sustentadas, en parte, en los imaginarios en torno a un territorio sobrenatural que se superpone a un territorio existente, pero aún no descubierto del todo y, por lo tanto, misterioso. Asimismo, se pueden identificar en la descripción de documentación de la época la presencia de imaginarios que hablan de un pueblo elegido, que se relaciona directamente con los judíos, pero que también tiene una lectura en la religión católica a propósito del Apocalipsis de San Juan. Sin embargo, más allá de la precisión respecto de la génesis teleológica del término “pueblo

elegido”, si nos dejamos guiar por Anderson (1993), todas las comunidades son imaginadas y sostienen una pertenencia imaginada (15). Es posible que la construcción de la nación de la que habla Anderson (1993), que se produce bajo las normas de la ilustración y el secularismo racionalista del siglo XVIII y XIX, no haya terminado del todo con los resabios de un imaginario acerca de lo colectivo que se instala en las concepciones de nación. Esta cuestión la analiza el mismo Anderson (1993), cuando se refiere a la amplitud con que las comunidades religiosas imaginaron vastos territorios de pertenencia (33-38). Pareciera que el imaginario del pueblo elegido en relación con el territorio de América se relaciona con la construcción nacional, en tanto resabio religioso que avanzó más allá de la construcción ilustrada de la nación.

Asimismo, llaman la atención los imaginarios que se encuentran en la base de la persecución de las herejías, tanto de los judíos conversos como de las herejías de la población indígena, que se relacionan con la doble pertenencia religiosa. De las prácticas que hablan de una fe verdadera y de una falsa fe, se trataría de distintas variables del “nicodemismo”. Estos imaginarios acerca de la falsedad y de la verdad generan fundamentalmente la desconfianza acerca del Otro, pero también pueden llegar a transformarse en una forma constante de duda acerca de la propia identidad.

Desde el punto de vista de los imaginarios las personas que llegaron a habitar este continente, venían a realizar una utopía, no es que “representara” una posibilidad, sino que el imaginario mesiánico se habilitaba como experiencia de vida. Es preciso recordar que el imaginario no es algo externo a las personas, sino que se manifiesta en acciones y formas de vida concretas. En ese sentido el imaginario mesiánico no se expresa como un discurso o una ideología necesariamente, sino como experiencia. Por lo tanto, no es externo a las personas, sino que viaja con ellas y se instala para quedarse.

Los relatos muestran que el mito de D. Sebastián pudo sufrir un proceso de resignificación con su llegada a América. Por los testimonios también es probable que haya una suerte de convergencia en el mítico D. Sebastián, de varios

personajes importantes para la cultura de la época. Es decir, que el mito de D. Sebastián se expandiera hacia otros personajes como el propio San Sebastián y hacia un rey con poderes para instaurar un nuevo tiempo.

Como señala Jacques Le Goff (1991: 46), la religión judía es la religión de la espera y de la esperanza, vale decir, de la esencia misma de la escatología y dado el contexto de circulación de aspectos culturales, no es extraño, que el dominio castellano y sus limitaciones económicas y políticas tuvieran resonancia en las colonias luso-hispánicas. Sin embargo, los imaginarios que circulan en torno a la herejía se refieren a una cuestión más amplia, que hace recordar el “alumbradismo” en la descripción que hace Bataillon de una herejía difusa, que se nutre de un imaginario humanista, desplazando la figura de la divinidad desde un externo a un interno místico basado en la inspiración individual, y que constituye un eje místico desde el cual se construyen algunos aspectos fundamentales de los mesianismos milenaristas que abordaremos con posterioridad.

Capítulo 4

Espacios de cierre y conversión

En este capítulo se indagará en algunos aspectos culturales de la colonia, que pudieron favorecer la producción del mesianismo milenarista en las dos regiones latinoamericanas estudiadas, a saber, Brasil y los Andes. La idea es reconocer algunas prácticas culturales cimentadas en imaginarios que luego se pondrán en juego en los movimientos. En este caso, se estudiarán antecedentes fundamentalmente relacionados con la práctica del cierre, en relación con las comunidades colonizadas.

Este imaginario se puede ligar de manera inicial con el régimen diurno que establece una dinámica de composición de imágenes, según Durand (2005), y que crea tres estructuras polarizantes. La que correspondería a este imaginario sería la estructura heroica o diairética, que establece la separación y una oposición tajante entre todos los elementos. Es decir, un imaginario que tiene relación con la acción de segmentar, dividir y establecer fronteras entre los dominios del conocimiento o de la vida. Se trata de los imaginarios que imponen el orden y establecen los límites, mediante la segmentación de la realidad, de las personas, de los espacios, etc. Bachelard (2000), por su parte, en su libro *La poética del espacio*, toca también el tópico del espacio cerrado, pero desarrolla una interpretación que acentúa los elementos de acogida y cierre protector, que actúan en torno al símbolo de la intimidad de la casa, en oposición a la apertura. Se refiere al espacio de encierro gozoso que implica recuperar el cuerpo de la primera casa (Bachelard, 2000: 64).

Por otra parte, es necesario señalar que el cierre de estas comunidades no solo implica la visión del que segrega a los otros distintos, sino también la del que encuentra en ese espacio la protección que requiere para seguir viviendo. En este sentido, se tienen pocos testimonios que hablen de los que encontraron protección y descanso en las comunidades cerradas, y más bien se trata de estudios que dejan ver la idea de un encierro forzoso.

Históricamente, tiene relación con la segregación racial que ha tenido una larga trayectoria como “solución” para las poblaciones que, por distintas razones, parecen inadecuadas a la imposición de un determinado orden. Actualmente este imaginario, que podría recibir la denominación del “muro”, se ha puesto en el eje de la discusión acerca de las poblaciones migrantes y las propias fronteras nacionales, pero también acerca de los procesos de agrupación y de los movimientos independentistas.

Como cualquier imaginario, no se trata de que este tenga un significado positivo o negativo por sí mismo, sino que hay que entenderlo como el impulso a seleccionar, ordenar, partir, distribuir, dividir, segregar, separar y encerrar o encerrarse. Se debe recordar que las fronteras tienen consecuencias para los que las viven desde adentro como para los que las viven desde afuera. En este caso, estudiaremos una de las características de los movimientos mesiánicos milenarios, a saber, el cierre y el encierro autoimpuesto, y nos proponemos encontrar puntos de encuentro con el desarrollo de algunas políticas coloniales.

Este imaginario, en tanto presencia simbólica, tiene una fuerte influencia en la cultura actual latinoamericana y en las relaciones sociales: interviene en el lenguaje, los itinerarios urbanos, las localizaciones espaciales, la comunicación social, las relaciones en las escuelas, la búsqueda de empleo, el acceso a servicios y, por lo tanto, al uso del tiempo, no solo del libre o del dedicado al ocio.

Respecto del itinerario temporal que desarrollaremos en este capítulo, el trabajo con imaginarios me obligará a pasar por alto una serie de diferencias territoriales y de transformaciones que se dieron durante el período colonial y que no podré abordar, con el objeto de priorizar una mirada más general acerca de la construcción de comunidades cerradas durante la colonia y el impacto que ellas tuvieron como forma de “solución” a los problemas multiétnicos, multiculturales y de diferencias socioeconómicas.

4.1 Pueblos de indios en los Andes

Para abordar el simbolismo de las políticas implementadas por los colonizadores respecto del establecimiento de las poblaciones indígenas, me parece importante enfocarse en dos imaginarios que surgen respecto de esto. Se trata, por una parte, de un movimiento centrífugo, de ruptura y destrucción de las comunidades y, por otra parte, centrípeto, a través del cual se explican las medidas de protección de la comunidad indígena, emprendidas tanto por el poder político como eclesial de la época. Las dos fuerzas a las que se refiere tan acertadamente Marzal (1989) nos hablan de la historia conflictiva en la cual los intereses privados se enfrentan con la corona y con la iglesia, en una lucha por el control de la fuerza de trabajo indígena.

El movimiento centrífugo tuvo, entre otras, una forma de manifestación en lo que se ha denominado la “saca” de indígenas y en la persistencia del fenómeno del yanaconazgo, que es una forma de servidumbre que obliga la salida de indígenas hacia puntos de trabajo lejos de sus comunidades de origen. En general, las comunidades fueron reedificadas sobre el sustrato indígena, pero en función de los nuevos objetivos que planteaba el proceso colonizador. La política de segregación puede considerarse como uno de los procesos de mayor impacto en la sociedad indígena y propia de las relaciones coloniales de explotación. Gracias a ella, los pueblos autóctonos son excluidos del ejercicio del poder y concentrados en reducciones o “pueblos de indios”. Este modelo de barreras socioeconómicas y étnicas da lugar a una división de la sociedad en dos partes, que aunque ideológicamente separadas, se muestran fuertemente articuladas: “la república de indios” y “la república de españoles” (Díaz-Polanco, 1991: 44).

Desde este punto de vista, debiéramos coincidir con Juan Carlos Estenssoro (2003), en que la única manera de construir una sociedad colonial es preservando una oposición entre nativos y colonos, a pesar de que con el tiempo esta oposición se pueda desarticular progresivamente, y los mestizajes la transforme en una segregación artificial respecto de las verdaderas relaciones que se establecen entre colonos y colonizados. Otros imperios coloniales, como el inglés, aplicaron también

métodos de confinamiento, clasificación y regulación de determinados sectores de la población “india” en Irlanda. En ese caso, se trataba de despoblar un área de celtas-irlandeses, sustituyéndolos por nuevos colonos de quienes podía esperarse una mayor lealtad (Lechner, 1981).

Esta separación también condiciona la mirada que los propios colonizadores tienen de sí mismos y de los Oros. En América, muchas de las políticas implementadas durante el período fueron condicionadas por los imaginarios vigentes respecto de quienes eran colonos y colonizados, pero en general ellas favorecieron una concepción de la conquista como empresa “civilizadora y evangelizadora” (Wolf, 2002). En este sentido, la categoría de “indio” sería semejante a la de “limpieza de sangre”. Como señala Estenssoro (2003: 450), la diferencia proviene de antes de la llegada de los europeos y fundamentalmente es una categoría que no pasa nunca a ser individual, sino que siempre se mantiene en su carácter colectivo y homogeneizante de la población indígena. Esta cuestión generalmente ocurre con los imaginarios aglutinantes de un grupo de la población y se establece de manera inamovible en una o dos características, que se fijan sobre una mirada simplista y simplificadora del Otro. Ya Juan de Matienzo, en 1567, en su exposición sobre el gobierno del virreinato peruano había tratado en partes separadas el gobierno de los indígenas y el de los españoles, y propuesto leyes particulares para cada uno (Decoste, 2003). Asimismo, el concepto de república de la época había sido interpretado, entre otros, por el agustino fray Román y Zamora, que en la segunda mitad del siglo XVI escribió un texto donde hace la diferencia entre dos tipos de repúblicas de indios: las “poco repúblicas” y las “más repúblicas”, caracterizando a las primeras por tener menos conocimiento de Dios. Reaparece, pues, la idea agustiniana de clasificar a las repúblicas por su mayor o menor grado de virtud, entendida en el sentido cristiano o, al menos, en el sentido de virtud natural que algunas sociedades indígenas habrían tenido —según este autor— desde antes de su evangelización (Decoste, 2003).

En 1986, Steve Stern analizó los mecanismos a través de los cuales los españoles edificaron una compleja red de alianzas con los caciques y principales

andinos. Luego, otros historiadores analizaron la formación del régimen colonial andino como resultado de transformaciones económicas. Estas investigaciones trataron fundamentalmente sobre tributo y mano de obra a nivel local y regional. Larson (1979; 2002) y Wightman (1990) consideraban que la explotación de la fuerza de trabajo nativa había sido crucial en el establecimiento de las bases de la economía minera en el Perú del siglo XVI. En general, las reducciones de indios fueron examinadas como reserva de mano de obra. Coello (2003), entre tanto, habla del territorio en función de las nociones de exclusión e inclusión en un marco geográfico.

La idea de los “pueblos de indios” estaría dando cuenta, según Estenssoro (2003), de una concepción dual del mundo social colonial. El monarca gobernaba sobre estas dos comunidades, la “república de españoles” y la “república de indios”, que desde el punto de vista de la legalidad vigente en la época debían existir de manera separada, relacionándose dentro de marcos e instancias detalladamente descritas. Dentro de esta concepción, las ciudades recién fundadas por los españoles no estaban llamadas a convertirse en morada masiva de la población indígena. Esta debía ser concentrada y ubicada, o en la periferia de las ciudades, en pueblos satélites arrabaleros o en los lugares que permitieran a jornaleros aborígenes, que en la práctica eran vasallos tributarios, llevar a cabo las labores productivas a las cuales estaban obligados. Las reducciones también fueron pensadas como una estrategia para revertir la disminución demográfica de los pueblos andinos. Paradójicamente, los efectos mortales de las epidemias diezmaron las poblaciones, sobre todo aquellas que habían sido reubicadas en las reducciones (Coello, 2003).

Por otro lado, la división territorial tendrá una alta relevancia respecto de los movimientos de resistencia que impulsaron las poblaciones indígenas durante la colonia. Un ejemplo de ellos es la sospecha de que Titu Cusi estaba organizando una rebelión general en 1564, convocando a los pueblos indígenas que habían ofrecido una mayor resistencia a los conquistadores. Por otra parte, nunca habían cesado del todo los asaltos en los caminos de la sierra y la posibilidad de un ataque

sobre las ciudades era contemplada como una verdadera amenaza. Probablemente, esa haya sido una de las razones por la que una de las instrucciones dadas a De Castro en 1563 señalaba la necesidad de lograr la paz con los indios (Marzal, 1988: 45). La paz aseguraría que la producción se realizara eficientemente. Una de las zonas más importantes de pacificar para las autoridades coloniales era la de Vilcabamba. Esta era una región cuyo enclave era indispensable para asegurar los núcleos coloniales adyacentes y la consolidación del régimen colonial en los Andes. Para muchas autoridades el problema de fondo era el peligro que una alianza potencial entre indios, mestizos, mulatos y zambigos podía tener, como estuvo a punto de suceder, por ejemplo, en la revuelta de mestizos del Cusco en 1566-1567 y lo que eso representaba para la estabilidad de Lima. La concentración de indios a lo largo del río Rímac era contemplada como la mejor manera de evitar un levantamiento de consecuencias imprevisibles (Wolf, 2002: 12).

El modelo final de las reducciones se perfiló en los primeros años de la reforma católica y no se aplicó en México, sino en Perú. Francisco Toledo (1568-1580) llevó a cabo los cambios a gran escala necesarios para implementarlas. Las nuevas comunidades periféricas o reducciones se basaban en un orden geométrico, con calles rectangulares que convergían en una plaza cuadrada situada en el centro. Este modelo no tenía mucho que ver con la distribución del espacio que utilizaban los incas. De acuerdo con aquel modelo urbano, los lugares sagrados estaban alejados del núcleo principal y muchos complejos arquitectónicos permanecían dispersos por todo el territorio andino, aunque mantenían una unidad total (Coello, 2006: 56).

Los pueblos de indios fueron creados a partir de la Real Cédula de 1545 y cumplieron la función de agrupar a la población colonizada para realizar un cobro más eficiente de los tributos, aumentar el control y para asegurar la concentración de la mano de obra disponible. El pueblo de indios era reconocido en derecho como la organización administrativa básica de la llamada república de indios. La política de asentamiento urbano de las etnias conquistadas en villas en muchos casos se limitó a entregar un reconocimiento jurídico o relocalizar a poblados ya existentes.

En otras ocasiones, los pueblos de indios fueron concentraciones de población dispersa, en asentamientos designados exprofeso (Decoster, 2002). La política de pueblos de indios complementada con las reducciones fue apoyada por una parte del clero católico, que vio en ella un instrumento frente al abuso de la mita minera y el desacreditado sistema de encomienda, acusado de haber sido convertido por los encomenderos en un método solapado de enriquecimiento y explotación. La alteración de lo que Murra ([1955] 1981: 22) denominó “el control vertical de un máximo de piso ecológicos” debilitó los lazos de reciprocidad entre el aillu y el curaca. A consecuencia de ello aumentó la movilidad social de los pueblos andinos, reflejando las nuevas categorías sociales del mundo colonial. Especialmente significativos fueron los nuevos asentamientos de jornaleros libres o yanaconas, situados en los arrabales que circundaban la ciudad de Lima, donde los españoles poseían numerosas estancias o chacaras y tierras dedicadas al ganado. A pesar de que hubo cierta organización, la incapacidad del incipiente estado colonial para controlar el territorio andino e imponer su autoridad por encima de intereses particulares llevó a la mayoría de comerciantes, mineros, propietarios y administradores españoles a competir por beneficios económicos en una arena política (Coello, 2005: 87)

Ya en 1558, el licenciado Juan Polo de Ondegardo, corregidor del Cuzco (1558-1561), redujo a veinte mil indios que vivían en rancherías, reubicándolos en los pueblos de Carmenca, Colcampata, Cavicahe y Tcocachi, bajo el control espiritual de las principales órdenes religiosas. Dos años más tarde, en 1560, Polo redujo los veinte mil “indios” que vivían alrededor de la Ciudad de los Reyes, fundando cuatro reducciones con el nombre de parroquias, en las cuales se distribuyó esa masa humana. Sin embargo, fue durante la administración de Francisco de Toledo (1569-1630) que se dio un impulso decisivo al sistema de reducciones, el que puso fin al último esfuerzo serio de resistencia incaica con la muerte de Tupac Amaru I. Asimismo, será Francisco de Toledo el que presione a los Jesuitas para hallar la forma de encajar el sistema de doctrinas dentro del

sistema jesuítico, implementando así la colonización política con la evangelización (Megro, 2005).

El proceso que se llevó a cabo para la creación del primer pueblo de indios en Lima se inició el 8 de enero de 1539, cuando el cabildo de esta ciudad dispuso que se escogieran cuatro solares en las afueras de la ciudad para asiento de los indios que vivían en ella. Posteriormente, el Licenciado Lope García de Castro resolvió fundar un pueblo próximo a la ciudad para reunir en él a todos los indios que llegaban a Lima. Con tal fin dispuso que el corregidor de Lima, D. Alonso Manuel de Anaya, y D. Diego de Porres Sagredo seleccionaran el lugar más apropiado. Ambos escogieron las tierras pertenecientes a la encomienda de Cacahuasi, que poseía Rodrigo Niño. Antes de concluirse la reducción, el licenciado Castro fue cambiado y reemplazado por el virrey Toledo (Coello, 2006).

El pueblo quedó terminado en 1570 y fue bautizado con el nombre de "Santiago", aunque es más conocido por "El Cercado", por las paredes altas que se levantaron a su alrededor. El poblado fue dividido en manzanas y estas en solares que se repartieron a los encomenderos de Lima. Coello (2006: 7) señala que fueron 35 manzanas, que comprendían 122 solares. Se organizó el servicio de mita que los indígenas cumplirían en la ciudad de Lima, de acuerdo al número de mitayos que cada encomendero enviaría. Los indios mitayos residían en el pueblo la mayor parte del tiempo, salvo cuando estaban ocupados en servicios domésticos. Toledo fijó el número de mitayos en 1.347 al año, que vendrían a Lima en el número y en los tiempos que les correspondiera.

Sin embargo, la concentración de los indios en las reducciones también se realizó para favorecer la evangelización. Respecto de las estrategias utilizadas por los jesuitas para la evangelización y la propuesta de cierre en torno a las poblaciones evangelizadas, es necesario recordar que el proyecto lascasiano, basado en la evangelización pacífica como paso previo para la plena incorporación del indio al mundo cristiano, seguía las líneas señaladas por el tomista Francisco de Vitoria (1486-1546) y la Escuela de Salamanca, que indicaba que los indios en

ningún caso podían ser comparados con los judíos y musulmanes, puesto que estos habían rechazado la religión cristiana y los indios no (Marzal, 1988).

En el caso de la cultura andina, Marzal (1989: 17) se refiere a la estrategia de la separación topográfica de los indígenas, la que podría entenderse también como un intento por poner distancia entre los nativos y sus antepasados momificados (o *mallquis*), y/o de los santuarios y lugares de culto indígena (o *wakas*). Asimismo, la facilidad para que los sacerdotes entraran a los asentamientos tenía sentido por las disposiciones del Segundo Concilio de Lima, que se realizó en 1567, y que fijaba en 400 indios tributarios el número asignado a un solo sacerdote.

Por otro lado, las autoridades políticas no siempre colaboraban con la labor evangelizadora de los religiosos y a menudo los corregidores, en lugar de condicionar sus decisiones a la moral superior de la Iglesia, actuaban sin el consentimiento de los clérigos y en contra de la autoridad tradicional de los curacas. Algunos sacerdotes ya habían reiterado en numerosas ocasiones lo ilícito de obligar a los indios a trabajar como mano de obra asalariada. Para remediarlo, Jerónimo de Loayza y los prelados de los dominicos, franciscanos y agustinos, escribieron una carta al gobernador De Castro el año 1567, en la que manifestaban su molestia por el uso indiscriminado que hacían los corregidores de la mano de obra nativa en las plantaciones de coca, en las minas y también por su escaso interés en la evangelización (Marzal, 2005: 73).

Las haciendas jugaron un papel de suma importancia en el plan misionero de los jesuitas, dado que las ganancias de ellas proporcionaron la base económica para la labor evangelizadora. Los jesuitas llegaron a la América española recién en la segunda mitad del siglo XVI, es decir, en un momento histórico en que ya se habían formado las estructuras más importantes de la sociedad colonial. Según Megro (2005), la importancia de la evangelización de los indígenas estuvo en impulsar y legitimar la conquista. Como consecuencia, se inició una larga discusión en torno a la empresa misionera, particularmente, sobre la mejor manera de cristianizar a los indígenas y se desarrollaron métodos para realizar el proyecto. Recién a mediados del siglo XVIII, en el año 1647, apareció un primer tratado

dedicado a esta temática. En este contexto resulta central la condición de libres súbditos otorgada a los indígenas, que contribuyó a la desigualdad entre estos y los africanos en la sociedad colonial, aunque, por supuesto, tampoco se trataba de una libertad incondicional, sino de una libertad limitada, comparable a la libertad de niños menores de edad. Los africanos, sin embargo, no podían reclamar siquiera este tipo de libertad restringida, porque su condición de esclavos los caracterizaba, precisamente, como personas que no eran libres (47),

Cuando los jesuitas llegaron en 1570 a la América española, indígenas y esclavos africanos estaban principalmente empleados en el sector minero, sumamente importante para la economía colonial. También en otros tipos de trabajo como el servicio doméstico, en obrajes y haciendas. Sin embargo, la labor de los jesuitas fue mucho más allá que la evangelización de los pueblos de indios, puesto que fundaron instituciones como el Colegio de Caciques y la Casa de Santa Cruz. Ambas instituciones fueron instaladas con el objeto de impulsar una nueva ofensiva para la evangelización de los indígenas. Al parecer, la fundación de estas instituciones fue producto, en parte, del descubrimiento de las idolatrías por el párroco de Huarochirí, Francisco de Ávila, en 1608. Como consecuencia, los jesuitas jugaron un rol importante en la extirpación de idolatrías. Sin embargo, la ocupación de los jesuitas fue más intensa en la vertiente evangelizadora de la empresa y menos en la parte represiva. Hasta la mitad del siglo XVII, los jesuitas acompañaron a los visitadores en las campañas de extirpación de idolatrías, pero no intervinieron en los procesos de idolatrías y otras medidas represivas. Su labor consistía sobre todo en predicar, confesar y otros servicios religiosos semejantes.

Los jesuitas también estuvieron a cargo de la evangelización en el Cercado de Lima. El mismo edificio del colegio también albergaba la Casa de Santa Cruz, una casa de reclusión para idólatras procesados por los visitadores. Parece que la Casa de Santa Cruz no proporcionaba la seguridad adecuada, ya que hubo varias quejas porque los presos se escapaban continuamente de la prisión.

En cuanto al colegio jesuita para hijos de caciques, justamente instruía a los hijos primogénitos de los caciques para que desarrollaran su función de

gobernadores indígenas. En el sistema colonial del Perú, los caciques formaban el eje de comunicación entre la población indígena y las autoridades coloniales. Los niños ingresaban al colegio a la edad de diez años y permanecían allí hasta entrar en la herencia de su padre o hasta su casamiento. Eran atraídos por las provincias del virreinato y, en la mayoría de los casos, estaban lejos de sus tierras. Las materias que se enseñaban en el colegio eran variadas; además de una instrucción básica en materias de fe y en lectura y escritura, la enseñanza incluía también las matemáticas, la lengua española y latina, la música, la pintura, la retórica y el estreno de obras teatrales. Se favorecía la enseñanza mediante las artes dramáticas y la música. Este método de enseñanza también se empleaba en la evangelización. Debe recordar que el teatro de los jesuitas tenía propósitos evangelizadores. El estreno de estas obras a veces duraba un día completo y se esperaba que actuaran también sobre los participantes, para acercarlos a una representación ritual. A lo largo de 15 años, desde su funcionamiento hasta la expulsión de los jesuitas en 1767, el Colegio de Lima había tenido aproximadamente setecientos alumnos (Wood, 1986: 82). En los años siguientes, el descenso del número de alumnos es constante. Desde principios del siglo XIX parece que el número de alumnos se mantuvo estable —entre diez y trece— durante varios años. El último documento que trata del Colegio de Lima es de 1818. Con respecto a los objetivos que llevaron a su fundación, se puede afirmar que en su mayoría llegaron a realizarse: el proyecto de proveer a las futuras autoridades indígenas de la colonia de una educación adecuada para su oficio fue exitosa. (Megro, 2005: 56). Sin embargo, no se logró transformar a los caciques en obedientes ministros del poder colonial. Al contrario, las rebeliones del siglo XVIII, encabezadas por autoridades indígenas, mostraron que los caciques hicieron uso de su educación de manera muy diferente a como había proyectado la administración colonial. Así, por ejemplo, llama la atención el hecho de que José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru, quien desencadenó y dirigió la rebelión que en 1780 puso en peligro el dominio colonial de los españoles en los Andes, hubiera sido un alumno del Colegio de Caciques del

Cuzco antes de seguir sus estudios en la Universidad de San Marcos, en Lima (Bennassar, 1986: 205).

Poco después de la llegada de los jesuitas al Perú, algunos de ellos intentaron mejorar la instrucción religiosa de los esclavos y otros descendientes de africanos. Los padres conducían a los africanos a la catedral para rezar el catecismo (Tardieu, 1989: 319). Al principio del siglo XVII, un grupo de hermanos se ocupaba de instruir a los indígenas y el otro se dedicaba a doctrinar a los negros, aunque la instrucción de esta población era difícil, porque provenían de regiones africanas de habla portuguesa. Recién llegados apenas comprendían el español, por lo cual fue necesario que algunos sacerdotes aprendiesen el portugués para poder explicar la doctrina a los esclavos africanos.

4.2 Las aldeas jesuitas en Brasil

El propósito de este capítulo es afirmar que hubo imaginarios que se encuentran en la base de determinadas prácticas culturales, como es la segregación o el impulso a separar y dividir, y que ellas pudieron favorecer el surgimiento del mesianismo posterior. Para ello, se ha trabajado bajo la premisa del imaginario del cierre que circunscribió algunas prácticas relacionadas con la segregación de las poblaciones originarias y, específicamente, con las vinculadas a la evangelización.

La justificación teológica de un proyecto evangelizador creado específicamente para Brasil constituyó la raíz de un pensamiento político que justificaba el dominio por medio del consentimiento de los gobernados y también presenta el modelo de reducción que será aplicado luego en Paraguay y en otras partes de Latinoamérica. Hay que hacer notar que la teología que sustenta la propuesta de las aldeas se expresa en términos perfectamente ortodoxos, el control social y cultural de los indios, la administración económica de su trabajo y la comercialización de sus productos. Sin embargo, en términos teológicos las aldeas son la respuesta al problema de la evangelización, puesto que en ellas se puede ejercer la educación sistemática para llegar más tarde a la conversión definitiva. Se

trata de que en las aldeas toman a los indios “hombres” para hacerlos después cristianos, idea que expresa magistralmente Acosta. Este ideario de las aldeas será la carta de navegación del proceso y la inspiración inicial que tuvo pocas variantes, por lo menos en el caso de Brasil (Martins, 2005: 27).

En los estudios del tema (Vaifas, 1992; Pereira de Queiroz, 1966; De Queiroz, 1995 y otros), se suelen reconocer dos tendencias o dos tipos de catolicismo en Brasil. Aquell que surge en las ciudades, que proviene de una formación religiosa sistemática, más próxima al catolicismo tradicional y a los sacerdotes, y aquel que proviene de un catolicismo popular, más independiente de las fuentes ortodoxas y de sus agentes oficiales (Benedetti, 1983; Bradáo, 1986). Maria Isaura Pereira de Queiroz (1966) acuña el concepto de mesianismo-milenarista escatológico y redentor, llamado también asiático, para referir a este tipo de mesianismo. Estos autores reconocen en el mesianismo lo que se podría llamar una vocación marginal o lo que se podría entender como una opción por mantenerse al margen de la iglesia oficial, del catolicismo tradicional y de sus tradiciones.

Entonces, parecería válido preguntarse por las huellas de esta tendencia mesiánica, que se desarrolla al margen de la religión oficial. Efectivamente, estudios de las últimas décadas, como los de Renato Queiroz (1995), Negroao (2009) o Cristina Pompa (2001), señalan la época colonial como un espacio cultural donde las creencias mesiánicas pudieron encontrar un nicho de desarrollo. Esto, a pesar de que también existe cierta coincidencia sobre la dificultad de hablar de una sola época colonial, porque como ocurre con otros períodos históricos, existen distintos procesos que van siguiendo un curso dispar en el tiempo.

Como se pudo observar en capítulos pasados, la colonización de América estuvo en gran parte inspirada por las creencias salvífica-apocalíptica. En efecto, los siglos XIV y XV se vivieron en medio de una crisis semejante a la que se vivió en el año mil. Una parte importante de estas ideas se encuentran en los escritos de un monje calabrés, de nombre Joaquín del Fiore (1130?-1202), y que produjo una “teología de la historia” conocida como la “teoría de las tres edades”, correspondientes a los tres personajes de la Santísima Trinidad. El autor llegó a la

conclusión de que la humanidad estaba pronta a entrar en la tercera edad del Espíritu Santo (Clasrtres, 1993: 106).

Entre las tendencias mesiánicas de los propios evangelizadores, los franciscanos llegaron a Brasil en la primera expedición portuguesa, el año 1500. A partir de ese momento, se convirtieron en los continuadores de la vida lusitana en la colonia. Se extendieron muy rápidamente por el territorio colonial y debieron acrecentar sus conventos. Los franciscanos se destacaron por atender espiritualmente a los colonos portugueses, aunque ya desde comienzos del siglo XVII las misiones ante los indígenas dieron inicio a la evangelización como a la aparición de los primeros mártires (Rowe, 1954: 54-93). Varios autores (Bataillon, 1948; Phelan, 1970; Prospero, 2003, entre otros) señalan el carácter “apocalíptico” de las predicaciones en el “Nuevo Silencio” de los franciscanos.

Quizás este sea el aspecto que introduzca un matiz especial en la historia religiosa brasileña, puesto que mientras los jesuitas se interesaron de forma casi exclusiva por la catequización de los indígenas a través del método de los aldeamientos o reducciones con el fin de protegerlos del sistema esclavista, los franciscanos desarrollaron una labor de la mano de los colonizadores hasta que comenzaron a producir sus propios sistemas de evangelización, eso sí, mucho más tarde que los jesuitas.

El proyecto que los jesuitas establecen en torno a las aldeas los acerca mucho más al milenarismo, puesto que el tiempo de la espera se constituye en lo central del proceso. Son las condiciones materiales y prácticas las que parecen concentrar el interés de los jesuitas. En este sentido, la condición de las aldeas y la misma idea de un territorio protegido del exterior, apartado del pecado y de la vida mundana, es parte de una concepción milenarista, ya que se espera que este entorno y sistema de vida produzcan la salvación. Aspectos como las condiciones de vida práctica, la organización del trabajo, pero también las normas de comportamiento y la normalización de la vida privada, hablan de un proyecto cuyo énfasis está en una ideología que dicta reglas de vida rigurosa (Pompa, 2004: 83).

En relación con otras congregaciones, Queiroz (1995: 55) constata una diferencia entre el espíritu misionario de los jesuitas y de los franciscanos. Según este autor, los primeros tendrían una verdadera apertura hacia el Otro en la defensa de la libertad de los indios, mientras que los segundos entendieron las misiones como una dilatación de las fronteras del sistema católico. Es decir, más parecidas a la expansión territorial de la fe que a las condiciones de un entorno propicio para la evangelización. En esa línea, los franciscanos acompañaron en el litoral los pasos de la conquista, vencieron a los enemigos del azúcar y encabezaron las bandeiras que sacaban a los indios de sus aldeas. En este sentido, la congregación puede ser vista como una colaboradora de los conquistadores, con todo lo que eso significaba.

Para el propósito evangelizador, los jesuitas manejaron un programa más establecido y riguroso, que entendía que las aldeas eran una forma de control y concientización. En efecto, las aldeas, por sus características, parecen haber sido un espacio construido sobre la base del control de sus integrantes y del cierre de las formas de vida que se llevaban a cabo en su exterior y, en este sentido, constituyen el espacio prototípico de los experimentos mesiánicos en la región (Pompa, 2004).

Si prescindimos del caso franciscano de comienzos de la colonia, la historia de las misiones en Brasil se inició con la llegada de los jesuitas, dirigidos por Manuel da Nóbrega, junto con el primer gobernador general de la colonia, Tomé de Souza. En 1551 el papa Julio II, con la *Bula Super Specula*, constituyó la diócesis en Bahía, en 1553, la primera provincia jesuita de Brasil. En ese mismo año se harían las primeras entradas de reconocimiento a los sertões de Pernambuco. Por su parte, los carmelitas descalzos iniciaron sus actividades en 1580 y los benedictinos unos años más tarde. En 1584, los franciscanos obtuvieron la custodia de Brasil, consagrada por la Bula *Piis fidelium Votis*, del Papa Sisto V (1587). Solo en el siglo XVII iniciarían sus obras los oratorios (1611), los mercedarios (1640) y los capuchinos (1642) (Vaifas, 1992: 145).

Varias entradas fueron también organizadas por la Compañía de Jesús, obteniendo el resultado inmediato del descubrimiento de los indios. Por ejemplo, la

entrada del Sertão de Arabó, documentada por Anchieta en su texto *Discurso de las Aldeias* y por Pero Rodrigues en la carta del 1 de mayo de 1597 (Pompa, 2001: 52), a partir de la cual se consiguieron veinte mil almas para las aldeas de los Portugueses. Sin embargo, tanto para los jesuitas como para las otras ordenes misionarias, el movimiento de penetración del Sertão del nordeste se detuvo durante la ocupación holandesa para recomenzar luego después de la salida de los flamencos (Pompa, 2004: 53). Esto, a pesar de que en la primera documentación jesuita, que se refiere al imaginario del Sertão, las descripciones hacen énfasis en que se trata de cualquier lugar distante de la costa y aún no poblado por los portugueses. En 1550 la definición se aplica a los alrededores de las ciudades de Salvador. Con esta idea, comienzan las primeras campañas que avanzan hacia el interior del país con la penetración lenta de los sertões, en entradas de reconocimiento misionario (Couto, 1996: 198).

El movimiento misionario tomaba como punto de partida los colegios menores, base de la evangelización, con su corona de aldeas de apoyo. En la región que nos interesa investigar y donde luego se producirían los movimientos mesiánicos estudiados, Bahía y Pernambuco se transformaron en las bases que utilizarían los misioneros para avanzar hacia las zonas del interior (Couto, 1996: 197). En Bahía, los sacerdotes subirían todos los ríos que desaguan en la zona y en 1596, por causa de los piratas que impedían el acceso al mar, se realizaron los primeros viajes entre Bahía y Pernambuco por tierra. El río San Francisco se transformó en un lugar rico en almas para convertir, así como las sierras de Arabó y los Kariris. Asimismo, entre los últimos años de la década de 1660 y a finales del siglo fueron fundadas las aldeas jesuitas en la región sertaneja, concentrándose básicamente en la zona del bajo medio San Francisco, con varias aldeas junto a los capuchinos y en áreas hacia el río Itapicuru y Sertão das Jacobinas. La coincidencia con el período del mayor recrudecimiento de la “Guerra de los Bárbaros” es evidente. Los jesuitas fueron un elemento esencial en el plan del gobierno que preveía, por un lado, la construcción de una “barrera” de aldeas de “indios mansos” y, por otro, el control de los “Tupuia” pacificados (Pompa, 2004: 57). En 1700, se

fundieron tres aldeas indígenas para formar la aldea misionaria de Ibiapapa, que era la mayor que hubo en la zona del nordeste, con más de mil habitantes.

La catequesis en el Sertão se caracterizó por conflictos internos y externos. Las discusiones entre los defensores y los detractores de las aldeas continuaron hasta el siglo XVII, mientras las decisiones que Roma tomaba sobre la necesidad de mantenerlas o no eran variables y poco claras. Efectivamente, las aldeas fueron una manera clara de cerrar el espacio, evitar las huidas hacia el mato y cumplir con las restricciones espaciales que harían posible la evangelización (Clastres, 1993).

Respecto de las condiciones de vida en ellas y que tienen relación con las costumbres que pudieron facilitar los asentamientos mesiánicos en la zona, el control sobre los indios, de acuerdo al documento que regulaba estas acciones, se ejercía en todos los espacios y todas las dimensiones de la vida social. Comprendía la visita semanal a las casas de los indios y el permiso del sacerdote para cualquier salida de la aldea, entre otras acciones (Pompa, 2001: 187). En el ámbito pedagógico, la catequesis se basaba en la repetición y se estructuraba a partir de un conjunto de preguntas y respuestas, que eran descritas como un “diálogo”, además de las ceremonias de culto (188).

Roma fue siempre contraria a la administración temporal de las aldeas y también a que los jesuitas se involucraran en los conflictos coloniales. Había una prohibición clara en este sentido, lo que demuestra que el poder central de la iglesia católica estaba en conocimiento de las denuncias del comportamiento de los jesuitas en las aldeas. Siguiendo este derrotero, Roma decidió reorganizar las aldeas a través de una orden de 1598, que fija en cuatro el número de misioneros por aldea y un superior que tiene la función de controlar, más que de evangelizar. Esto causó conflicto con Roma, ya que los jesuitas estaban convencidos de que la respuesta a los problemas de las aldeas y sobre todo al aseguramiento de su supervivencia era la administración temporal, según sus propias reglas (Pompa, 2004).

En relación con los imaginarios que se construyeron en torno a quiénes eran los indios, se trataría de un hombre-niño que debe ser tratado como tal para que mediante las enseñanzas y las buenas actitudes logre superar ese estado y pueda

ponerse en contacto con la fe. Este proceso marcará también una determinada predisposición a la fe, que facilitará el encuentro y permanencia de ella. El aislamiento de estas personas hará posible que solo reciban influencias dirigidas hacia el logro del proceso. Por otra parte, los indígenas parecen no tener fe, puesto que no se han encontrado vestigios de ídolos, como en el caso andino. Por lo tanto, el aislamiento tendría un componente de idealización, de experimento de concientización (Clastres, 1993).

Las aldeas resultan, por lo tanto, un espacio ideal para realizar un proceso de evangelización mediante el cual los indios pasarán a ser ciudadanos de Dios, donde se ejercerá el “buen gobierno”, la educación de los cuerpos y las almas. Como señala María Cristina Pompa (2001), las aldeas se tornan reducciones, en el doble sentido del latín *recudere*, que implica *conducir* para la humanidad civil y *retirar* de la acción con otros hombres. Entonces, las aldeas estarían en concordancia con la realización del sueño utópico de los jesuitas, bajo la lógica de la ciudad de Dios.

Las aldeas no fueron parte de una solución ideada desde el poder central romano, sino una construcción al margen, con una estructura específica, es decir, una forma de encontrar una respuesta a la situación económica, política y religiosa destinada a los indios de Brasil. Sin embargo, para los años ochenta del siglo XVI, la ofensiva de los colonos por mano de obra barata se agudizó y resultó en conflictos y enfrentamientos con los jesuitas. Para esta época (1580-1585) se generó la Santidade de Jaguaripe (Vaifas, 1992), que produjo un proceso por parte de la Inquisición.

Lo que se desea establecer con esta larga trayectoria histórica de las aldeas y sus características es constatar que las condiciones de vida que se llevaron a cabo en ellas —tal como se implementaron en Brasil— constituyen una forma de aislamiento muy parecida a las condiciones de vida que adoptan los movimientos mesiánicos estudiados. Al parecer, existen dos características que marcan las tendencias respecto de ellos. Estas son la propia constitución de la aldea, donde se guarda con especial celo el aislamiento respecto de los centros poblados, pero

también los niveles de control que se ejercen sobre la población. Estas dos parecen características semejantes a los sistemas de vida de los movimientos mesiánicos, que en mayor o menor medida consideran que el aislamiento los configura como el pueblo elegido, ya que esto les asegura el cumplimiento del itinerario que los llevará a la redención. Sin embargo, las aldeas no fueron la única estructura comunitaria al margen de la administración política central que hubo en Brasil. Otra situación semejante se vivió en Palmares, que también muestra una organización al margen de la administración central y que puede tener componentes extraordinariamente interesantes en función de nuestro estudio.

Respecto a los movimientos estudiados en el ambiente andino, resulta evidente que la segregación que se llevó a cabo en ese territorio tiene características muy diferentes a las que marcaron la experiencia brasileña. Sin embargo, esta diferencia no se presenta cuando comparamos el fenómeno de los pueblos de indios y la experiencia evangelizadora en torno a ellos, con las tendencias que tendrán los movimientos mesiánico-milenaristas que se realizarán en la región andina.

4.3 Aspectos de la religiosidad incásica

Además del culto a los muertos, otro aspecto común que tiene la sacralidad andina es lo que se podría denominar como la sacralización del espacio. Durante el predominio inca, la existencia de una *geografía sagrada* produce el debate y especificación de lo que en realidad debiéramos entender bajo el rótulo de Tawantinsuyu, puesto que resulta posible que los españoles —como lo hicieron en la gran mayoría de los aspectos de la cultura indígena— hayan trasladado las categorías occidentales a la tradición oral andina y, por lo tanto, hayan entregado una imagen de la sociedad andina a semejanza del orden social y político conocido en Europa. De esta manera, surge la idea de un inca cabeza de un imperio en expansión y de un Tawantinsuyu que, de ser un espacio cósmico y ceremonial (*las*

cuatro panes del mundo), se empieza a entender como un espacio político que tenía al Cuzco como su capital.

La aproximación sagrada al Tawantinsuyu hace pensar que este espacio era más que en un territorio políticamente organizado, con una comunidad que se consideraba integrante de un estado con jurisdicción y fronteras fijas, en un vasto territorio que aludía a un mundo o espacio conocido y ordenado ceremonialmente. Al respecto es importante señalar que la dualidad y la tripartición constituyeron, en general en la época prehispánica y de manera bastante visible durante el predominio incaico, criterios básicos de clasificación referidos entre otras cosas a la configuración de un espacio sagrado, sustento de la organización social (Regalado, 1995: 18).

La denominación de geografía sagrada, señala Regalado (1995: 4), se refiere a un conjunto de accidentes y elementos geográficos que son entendidos como entidades cargadas de simbolismo y sacralidad. Del mismo modo, cuando se habla de una territorialidad sagrada se alude a una noción de espacio que se entiende ordenado por la actividad y presencia divina y que, se supone, es un área conocida dentro de la cual tienen lugar eventos cargados de valor o significación sagrada. Ese espacio tendrá, por lo tanto, un carácter jerarquizado tal como arriba/abajo (*Hanan-Urin*), sobre la base de la dualidad. La duplicidad de este criterio se transformará en cuatripartición, con el Cuzco como centro de equilibrio y elemento básico de una división ritual. Característico de estas formas de concebir el espacio es su carácter paradójicamente excluyente y constantemente articulado a la vez (Zuidema, 2012: 36).

La presencia del Inca como un centro en movimiento tiene especial importancia en este trabajo y relaciona la cuestión del espacio sagrado con la figura del inca. En efecto, ubicado por encima de los demás, la autoridad ocupa el espacio de arriba y el resto el espacio de abajo: *Hanan* y *Urin*, respectivamente. El modelo es Wiracocha, quien se sienta en lo alto antes de actuar, respondiendo a la tarea de crear y ordenar (Martínez, 1995).

Zuidema (2010) ha destacado y estudiado en detalle la existencia de un modelo de organización social cuzqueño, cuyo carácter ceremonial es la base indiscutible del sistema. En ese modelo, la presencia de ceques y divisiones en dualidades y triadas marcan el hecho de que el territorio cuzqueño fue concebido de manera tal que contiene cuatro *suyus* y, asimismo, se da una división que considera tres elementos: *collana*, *payan* y *cayao*. En cuanto a la sacralización de la geografía, también resulta de importancia la presencia del agua en sus distintas formas. De ahí el vínculo entre el lago Titicaca y el océano.,por ejemplo, en la trayectoria que realiza Wiracocha cuando va desde la sierra hacia el océano. Con ello da, moviéndose de arriba hacia abajo (Zuidema, 2010: 38).

También en relación con el espacio las plazas incaicas eran extraordinariamente amplias, de forma trapezoidal, con el objeto de desarrollar una intensa actividad religiosa y social. El rito de la reciprocidad se efectuaba en la plaza principal de Aucaypata, en donde las panacas y aillus reales se reunían a comer, beber y también a bailar las danzas ceremoniales que marcaban las fiestas del calendario cuzqueño. También allí se celebraban los triunfos de los ejércitos incaicos, y para la ocasión se extendía en el piso parte del botín logrado, los trofeos conquistados e incluso los señores y jefes hechos prisioneros para que sobre todo ello paseara el Inca en señal de victoria y sometimiento de los curacas (Rostworowski, 1999: 83).

Entendiendo que los movimientos mesiánicos trabajados van a resistir a la presencia europea, sobre todo respecto a la restitución de los territorios, la dimensión espacial adquiere especial interés, puesto que el “modelo” cuzqueño proyectará sus características y ordenamiento al resto del territorio controlado por los Incas. A su vez, el espacio bajo el dominio incaico y externo al Cuzco se contendrá a través de distintos procedimientos. Cristóbal de Molina ofrece algunos ejemplos cuando relata que en el Cuzco se encontraban indios de los cuatro *suyus*, a quienes el sacerdote cronista llama *uilcacamayac*, atribuyéndoles la tarea de llevar cuenta y razón de todas las *wacas* correspondientes a su *suyu* de procedencia (Molina, 1957/ 1575: 128 en Rostworowski, 1999: 85).

El Cuzco había sido el antiguo centro político y sagrado de la región, que albergó a la elite indígena y a los descendientes de los incas. Por esta razón, su significado político y simbólico fue relevante durante el período colonial. Tanto la ciudad como la región que dominaban atravesaron el proceso de conquista y colonización, sin que su población se viera definitivamente abatida, numérica y culturalmente (Ramos, 2010: 63). Con el auge de la explotación de la plata en el Alto Perú, el Cuzco retuvo su condición de ciudad principal que articuló eficientemente las tierras altas del sur con el resto del virreinato peruano. Como la ciudad del Cuzco precede a la conquista, fue refundada por Pizarro en 1534. Sus habitantes españoles representaron un reducido pero poderoso grupo en esta ciudad de enorme importancia política, habitada por una mayoría indígena, encabezada por los descendientes de los gobernantes incas (Ramos, 2010: 65-66).

Entre tanto, para la actual capital, Lima, las condiciones no fueron las mismas, ya que si bien fue la sede del poder español, su población nativa fue seriamente mermada por los efectos de la invasión y sus dirigentes, en general, fueron confinados a espacios más bien marginales, tanto por su ubicación física como por su significación política. Al convertirse en centro político, económico y comercial, Lima se volvió un polo de atracción para los migrantes que venían de todos los puntos del virreinato. Todas estas condiciones impidieron que su elite indígena tuviera posibilidades de desarrollar un discurso que apelara a sus antiguas raíces históricas como forma de legitimación. Asimismo, el carácter dinámico del contexto socioeconómico produjo una movilidad social que trastocó las antiguas costumbres, los bienes y las ideas respecto de lo que había sido y podía llegar a ser la memoria y la identidad del pueblo indígena (Marzal, 1989: 112).

En 1572, el virrey Francisco de Toledo expidió en la pequeña localidad de Checacupe una serie de ordenanzas para el gobierno de la ciudad del Cuzco. En ellas subrayaba la importancia de la ciudad como el punto inmejorable desde donde promover la conversión de los indios, y resaltaba el papel que las parroquias tenían en este esquema (Toledo, 1986: 153-221 en Ramos, 2010: 127). Efectivamente, esto concordaba con las reformas del Concilio de Trento. La parroquia era la

demarcación territorial e institucional desde donde se organizaba y en la que transcurrían los momentos más significativos de la vida de los habitantes de una ciudad.

Al igual como ocurrió en otras regiones del Nuevo Mundo, desde las primeras décadas de la presencia española en el Perú, las órdenes religiosas se hicieron cargo de la doctrina de la población indígena. Zuidema (2012) ha mostrado cómo la población del Cuzco fue distribuida entre los frailes, quienes solían congregarse a los habitantes nativos de la ciudad en las puertas de sus conventos para impartirles la doctrina. Desde fechas muy tempranas las órdenes religiosas habían tomado posesión de lugares de gran significado religioso y político, con los religiosos de Santo Domingo ocupando en 1534 el Coricancha¹⁹, uno de los más imponentes palacios de la capital inca que contenía también dos guacas.

En la tradición católica este centro indígena se transforma en el espacio de la plaza principal, que se constituye en el lugar de culto por excelencia. Las festividades principales se realizan en ella: quizás la más relevante de la época es la del Corpus Christi, que había sido especialmente relevada por el concilio tridentino. La fecha de celebración, alrededor del solsticio de invierno, coincidía con la tradicional fiesta del incanato en honor del sol llamada Inti Raymi, lo que facilitó la superposición de las dos festividades, o al menos hizo posible la asociación de ambos símbolos que se tradujo en múltiples aspectos de la evangelización.

En otro ámbito de la religiosidad de la ciudad imperial, la organización de las parroquias del Cuzco marca un momento decisivo en la reconceptualización espacial de la ciudad. A Ondegardo se le encargó que en cada barrio se construyera una iglesia donde se predicara la doctrina a los indios (Ramos, 2010).

Respecto del espacio sagrado del Cuzco, Betanzos (1968: 92.) señala que una de las preocupaciones de Yupanqui después de la derrota a los chancas fue la reconstrucción del Cuzco. Como primera medida, ordenó despoblar dos leguas alrededor de la ciudad y procedió a reubicar las panacas y aillus, según su criterio.

¹⁹ El Templo de Coricancha fue apropiado primero por uno de los hermanos Pizarro, quien lo cedió luego a la congregación de los dominicos (Ramos, 2010: 47)

El acto de otorgar tierras era trascendente, puesto que el significado e implicancia de la tenencia de la tierra se relacionaba con el simbolismo del poder religioso y político. Hecho el reparto, el Inca se dedicó a transformar su capital de acuerdo con el reciente estatus adquirido. Hasta ese entonces, el Cuzco no pasaba de ser un villorrio bastante rústico, frecuentemente anegado por los desbordes causados por sus dos pequeños ríos, el Huatanay y el Tulumayo. Era tanto, existía el interés por construir una ciudad que reflejara ciertas ideas arquitectónicas. Betanzos (1968:93) menciona la práctica de confeccionar maquetas de barro de los edificios y de los valles, antes de iniciar trabajos de envergadura. Este mismo cronista hace ver en el capítulo XVIII que en la ciudad del Cuzco figuraba el cuerpo de un puma; el espacio comprendido entre los dos ríos formaba el tronco, con la cabeza en Sacsayhuaman y la cola en Pumap Chupan, en la confluencia de los dos ríos de la ciudad. Para Rostworowski (1999: 84), el puma podría representarse sentado sobre sus patas traseras y el espacio entre las delanteras comprendía el emplazamiento de las dos grandes plazas, la de Aucaypata y la de Cusipata, con las que quedaba delimitada la zona sagrada. En su contorno quedaban los doce barrios.

Respecto de la representación de las deidades, en toda América se constata la importancia de la visión en la figuración indígena así como la importancia de los sueños como instrumentos de conocimiento (Estenssoro, 2001: 84). La asociación de la experiencia visionaria con la forma de manifestarse de los ídolos se encuentra en casi todos los relatos de cronistas, como la vía por medio de la cual se tiene contacto con los seres superiores (Estenssoro, 2001).

El Inca Yupanqui vio así en su espejo al Sol y mando hacer en siendo señor y teniendo posible una estatua figura del sol ni más ni menos de la que en el espejo avía visto (Molina, 1916: 17-18 en Bernand y Gruzinski, 1988: 92).

En otro estatus se encuentran las huacas. El gran número de huacas hace imposible su inclusión en un panteón en el que solo figuran los dioses generales, por oposición al carácter local de las huacas. Viracocha, el Creador, al que se subordinan el Sol,

el Trueno, la Luna y las Estrellas, resulta fundamental para entender aspectos esenciales de la historia de los incas y del Tawantinsuyu, pero sobre todo del significado que se le adjudica a los incas respecto de las ideas mesiánicas que pudieran albergar.

4.4 Otras comunidades subalternas en cierre. La situación de Palmares en Brasil

Tradicionalmente, Palmares se había concebido como un reducto exclusivamente de esclavos libertos, sin embargo, en las últimas décadas se vienen realizando una serie de investigaciones (Funari, 1994, 2005; Silva, 1991; Rowlands, 1999) que han permitido comprobar la existencia de una comunidad que permitía la convivencia de personas de distintos grupos de la sociedad colonial. Asimismo, se ha establecido que esta comunidad mantenía alguna relación comercial básica con las comunidades aledañas y que existía, por lo tanto, algún tipo de intercambio.

Al parecer, hubo relación entre los indígenas y los esclavos aunque habitualmente se estudian de manera paralela. En Brasil los indígenas fueron esclavizados fundamentalmente por los colonos del interior, mientras que el comercio de esclavos africanos se desarrolló paulatinamente a partir de mediados del siglo XVI. De hecho, hay referencias explícitas a moros, indígenas y blancos en Palmares. Mulatos o personas de origen mestizo son también frecuentemente citados en documentos de la época. Al parecer, Palmares estuvo compuesto por africanos, indios, europeos y marginales en general. (Funari, 2005: 18, 25, 28).

El pueblo fue descrito como una aldea de media milla, con una defensa doble, con dos entradas y plantaciones alrededor. En la ubicación inicial de este territorio se encontró un sitio en que los documentos históricos refieren la existencia de casas, estatuas —Jesús y diferentes santos católicos—, depósitos y palacios. También existieron espacios en donde se cultivaban hortalizas y vegetales como maíz, judías, patatas, caña de azúcar y plátanos. Funari (1994: 32) describe un documento escrito por Fernão Coutinho, de 1671, en el que se señala que habría encontrado

talleres y una herrería, además de restos donde se pudo haber producido cerámica y madera.

Palmares nos muestra otra forma de vida que hasta hace poco se pensaba solo integrada por negros libertos, pero donde se ha comprobado que existieron sujetos de otros grupos de pertenencia racial y cultural, como indígenas, mestizos, europeos y marginales, en general, que debían esconderse de las autoridades coloniales. Para ello, idearon una forma de vida en el aislamiento y levantaron un muro que, en este caso, los aislaba para asegurar su libertad. En esta situación, el imaginario de la segregación marca una diferencia sustancial entre los que deciden aislarse y los que son aislados. Palmares simboliza una forma de vida que también puede aplicarse a los principios de las comunidades milenaristas, en cuanto el aislamiento es buscado, porque a través de él se juega la supervivencia del grupo. En efecto, Palmares constituyó una comunidad de marginados que encontró una forma de vida singular, y que les permitió mantener la autonomía por décadas respecto de un poder central (Funari, 1994: 42).

Entre 1670 y 1687 Palmares estuvo dirigido por un gran señor o *Ganga Zumba*, como era conocido. El título de *nganga* era usado en África para referirse a los doctores tradicionales y, a la vez, a los sacerdotes católicos. El dirigente vivía en la capital llamada Macaco, fundada alrededor de 1642. Hoy día el lugar se llama Serra da Barriga, mientras los documentos del siglo XVII se refieren a Oiteiro da Barriga. El gobernador de Pernambuco, Pedro de Almeida, en 1674 señalaba que su propósito en el cargo era luchar contra la comunidad de Palmares. Al año siguiente una expedición organizada por Manoel Lopes localizó una gran área con un *oppidum*, que contenía más de dos mil casas. El pueblo fue destruido, aunque la mayoría de los habitantes consiguió huir y establecer una nueva aldea en la selva (Rowlands, 1999: 126).

Zumbi, el sobrino del Rey Ganga Zumba, aparece por primera vez como comandante en esa época. Su nombre —Zumbi— se refiere a su probable rol espiritual en la comunidad, pues *nzumbi* se asocia en lengua *bantus* a títulos sacerdotales y militares. No se sabe qué lengua se hablaba en Palmares, pero el

caso de otras comunidades parece indicar que debían utilizar la estructura gramatical del portugués, con palabras *bantos* (Silva, 1991).

Más tarde, Fernão Carrillo condujo una expedición en 1676, descubriendo una aldea fortificada en Subupira. Esta fue quemada y abandonada. En 1678, Carrillo consideraba que había destruido al cimarrón al haber capturado dos hijos del Rey Ganga Zumba. En febrero de 1694, después de 42 días de luchas, Macaco fue destruida, doscientos cimarrones murieron y otros doscientos cayeron en precipicios, quinientos fueron capturados y vendidos fuera de la región. Muchos rebeldes, entre ellos Zumbi, consiguieron huir, pero el día 20 de noviembre de 1695 el Rey fue capturado y muerto, y su cabeza fue puesta para exhibición pública como un símbolo de. (Funari, 1994: 13).

Las sociedades indígenas, como las que habitaban Brasil antes de la llegada de los portugueses, fueron parte de prácticas relacionadas con movimientos mesiánicos enteramente nativos. Al parecer, una situación de desequilibrio interno o una anomalía, sumada a elementos favorables de la cultura local, como la existencia de divinidades protectoras, sería suficiente para despertar este tipo de procedimientos. La propia convivencia con los conquistadores pudo haber provocado el desequilibrio de la comunidad y brotes religiosos de índole mesiánica. Sin embargo, es importante señalar que los indígenas no eran un bloque monolítico y que en su diversidad dependían tanto de especificidades culturales como de estrategias políticas históricamente determinadas. Tal es el caso de las alianzas y los conflictos entre grupos indígenas distintos así como al interior de ellos.

La idea de cierre es uno de los imaginarios más presentes como fórmula de segregación en la colonia. Ya se había puesto en práctica con comunidades diferentes, como el caso de los judíos y los moros en la península ibérica, y se ha seguido utilizando como forma de segregación. Sin embargo, también podemos ver, como en Palmares, que el cierre se puede utilizar como forma de construir un espacio de libertad hacia adentro, protegidos del entorno. En otros casos, como en los pueblos de indios, se produjeron espacios que facilitaron la producción y la servidumbre, pero que no necesariamente sirvieron de protección y resguardo para

los indígenas. La voluntad de separar es representada según Durand (2005) por la espada, que tiene el poder para cortar o cercenar.

El cierre tiene dos caras. Por una parte, es la forma de mantener a un grupo de personas bajo el dominio de otras. Para los que están adentro es una manera de protegerse de un entorno que les puede ser hostil. La búsqueda de un lugar donde no entren los distintos, los Otros, es una fórmula reconocida de sistemas mesiánicos. Entrega protección, genera la posibilidad de las propias reglas y no admite contradicciones. Desde luego que favorece las maneras monolíticas de ver la realidad y no es favorable al diálogo ni a la búsqueda de puntos de encuentro entre posiciones diferentes.

Sin embargo, también puede ser visto como una forma de protección contra los que ejercen la violencia. En América el otro que detenta el poder generó las condiciones de explotación a través de las mismas formas de segregación de la población indígenas que se concretan por ejemplo, por medio de las aldeas y de los pueblos de indios. En los movimientos mesiánicos encontramos la misma fórmula, pero esta vez producida por los sectores explotados como una manera de protección de las elites. En todo caso, el sistema de cierre, incluso puede llegar a ser una forma de relación con los otros diferentes, como una manera de protección basada en el aislamiento. La vida hacia adentro y las fórmulas de encierro que protegen de la vista de los demás, contrastan con las vidas en comunidad donde se busca el acuerdo y el diálogo. El sistema de cierre, podría ser visto como una manera de comprender la vida con los demás.

Capítulo 5

Religiosidad indígena y antecedentes mesiánicos

En este capítulo se indaga en aspectos de las religiones indígenas, fundamentalmente, del espacio andino. La información se relaciona con la configuración mítica del espacio, el entramado de creencias en torno a los muertos y la vigencia mítica del sol como divinidad. Con ello, se busca identificar algunas cuestiones que son centrales para comprender aspectos del pensamiento religioso de la zona.

Luego, se ilustran dos experiencias coloniales de mesianismo y milenarismo, con el propósito de conocer los antecedentes coloniales de los movimientos estudiados. Se trata del Taki Oncoy en la zona de Vilcabamba en los Andes Centrales, y de la búsqueda de la Tierra sin Mal en el caso brasileño. Estos ejemplos sirven para entender una determinada perspectiva acerca del imaginario mítico religioso que circulaba en la época y la lectura que se hizo de las creencias indígenas por parte de las autoridades religiosas y políticas. Finalmente, se incorpora una breve reflexión acerca del aporte que pudieron realizar los acontecimientos relatados al imaginario imperante sobre los indígenas, a partir de su aproximación religiosa.

5.1 Religiones andinas, el espacio y el culto a los antepasados

En términos religiosos, los españoles traían a su llegada a la región andina un sofisticado aparato conceptual, heredado del escolasticismo medieval, que les proporcionaba una serie de categorías tradicionales para la interpretación de las manifestaciones de la fe así como de las desviaciones de ella y de la “verdad”

religiosa. Cuestiones como la apostasía²⁰, la idolatría, la superstición, la brujería y la hechicería eran parte de estas categorías.

Desde una perspectiva etnohistórica, las expresiones religiosas que se tratan en este capítulo podrían comprenderse bajo la definición de *religión rústica* de Renato Queiroz (1995), y su posible influencia en una tendencia milenarista indígena. Bastide (1959) habla de una conceptualización muy parecida, que habría cristalizado mediante el proceso de infiltración que permitió la subsistencia de elementos culturales, tanto de la religión africana como de las religiones nativas. Asimismo, Freyre (1990) hace la diferencia entre una religión oficial, clerical y ortodoxa ligada a las órdenes religiosas, y otra festiva y popular practicada sobre todo en el ámbito familiar. En sus palabras, ese cristianismo lírico posee una liturgia antes que nada social más que religiosa, ligada más al culto familiar que a la Catedral o a la Iglesia (Freyre, 1990: 21-22).

Durante el proceso de conquista y más específicamente de evangelización, Bartolomé de las Casas tuvo un papel significativo en la defensa de los indígenas y de su cultura. Quizás uno de los principales temas que trabajó Las Casas, en sus escritos se refieren a la supuesta validez de las creencias religiosas de los indígenas. Por eso nos referimos a él siguiendo la reflexión que aportan Carmen Bernand y Serge Gruzinski en su libro *De la Idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas* (1988). El padre Las Casas dirige sus críticas al culto rendido al ídolo como si fuera la señal, “el signo, la imagen, la semejanza y no la divinidad las que recibieran la adoración, como si se tomara la sombra, el vestigio, por la verdad

²⁰ La *apostasía* era el pecado de aquellos que habiendo sido bautizados en la fe cristiana elegían renegar de ella y volver a los ritos y creencias de sus antiguas religiones. La *idolatría* puede ser definida no solo como el culto a los ídolos o a falsas religiones, sino también como el ofrecimiento a criaturas u objetos de una adoración debida exclusivamente a Dios. La *superstición* era entendida como “religión llevada al exceso”. Sin embargo, los límites de las categorías *idolatría* y *superstición* se habían hecho borrosos. La distinción entre *hechicería* y *brujería* es probablemente la más difícil de establecer. El brujo clásico era un auténtico apóstata, que conscientemente renunciaba a Dios a cambio de especiales poderes mágicos. Se creía comúnmente que los brujos estaban comprometidos en el culto diabólico. El hechicero, por el contrario, era un especialista en la manipulación de objetos mágicos y la celebración de ceremonias supersticiosas, y buscaba lograr por esos medios ciertos efectos en el mundo material. Se puede encontrar más información acerca de esto en Griffith (1992), en su libro *La cruz y la serpiente; la represión y el resurgimiento religioso en el Perú*.

divina” (Bernand y Gruzinski, 1988: 44). Lo que separa, entonces, la latría de la idolatría no es una lógica distinta, sino el objeto de la veneración. La idolatría es el culto falso y erróneo que se rinde a dioses y a criaturas, es la corrupción de la fe y se puede manifestar de múltiples formas.

Por lo tanto, Las Casas asocia el lenguaje con distintas maneras que adoptan las creencias indígenas y cree estar frente a un fenómeno masivo, universal, una manifestación esencial de lo “religioso”, que se encuentra invariablemente donde quiera que la fe no haya triunfado aún (Bernand y Gruzinski, 1988: 46). Por otra parte, la deidad correspondería a una “virtud efectiva” y capaz de tener un efecto determinado sobre los hombres y las cosas.

Siguiendo la reflexión en torno al pensamiento lascasiano que propone Bernand y Gruzinski (1988), los dioses serían una explicación de la vida humana y las múltiples facetas de esta y de los distintos momentos de la existencia. En esta búsqueda de conexiones de la religión con el mundo humano, el autor liga la idolatría con los lugares físicos, con los espacios que acogen y permiten que surjan las creencias religiosas. Asimismo, asocia la difusión de los cultos antropomorfos con la complejidad creciente de la organización política. Resulta coherente, por lo tanto, que los primeros reyes, en el caso de los incas y de la genealogía incaica compartida por los cronistas —Cieza de León, Betanzos, Garcilaso de la Vega y Guaman Poma, entre otros— sean también los primeros seres divinizados.

Diego Durán (1570/1967), el dominico que vivió en México, y Cristóbal de Molina (1575/1947), llamado el Cusqueño, párroco de la ciudad del Cuzco en Perú, contribuyeron al conocimiento de los ritos y ceremonias indígenas. Cabe destacar que las fechas de publicación de sus respectivos textos son contemporáneas²¹. Los mitos peruanos que recoge Molina contienen dos elementos religiosos esenciales, que son la existencia de un Creador y la ocurrencia de un diluvio que inundó toda la tierra (Zuidema, 2012: 39). Los españoles, en general, encontraron en el Perú vestigios del diluvio en gran número de relatos provenientes de las diferentes

²¹ El libro *Ritos y ceremonias*, finalizado en 1570, y la relación de Cristóbal Molina, *De las fábulas y ritos de los Incas*, concluyó en 1575 (Zuidema, 2012: 39).

regiones, cuestión que coincide con la creencia bíblica arraigada en Europa de la época. Sin embargo, la idea aceptada por los cronistas acerca del diluvio levanta la sospecha de si ese relato no se privilegió, dado el conocimiento previo que se tenía de él y, sobre todo, de si efectivamente había sido el hecho inicial de la cultura inca, a pesar de que los relatos no eran todos iguales y se alejaban peligrosamente de la versión bíblica. En estos mitos iniciales, se reconoce a un personaje virtuoso que abandona el mundo de los seres humanos debido a la torpeza de éstos. Se trata de Viracocha en el virreinato del Perú, a quien Cristóbal de Molina (1575/1957) describe como un verdadero Dios, hacedor de todas las cosas (Zuidema, 2012: 38).

Los mitos de los Ayar y la gesta de Manco Capac se relacionan con el inicio de los tiempos incas y el establecimiento de esta población en el Cuzco. Los episodios que se refieren a la guerra contra los chancas aluden a los comienzos de la grandeza inca. Ambos mitos narran dos etapas bien definidas en el desenvolvimiento del estado. El primero señala el origen y los esfuerzos por este grupo para hacerse de un lugar en el valle; el segundo, la forma como rompieron el círculo de poderosos vecinos y cambiaron a su favor el equilibrio existente hasta entonces entre las macroetnias (Rostworowski, 1999).

En cuanto al tradicional culto a los ancestros en los Andes, este mito resulta de especial interés, porque se suma a la relación de las genealogías que han perdurado como una forma de legitimar la progenie incásica. En un extenso estudio acerca del culto a los muertos, Gabriela Ramos (2010) profundiza respecto de esta práctica y su importancia en las creencias religiosas en la zona. La autora releva la influencia que tiene este culto en todos los ámbitos de la vida humana. En términos generales y más allá de las particularidades regionales, en los rituales que se realizan en homenaje a los ancestros los deudos invocan su acción para asegurar la fertilidad de la tierra y la adecuada provisión de los bienes que aseguren su subsistencia; ruegan por la salud y por el bienestar de sus descendientes, y piden la tutela de uno de sus antepasados. El concepto de *ancestro* implica los de *descendencia* y *parentesco*, por lo que esta acción se vincula de manera directa con la representación y el ejercicio de la autoridad, con el desarrollo de la vida política y

la formación y uso de la memoria. Es decir, que es una categoría abarcadora, que avanza en distintos planos de la vida de las personas. En los Andes, la certeza de que existía un nexo entre los ancestros, la naturaleza y el espacio explica el papel decisivo que aquellos tenían en la apropiación y control que un grupo ejercía sobre el territorio (Ramos, 2010: 74). La validación política del poder territorial de los incas está basada, en gran medida, en el discurso mítico de los ancestros, de los que surgen las genealogías.

En este contexto, el término *Ylla*, con sus múltiples significados, cualidades y atributos, adquiere relevancia para la comprensión del pasado en general y de lo que podría denominarse un culto a la memoria. El término tiene dos acepciones: la primera lo asocia con los antepasados, los tesoros, lo antiguo y la segunda lo asocia con los “antiguos” o lo que es necesario guardar por muchos años para obtener riquezas y “ventura”. *Ylla* también se asocia a “piedra beza”, que son piedras calculosas que se forman preferentemente en el estómago de los “carneros de la tierra” como las vicuñas. Esta piedra provee a quien la lleva de abundancia y “riqueza” (Manríquez, 1999: 108). Las *Yllas* podrían prefigurar la forma de pequeñas “representaciones escultóricas”, que eran depositadas en las fuentes de agua para lograr el incremento y bienestar de los ganados (Flores, 1994: 25)

En general, la atención a los antepasados también se hacía evidente en la cantidad de trabajo, tiempo y recursos que los vivos destinaban a los rituales funerarios y a la construcción de sepulturas. Son conocidas las notables páginas que Cieza de León (1553/2005: 197 en Ramos, 2010: 41) dedicó a la descripción de las costumbre funerarias de distintos pueblos andinos que pudo observar durante sus dilatados recorridos. Las creencias compartidas, según este autor, eran que existía una vida después de la muerte y que esta guardaba muchas similitudes con la vida terrenal. La muerte constituía un proceso con distintas etapas en que los muertos debían ser acompañados por los deudos que conmemoran al difunto en estos pasos.

En el más allá las jerarquías sociales y políticas persistían, y los muertos interactuaban entre sí al amparo y en proximidad de las divinidades a las que debían

su origen primigenio. Puesto que las necesidades corporales y los requerimientos de servicio y compañía de los más poderosos continuaban en la otra vida, su bienestar dependía de los cuidados que prodigaban los vivos a sus muertos a través de la colocación de ofrendas consistentes en alimentos y bebidas, utensilios, ropa y objetos de valor. Este modelo general, en lo que concierne a creencias, se extendió en los Andes, pero en lo que atañe a las prácticas, existieron distintas variantes, especialmente, respecto a las ofrendas y sacrificios humanos (Ramos, 2010: 26).

El culto regional de las huacas, deidades o entidades sobrenaturales locales no solo continuó, sino que creció y se desarrolló, y el sacerdocio popular andino, que mantenía el culto de entidades sagradas localizadas, sobrevivió relativamente intacto a hasta la primera mitad del siglo XVII. Frank Salomon (1991: 158) también señala que la religión de la élite inca tenía poca conexión con las vidas de la mayoría de los habitantes del Tawantinsuyu. En cambio, la vida religiosa local se expresaba en términos de lugar y descendencia, y se centraba en los elementos sagrados — rocas, piedras, montañas, canales y otros cursos de agua— peculiares para comunidades particulares.

En América, una cuestión que comenzó a adquirir extrema importancia en los procesos evangelizadores es la de la representación de las divinidades. La sutileza para explicar que se trataba de una representación y no de un objeto de culto no fue percibida ni siquiera en España y, por lo tanto, era de muy difícil comprensión para quienes no tenían ninguna formación religiosa occidental, aún más si se trataba de cuestiones tan complejas como la Santísima Trinidad. El resultado es que las imágenes construidas en materiales físicos o con palabra y los rituales de procedencia diversa (en tiempo u origen étnico) van a constituir los soportes ideológicos del mesianismo andino. Ahora bien, si la aceptación de múltiples formas de representación, incluidos los rituales, dan lugar a una suerte de multitud de signos que se aglomeran para hacer la comprensión indígena de los misterios sagrados, la pregunta es si la construcción de personajes, —como lo

fueron Juan Santos Atahualpa o Túpac Amaru II— no tendrían el mismo efecto representativo y de simbiosis.

En la línea de reflexión anterior, el Inca se hace parte de una imagen mítica, que se asociará con personajes míticos como el Sol o con poderes sobrenaturales, y que podrían interceder o favorecer un mejoramiento en las condiciones de vida. Pero para poder avanzar en las imágenes asociadas al Inca y su influencia en los mesianismo abordados, debemos repasar algunos aspectos míticos más específicos, como son la relación que existió entre el Inca, sus poderes sobrenaturales y el Sol.

La idea de asociar los principales componentes rituales con la construcción de un imaginario acerca del Inca nos permite viajar hacia grandes dimensiones del pensamiento simbólico, para volver luego a una lectura específica de las condiciones temporales y espaciales (o territoriales), en un sentido más amplio, que fueron las que dieron lugar a creencias e imaginarios.

Verdad es que no siempre los Incas desde que comenzó su imperio estuvieron firmes e invariables en su religión ni tuvieron unas mismas opiniones ni adoraron unos mismos dioses, sino que en varios tiempos fueron añadiendo y quitando muchas cosas y perpetuamente cargando a los pueblos de más culto y ceremonias; moviéndose para variar en esta materia por echar de ver que por este camino se afirmaban mejor en el reino y lo tenían más en obediencia (Cobo, 1653/1964: 156).

Existe coincidencia entre los cronistas sobre la diversidad de rituales. Sobre esto insiste Cristóbal de Molina (1575/1957: 104), cuando se refiere a este punto. Cada una de las naciones tenía por sí sus ritos, actos y ceremonias, antes que los Incas lo sujetasen. Cobo y Molina hacen hincapié en las similitudes entre manifestaciones religiosas indígenas e hispanas, lo que concuerda con una estrategia evangelizadora implementada en Latinoamérica.

Juan Carlos Estenssoro (2001) señala la necesidad de esclarecer o por lo menos tener antecedentes sobre los contextos que impulsan a estos cronistas a escribir estos documentos. En el caso de los rituales, esto se hace más necesario

que con respecto a otras cuestiones, puesto que los cronistas al escribir sobre manifestaciones que les son ajenas tienden a asociarlas libremente con otras realidades, proporcionando un doble significante que entrega más posibilidades de estudio.

Respecto al culto al Sol, se entiende a través de la alusión que los cronistas hacen de este, que era central para los incas. Se creía que el sol tenía la virtud de crear todas las comidas en conjunto con la tierra y también “píntanlo en su imaginación como si fuera hombre, y consiguientemente decían que la luna era su mujer y las estrellas sus hijas” (Cobo, 1653/1964: 120). Franklin Pease (1992), al hablar de los orígenes de los Incas, menciona el Mito de Manco Capac y lo relaciona con la creación solar. Si bien esta asociación en general se da por descontada, las múltiples versiones que existen del mito y que se conocen a través de los cronistas pueden dar lugar a interpretaciones diferentes. Pease (1992: 38) hace hincapié en que existiría una inclinación por considerar el culto del sol como el principal, pero que al estudiar la información levantada por Cristóbal de Albornoz a partir de 1565 y en documentos inquisitoriales de los procesos de extirpación de idolatrías de comienzos del siglo XVII no se observan huellas de la vigencia de un culto solar oficial (Pease, 1992: 38). Asimismo, mientras Garcilaso identifica el sol como creador de la pareja primordial en la versión del lago Titicaca, esta relación no aparece en otros cronistas como Cieza, Betanzos y Sarmiento Gamboa, aunque sí lo hace en Bernabé Cobo. (Pease, 1992: 38).

Para Franklin Pease (1992: 41), el mito solar que Garcilaso de la Vega hizo conocido sufrió modificaciones que hicieron posible la entrada en él del Sol, nuevo creador de la época estatal y tardía, y que, por lo tanto si no se han encontrado vestigios tempranos del culto solar —ni arqueológicos ni míticos—, se confirma su carácter no popular, por un lado, y, por el otro, su introducción en el mito de origen tradicional cuzqueño, cuya antigüedad es mucho mayor que la del estado que comienza en la época de Pachacuti de los cronistas. La inclusión del sol como dios creador en la versión presentada por Garcilaso de la Vega parece deberse, pues, a

una elaboración sacerdotal contemporánea vinculada con el mito de los fundadores primordiales.

Sin embargo, Bernabé Cobo reconoce al Sol como el más importante y el más reverenciado del panteón Inca, y señala que era el dios más respetado después de Viracocha (Cobo, 1653/1964: 157).

Dentro del mismo templo de Coricancha tenían colocada otras estatuas del sol, de figura humana, hecha de oro; excepto el vientre, que estaba lleno de una pasta de oro molido y amasado con las cenizas o polvos de los corazones de los reyes Incas (Cobo, 1653/ 1964: 157).

Asimismo, existe una tradición respecto del eclipse de sol, que señala que los indígenas sentían mucho miedo de los eclipses solares y que consultaban a los agoreros, luego de lo cual hacían grandes y costosos sacrificios. Cuando ocurría esto, según este mismo autor, el Inca se retiraba a un lugar secreto y allí, apartado de toda conversación, ayunaba muchos días. En aquellos días no se encendía fuego en toda la ciudad (Cobo, 1653/1964: 158). Bernabé Cobo, adicionalmente, señala la importancia mítica del sol con la relación de los catorce adoratorios universalmente venerados. Estos representaban los padrones o pilares llamados Sucasca, que significaban los meses del año²².

La coincidencia de los cronistas en la relación que se establece entre el sol y el mundo incaico constituye un imaginario que deja ciertos espacios de duda respecto de su absoluta consonancia con las divinidades incas. Si bien existió un culto al sol y de eso parece no haber duda, la extensión del mismo parece haber sido muy restringida, ya que, tal como señala Luis Millones (1989), el culto solar era

²² Señala Cobo: "Los cuales eran tenidos en mucho, y hacíanseles sacrificio cuando a las demás guacas y lugares señalados para este efecto. La forma de sacrificar en estos adoratorios era, que después de llevados los sacrificios a las otras guacas por el orden que corrían los ceque, como se dirá en su lugar, lo que sobraba se ofrecía en estos padrones, porque no estaban en el orden que los demás adoratorios, por seguir el que el sol lleva en su curso; y cada uno acudía con el sacrificio al adoratorio éstos que caía más cerca del ceque que tenía a cargo" (Cobo, 1653/1964:158).

solo para una elite de los Incas. Asimismo, la inexistencia de rastros del culto durante períodos significativos de tiempo también habla de un renacimiento del culto en el siglo XVII y XVIII, que pudo estar ligado a las reivindicaciones de algunos sectores indígenas y mestizos (Pease, 1992: 63-64). También, si se hace una recopilación de teatralidades, rituales y danzas en autores como Bernabé Cobo, Betanzos o Garcilaso de la Vega, se observa que el culto al sol no es parte de los rituales que estos autores señalan entre las prácticas religiosas de los incas. Respecto a este punto, es importante dejar claro que el culto solar tuvo un carácter básicamente elitista previamente a la conquista, y estuvo ligado al creciente poder político del Inca que marcó su identificación con el sol. Por lo tanto, la vinculación del pueblo inca con el culto solar sería posterior al período colonial.

5.2 Religiosidad sertaneja

5.2.1 Las costumbres religiosas de los indígenas del Sertão

En las distintas fuentes históricas del período colonial, especialmente, las que tratan de las capitanías del Norte, el Sertão fue resignificado como un lugar que personificaba las fuerzas peligrosas, no cristianas, y, por este motivo, lugares de prácticas diabólicas. Esto explica algunos motivos por los cuales los colonizadores pasaron a acreditar que cumplían una misión de dominar la naturaleza inhóspita de los sertões, en beneficio de la única humanidad que realmente reconocían. Este lugar fue comprendido generalmente como un espacio más allá del litoral, donde se habían instalado los colonizadores, desconocido, inhóspito para el imaginario colonial. Era un lugar místico no solo para los colonizadores portugueses y holandeses, sino también para los pueblos Tupí que no valoraban como iguales a los grupos étnicos que habitaban esta región. En este sentido, muy parecido a lo que es para las regiones andinas la zona de ceja de selva respecto del Cuzco y donde se generó la revuelta liderada por Juan Santos Atahualpa.

Los habitantes del Sertão fueron los Tarairiú, quienes fueron identificados por los cronistas como una unidad histórica y cultural, en oposición tanto del mundo cristiano europeo como de los pueblos Tupí del litoral. La tentativa de representar a estos pueblos estuvo siempre relacionada con la posibilidad de comprender el Sertão en su totalidad cultural, lo que indica que tal tarea no era fácil para quienes quisieran adentrarse en la cultura de este lugar.

Contrariamente a la idea general de que en esta región vivían pocas comunidades indígenas y que ellas eran fundamentalmente pacíficas, comenzó a producirse una serie de eventos conflictivos entre grupos militares del gobierno colonial y los grupos étnicos, que habían heredado de tiempos de la dominación holandesa técnicas guerreras que luego emplearían contra las milicias coloniales. A estos eventos se les llamó la Guerra de los Bárbaros, entre 1686 y 1720. Este conflicto que se dio por casi cien años entre los siglos XVII hasta la segunda mitad del siglo XVIII, comprometió a los indígenas desde Bahía hasta los de Maranhão. Después de la derrota de la Guerra de Bárbaros, los sobrevivientes de estas comunidades fueron obligados a integrar las aldeas, antes estos espacios se transformarían en villas (Pinheiro, 2000), pero es de suponer que muchos de ellos prefirieron buscar su propia suerte en lugar de integrarse a las villas o comunidades establecidas.

En el caso de Pernambuco, el apogeo de la esclavización indígena coincidió con la conquista del territorio pernambucano alrededor de 1560. En el caso de los demás estados, hacia finales del siglo XVII e inicios del XVIII, se reactivó un nuevo ciclo de esclavitud indígena a medida de que se penetraba más al interior del Nordeste, lo que ocasionó la llamada Guerra de los Bárbaros (Clastres, 1993). Fue una década cuyos primeros años estuvieron marcados por una intensa sequía y los indígenas habrían buscado el litoral, como siempre lo hicieron.

Las descripciones de los misioneros respecto de la religión tapuia están relacionadas con las religiones de los grupos Kariri, Payayá, "moritizes", todos de la región de Jacobina. Estas descripciones aparecen en las cartas jesuitas y de los Kariri, Kracauí y Kulepo de San Francisco, que son señaladas en la relación

capuchina. Sin embargo, es escasa la información sobre los Janguí (ou Taraitiú) y Paiacú. Los Sertões de Río Grande de Norte están bien descritos, al contrario, por las fuentes holandesas, puesto que dominaron el territorio durante un período importante de la colonia (Vainfas, 1992).

5.2.2. Mesianismos coloniales: el Taki Onqoy, un mesianismo imaginario

En este segmento del capítulo se darán a conocer dos antecedentes de movimientos milenaristas de la época colonial en las dos grandes zonas donde se ubican los movimientos mesiánicos milenaristas estudiados. Como todos los grupos cordilleranos de los Andes, los indios de Huarochirí creían en las entidades protectoras que habitaban el paisaje y que resguardaban a sus antepasados. Montañas, fuentes, ríos, piedras, momias recibían el nombre general de huacas y eran objeto de culto. Cada comunidad poseía sus huacas. Los caciques, a su vez, reivindicaban sus propias divinidades tutelares y un origen diferente del común.

La preocupación por este movimiento ha sido importante entre los investigadores, que han dedicado una amplia bibliografía acerca del tema. En ella se incluyen trabajos de Luis Millones (1989), en su libro *El retorno de las huacas*; Alberto Flores Galindo (1992), en su libro *Buscando un Inca*, en que lo analiza junto a otras manifestaciones milenaristas; Marco Curatola (2005a), cuando escribe *El culto de Crisis del Moro Oncoy*, así como en *Mito y Milenarismo en los Andes: del Taki Onkoy a Inkarrí*. Asimismo, se han escrito cuidadosos materiales acerca de la figura de Albornoz, como el texto de Guibovich Pérez, *Cristóbal de Albornoz y el Taki Onqoy* (Guibovich, 1990), o el de Gabriela Ramos, que analizó las políticas de extirpación en su texto *Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy* (1993). Todos estos autores coinciden en considerar que las tres declaraciones de mérito y servicios de Cristóbal de Albornoz son las fuentes más adecuadas para saber sobre este fenómeno, que se conoció a través de un relato que fue escrito con bastante posterioridad a su ocurrencia, pero

que terminó por transformarse durante la colonia en el sinónimo de la idolatría indígena y, posteriormente, en el emblema de la resistencia a la imposición colonial.

Millones (1989) ha sido uno de los investigadores que se ha dedicado a profundizar en los mesianismos e idolatrías de los Andes Centrales, señalando que el Taki Onqoy o enfermedad del canto/baile se trata de un movimiento socio-religioso indígena de la colonia temprana (alrededor de 1565), que también recibe el nombre de *Ayra*, traducido literalmente como canto y danza de la enfermedad y salida de las pléyades para un nuevo amanecer. Este fue denunciado en el sur de Perú y más específicamente en el sur de Huamanga (actual departamento de Ayacucho), entre 1560 y 1572. Participaron en él cerca de 8.000 indígenas de Hatun Soras y de Rucanas, entre otros pueblos de la región.

Albornoz, quien representa la figura central de estos eventos que dieron forma al Taki Oncoy, llegó al Perú a inicios de 1567 procedente de Nueva Granada y Santo Domingo, donde ya había desempeñado el cargo de visitador eclesiástico (Guibovich, 1990). En el Cuzco, gracias a la intercesión de su coterráneo Hernando Arias que era chantre de la catedral, obtuvo el empleo de visitador. Su primera tarea fue la de visitar Arequipa, en 1568. Un año después se le encomendó una misión semejante en Huamanga. Luego inició el recorrido por la provincia, con el objeto de erradicar de manera denodada el Taki Oncoy (De la Torre, 2004). Aparentemente, como hace ver De la Torre (2004: 23), se trataba de un peligro político y religioso, pero el celo del visitador vio otras cuestiones que exageraron el fenómeno, ya que al parecer Albornoz se encontraba deseoso de adquirir prestigio y encontró en el Taki Onqoy una oportunidad propicia para conseguir más importantes responsabilidades.

La estructura de los cuatro documentos presentados por Albornoz es semejante, y las preguntas efectuadas a numerosos testigos estaban encaminadas principalmente a mostrar la habilidad con la que el mismo había desempeñado su función. En efecto, La información, en general, no es procedente además de provenir de testigos que vivieron los acontecimientos de manera parcial (Millones, 1979: 52). Este movimiento fue detectado por el doctrinero Luis de Olivera, quien

descubrió y sancionó la rebelión. El área de origen y de mayor presencia fue el corregimiento de Lucanas, que incluye Hatun Soras y otros pueblos. Al parecer, el levantamiento se diseminó en diversas áreas del corregimiento de Vilashuamá y otros lugares más periféricos. Esto coincide con lo que señala Molina:

Hará diez años poco más o menos, que hubo una yerronía entre estos indios y era que hacían una manera de canto al cual llamaban Taqui Hongoy porque en la provincia de Parinacocha, un Luis de Olivera, clérigo presbítero que a la sazón era cura de dicho repartimiento, fue el primero que vio la dicha yerronía o idolatría (...) (Molina, 1575/ 1957 en Varón, 1990: 340).

Según De la Torre (2004), Albornoz informó que se proponían cambiar la estructura del panteón encabezado por el sol (Inti), Viracocha e Illapa, reemplazándolo por una organización de deidades más paritaria, donde cada huaca representaría a una comunidad o región reunidas frente al enemigo común, los españoles. Con excepción de Pachacamac, las huacas mencionadas eran cerros o lagos que, como señala la tradición andina, se les había conferido carácter sagrado y que constituían las deidades locales por excelencia (98).

“No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella; lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que —desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza— caigan en aquel suelo entre los otros... Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido, y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte” (Álvarez, 1588/ 1998 en De la Torre 2004: 104).

El Taki Onqoy es mencionado por Fray Martín de Murúa (1987: 119 en Guibovich, 1990: 12) que describe de este modo la enfermedad del Taki Oncoy: “Suélese dar una enfermedad de bailar, que llama taquioncoy. Para curar de ella llaman a los hechiceros y se curaban con ellos millones de supersticiones, y confesábanse

entonces con los hechiceros”. Según Guibovich (1990), parece evidente que la idea de enfermedad es más bien una recurrencia que permite comprender de mejor forma las condiciones de esta expresión, pero por las descripciones dadas se trataría más bien de rituales asociados a las huacas locales (31).

El éxtasis de la posesión y la orgía ritual no eran desconocidos en la tradición andina. Probablemente, estaban asociados a formas shamánicas. Polo de Ondegardo (1571/1990: 198 en Millones 1989) da cuenta de lo que se describe como “una enfermedad de baile que llaman Raquionco o Cara onco; para cuya cura llaman a los hechiceros”. A pesar de que esta manifestación está asociada fundamentalmente a la dislocación corporal y al desenfreno, al parecer el problema principal —según Luis Millones (1989:17)— fue la cruz que era rechazada por estos indios, quienes la habrían retirado de las partes altas para colocarlas en un rincón de las iglesias o centros de adoración.

Los testimonios de la época insisten en vincular al Taki Onqoy con la resistencia incaica en el reducto de Vilcabamba, en concordancia con los acontecimientos políticos y la preocupación de Lope García de Castro por llegar a un entendimiento con Titu Cussi Yupanqui, del cual se informó en el capítulo anterior, respecto de la expresa tarea que tenía De Castro, de mantener la paz en la región. Sin embargo, es difícil creer que los incas alentaran un culto que no incluía a sus dioses, salvo que los dioses que dirigían los destinos del Tawantinsuyu hayan sido abandonados en el transcurso del tiempo de conquista y, más bien, queden las huacas, relacionadas fundamentalmente con los referentes geográficos, pero también ligadas a los muertos y, por lo tanto, al culto de los antepasados (De la Torre, 2004: 56).

Millones (1989) señala que el discurso de los afectados, que se verifica por intermedio de Albornoz señalaba que las huacas habían sido conquistadas por el Dios cristiano, lo que habría generado un gran desorden cósmico e histórico. Las huacas estarían hambrientas, ya que los indios habían sido bautizados y se estaban haciendo presentes a través de la posesión. Lo anterior, sumado a las enfermedades, las epidemias y las muertes causadas por estos factores eran todas

señales del anuncio del final de los tiempos. El discurso que emana de las crónicas señala que los indios habrían entendido que eran afectados por una enfermedad total. La situación era tan caótica que era necesario que el mundo diera vuelta (76).

Al parecer, el problema fundamental, según De la Torre (2004: 92), era que las huacas ya no se meterían en las fuentes o piedras para hablar, sino que se incorporarían en el cuerpo de los indios, poseyéndolos para que hablaran. Además, debían tener sus casas preparadas por si alguna huaca quisiera posarse en ella. Hubo indios que temblaban y se revolcaban por el suelo y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes y luego reposaban. Uno de los líderes habría sido Juan Choco o Choque, que con el torso desnudo y acompañado de dos mujeres, las que se habían de llamar las Marías, invocaban el poder de las huacas, a las que proclamaba hacer encarnado, rechazando todo aquello que tuviera visos de religiosidad occidental.

Cristóbal de Molina, el del Cuzco, escribía entre 1574 y 1575 sobre este movimiento y sus líderes “hechiceros”:

Es la fiesta (...) Solo sueña “u,u,u,u”; es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y para [permanecer] en este canto tres o cuatro días con sus noches y más; lo que las fuerzas les duran, que no cesan sin no es que les venga necesidad de hacer cámara [de defecar] o de orinar; que a esto salen y luego vuelven a la tahona del demonio (Molina, 1575/ 1957: 216 en Flores Galindo, 1984: 19).

Flores Galindo (1994: 21) señala a Juan Chocne como el shamán principal, que predicaba junto a dos mujeres que representaban a Santa María y Santa María Magdalena. Este hombre sería el primero que invocó el poder de las huacas entre danzas. En la manifestación que se desarrolla en Hatun Soras esta “trinidad” cambia a una mujer y dos varones. Otros predicadores fueron parte del grupo que eran

poseídos por la huacas. El movimiento también integró a algunos caciques y principales (Flores, 1994: 17).

Según los relatos de Albornoz (en Millones 1989: 15), los profetas asumieron la tarea de dar a conocer el Taki Oncoy, y la señal del comienzo de la batalla final era la revitalización de las huacas encabezadas por Titicaca y Pachacamac. Estas huacas se trasladaban por el aire dando batalla al Dios Cristiano. Obviamente, era preciso no creer en Dios, en los mandamientos, en los símbolos cristianos ni en los sacerdotes. Tampoco se podían consumir comidas de Castilla ni usar ropa europea.

Flores Galindo (1994) señala que la resistencia a las cruces tal vez tuvo la consecuencia contraria y pudo provocar la valoración excesiva de las figuras de Cristo crucificado. A raíz de lo anterior puede que se hayan cambiado los nombres de muchos pueblos, como el Señor de Exaltación de Oyolo, el Señor Cristo Crucificado de Yampura, el Señor de Lampa, Santa Cruz de Pararca, por mencionar solo algunos. Efectivamente, es posible reconocer la presencia de la cruz cristiana como un ícono que se mantiene hasta hoy en los lugares privilegiados de los pueblos, pero también en los caminos, al final de los caminos y en las curvas donde protegen a los caminantes, fundamentalmente, del demonio.

Se debe recordar que en la época se produjeron cambios administrativos que fueron impuestos de manera arbitraria, como la creación de los pueblos de indios y la segregación de un gran número de indígenas que debieron partir a trabajar, abandonando sus lugares de origen. Cuestiones que según Estenssoro (2001) pudieron provocar el descontento de la gran mayoría indígena. En este contexto, el ataque político del gobernador De La Gasca a la encomienda, a finales de 1550, significaba para los caciques que se les reconocía como príncipes con las prerrogativas de la nobleza hispana, o que serían desplazados de su posición por los españoles que pedían transformarse en la nueva aristocracia del Nuevo Mundo. Hay que recordar que los esfuerzos reales por terminar con la encomienda, reducir el nivel de tributos y por prohibir el trabajo forzado de los indios, ya habían propiciado las guerras civiles y la rebelión de los encomenderos entre 1543 y 1554.

En este sentido, los estudios de Juan Carlos Estenssoro (2001), Pedro Guibovich (1990), Gabriela Ramos (2010) y Rafael Varón (1990) han dejado en claro lo interesado de las informaciones de Albornoz, puesto que no se trataría de una fuente libre de sesgos. Este más bien parece ser el retrato del esfuerzo, políticamente cargado, de un clérigo decidido a ascender en un momento de desplazamiento ideológico. Ramos (2010), después de un análisis de los testimonios, afirma que las descripciones más completas son las aportadas por quienes participaron en la visita en un papel protagónico. Este es el caso del padre Jerónimo Martín, que por sus conocimientos del quechua y de la cultura examinó a los penitenciados y predicó a la población. En las declaraciones no se menciona el ritual, pero sí se conocen antecedentes que dan sustento conceptual a los hechos, como el nombre de huacas que no son las principales, los nombres de los repartimientos en los que se habría extendido el Taki Onqoy y los demás indios, sobre la falsedad del cristianismo y la exigencia de las huacas para que los indios dejaran de adorar la cruz. Mediante estos argumentos, Ramos (2010: 57) intenta probar que la principal fuente de difusión de la existencia del Taki Onqoy en el obispado había sido la propia iglesia.

Sobre la posición de Cristóbal de Albornoz y la exageración de las dimensiones del Taki Onqoy, que lo ligan incluso al levantamiento de Vilcabamba según Guibovich (1990: 43), habría sido la versión oficial de la iglesia la que generó las condiciones y los discursos necesarios para aumentar las dimensiones y el impacto de este aparente movimiento milenarista que, de paso, acrecentó las ambiciones de Albornoz.

Si bien el hecho ha sido estudiado desde la perspectiva de los mitos y los cultos de crisis como aspectos que propician la aparición de movimientos mesiánicos y milenaristas (Curatola, 2005: 21), la mayoría de las interpretaciones dan cuenta de los intereses políticos. Asimismo, Millones (1989: 59) hace ver que las relaciones políticas de los curacas y las creencias religiosas en la sierra central se ven manipuladas, en tanto herramientas importantes para la mantención de las autoridades tradicionales. De acuerdo con sus posibilidades, los curacas podían

hacer un uso encubierto o manifiesto de sus relaciones con los cultos tradicionales, pero de ninguna manera podían prescindir de ellos ya que dependían del sacerdote indígena local para cumplir las funciones rituales que les exigía la comunidad. En el caso de que los curacas tuvieran dinero, se podía asegurar la presencia además de un religioso, pero otras veces la escasez de recursos podía obligar al propio curaca a officiar de “hechicero”.

En términos de definición conceptual, a la iglesia española le era imposible aceptar la existencia de una fe organizada al lado del catolicismo. Desaparecido el Tawantinsuyu, el panteón de los incas había quedado en el olvido y el concepto de religión parecía no tener aplicación en el conjunto de creencias observadas como remanente. Todo esto a pesar de que en términos de su evolución doctrinaria la iglesia católica de finales del siglo XVI había redefinido su acción pastoral, haciendo más amplios los márgenes de lo aceptado como simple superstición, atribuida más bien a ignorancia, frente al celo con que antes persiguiera la idolatría, considerada como abierta confrontación al cristianismo (Millones, 1989: 40).

El ámbito de lucha administrativa, política y religiosa, y los entretelones por afirmar el poder colonial, se veía reflejado en un alto grado de religiosidad en capillas, iglesias, parroquias y conventos, en donde confluían una serie de imágenes de cristos, santos, vírgenes y una parafernalia que así como asustaba a los indios, también los fascinaba (Ramos, 2010). Acompañando esta profusión de imágenes, las cofradías o hermandades tenían un papel fundamental al momento de dar vida a esta religiosidad a través de manifestaciones performativas. Ahora se sabe que muchas de las fiestas del calendario astronómico y agrícola prehispánico fueron reajustadas de acuerdo a las celebraciones del año litúrgico de la Iglesia. La música, el canto y la poesía, las danzas y los trajes se entrelazaron unas veces generando conflictos y otras armonizando sincréticamente (Millones, 2007: 43).

Se han dado distintas razones para el surgimiento de estas creencias. Las epidemias retomaron protagonismo en el año 1580, como uno de los males que castigaba con rigor a la población indígena. Sin embargo, a varias décadas de la llegada de los españoles, estas enfermedades tenían una explicación posible y los

causantes eran los colonizadores y la religión católica, que había obligado a la población originaria a abandonar el culto a las huacas. Los documentos llaman a la viruela, *mono oncoy* (*murú onqoy*). Desde luego, esta no era la primera plaga que azotaba a la población nativa, que había sido víctima del contagio desde los tiempos de Huayna Capac.

Cuando llegó el virrey Toledo se hizo una profunda transformación de orden administrativo y religioso. Las poblaciones que estaban ubicadas en las partes altas fueron bajadas para fundar los diversos pueblos de indios y de españoles. Asimismo, la provincia que pertenecía eclesiásticamente al obispo de Cuzco optaría por una reforma radical que incluía un profundo intento de evangelización, cuestión que se posicionó con fuerza en los primeros concilios limences. Por esta razón, en adelante, los corregidores de Parinacochas asumirían otros cargos simultáneamente. Muchos de los corregidores ocuparon al mismo tiempo el cargo de Alcalde Mayor de Minas y Registros, Juez de Censos y Comisario del Juzgado Mayor de Bienes de Difuntos, y Juez de Composición y Venta de Tierras y Valdíos. Esto, además de los títulos personales que poseyeran. A esto se sumaba la presencia de caciques virreinales, que tenían relativa autoridad para con sus aillus.

Como señala Flores Galindo (1994), haciendo una síntesis esclarecedora de este episodio, las huacas que eran sagradas en la cultura andina fueron convertidas en demonios por los extirpadores de idolatrías. Los demonios fueron personificados como incas y, a continuación, el inca fue exaltado por unos y tolerado por otros. La utopía como esperanza en el retorno del incanato aparece así vinculada con la historia cotidiana de los pueblos. Al final, resulta como una suerte de solución de compromiso, luego de un prolongado conflicto cultural (56).

En efecto, más allá de los detalles que pueden enriquecer los antecedentes acerca del Taki Onqoy, lo cierto es que la guerra contra esta manifestación andina parece representar la lucha contra la tolerancia hacia la cultura de la zona en general. Esto implica que más allá de las razones específicas que impulsaron o que relevaron el movimiento por razones políticas, los takis se situaron en el imaginario

colonial como sinónimo de sospecha respecto de la verdadera religiosidad de los indígenas.

5.2.2 La búsqueda de la Tierra sin Mal

Si bien las investigaciones respecto a la religiosidad indígena de Brasil en la época colonial han abordado especialmente las manifestaciones ocurridas en las zonas costeras, más que en el sertão, parece importante detenerse en la búsqueda de La Tierra sin Mal. Se reconoce en ella, al igual que en el Taki Oncoy de la zona andina, una tradición investigativa amplia que ha intentado comprender aspectos que pudieron influir al momento de identificar una tendencia milenarista en los indígenas de Brasil.

La observación de este clima de religiosidad fue prácticamente unánime entre los cronistas y viajeros del siglo XVI. La Edad de Oro a la que se refería Pereira de Queiroz (1969) indicaba un tiempo y un lugar específico en la cultura tupí-guaraní. Un tiempo de redención de los hombres, tiempo para obtener la juventud eterna, cuando no la inmortalidad. Era un lugar de extraordinaria abundancia y felicidad, morada de los antepasados y los espíritus de los bravos que ahí habitaban póstumamente. Tiempo y lugar sagrados. Hombres-dioses que los profetas indígenas encarnaban en sus exhortaciones.

En la línea que reconoce en el mesianismo milenarista una voluntad de resistencia por parte de los grupos subalternos, están los trabajos de Ronaldo Vaifas (1992), que entregan importantes antecedentes sobre la relevancia de los mitos mesiánicos entre los indígenas y mestizos. Siendo este documento una aproximación general al tema, se intentará entregar otros antecedentes sobre la época que permitan completar un panorama proclive a la instalación y al desarrollo de creencias milenaristas.

La mayoría de los etnólogos dedicados a los estudios de los tupí-guaraní relacionan ese horizonte utópico de la cultura nativa con la búsqueda de la Tierra sin Mal, especialmente, después de los trabajos de Curt Nimuendajú (1883-1945),

en el inicio del pasado siglo. Nimuendajú era un etnólogo alemán que vivió entre los apapocuva-guaraní, indios provenientes del Paraguay recién llegados del litoral de São Paulo en aquella década. Descifrando la mitología heroica a la luz de la ethnohistoria, Nimuendajy (2000) sugirió que la peregrinación de los apapocovas constituía la última leva de un vasto movimiento migratorio iniciado en 1810, bajo la inspiración de los “profetas indígenas” y dirigido a buscar un litoral de tierra donde ninguno jamás moriría. Fue Nimuendajú (2000) quien desarrolló, por primera vez, la hipótesis de que en la mitología guaraní se encontraba la base del quiebre de la población nativa, siendo la migración de naturaleza fundamentalmente religiosa.

Se debe recordar que en el siglo XVI los tupí-guaraníes estaban distribuidos en un área geográfica muy vasta. Los tupí, ocuparon la parte media e inferior de la costa derecha. Dominaban gran parte del litoral atlántico, desde la desembocadura del Amazonas hasta Cananea. Los guaraníes ocuparon la porción del litoral comprendida entre Cananea y Río Grande do Sul; desde allí se extendían hacia el interior hasta los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay. Desde la confluencia del Paraguay y el Paraná, las aldeas indias estaban distribuidas a todo lo largo de la costa oriental del Paraguay y sobre las dos costas del Paraná. Su territorio se encontraba limitado al norte por el río Tieté y al oeste por el Paraguay. Más allá, separado de este bloque por el Chaco, vivía otro pueblo guaraní, el chiriguano, instalado en la frontera con el imperio inca (Couto, 1878/1996).

Vaifas (1992) hace una pequeña síntesis acerca de los contenidos que se han desarrollado a propósito del mito de la Tierra sin Mal. Los trabajos de los etnólogos sobre la Tierra sin Mal tupí-guaraní despertaron controversias, aunque lo esencial del debate giraba en torno a si el núcleo del mito constituía una estructura auténtica y originalmente indígena, que permanece intacta por siglos o, por el contrario, se veía impregnada de elementos católicos (Vaifas, 1992: 21). Otra cuestión relevante era si los movimientos indígenas en busca de la Tierra sin Mal documentados desde el siglo XVI guardaron alguna relación con la expansión colonialista, o se explican únicamente por razones intrínsecas y culturales tupí-

guaraní. Por último, si es que otros pueblos originarios tuvieron influencias míticas de este tipo o fue una construcción exclusiva de este grupo étnico.

Basándose en las hipótesis de Nimuendaju (2000), Alfred Métraux (1927) interpretó el “entusiasmo místico” de los tupí-guaraní, expresado en la prédica de los profetas indios durante la llegada de los portugueses y españoles a América, como la auténtica aspiración mesiánica que gravitaba en torno a la Tierra sin Mal, que sería el “paraíso tupí”. Esto habría sido, según Métraux (1927: 174), lo que estimuló a las distintas naciones de esa cultura a migrar al interior del litoral antes de la llegada de los portugueses. Asimismo, habría sido la obsesiva búsqueda de la tierra donde nadie moría el motivo de la efervescencia religiosa observada por los cronistas del siglo XVI, probable preludio de las migraciones que de ahí en adelante harían los indios ahora en sentido inverso, desde el litoral hacia el sertão.

Cristina Pompa (2004: 274) señala que una de las justificaciones de esta búsqueda es el sufrimiento experimentado por los indígenas durante la colonia, que estaría en la base de la búsqueda de una tierra donde la muerte no existiera. En efecto, la necesidad de mano de obra para la industria azucarera que había crecido a partir de mitad de siglo XVI en el litoral introdujo una feroz empresa de caza de indígenas para los núcleos colonizados.

El impacto que la introducción de la agricultura esclavista causó en la población indígena sería la ruptura del precario equilibrio que se mantuvo en las primeras décadas del quinientos entre los europeos y los indios. A partir de este quiebre, el trabajo indígena fue explorado no solo a través del cautiverio lícito e ilícito, sino también a través del trabajo asalariado. En la práctica, la población indígena fue progresivamente subyugada por el sistema colonial naciente, transformándose en “negros de tierra” y “negros brasís” para diferenciarlos de los “negros de Guiné” (Pompa, 2001: 276).

En este contexto, se multiplicaron las revueltas de gentío, los asaltos a núcleos de colonización y, consecuentemente, surgieron los problemas en la relación con los colonizadores después de la instalación del gobierno general en 1549. Con Tomé de Souza, en 1548, se instituía el gobierno para someter a los

indios hostiles con los portugueses, se destruyeron las aldeas y mataron a los cautivos rebeldes como castigo ejemplificador. Su sucesor, Duarte da Costa, recrudecería las ofensivas contra los indios entre 1555 y 1558. Con cualquier pretexto ordenaba masacrar las aldeas vecinas de El Salvador, como por ejemplo, el ataque a la aldea de Porto Grande, en mayo de 1555, además de ordenar incendiar cinco aldeas que se habían levantado cerca de las bandas del río Vermelho. En junio del mismo año trece aldeas fueron destruidas alrededor de la capital en el espacio de una semana, lo que produjo la muerte y expulsión de cerca de tres mil indios. Mem de Sá fue celebrado por lo que algunos llamaron “la pacificación de Bahía”, a raíz de lo cual ocurrieron un sinnúmero de masacres que obstinadamente perpetró en su gobierno (Pompa, 2001: 268).

Ninguno de los etnólogos que desde Nimuendajú (2000) estudiaron a los guaraníes pudo dejar de subrayar la importancia que estos indios otorgaban a su vida religiosa. Egon Shaden escribió al respecto:

No existe en la tierra ningún pueblo, ninguna tribu, al que se aplique, mejor que a los guaraníes, la palabra evangélica: Mo reino no es de este mundo. Toda la vida mental del guaraní está orientada hacia el Más Allá” (Clastres, 1993: 24).

Al respecto, Rolando Vaifas (1994: 76) identifica dos tipos de idolatría que pudieron tener relación con los levantamientos. Una se refiere a las idolatrías ajustadas y la segunda se refiere a las idolatrías insurgentes. La segunda estaría marcada por el carácter sectario de los movimientos y por el discurso hostil hacia los europeos, sobre todo, contra la exploración colonial y los cristianos. En la dinámica de tales idolatrías, organizadas en función de la defensa de las tradiciones americanas, las actitudes de resistencia oscilarían entre las guerras imaginarias y la lucha armada, aunque en ambos casos estos movimientos no dejaron de absorber ciertos elementos de la cultura occidental (32-76).

Sin embargo, hace ver Cristina Pompa (2001: 57) cómo esta visión de un pueblo esencialmente religioso es contraria a la visión de los cronistas de la época,

quienes tienen la opinión unánime respecto de que los tupí eran gente ignorante de toda divinidad, que no adoraban ídolo alguno y que no reconocían la dimensión de lo sagrado, actuando en todo según su capricho, sin que ninguna obligación ritual viniera a ordenar su actividad cotidiana. El primero que habla al respecto es el sacerdote Manuel Nóbrega (1549, en Pompa 2001: 58), y todos los que se refieren al tema con posterioridad coinciden con él.

Lo anterior pudo ayudar a asentar la idea de que estos grupos no poseían creencias religiosas. Sin embargo, es el mismo Nóbrega (1549 en Pompa, 2001: 58) quien luego señala la existencia de tupana el trueno, que significaría cosa divina para los indígenas. Clastres, señala que se puede comprobar que los padres lo utilizaron en los catecismos para designar al dios cristiano y cómo fue a la larga tomando la forma de la divinidad católica para los indígenas (1993: 65).

La Tierra Sin Mal se encuentra entre otras creencias como la de la visita de Santo Tomás a América y la del diluvio. Los cronistas aluden a esta creencia muy brevemente e incluso la reducen a proporciones comprensibles para ellos, un “más allá” donde van las almas después de la muerte (Pompa, 2001: 236). Según Gandavo (1980) los tupí no se preocupaban por saber si existía recompensa o castigo después de la vida. Sin embargo, se dice que creían en la inmortalidad de las almas, las cuales, se supone, se dirigen a “campos llenos de frutos cerca de un bello río donde todas juntas no hacen más que danzar” (Gandavo, 1980: 46). Para Métraux (1927), este lugar de delicias, lejos de ser accesible a todos, era la recompensa prometida a los mejores:

creen en la inmortalidad de las almas, pero también sostienen firmemente que después de la muerte de los cuerpos, las almas de aquellos que han vivido virtuosamente, es decir que según ellos se han vengado bien y comieron a sus enemigos, se van detrás de las altas montañas donde danzan en bellos jardines en compañía de sus abuelos (en Vaifas, 1994: 123).

Hoy se sabe que la migración referida por Gandavo (1980), que hablaba de la búsqueda de la Tierra Sin Mal, fue dirigida por un caraíba llamado Viaruzu, hombre

que comandó cerca de doce mil indios subiendo el Amazonas, de ahí al río Maranhão, en seguida a Huallaga hasta llegar a Chachapoyas, en el Perú. La migración se habría iniciado en torno a 1539, concluyendo diez años después con apenas trecientos sobrevivientes (en Vaifas, 1994: 124).

Otra gran agitación tuvo lugar en Bahía, en 1562, tiempo en que la peste *das bexigas* comenzaba a dar muestras de su voracidad. Dos caraíbas alentarían a cerca de tres mil indios a huir hacia el sertão, utilizando, en las palabras de Simão de Vasconcellos, embustes y razones diabólicas (en Pompa, 2001: 231). Partían, según Alfred Métraux (1927), en busca de la Tierra sin Mal, pero fueron detenidos por los jesuitas, que apoyados por Mem de Sá lograron convencer a los indios de retornar el camino hacia el litoral. Innumerables fugas colectivas serían abortadas, en las que se conjugaba la persuasión de los jesuitas y la fuerza de los gobiernos colonizadores, de lo que resultarían revueltas indígenas cruentas.

Una tercera leva de migraciones sería la que llevó al poblamiento de Maranhão por los tupí, entre fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII. De ella hablan dos capuchinos franceses que estuvieron en Maranhão en tiempo de La Ravardiére. Existe confusión sobre la identidad de los caraíba que condujeron, pero se habla de ocho o diez mil indios de Pernambuco a Maranhão. Según la tesis de etnohistoriadores como María Cristina Pompa (2001), mucho de lo que en la actualidad se puede comprender como vestigios de tendencias milenaristas en los indígenas que habitaban en la región antes de la llegada de los portugueses puede ser comprendido también como parte de la influencia religiosa de los misioneros que provenían de una cultura fuertemente influida por ideas mesiánicas.

La misma idea acerca de una religión rústica de las comunidades campesinas que Renato Queiroz (1995) desarrolla, nos habla de un tipo de mestizaje cultural que podría estar en la base de la transferencia religiosa necesaria para que las ideas milenaristas se difundieran en la población indígena. La existencia de una religiosidad rústica y de una religiosidad popular (o de catolicismo popular) tendría en la base variadas formas de lectura, interpretación y experiencias de contacto, que se produjeron en el encuentro entre los misioneros portugueses y la población

amerindia y africana, especialmente en las zonas habitadas por los Tapuia y Tupinambá (Pompa, 2004).

Desde luego, las diferencias entre las dos zonas estudiadas saltan a la vista. Sin embargo, es preciso señalar algunas cuestiones que pueden servir para la comprensión de estos fenómenos. Algo interesante es la implantación de una nueva política administrativa que se impuso desde Europa y que generó un reajuste en las condiciones de vida de la población indígena. Para llegar a concretar estas medidas se utilizó el adoctrinamiento religioso con el fin de generar una población dócil a las transformaciones requeridas. Estas transformaciones tienen relación con el establecimiento de nuevos mecanismos comerciales y económicos, que requieren de una fuerza de trabajo más numerosa y eficiente.

En el contexto anterior, los mesianismos y milenarismos estudiados constituyen un espacio de interpretación acerca de los indígenas, de lo que son y de lo que pretenden ser. Para implementar los cambios estructurales propuestos en el caso de los andes centrales, al menos, parece claro que se requiere de una contraparte "maliciosa". La interpretación que se hace de los indígenas en este escenario es de un gentío rebelde, con creencias inexplicables, que no merecen otro trato que el que tienen. Las creencias son devaluadas no solo porque no corresponden a la religión católica, sino porque son identificadas como parte de un universo oscuro e informe. Desde este punto de vista, las creencias indígenas son identificadas con una simbólica nocturna, según el régimen que las estructura y que proporciona Durand (2005). Esta aproximación mítica va a catapultar las creencias religiosas indígenas hacia la zona informe del régimen nocturno, representada por las aguas profundas y oscuras de la noche, y también con lo viscoso.

Los arquetipos de este régimen son la rueda, la cruz y el árbol, el hijo y el sacrificio. Respecto de estos arquetipos llama la atención la reflexión de Cornejo Polar en relación con la implicancia que tuvo el episodio del Taki Oncoy en la profusión del símbolo de la cruz, tanto en la denominación de los pueblos como en la distribución de cruces al final de los caminos o en encrucijadas.

Capítulo 6

Líderes mesiánicos, entidades míticas y mediadoras

En este capítulo se trabajarán algunos antecedentes acerca de los imaginarios que se construyen en torno a los líderes y a las figuras míticas de los movimientos mesiánicos y milenaristas estudiados. Con ello se busca entender el carácter sagrado de la figura de don Sebastián, que asumirá un rol mítico protagónico en los movimientos de Piedra Bonita y en la Guerra de Canudos con El Conselheiro como líder, que ocurrieron en el nordeste brasileño. Por otro lado, la figura del Inca como construcción simbólica que se yergue emblemática en el movimiento de Juan Santos Atahualpa y en el de Tupac Amaru II. Ambos constituyen movimientos que encuentran en estas figuras míticas el motor simbólico para su realización..

Dos cuestiones importantes respecto de la información que se incorpora en este capítulo son que las fuentes tienen distintas características respecto de lo andino y de lo brasileño. Efectivamente, se trabaja con algunos cronistas en el apartado referente a la región andina y con textos que referencian a cronistas en la información de Brasil. Esta diferencia tiene que ver con la disponibilidad que existe de textos de cronistas brasileños y con la posibilidad de acceder a ellos en Chile. Asimismo, esta diferencia también se prolonga a la información mítica y a los antecedentes en el caso del sebastianismo, que nuevamente es limitada en el caso brasileño. Sin embargo, me ha parecido adecuado trabajar con toda la información de que dispongo en la medida que se ajusta a las propuestas de esta tesis, entendiendo que el análisis que se hace es de carácter inicial.

Esto, porque en los cuatro movimientos estudiados la figura del líder se encuentra mediatizada por estas dos representaciones míticas, y se erige como un agente salvífico, entre las aspiraciones del grupo y su realización. Semejantes a la figura del héroe, estas representaciones espirituales son de extraordinaria importancia, sobre todo en el nivel mítico-religioso. Worsley (1980) no trabaja el papel de estas figuras inspiradoras que algunos movimientos mesiánicos

milenaristas tienen para su protección y guía, sino que se detiene especialmente en la figura del líder.

6.1 Los líderes

Primeramente se señalarán algunas características del líder como la figura más recurrente de los mesianismos y que actúa bajo el influjo de su “carisma”. Distintos investigadores han hablado acerca de la cuestión del “carisma” del líder, sin llegar a establecer criterios compartidos respecto de esto y del impacto que tiene sobre el destino de los movimientos mesiánicos y milenaristas. A pesar de eso, encontramos que en los movimientos estudiados el líder efectivamente mantiene una influencia poderosa sobre sus seguidores. Si bien los cuatro líderes trabajados mantienen un determinado itinerario estratégico —con mayor o menos precisión respecto de los detalles y pasos a seguir— todos desarrollan una fuerte influencia en sus seguidores, aunque por diferentes motivos.

José Gabriel Tupac Amaru, mantiene una estrategia y un ideario reconocible, mientras otros más bien encarnan un propósito más espiritual que propiamente ideológico-político, como es el caso de El Conselheiro, no obstante, todos mantienen una alta influencia sobre sus adictos. El líder se configura en la encarnación del paladín de las fuerzas del bien, que actúa encarnando los deseos del guía espiritual, y que en la tradición milenarista es la del emperador o caudillo de los últimos días enfrentado al otro gran personaje de este universo mítico, su antagonista, el Anticristo.

El líder del que nos habla Krader y Rossi (1982: 32) constituye un referente salvífico, que en estos casos sería el primero que predispondría al mundo para el advenimiento del verdadero Mesías redentor. En el caso de los movimientos salvíficos, las profecías cumplirían la función de la “teoría revolucionaria” en los movimientos políticos, es decir, que serían inspiradores de la acción. De este modo, profetismo y mesianismos se perfilarían, respectivamente, como teoría y praxis del milenarismo revolucionario.

Talmon (1992), por su parte, trabaja una cuestión que es imprescindible para entender estos movimientos y que es el problema de la desigualdad y la estrategia de los líderes para lograr los propósitos esperados. Hay que recordar —como señala Worsley (1980) — que los seguidores del movimiento esperan lo que no se puede obtener, lo imposible, o lo que no se puede dar. Justamente, lo que solicitan los movimientos es un imposible y, por lo tanto, al insistir en el abismo que existe entre la expectativa y las necesidades los medios siempre resultarán inadecuados. Además, es preciso recordar que los movimientos mesiánicos luchan justamente contra quienes tienen el poder para dar solución a sus problemas (23).

Los líderes deben poseer una serie de características que, por un lado, los ubica en el sitio del liderazgo, pero que, a su vez, los hace comprender tarde o temprano que el movimiento no tiene salida posible, pues está hecho de contradicciones. Estas se refieren fundamentalmente a la lucha que señalábamos anteriormente, que los posiciona enfrentados a los estamentos de poder que tienen en sus manos la posibilidad de ayudarlos. Por otro lado, el líder maneja un ideario que le permite darse cuenta, probablemente antes de sus seguidores, que el movimiento sufre un declive del cual él se hace parte, en cuanto protagonista del mismo. Si bien estas son características generales de los movimientos político-religiosos, interesa indagar especialmente en los componentes mítico-religiosos de ellos.

En esta perspectiva resulta importante reconocer algunas de las características de los sujetos que lideran los movimientos mesiánicos milenaristas estudiados, para luego detenernos en las figuras míticas que se adhieren en mayor o menor medida a estos líderes. El personaje que se encuentra más cercano a la imagen mítica que representa es el inca José Gabriel Tupac Amaru II. Este hombre luchó por obtener el reconocimiento oficial de su condición de inca, porque entendía que ese era un aspecto sustancial en la construcción de su propio liderazgo. Como señala Rosina Valcárcel (1988: 126-127), el que la línea genealógica de José Gabriel tuviera una continuidad que no era ficticia le daba un enorme poder sobre la población a la cual buscaba dirigirse y la utilización de elementos incaicos se percibe con claridad.

Tan importante como los logros en vida, es la construcción mítica de su muerte. Como señala Castoriadis (2013:83) el sentido articulador del héroe es morir joven y podríamos agregar, a raíz de una situación violenta. Asimismo, el nacimiento del héroe y las historias que articulan la posibilidad de que el héroe se encuentre vivo, son igualmente importantes, porque connotan el favor de los dioses, quienes hicieron posible que el héroe salvara todas las dificultades para el logro de su propósito final. En el caso del Tupac Amaru, estos dos elementos se encuentran con bastante claridad. Por una parte, la orfandad del inca lo hace parte de una educación “compartida” entre varios parientes masculinos, además de recibir la formación de los hijos de incas. En cuanto a la muerte, se lleva a cabo en el espacio sacralizado de la plaza principal del Cusco y tiene rasgos de extraordinario ensañamiento, lo que le permite al héroe mostrar su valentía. Asimismo, la situación del desmembramiento corporal deja ver que el héroe está impregnado de una divinidad que trasciende el significado material del cuerpo biológico y sugiere la idea medieval de los dos cuerpos del rey (Kantorwicz: 1995).

Como plantea Ossio (1973: 47) “si logra impactar en sus seguidores, fue porque manejó un lenguaje simbólico que les era común y que contaba con una larga tradición en el mundo andino”. Lenguaje que tiene que ver, en esta vinculación con la herencia prehispánica, con una de sus mayores expresiones. El nombre adoptado posee, por lo demás, una mitología andina, puesto que Tupac significa ‘resplandeciente’ y Amaru es la ‘serpiente consagrada’ de la mitología andina (Millones, 2007: 26). El elemento simbólico que elige José Gabriel es lo que le aportará la dimensión mítica de la cual se beneficiará políticamente. Sin embargo, veremos también cómo en el transcurso de los acontecimientos esta dimensión se puede llegar a transformar en un obstáculo para el logro de sus propósitos.

Una figura muy diferente de Tupac Amaru es la de João Antonio dos Santos. Los primeros antecedentes que se tienen de este líder son de Pernambuco, alrededor de 1836, en el municipio de Sao José do Belmonte, aunque recorrió la comarca de las Flores y sus alrededores. Anduvo por Piancó, Cariri, Riacho do Navio e Margens do Sao Francisco. Mientras recorría este territorio, repartía unas piedrecillas

brillantes a quienes lo quisieran escuchar, diciendo que estas piedras habían sido encontradas en una laguna encantada próxima a dos grandes piedras de forma rectangular (Leite, 1930: 222). Más tarde, João Antonio dos Santos, premunido de un folleto que contaba la vida y la muerte de don Sebastián, explicaba a sus adeptos que el rey portugués hablaba con él por medio de visiones. En ellas le había dicho que las dos rocas —que medían alrededor de 33 metros de altura cada una— correspondían a las torres de una catedral encantada y su reino surgiría de en medio de ellas dos. A pesar de contar con una significativa base de seguidores, el movimiento no adquirió gran connotación ni permanencia en virtud de la persuasión que organizó contra ellos el padre Francisco Correia (De la Torre, 2004b: 104).

A pesar del acoso sufrido por parte de la Iglesia oficial, dos años más tarde en esta misma región, João Ferrerira, cuñado de João Antonio, reunió varios fieles y se autoproclamó representante del Rey Sebastián que se le aparecía en sueños, formando así otro reducto que fue conocido principalmente por las crónicas de Antônio Attico de Souza Leite, en su *Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado* de 1875. João Ferrerira usaba una corona confeccionada de lianas y su discurso señalaba que entre las dos enormes rocas en Pedra Bonita —una de cuales se encontraba recubierta de líneas que el sol reflejaba con un brillo plateado— se hallaba la entrada al reino encantado de don Sebastián, que acabaría por reaparecer con toda su corte. Los rituales religiosos y las ceremonias eran conducidos por Manuel Vieira, apodado fray Simão, en el interior de una especie de caverna natural, bautizada por los sebastianistas como El Santuario.

El reino encantado de Piedra Bonita es un tipo de movimiento liderado por tres personas, en una suerte de consecución que va enriqueciendo progresivamente el mito acerca del retorno de don Sebastián. Los tres no son líderes, como parte de una elite de una sociedad estratificada, sino más bien personajes que coinciden en el liderazgo de dos movimientos cuyo eje es una historia mítica difundida en un territorio determinado. No tienen más que un ideario mítico, basado en el retorno del rey encantado y, por lo tanto, la esperanza que luego del retorno del rey todo se transforme para mejor. Si bien estos liderazgos no cumplen el presupuesto de que

deben ser de la elite que les permita construir un itinerario ideológico, sí tienen una trayectoria militar que hace posible, por un lado, tener un oficio que les ofrece la posibilidad de redes, de entre los cuales saldrán sus propios seguidores, y, por otro lado, acólitos del movimiento. El oficio militar también les permitirá conocer el manejo de las armas. Las armas para este movimiento son fundamentales, porque permitieron una opción confrontacional, que al parecer estaba en el ideario del líder y de su grupo de confianza. Este grupo, aunque no tiene un impacto en términos numéricos y sus seguidores son limitados, generó una lucha que repercutió en la región. Por lo tanto, la posesión y el manejo de las armas en este contexto resulta relevante (Leite, 1930: 61).

De otra índole es la figura de Juan Santos Atahualpa, que contiene un alto grado de misterio. No se conocen muchos antecedentes sobre su vida y de lo que se dice de él muy poco ha sido probado (De la Torre, 2004b). Juan Santos Atahualpa sería un mestizo nacido alrededor de 1712, aunque no se sabe si sería del Cusco, Huamanga, Cajamarca o de Quito. Al parecer, trabajó o estudió en el Colegio de San Borja del Cuzco, el que fue considerado colegio de jesuitas para curacas y sus descendientes en los distritos eclesiásticos de Cusco, Huamanga y Arequipa. En ese colegio habría aprendido castellano y latín. Coincidiendo en el tiempo su estadía en el colegio jesuita con la publicación en 1723 de la segunda edición de los *Comentarios Reales*, fue que pudo haber contribuido a la animación del movimiento nacionalista incaico (Rowe, 2003/1954: 24-28). El período en que habría permanecido en este sitio pudo haber coincidido con la estadía de Tupac Amaru en el mismo colegio. En cuanto a su formación, existe el testimonio del padre Caicedo que es uno de los pocos españoles que tuvo contacto con el rebelde y que le hizo una pequeña entrevista al caudillo acerca de cuestiones religiosas, a lo que el líder responde correctamente. Sin embargo, lo que más llama la atención de los franciscanos es que hacia el final del encuentro Juan Santos recitó el credo en latín.

Francisco de Loayza (1942: 86 en De la Torre 2004a: 14) señala que el indio dice ser Inca del Cuzco y que habría llegado a través del río gracias a un Curaca que lo habría traído hacia la zona. Esto se relaciona con el relato que estableció

sobre sí mismo Juan Santos Atahualpa, y que al igual que José Gabriel trató de imponer un personaje con una supuesta procedencia divina. Esto le permite a algunos investigadores pensar en la posibilidad de un cambio de nombre que beneficiara esta idea, aunque no existen pruebas al respecto.

Sin embargo, es obvio que el origen cusqueño puede ser producto de un referente más simbólico que real. Al respecto, Alonso Zarzar (1989: 39) interpreta los textos del rebelde como parte de un progresivo odio hacia los franciscanos, por lo cual entiende que su ideología evoluciona y se redefine conceptualmente al insertarse de lleno en la tradición andina. Es decir, Juan Santos no necesariamente era andino, pero su ideología lo insertó en un sistema de pensamiento. En base a todos los aspectos mítico-religiosos que los franciscanos incluyeron en sus crónicas para avalar el sabor herético de la rebelión, pueden sustentar la tesis del mesianismo.

Sus detractores, fundamentalmente los mismos franciscanos, señalan que en esa época se cometió un homicidio en el Cuzco. Luego, Juan habría recorrido la sierra, aún adolescente, desde el Cuzco a Cajamarca entre 1729 y 1730, declarando su voluntad de restaurar su reino (Loayza, 1942: 50). Se dice que preparaba la rebelión desde 1734. Fray José dice que lo tuvo de oyente en la misión del Cusco en 1739, tres años antes de la rebelión. Luego de dirigir la rebelión, desaparece para siempre, lo que fomenta aún más el mito acerca de su persona.

En el otro extremo del liderazgo de Tupac Amaru II, he querido colocar a Antônio Vicente Mendes Maciel, conocido como Antônio Conselheiro, que dirigió la conocida guerra del Contestado. En el contexto de la finalización de la guerra con Uruguay, en la frontera de Río Grande do Sul, y que había producido la muerte de más de doce mil personas, apareció esta figura entre otros místicos que recorrían ese territorio.

Sin embargo, no es posible hablar del Conselheiro sin hablar de Euclides Da Cunha, por medio del cual se conocieron la mayor parte de los hechos. Es preciso tenerlo en cuenta, porque lo que más se sabe respecto de este movimiento proviene de este personaje bastante particular. Euclides da Cunha fue un ingeniero militar

republicano y positivista. Discutió el Imperio, se retiró del Ejército, volvió con los fervores de la República. Mientras tanto se había convertido en periodista y escribía para el diario *O Estado de São Paulo*. En la otra punta del extenso país, en el Nordeste, un místico, Antônio Vicente Mendes Maciel, conocido como el Conselheiro, despertaba creencias y discipulados. Si bien peregrinaba por el sertão desde mediados de la década de 1870, ante el triunfo republicano la peregrinación religiosa pareció derivar en rebelión. La anécdota es conocida: los peregrinos se asientan en Canudos —los números oscilan entre 25.000 y 35.000— y resisten tres expediciones punitivas. Solo la cuarta los vence y extermina a toda la población. No es fácil explicar lo que sucedió, tampoco para el extraordinario ensayo de Da Cunha (López, 2012).

En su deambular, antes de establecerse con sus seguidores, al parecer, practicaba ritos de raíz cristiana, mientras demandaba el apoyo de las pequeñas comunidades que visitaba. Antônio Conselheiro afirmó ser un profeta y dijo que el retorno del legendario rey portugués Sebastián estaba cerca. Recibió el apelativo de “el Conselheiro”, porque hacia 1870 comenzó a predicar sermones en el nordeste brasileño y su cruzada se inició con las características de una prédica religiosa (Leite, 1930).

Cuenta la historia que se ha construido sobre el personaje, que caminaba entre aldeas pobrísimas diciéndoles a los *yagunzos*²³ miserables, que no importaban las penalidades de esta tierra, que todos éramos hijos de Dios y los favoritos del Padre eran los humildes, los enfermos, los pecadores. El predicador, el Conselheiro, los convencía de que les esperaba una vida mejor en el cielo si dejaban sus intereses terrenales y se ocupaban de obras santas, como reacondicionar las iglesias y los cementerios y a la oración y a la fe. Con este sencillo mensaje, mientras se desarrollaba su laborioso peregrinar, fueron pasando los últimos años del Imperio

²³ Yagunzo es una palabra de origen portugués que significa ‘alzado’, ‘levantado en armas’. En la obra de Vargas Llosa, la rebelión es protagonizada por un mar de habitantes miserables del Sertão brasileño. Para más detalle, véase <http://yagunzhe.blogspot.pt/2003/08/yagunzo-la-primera-vez-que-le-esa.html>

de Juan II. En su deambular, el predicador organizó cuadrillas para construir iglesias y cementerios. Después de liderar una rebelión contra la cobranza de impuestos y de deambular por las provincias de Ceará, Pernambuco, Sergipe, se estableció con sus seguidores en una hacienda abandonada, en los campos de Canudos, ubicada cerca de la ciudad de Monte Santo (Bahía), en la rivera del Vaza-Barris. Pronto sus prédicas en torno a un mundo mejor atrajeron a casi ocho mil personas (Leite, 1930: 31).

Estos cuatro liderazgos van a estar marcados por los contextos en los cuales se encuentran insertos y van a reaccionar de acuerdo con ellos. De ellos, el más estudiado ha sido el de Tupac Amaru II, que inspiró movimientos revolucionarios durante todo el siglo XX y aún hoy continúa siendo la expresión de búsqueda de transformaciones de las condiciones de vida de los sectores empobrecidos de los Andes. La información acerca de estos cuatro movimientos y de sus respectivos líderes resulta una cuestión crucial para mantener la narración mítica de ellos.

La coalición de tres líderes en torno a los movimientos del sebastianismo que culminaron en Piedra Bonita han sido los menos estudiados, y sobre ellos se ha levantado un manto de incertidumbre. Manto sobre el cual se ha construido la visión binaria de la barbarie, representada por los crudos sacrificios realizados por este movimiento. El relato de la piedra inundada en sangre es uno de los segmentos más difundidos. A parte de eso, se podría decir que en el imaginario republicano es un movimiento que junto a su liderazgo, está al borde del salvajismo y el sin sentido. Lo que no deseamos ver de nosotros mismos se refleja en los pasos que siguieron este grupo de sebastianistas en la búsqueda de una liberación final, liderada por el rey resucitado. Se le adjudican una verdadera constelación de epítetos, todos relacionados con los opuestos de la civilización. Rodríguez, el año 39 del siglo XX señala: “Algunas otras prácticas de la comunidad del Reino Encantado pueden ser resaltadas, como el descuido de la higiene personal, así como el cambio de ropa” (85). Esta preocupación sería retomada solamente después del establecimiento del reinado de Sebastián. Los imaginarios en torno al líder no lo separan de los que se han construido en torno al propio movimiento. Se

habla de uno como se habla de otro. Entre ellos, llama la atención el que dice relación con el encierro de que eran objeto los discípulos de los tres Joãos. Por lo mismo, es el liderazgo más vilipendiado y entronizado, en un imaginario del salvajismo al cual puede llegar un movimiento mesiánico. Se puede decir que concentra todos los imaginarios relacionados con la brutalidad y el ensañamiento irracional al que puede llevar un líder mítico-religioso producto de la ignorancia. Vemos, entonces, que la constelación de imaginarios del cual se hacen parte los tres Joãos son la irracionalidad, la suciedad, la violencia, la ignorancia, la atrocidad y el ensañamiento.

En otro tipo de liderazgo, Juan Santos Atahuallpa representa el líder que fue considerándose político y reivindicativo, en la medida que se van tensionando en el personaje estas dos partes de él mismo. Juan Santos es el líder que se ve influido fuertemente por sus propios seguidores. Adquiere con el tiempo el perfil de héroe legendario, sin identidad conocida, que recorre los caminos dejando una estela de idealismo y generosidad. El mismo De la Torre (2004: 89) que lo describe con los tradicionales componentes del líder heroico, señala que “Sorprende la representación altiva del rebelde quien se dirige al grupo desde cierta distinguida nobleza y expresa una extraordinaria seguridad en sí mismo”, refiriéndose con esto a la única representación del personaje, en un grabado del siglo XIX. Los relatos, a pesar de proceder en su totalidad de los franciscanos, lo señalan como un personaje inteligente, con habilidad estratégica, que fue capaz de mantener la cohesión indígena en torno a su mando, aún cuando perteneció a distintas etnias y que tuvo detractores frente a los que se rebeló.

Si los tres Joãos concentran todos los epítetos de lo irracional de la naturaleza humana, Tupac Amaru II se constituye como un líder opuesto a esto y encarna los principios republicanos (y más allá). Dice Valcárcel respecto de su forma de vestir:

En su vestir mostraba elegancia y pulcro esmero, viviendo su familia con mucha comodidad. Lucía trajes a la moda, confeccionados con el más fino terciopelo. Se le describe llevando casaca, calzón corto, camisa bordada y chaleco “hilado de oro

tejido”, medias de seda blancas y zapatos que lucían grandes hebillas de oro. Sobre la casaca poníase el *uncu* de lana, mostrando bordados de oro en fondo morado, donde de descubrían las armas de sus antepasados (1965 24).

Y así sigue describiendo a un héroe que parece de película. Sus cualidades se estiran y dispersan en un cúmulo de adjetivos elogiosos. Su constelación es luminosa y refulgente, se inicia con los valores de la bondad, la honradez, la fe, la diligencia y la inteligencia. Sus características interiores se veían expresadas en sus características exteriores y, por lo tanto, implicaban que tenía de su lado las fuerzas del bien.

En el extremo está el Conselheiro, porque si Tupac Amaru II resume todas las cualidades, el Conselheiro no expresa ninguna de ellas. *Os Sertões* es el relato de la fundación y de la destrucción de Canudos, producto de uno de los movimientos migratorios dentro del noreste en las últimas décadas de siglo XIX: miles de desarraigados siguen al predicador Antônio Conselheiro, venerado como profeta, para fundar una comunidad religiosa en Canudos, una tierra perdida en el mapa de Brasil (D’Acunha, 2009: 43). Es el tipo de líder religioso que pasó de tener una breve existencia a una larga existencia mítica, a través de los relatos que han circulado en torno a él. Llama la atención la única fotografía de él muerto, pequeño, con aspecto de pájaro herido envuelto en un paño blanco. Parece que nunca hubiera andado entre la gente y siempre se hubiera guardado para ese desconcertante momento de fama.

Como señala Walson (1980), todos estos líderes tienen una conducta innovadora que no forma parte de la cultura establecida en menor o mayor grado, puesto que si bien deben adelantarse y proyectar en la innovación de sus planteamientos también deben hacerse parte de una tradición, ya que en parte su influjo depende de que sus seguidores se sientan efectivamente representados.

En los estudios acerca del tema (Worsley, 1980) se ha tendido a sobrevalorar los elementos carismáticos del líder e incluso (Morris: 2006) se ha llegado a hablar del carácter “sobrehumano” de él. Sin embargo, a través de los líderes estudiados podemos ver que esta cuestión dependerá también de su mensaje y de las

circunstancias y espacios donde desempeñen su liderazgo. En el caso de El Conselheiro, vemos que lo sobrenatural nutre el discurso de elementos de trascendencia, además de reflejar la propia actuación del líder. En el otro extremo, José Gabriel Tupac Amaru II desempeña otro rol, que está ligado a cuestiones trascendentes, pero el contenido de su discurso se traslapa hacia las transformaciones políticas y es ahí de donde surge su liderazgo, más que de elementos sobrehumanos. Debe tenerse en mente, como señala (Worsley 1980), que todos los valores se basan en campos de fe más allá del examen científico y, por lo tanto, los líderes son en último término carismáticos, haya o no referencia específica a lo sobrenatural.

6.2 Los mediadores

En este segmento del capítulo se trabajará sobre la construcción de las dos figuras que inspiran los movimientos mesiánicos milenaristas estudiados. Inicialmente, se entregará información que da cuenta de tres etapas en la construcción del mito del Inca. A mi parecer, el mito se sustenta sobre tres eventos primordiales. El primero tiene que ver con el nacimiento y la niñez del -Inca, que da cuenta de su progenie, de sus rasgos fundamentales y de su inspiración divina. La segunda tiene relación con la muerte del Inca y las circunstancias de ella. Para efecto del relato mítico, se trata de las dos muertes reales y simbólicas que representan la muerte de la cultura Inca. Ellas son la muerte de Atahualpa y luego la muerte de Tupac Amaru I, que se funden en un solo evento a partir de la versión que elabora Guaman Poma de Ayala. Una tercera etapa de la construcción mítica del Inca correspondería a su renacer y a todas las circunstancias que hacen posible su retorno. Esta narración mítica concuerda con muchos aspectos del mito del cual Inkarrí se hace parte.

Estas tres partes no están construidas en una progresión de eventos ni tienen una consecución progresiva, sino que el mito va adquiriendo elementos y dejando ir otros en un movimiento continuo que lo transforma y lo renueva (Cassirer, 2008).

Por lo tanto, no significa que estos procesos sean inalterables, puesto que si fuera así se anularía su carácter mitológico.

A continuación, este capítulo se completará con los antecedentes sobre la construcción del relato mítico de don Sebastián, que dan lugar al sebastianismo. Al respecto, es importante aclarar que en esta sección se trabajará con materiales más restringidos que en la sección destinada a la zona andina. Lo anterior se debe a que se cuentan con pocos materiales de cronistas brasileños en Chile. Lamentablemente, esto puede producir la impresión de que existe un desequilibrio entre ambas aproximaciones, cuestión que hasta cierto punto es así, sin embargo, a modo de reparación se ha optado por incorporar la información obtenida de cronistas en este capítulo, por considerar que esta entrega una perspectiva valiosa a la investigación mítica del Inca.

En relación con lo anterior, es preciso señalar que una de las cuestiones constitutivas del pensamiento andino es que los hombres y sus obras se entrelazan con los mitos. Es así como en el flujo histórico que los incas configuran existe una fuerte conexión entre los hombres y los dioses. De este modo, los cuerpos celestes, los animales, los vegetales y el ser humano se relacionan recíprocamente y de manera complementaria. En este espacio de relaciones, lo humano pasa a ser un reflejo del ordenamiento cosmogónico. Por lo tanto, los dirigentes incas no podían ser otra cosa que divinidades que vigilaban y protegían el curso de la historia.

Los procesos que dieron origen al Tawantinsuyu mediante la progresiva conquista territorial de los incas constituyen una fuente importante de conocimiento respecto de las creencias religiosas de este grupo y de su construcción imaginaria. Esto, porque gran parte de los ritos descritos por los cronistas se realizan a propósito de las distintas etapas y procesos que dieron lugar a la construcción del imperio. En este trayecto quizá uno de los aspectos más importantes lo constituye la legendaria guerra contra los chancas, ilustrada en múltiples crónicas así como en vasos ceremoniales (Martínez, 1995: 120). En esta guerra, el poder vencedor se transmite a través de los sueños, que indican a los protagonistas de la saga —Yupanqui y Viracocha Inka— lo que deben o no deben hacer en la lucha contra los chancas por

el territorio sacralizado del Cuzco. En la lucha entre padre e hijo se observan los grandes principios que rigen la vida de los incas. Yupanqui cambia su nombre por el de Pachacuti, que quiere decir “el que cambia el mundo”. Se debe recordar que el propio Viracocha Inka había tomado su nombre del dios Wiracocha. El doble movimiento nos permite ver la relación del surgimiento del inca a partir de un dios y con él un modelo valórico respecto de lo que espera la comunidad que sea el *Inka* en tanto representación divina (Rostworowski, 1985: 69).

En el caso de los incas, no se trata de un grupo étnico o lingüístico como es el caso de los guaraníes, los mexicas o los aimaras. La denominación de *ynga*, según la grafía corriente de la época, se aplica a la estirpe dirigente del Perú originaria del Cuzco, divinizada por su parentesco con el Sol y aceptada como tal por los pueblos que fueron sojuzgados por ellos (Martínez, 2005). Como se alcanza a percibir en antecedentes del capítulo anterior, la relación con el Sol como divinidad principal de los incas constituye una creencia ligada a la elite de los incas, más que a los distintos grupos que poblaban el Tawantinsuyu.

Es decir, los incas son parte de una progenie divina y de ahí la importancia de los líderes de movimientos mesianistas, puesto que ambos, a saber, Juan Santos Atahuallpa y Tupac Amaru II, se atribuyen las insignias reales y estas les son de utilidad —más en el caso de Túpac Amaru II que en el de Juan Santos Atahualpa— para lograr sus propósitos políticos. La constatación de esto permite levantar una serie de preguntas en relación con la disolución en el siglo XVIII de los poderes de los que se había investido a los incas durante la colonia. ¿Cuáles son las características precisas del mito que se adjudica al Inca en esta época?, ¿Cómo han cambiado los sustratos con los que se configura al Inca desde el siglo XVI al siglo XVIII? Son cuestiones a las cuales nos aproximaremos de manera tentativa en lo que sigue.

Dos de las divinidades que —aparte del sol— se asocian a los incas son Tunupa y Wiracocha. En crónicas de distintas épocas aparecen estos personajes como divinidades de las cuales surgen los incas. Su asociación parece especialmente importante, puesto que el relato suele estar contextualizado en épocas muy

remotas, en las que los pueblos andinos desarrollaron un heterogéneo panorama religioso politeísta y animista producto de un larguísimo proceso cultural (Mura, 2003).

En este panorama general y coincidiendo con la mayor parte de los relatos míticos iniciales, la creación se dio por ordenación, es decir, dada la presencia previa del mundo, la actividad de las divinidades se plasmó inicialmente en el ordenamiento de algún tipo de caos y oscuridad. En este mundo, junto con la presencia humana, aparecieron diferentes dioses y/o héroes civilizatorios, dos de los cuales —Wicacocha y Tunupa— fueron probablemente los más conocidos. Junto a ellos existen otros como Pachacamac, Kin (o Con), Usapu, Cachi, Harnava y Cuniraya, que en algunos casos fueron absorbidos por Wiracocha en los relatos de las crónicas coloniales (Rostworowski, 1985:54

Nathan Wachtel señaló el significado de Viracocha a través de los textos del cronista Juan de Betanzos. Este autor entiende que el nombre de la deidad alberga el significado de 'reserva de sustancia vital', 'principio ordenador, creación, conocimiento, orden y sabiduría' (Wachtel, 2001: 506). Además, se halla el hijo malo de Viracocha, Taguapaca, relacionado con Imaymana Viracocha, el camino Condesuyu y la mano izquierda. Tocado Viracocha, por el contrario, está relacionado con el camino Antisuyu y la mano derecha. De esta manera, Wachtel comprende que Tunupa es lo mismo que Viracocha.

Rafael Karsten opina que Viracocha es una nomenclatura utilizada en la sierra y Pachacamac es un nombre utilizado en la costa, pero que son dos nombres diferentes de la misma divinidad (en Pease, 1973: 34). Por otro lado, Pease (1973:14) opina que el culto a Viracocha se extendía desde el altiplano peruano-boliviano hasta la región central de Perú. En las narraciones míticas la dirección que toma Viracocha queda a sus espaldas: él marcha hacia el norte, la región que éste forma con su presencia es lo creado, es el futuro (García, 2010). Probablemente, Tunupa —también llamado Tuñupa, Taguapaca, Taguapica, Tonopa, Tunapa, Tarapacá, Ekako, Keko, Kikoo Ekeko— fue un héroe migrante civilizador aimara, una especie de profeta y ancestro fundador. Incluso, se podría entender como una

suerte de divinidad acuática, anterior al ciclo de Wiracocha, que quizás se remonta a la civilización de Tiwanaku (Demarest en Wachtel, 2001: 313). Tunupa podría corresponder al horizonte de Tiwanaku en su etapa de expansión y apogeo, por lo cual es concebible identificar a esta divinidad con la célebre figura que se encuentra esculpida en el centro de la Puerta del Sol en Tiwanaku. Sin embargo, por mucho tiempo e incluso hasta la actualidad se ha dicho que esta figura representa a Wiracocha. Tunupa resulta ser una divinidad polimorfa, señor de las aguas terrestres —abre el eje acuático del altiplano boliviano conformado por el lago Titicaca, el río Desaguadero y el lago Poopó— así como del fuego y de las aguas celestiales, capaz de enviar y detener el rayo, la lluvia, la nieve y el granizo. Nos encontramos, entonces, frente a un héroe cultural, curandero milagroso y predicador de alguna ley moral (Rostworowski, 1985: 243).

Efectivamente, circulan varias tradiciones donde Tunupa aparece bajo distintas formas. Incluso, existen versiones que señalan que era mujer, una pastora cuyo amor fue disputado por montañas y volcanes (Wachtel, 2001: 523). Igualmente, se debe mencionar que al sur del lago Poopó se alza un volcán con el nombre de Tunupa, fuente también de distintas versiones míticas.

Al parecer, luego del declive de Tiwanaku los incas asignaron al dios un lugar secundario, con una configuración más oscura respecto de su órbita de influencia. Cuando los incas obligaron a los señoríos aimaras a integrarse al Imperio, Wiracocha fue parcialmente asimilado a esta divinidad, siendo parte del mito creacional inca. Wiracocha también es una deidad múltiple, ya que tiene algunos rasgos acuáticos y al mismo tiempo está asociado al rayo y a los fenómenos meteorológicos. Asimismo, Wiracocha estaría plenamente identificado con un héroe cultural que hacía y cuidaba los cultivos mediante acciones rituales y, por lo tanto, estaba relacionado con los ciclos agrarios de producción (Wachtel, 2001: 322).

Jan Szemiński (citado en Wachtel, 2001: 505) y Cossio del Pomar (2000: 63), por su parte, señalan que la palabra Wiracocha representa a los seres que pueblan el pasado religioso y mítico de la cultura inca. Una especie de palabra-unidad, palabra-rito, palabra-tradición. Pero Wiracocha también es un personaje capaz de

materializarse ante los elegidos. Según una tradición sobrenatural mencionada por Cossio del Pomar, Wiracocha se apareció en persona al “príncipe” Hatun Tupac, durante un retiro de meditación en un momento peligroso para la pervivencia del Imperio Inca. Luego, Hatun Tupac se convirtió en el “octavo inca”, cambiando su nombre por el de Wiracocha con el que pasó a la memoria del Imperio.

En De Betanzos (1987/1558: 11-12), Viracocha aparece desde el primer capítulo, cuando el cronista cuenta la historia de un señor que apareció en Tiawanaku, que dicen que hizo el sol y el día, y que al Sol mandó que anduviese por el curso que anda y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. Dice también que antes había salido y que en oportunidades anteriores habría hecho el cielo y la tierra. Que en esa época vivían otras personas y que habiendo hecho un desaire a Viracocha, este los habría castigado convirtiéndolos en piedra. Luego, habría designado el lugar desde el cual saldrían distintos grupos y el nombre que cada uno llevaría. El capítulo II del mismo autor señala cómo:

las gentes de esta tierra por mandado del Viracocha y de aquellos sus viracochas que para ello eviaba e cómo el Contiti Viracocha ansi mismo se partió e los dos que le quedaron a hacer la mesma obra e cómo se juntó al fin de haber esto acabado con los suyos y se metió por el mar a donde nunca más le vieron (Betanzo, 1987/1558: 12).

Respecto a la apariencia física de este personaje, los indios habrían contado a Betanzos lo siguiente:

...preguntando yo a los indios que qué figura tenía este viracocha cuando ansi le vieron los antiguos según que dellos ellos tenían noticia y dijeronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los tubillos y que esta vestidura traía ceñida e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote y que andaba destocado y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traen en las manos y esta es la razón que yo desto tuve según que estos indios me dijeron y pregúnteles como se llebava aquella

persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta dijéronme que se llamaba Cantiti Viracocha Pachayachachic que quiere decir en su lengua dios hacedor del mundo (Betanzo, 1987/1558: 12).

Sarmiento de Gamboa (1942), en la crónica de 1572, afirma que Wiracocha, en el momento de su desaparición en el mar, anunció a los indios que no creyesen en falsos profetas, puesto que pronto enviaría a sus mensajeros. Sarmiento coincide con Betanzos en lo blanco del personaje y que traía un libro. Según Rowoster (1983), lo anterior, junto con la pertinaz difusión de las versiones acerca del origen del mundo andino y el esquema catequizador en torno a Wiracocha, ya estaba afianzado irremediabilmente en la mentalidad popular de fines del siglo XVI.

Al parecer, durante el siglo XVII van aparecieron otros escribanos coloniales que hablaron de los ritos y fábulas indígenas. Uno de ellos es el jesuita Rodrigo de Cabrero, que señala en un documento inédito de 1603 “[...] dicen que Jesucristo fue un dios que sus antepasados llamaban Tuñupa y así los viejos le llamaban Jesucristo Tuñupa” (Wachtel, 2001: 518). El sacerdote Bertonio tradujo la palabra “Dios” en el *Diccionario de la lengua aymara*:

Dios fue tenido destos indios vno a quien llamauan Tunuupa, de quien cuentan infinitas cosas, dellas muy indignas no solo de Dios, sino de qualquier hombre (Bertonio, 2011: 356).

Según Pease (1982: 46), Santa Cruz Pachacuti señala que Tunupa hizo un viaje donde hubo episodios de lluvias de fuego y otras maravillas contra las poblaciones incrédulas o “idolátricas”, hasta que llegó a los Andes de Carvaya, donde hizo una cruz muy grande que luego trasladó a Carabuco. Una vez ahí “bautizó” con agua a la hija de un cacique. Ramos Gavilán también habla de Tunupa, agregando que habría sido llevado por lo vientos en una balsa hacia el río Desaguadero.

Para Rodríguez (2007: 24), la persistencia de estos dioses, más que señalar la existencia de ellos en la cultura mítica de los incas y de la población colonial, son la prueba de que los cronistas se habrían valido de ellas para compaginar convenientemente episodios católicos. Por ejemplo, el personaje que aparece con

el aspecto tradicional con que se describe a Jesucristo, que en estas crónicas también puede ser visto como Santo Tomas o San Bartolomé. Para este autor, Tunupa y Wiracocha, mediante un trabajo concertado de los cronistas, habrían sido confundidos primero y luego disueltos en una sola divinidad creadora. Asimismo, Bernabé Cobo (1653/1964) refiere la historia de Cantiti Viracocha como una de las tantas invenciones que circulan en estas tierras. Además, este esfuerzo concertado no es solo parte de una acción conjunta de los cronistas, sino que también fue una tendencia que los propios incas ejercían, asimilando dioses conquistados. Efectivamente, las creencias respecto de un dios hacedor de todas las cosas tendió a confundir ambas divinidades, aunque Tunupa persistió, como lo demuestran las distancias cronológicas de las crónicas que el mismo Rodríguez (2007) incluye en su estudio. Llama la atención también la amplitud territorial de la creencia en Tunupa, cuando es nombrado entre los dioses de indígenas tupí-guaraní de Brasil, como dios del rayo (Pompa, 2004b).

En síntesis, no se puede entender el impacto del mito del inca si no se sigue el recorrido de su imagen mítica. Como se puede observar, existe una línea de imaginarios que asocian al Inca con Jesús. La presencia de Jesús en América es una cuestión que preocupa a los cronistas y ellos intentan suplirla de distintos modos. Una forma es vincular la imagen del Inca con la Jesucristo, a través de una asociación con la apariencia tradicional de éste último. También existe la asociación con otros aspectos del sistema bíblico, por ejemplo, la relación que se establece con Santo Tomás o el camino de los santos peregrinos de América. Asimismo, se asocia a otro relato mítico como es el diluvio universal, del cual se tienen múltiples formas narrativas en los Andes, aunque la mayor parte de ellas tienen relación con el nacimiento de la estirpe de los incas.

Un pasaje importante en la construcción del imaginario del inca es la relación que se hace de él con el niño de oro en el relato de De Betanzos²⁴, y en los niños

²⁴ Juan de Betanzos (1987/ 1558: 321) cuenta que al quedarse dormido el Ynca Yupanque se le presentó el dios Viracocha con figura humana y le comunicó el propósito de ayudarlo el día de la batalla contra Uscovilca. Y sucedió tal como anunciara el dios. Cuando comenzaba el combate, apareció un escuadrón compuesto por veinte mil hombres, hasta entonces desconocidos, con los

incas que se adoran en distintas partes de los Andes Centrales. La historia que liga la figura del inca con la de Jesucristo pequeño nace de la propia historia evangélica que relata algunos pasajes de la vida de Cristo en los que aparecen niños. Asimismo, la historia del niño hecho de oro que relata De Betanzos aporta a una historia inicial. Este imaginario se construye fundamentalmente de la imaginaria religiosa y la representación tridimensional del niño. Lo vemos en innumerables

En un ejemplo que proporciona Estenssoro (2001), se muestra la imagen del Niño Jesús de Huaca. De autoría desconocida, esta pequeña imagen porta los atributos del inca y por mucho tiempo, se asoció al pueblo inca. En el relieve de la túnica se pueden ver diminutas *kantutas* o flores del altiplano y *tocapus*²⁵ bordados. Además de un collar de perlas, se ven otros collares confeccionados con plumas multicolores que le rodean el cuello y bordean sus piernas. De sus hombros cae una capa roja con forro negro, fijada por dos cabezas de felino, adorno que se repite en las sandalias que calza y en sus muslos. Sobre su cabeza lleva un tocado en forma de cintillo y encima de este tiene una pluma jaspeada de color blanco y negro. La figura está suspendida sobre un cojín encarnado y entre dos floreros. El Niño no toca el suelo (Odone y Mora, 2011).

En el día central de la fiesta realizada en el Cuzco para el beato Ignacio en mayo de 1610, todos los números que habían participado llegan a la catedral tocando dos veces a la puerta. La tercera vez se abre y aparecen los indios de la cofradía del niño Jesús de Huanca, que acogen el cortejo. Esta cofradía muestra

cuales venció y dio muerte a muchos de los chancas y a su jefe. Luego, el mismo Inca llamó a los mejores plateros y oficiales de la ciudad, y les dio el encargo de hacer un niño de oro, desnudo, como de un año y medio. Este niño iba a ser la representación del sol, según se le había aparecido la noche antes de la batalla con Uscovilca. Un mes tardaron en hacerlo. En ese tiempo, todos ayunaron, comiendo solo maíz crudo y bebiendo chicha. Una vez confeccionado, le vistieron una camiseta muy ricamente tejida de lana y oro. En la cabeza le colocaron una borla y una patena de idéntico metal y en los pies le calzaron zapatos u ojotas, también de oro. En los Comentarios Reales de Garcilaso, sucede a Viracocha su hijo legítimo, el Inca Pachacutec. Para Bentanzos sucede en el trono el Ynca Yupanque, también llamado Pachacutec, quien vence y mata a Uscovilca. Con las insignias, armas y vestidos del chanca fue a dar acatamiento a su padre Viracocha, pero este no lo quiso aceptarlo.

²⁵ Del quechua. Tejido confeccionado con un diseño de rectángulos pequeños decorados individualmente, llevado solamente por la elite nativa de más alto rango en los Andes. También *tokapu*, *toq'apu*. Extraído en el mes de septiembre de 2016 desde http://www.smith.edu/vistas/vistas_web/espanol/glossary.htm

una imagen del niño Jesús que no exhibe su acostumbrado traje, sino que el de inca, ricamente ataviado. El Niño-Inca continuaría siendo representado hasta 1687 en las iglesias de Andahuaylillas, San Jerónimo y Caycay, hasta que el obispo Molinedo buscó restituir la unidad simbólica ordenando que se le quitara la mascaypacha y se le cambiase por el rayo o por la tradicional corona imperial (Estenssoro, 2001: 140).

Respecto de la muerte del Inca, en otra vertiente de los imaginarios que proporcionan elementos para generar el mito del personaje se puede observar cómo la figura del inca no es solo de índole mítica, sino que también corresponde a la reinterpretación de los hechos históricos. Es el caso de la muerte de Atahualpa y de la historia muchas veces contada respecto del desencuentro del lenguaje y de la imposición de la propia visión por parte de los conquistadores respecto de un único Dios. En esta historia se encuentran todos los componentes que hacen suyo el proceso de conquista mediante la síntesis de los que representarán en adelante los grandes problemas con que se identificará la conquista. El vínculo entre el oro y la religión, el sacrificio en vano, el peligro a renunciar a los propios dioses, entre otros. El martirio del cuerpo mediante la separación de la cabeza es una escena congelada en la historia y que habla de la división perpetua de la comunidad nunca más reunida. Imagen de procedencia europea y que asocia el cuerpo de Cristo con la comunidad de la Iglesia y que San Ignacio completa y ratifica.

Gabriela Ramos (2004) plantea que la muerte de Atahualpa es el símbolo de la conquista, ya que ninguna fuente de la época la omite. Sin embargo, según las circunstancias y las adscripciones de los cronistas, la muerte del inca será relatada con diferentes énfasis. La muerte de Atahualpa marca la caída del imperio de los incas, pero también este acontecimiento acarreó consecuencias para el futuro de esta zona y modificó las nociones de violencia y justicia, las creencias sobre la muerte y el más allá.

Luego de su captura en Cajamarca, Atahualpa estuvo preso durante varios meses durante los cuales pagó un fabuloso rescate a los españoles, que fue entregado en oro y plata. A pesar de ello, el inca fue acusado de tramar un ataque

en contra de sus captores. Siguiendo las órdenes de Pizarro, Hernando de Soto salió a verificar la cercanía de las tropas que supuestamente se hallaban en camino para rescatar al inca. Sin embargo, Pizarro no esperó el regreso de sus hombres y procedió a juzgar rápidamente a Atahualpa, y lo condenó a morir en la hoguera. Las crónicas ofrecen distintas versiones sobre los cargos imputados contra el inca, sobre la manera como fue ejecutada la sentencia y sobre lo que ocurrió con su cadáver.

Respecto de la muerte del Inca Atahualpa, las crónicas brindan algunos indicios que han sido interpretados con posterioridad como signos de mesianismo incipiente. Cieza de León señala que según algunos:

dellos....Atavalipa dixo antes que le matasen que le aguardasen en Quito, que allá le volverían a ver hecho culebra. Dichos dellos deben ser. La noticia de su ejecución se propagó con celeridad. El cuerpo dizen que desenterraron de aquel lugar e lo pusieron en el Cuzco en rico sepulcro. Nunca los cristianos han podido alcanzar en que parte se puso porque para sacar el tesoro que con él metieron lo procuraron". (en Bernand y Gruzinski, 1990: 205).

Cieza de León también incluyó en su narración acerca de la muerte de Atahualpa una costumbre europea, que es el discurso del condenado. Con este gesto, Cieza refuerza una crítica velada sobre lo ocurrido, puesto que en este texto Atahualpa se defiende y alega inocencia. Además de recordar a los españoles los servicios, sumisión y regalos que les había hecho, realza la injusticia de su ejecución, haciendo más intensos en la imaginación del lector los llantos y súplicas de las mujeres que lo rodeaban (Cieza de León, 1984, III: 293).

Entre tanto, el relato de Juan de Betanzos, cronista del Cuzco, conocedor del quechua y de la historia y cultura inca (Pease, 1995: 27), no difiere del de Cieza de León más que en unos pocos pero importantes detalles. Cuando el inca estaba a punto de ser quemado, Atahualpa decidió bautizarse. Por ello, los españoles le solicitaron a Pizarro que aplicara la pena del garrote. Sin embargo, el cuerpo del inca fue puesto en el fuego luego de ser estrangulado. El inca fue enterrado en la

iglesia de Cajamarca (De Betanzos, 2004: 326). De Betanzos introduce la cuestión acerca de la disputa por el cuerpo del inca. Después de los funerales y cuando los españoles partieron de Cajamarca en dirección al Cuzco, Cuxi Yupangue, uno de los hermanos de Atahuallpa, sacó el cuerpo de la iglesia y lo llevó en andas a Quito. Esta versión también aparece en relatos de Murúa (2001: 212) y en Bernabé Cobo (1956, lib. 12, XIX: 99-100). Rumiñahui, capitán del inca que ambicionaba convertirse en su sucesor, interpretó este gesto como señal de que Cuxi Yupangue también deseaba el poder y preparó una celada. Salió Pumiñahui a las afueras de Quito con el pretexto de recibir el cuerpo de Atahuallpa para rendirle homenaje. Consiguió distraer a Cuxi Yupangue y envió a un grupo de sus hombres para que lo mataran. Rumiñahui entonces entró a Quito con el cadáver de Atahuallpa. (De Betanzos, 2004: 326-327).

Pizarro (1978: 62-62) introduce un elemento mítico que señala que Atahuallpa dijo antes de ser ejecutado que si no lo quemaban el sol lo resucitaría y así regresaría con los suyos. Cuestión que se reproduce también en algunas obras o representaciones sobre la muerte del inca, que se teatralizan en distintos pueblos de los Andes Centrales. En estas obras aparece el presagio respecto de la codicia de los españoles y de la muerte del inca que resucitaría para volver y salvar a su pueblo.

Luego de muerto Atahuallpa, unas mujeres le pidieron que les permitieran ingresar a los aposentos donde el inca había pasado su cautiverio. Una vez adentro, lo buscaron y llamaron, cumpliendo así con su ritual funerario acostumbrado entre distintos pueblos andinos. Al no recibir respuesta, las mujeres lloraron amargamente pues pensaron que el silencio era la señal de que el inca ya no regresaría. Pizarro intervino, entonces, para explicar a las mujeres lo que para él era el verdadero sentido de la resurrección, asegurándoles que los muertos no volverían hasta el día del Juicio Final (Pizarro, 1978: 70, en Ramos, 2010: 67).

El Inca Garcilaso de la Vega (1960, vol. 134, lib. XXXI: 676) afirma que luego de ser sepultado en la iglesia de Cajamarca, los hombres de Atahuallpa lo desenterraron para darle una sepultura más digna. Su cuerpo fue llevado a Quito

sin el ceremonial acostumbrado. Luego, fue sepultado en Quito con ceremonias solemnes. Entre tanto, Guaman Poma en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* describió los acontecimientos con variantes importantes desde el punto de vista del imaginario que se construiría en torno a este hecho. Este autor deja a un lado el tema de la condena a muerte en la hoguera y su conmutación por el garrote para afirmar que Pizarro ordenó que el inca fuera degollado. Esta afirmación, que se opone a la de los otros cronistas, está precedida de un dibujo que muestra al inca acostado sobre una losa que asemeja un altar o piedra sacrificial, sosteniendo un crucifijo entre las manos. Cuatro soldados españoles lo rodean. Uno le sujeta la cabeza, otro el cuerpo y otro los pies. Mientras el cuarto procede a cortarle la cabeza con un cuchillo (o alfanje) y un mazo. La violencia de la escena contrasta con la expresión tranquila del inca.

El inca en esta leyenda se transforma en una serpiente amaru. No se trata de una resurrección en el sentido mesiánico, sino de una metamorfosis chamánica propia de las zonas de ceja de selva. El amaru simboliza también el arcoiris y se relaciona con el oro. Hoy en día, entre los campesinos de la sierra y en particular en el sur del Ecuador, el “oro” escondido por los incas y también el arcoiris sostienen la creencia de que provocan en todos aquellos que entran en contacto con esas fuerzas maléficas enfermedades e incluso la muerte.

Llama la atención la extraordinaria semejanza de las representaciones de la muerte de ambos incas —Atahualpa y Tupac Amaru— en los grabados que Felipe de Guamán Poma incorpora en su texto *Primer Nueva Coronica y buen gobierno*. Carmen Bernand (2007) en su texto *Milenarismos incas: construcciones nacionales y republicanas*, propone una tesis según la cual la muerte de Atahualpa y de Tupac Amaru I fue interpretada mediante nociones españolas y andinas de manera conjunta, y que estas se insertaron en un contexto general apocalíptico marcado, a la vez, por la tragedia de la conquista y por la expansión del protestantismo: “Los incas ejecutados injustamente eran los signos precursores de un desastre final anunciado” (Bernand, 2007: 207). Entonces, la ejecución de Túpac Amaru I en 1572 marcó el fin de la dinastía incaica.

Un tercer aspecto que se asocia a la construcción mítica del inca es la resurrección o vuelta del inca a liberar a su pueblo, sin embargo, la construcción mítica se hace en distintas dimensiones simbólicas que entran en juego. Por lo mismo, la construcción de un imaginario representa un proceso que se extiende en el tiempo y que se constituye mediante distintos momentos. Hechos reales o imaginarios que se superponen en un trayecto construido por recorridos que se encuentran o que continúan su trayectoria de forma paralela, siendo posible que nunca se reúnan. Desde luego, los movimientos políticos son los que surgen con mayor claridad a la luz de los imaginarios. La política puede inventar o reinterpretar para su propio beneficio un hecho y eso es lo que estamos acostumbrados a visualizar cuando se habla de la construcción de un discurso político y la muerte de Tupac Amaru I. Esta constituyó un hecho político importante, que reconfiguró el entramado de poder en la región de los Andes Centrales.

Luego de la muerte de Túpac Amaru I, el virrey Toledo organizó el matrimonio de doña Beatriz Coya con el capitán don Martín García de Loyola, sobrino nieto de Ignacio de Loyola, que había vencido a Tupac Amaru I. Con esta unión los jesuitas se apoderaron simbólicamente de la legitimidad incaica, hecho que suscitó la desconfianza de las autoridades españolas (Bernand, 2007: 207). Efectivamente, tras la muerte de Túpac Amaru I se habría cortado la línea de sucesión por la vía masculina, por lo tanto, su hermana, la princesa Beatriz Clara Coya, era la que quedaba en la sucesión. A modo de antecedente, un año después, en 1611, su hija se unió a Juan Enríquez de Borja, nieto de Francisco de Borja. Los jesuitas pintaron a ambos en su propia genealogía, demostrando que los detentores de los derechos de la única rama incaica que podía reclamar la sucesión tenía tanta o más sangre de San Ignacio y de San Francisco de Borja que sangre cuzqueña (Estenssoro, 2001: 14).

La bula papal legalizaba el ejército de ocupación colonial y además imponía la condición de convertirse a la religión católica a todos los reyes derrotados y de todos sus súbditos. Las panacas o familias nobles descendientes de la nobleza incaica cuzqueña no pudieron elegir más alternativa que adaptarse para ver la

posibilidad de obtener algunos beneficios. En 1569, un grupo de familiares de los incas reclamaron sus derechos ante el Licenciado Juan de Ayllón (Rowe, 2003/1954: 79), solicitando que se probara su ascendencia real. Estos nobles reconocían su calidad de realeza en desgracia y reclamaban al menos parte de las ventajas que se les otorgaban a los nobles de España. Sin embargo, tuvieron que renunciar a su religión y dar muestras públicas de su catolicismo, lo que implicaba dar donativos a las iglesias locales. Este proceso también lo hicieron algunos curacas locales que fabricaron genealogías a la manera hispana para solicitar reconocimientos.

Otro camino era la resistencia. Esta fue la opción de Manco Inca, hijo de Huayna Capac y Mama Runtu, quienes permanecieron hasta su muerte en 1554 en Vilcabamba, cuya localización aún no es definida por completo en la actualidad. Sin embargo, esta iniciativa de resistencia terminó cuando el virrey Toledo ordenó el exterminio de todos los habitantes de esta localidad, los que, en su opinión, eran un foco de subversión (Estenssoro, 2005: 48).

Efectivamente, los incas tuvieron múltiples estrategias de adaptación a los cambios que produjo la conquista y el sistema colonial. Estas van desde los que impulsaron la resistencia hasta los que se adaptaron en público y siguieron manteniendo sus creencias en privado. Muchos de estos nobles también tuvieron la lucidez para entender la importancia de la escritura y mantuvieron a traductores y asesores, incluso españoles. Manco Inca, por ejemplo, acogió por un tiempo a ciertos españoles (que después lo asesinaron) y trató de familiarizarse con las novedades que habían llegado de Europa, en especial, con las armas y los animales de guerra. También es el caso de Tuti Cussi Yupanqui, que incluso escribió una crónica de manera casi teatral con largos parlamentos intercalados en un relato dictado y traducido al español por el mestizo Martín de Pando en 1570. A lo largo de los siglos siguientes sus líderes invocarán los nombres de los incas como ancestros o como reencarnaciones para legitimar su liderazgo. A ello agregarán elementos cristianos para apoyarse en la divulgación de una prédica constante, aunque de forma desorganizada (Millones, 2007).

Todas las transformaciones que había sufrido la sociedad colonial desde la llegada de los españoles se apreciaban en las diversas formas en que los grupos de poder se adaptaron y cómo trataron de sacar partido de su situación. No obstante, había una cuestión que había cambiado radicalmente y esta era la incorporación a distintos espacios de poder de un grupo consistente de mestizos que también exigían sus derechos.

Al parecer, la lectura de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, obra que fue prohibida luego del levantamiento de Tupac Amaru II, influyó en este descontento entre caciques, mestizos y criollos, puesto que gozaba de popularidad en América y Europa. Publicada en Lisboa en 1605, *La Florida del Inca* es la primera crónica de Indias escrita por un autor mestizo y nacido en el Nuevo Mundo, Garcilaso de la Vega (1539-1616), quien era oriundo del Cusco e hijo del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y la princesa incaica Isabel Chimpu Ocllo. La idea de conciliar los elementos culturales españoles y los indígenas, además del anhelo de liberación respecto de una denigrante dominación extranjera, eran las opiniones que influenciaron en la propuesta tupamarista (Lewin, 1957: 19).

Mucho se ha escrito sobre el influjo de los *Comentarios Reales* en la economía simbólica del nacionalismo incaico del siglo XVIII. Y hasta es posible que aún antes la obra de Garcilaso hubiera penetrado en los círculos de la nobleza cuzqueña, contribuyendo a su reconstitución identitaria, en paralelo a la importancia material que fue adquiriendo gracias a curacazgos encargados del comercio en el circuito Potosí-Lima. Tal impacto no es extraño tampoco en relación con la expresión plástica estudiada, por ejemplo, por Teresa Gisbert (1980,1982), quien ha realizado un extenso trabajo de investigación respecto del arte que surgió en los Andes a partir del momento del contacto inicial entre la cultura andina y la europea. La autora pone especial atención a la función religiosa, política e ideológica que cumplieron aquellas expresiones en las sociedades locales de la época colonial.

En esta situación se encontraba el Inca Garcilaso de la Vega, quien consistente con sus propios intereses y con los de su grupo de referencia, se aboca a relatar una historia de la conquista y la colonia que remendara los errores de las

historias escritas por españoles. Garcilaso de la Vega comenzó sus *Comentarios Reales* con el ofrecimiento para traducir con eficacia la historia de los incas. Sin embargo, lo que hace Garcilaso realmente no es solo una corrección de los defectos que se encontraba en los textos españoles, sino que realiza una reinterpretación completa de la historia incaica, donde incorpora relaciones orales de sus familias e informes escritos de sus amigos peruanos que tenían acceso a los registros históricos de los quipus incaicos y en sus propios recuerdos de infancia. Como señala Zamora (1991), la tarea se convierte en una vasta labor de traducción, en el amplio sentido de la palabra, que también incorpora la exégesis de la lengua del texto original.

En el mundo andino el proceso de autoidentificación proyectado hacia el desarrollo de una conciencia nacional es complejo, pues está ligado, además de a la propia percepción, a la composición étnica y a intereses económicos, que desde temprano estratificaron a la sociedad del virreinato. Quien primero percibió la realidad peruana como un complejo mosaico ubicado en un común espacio geográfico fue Garcilaso de la Vega. Garcilaso vio la conquista como una vía para llevar a cabo un mestizaje donde estas razas y culturas diversas estarían ligadas por el amor. Así bosquejó la importancia del Inca Garcilaso el autor Chang-Rodríguez (2006). La presión entre el ideal que el autor delinea para el futuro de América y los hechos que él mismo siente como tragedia otorgan a sus escritos una tensión evidente también en el drama personal de Garcilaso, quien en vida luchó por el debido reconocimiento de sus dos estirpes. Biografía y escritura están indisolublemente ligadas en este afán de presentar correctamente los acontecimientos, para así honrar igualmente al Inca y a España (Chang-Rodríguez, 2006).

En este proceso, Garcilaso intenta homologar en algunos aspectos la cultura incaica y la de los españoles mediante “coincidencias”, que más que ser explícitas se dejan ver durante la lectura del texto. Respecto de la religión de los incas deja ver que era esencialmente monoteísta. Para el escritor, la cultura incaica había llegado a cumplir el mismo papel que Roma en el mundo antiguo, es decir, ayudar

a los bárbaros a lograr un pleno desarrollo racional. Pero en cuestiones religiosas Garcilaso sostenía que los incas eran superiores a los romanos, porque habían alcanzado el más alto concepto de Dios, a través del ejercicio de la razón natural sin intercesión de la gracia divina (Zamora, 1991: 9).

Garcilaso señala que los incas veneraban a dos dioses, que eran el sol, al que construían templos y celebraban fiestas y ceremonias en su nombre, y a Pachacamac, a quien adoraban mentalmente como Dios invisible y verdadero. Pachacamac, y no el sol, era el sumo dios de los incas y así se le imponía a las tribus que conquistaban. Su afirmación está basada en una exégesis filológica del nombre Pachacamac.

Cuando Garcilaso usa la palabra hermano reafirma sus vínculos con los indios, criollos y mestizos. Para Garcilaso, estos lazos han sido forjados por la sangre, el suelo y el sufrimiento, y a su vez, ellos han sido fortalecidos por el amor a esa patria grande y a todos sus habitantes. Justifica mediante tres razones los *Comentarios Reales*: estos son el valor de la herencia india como de la herencia española, y mira al futuro con optimismo en función de la grandeza de lo que será la mezcla de esas sangres (Chang-Rodríguez, 1982: 38). La idea del potencial latente que se escondía en el mestizaje y su relevancia en la construcción de una nación son los elementos que toma José Gabriel y que utiliza como parte de su ideario político y salvífico.

Efectivamente, señala Túpac Amaru II:

(...) que esta pretensión no se opone en lo más leve a nuestra sagrada religión católica, sino solo a suprimir tanto desorden, después de haber tomado por acá aquellas medidas que han sido conducentes para el amparo, protección y conservación de los españoles criollos, de los mestizos, zambos e indios, y su tranquilidad, por ser todos paisanos y compatriotas (Edicto de Túpac Amaru, del 23 de diciembre de 1780, para la provincia de Chichas en Lewin, 1957: 78).

Con este autor el lazo original que une la categoría de la religión con el pensamiento cristiano empezará a desvanecerse lentamente. La perspectiva de Garcilaso

contribuye al pensamiento occidental con la categoría de lo religioso y se distancia de los juegos del demonio para adquirir una dinámica propia (Bernand y Gruzinski, 1988: 119-120). Para el líder, Dios era de todos, no solo de los españoles, y debía protegerlos a todos en la medida que los indios hicieran valer sus derechos. Para Túpac Amaru, la religión no era el problema, los designios se cumplirían mejor si tenían de su lado a los sacerdotes. Sus planes iniciales eran que el Inca sería un monarca que conformaría un cuerpo, como una nación, con todos los habitantes, con reglas comunes de convivencia, pero separados de Europa. Su plan político implicaba la permanencia de la iglesia y del diezmo.

Cuando en diciembre de 1780 Tupac Amaru II entró a la plaza de Livitaca y convocó a sus pobladores, todos los que acudieron lo saludaron con estas palabras: “Tú eres nuestro Dios y Señor y te pedimos no hayan sacerdotes que nos inoportunen”, a lo que él contestó diciéndoles que no podía ser así, porque de acatar el pedido nadie “los atendería al momento de su muerte” (A.G.I. Sevilla, Cusco, leg. 29, en Flores Galindo, 1994: 122-123).

Los cambios que se venían produciendo durante el siglo XVII y XVIII en la región sur oriente andina junto con el empobrecimiento de la población indígena marcan una transformación cultural importante para los grupos indígenas. Estas transformaciones impactaron en la visión que los propios sujetos tenían de sí mismos, detonando en algunos casos las condiciones para el surgimiento de movimientos insurreccionales. La idea de Isaura P. de Queiroz acerca de que los movimientos mesiánicos surgirían por el choque de las transformaciones modernizadoras con comunidades tradicionales podría ajustarse a las condiciones en que emergen estos movimientos.

6.3 El mito de Inkarri

Las crónicas clásicas de los siglos XVI y XVII incluyen una abundante mitología entre sus páginas; “Los españoles de ese tiempo preguntaron por historias y recibieron explicaciones míticas” (Pease, 1985: 18). Justamente, el mito por sus

características y maleabilidad es escurridizo en su definición y más aún en torno a una historia en particular. El mito Inkarrí se podría decir que se hace parte del imaginario del Inca, a través del hecho histórico de la muerte de Atahualpa. Con ello, se señala la orfandad del pueblo indígena y la esperanza sobre la posibilidad de una vuelta a una situación anterior a la llegada de los españoles. La mistificación del suceso se transformó en una posibilidad de resurrección, haciendo que su permanencia en el tiempo constituya y acompañe una especie de resistencia a la derrota sufrida por las culturas andinas, específicamente, la pérdida del poderío inca a manos de los españoles.

Pease (1977) revisa el mito y señala que en los años 50 se registraron las versiones iniciales del mito de Inkarrí en diferentes lugares de los Andes. Años después se habría creado una conciencia acerca de la existencia de una “ideología mesiánica en el mundo andino” (1). Las primeras versiones publicadas por Arguedas (1956), Núñez del Prado (1957) y Morote (1958) llamaron la atención sobre la importancia etnográfica de los relatos de los cronistas y, fundamentalmente, de las versiones que ellos desarrollaron en la época de los mitos. Esta transmisión, según Pease (1977), se desarrollaría en distintas instancias en las que la comunidad se reúne.

Una de las características del mito de Inkarrí se refiere a la representación del cuerpo del inca y su desmembramiento. Según Pease (1985), la decapitación y el desmembramiento de los dioses es un elemento difundido en los Andes, pero en este mito el desmembramiento cobra especial relevancia, puesto que es la cabeza de Inkarrí la que sobrevive, y desde el Inca crecería hacia adentro hacia los pies.

Asimismo, Pease (1977) hace referencia a una información obtenida en la provincia de Collaguas, en la que se menciona al Inca como introductor del maíz en una región de probado prestigio maicero, añadiendo la capacidad del inca para trasladar grandes contingentes humanos para la siembra y la cosecha del mismo. Para resaltar el interés de esta relación, Pease (1977) señala una información según la cual Juan Ulloa Mogollón sugiere que Cabana, el lugar preciso del encuentro, era un enclave del Tawantinsuyu.

La información anterior tiene relación con la imagen de Inkarrí, que sería poseedor del poder sobre las piedras, el agua y el maíz, lo que contribuye a calificarlo como divinidad creadora andina. Prácticamente todas las versiones de Inkarrí, señala Pease (1977, 1982, 1985), dan cuenta de la muerte de Atahualpa en Cajamarca. Al mismo tiempo, proponen el renacimiento del Inca a partir de su residencia actual en el subsuelo, donde quedó al invertirse el mundo como consecuencia del cataclismo cósmico que supuso la desaparición del Tawantinsuyu. De hecho, el Inca fue remitido por ésta a un caos tectónico subterráneo o “extranjero”, de donde regresará cuando el mundo vuelva a su lugar.

En otra línea investigativa, el mito de Inkarrí es visto por Rosina Valcárcel (1988) a partir de algunos relatos incorporados en textos de recopilación folclórica (Bourricaud, 1975: 179). Esta autora sostiene que, si bien existen diversas interpretaciones religiosas en el amplio espectro geográfico y cultural del incanato, uno de los cultos que logran imponer los incas de manera más o menos homogénea antes de la llegada de los españoles es el del Inca como hijo del sol. Esto sustentaría la teoría de que el mito del Inkarrí posee una base histórica anterior a la dominación. Esta leyenda, aunque tienen interpretaciones que pueden variar dependiendo de su determinación geográfica, en esencia presenta la misma problemática y la misma solución. Debido a lo anterior, se produce una homogeneización de la realidad de los dominados por sobre las diferencias de estos como antagonistas del poder prehispánico. El problema que plantea la tesis de Valcárcel (1988) es que existe controversia respecto del punto, puesto que no hay coincidencia respecto de la existencia de la divinidad solar en los cronistas, aunque aparece — como se señaló con anterioridad en Garcilaso de la Vega — (1617/ 1962).)

A pesar de esto, existen autores como Flores Galindo (1994) quienes se aproximan de una forma metafórica al mito de Inkarrí y consideran que efectivamente la conquista puede considerarse un Pachacuti, vale decir, la inversión del orden que estaba establecido, dividiendo así el cosmos en dos. El mito de Inkarrí estaría tomando la forma de la esperanza del pueblo inca, de que el equilibrio

perdido en el proceso de la conquista se volverá a lograr mediante el renacer de un inca.

6.4 Construcción del sebastianismo

Para efectos de este trabajo, el sebastianismo será trabajado como parte de un imaginario mesiánico de la cultura brasileña, que aborda el caso del rey de Portugal don Sebastián y los aspectos asociados a su configuración mítica. Este sería parte de los movimientos místicos-religiosos que surgen en Portugal, pero que se trasladan a Brasil durante la colonia y que resurgen durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Estos han sido vinculados no solo con la necesidad de transformaciones sociales de una comunidad, sino también con el carácter mítico y las reivindicaciones espirituales. Parte de estas reivindicaciones han sido encarnadas en la figura de don Sebastián, que asume la forma del Elegido que vendrá a la tierra a salvar a los integrantes del movimiento (Dos Santos, 2012). Por lo tanto, el sebastianismo es un mesianismo que se hace parte de una serie de movimientos que creyeron que el mundo terreno estaba por terminar para dar lugar a otro mundo, un reino de paz, de buenaventura y de justicia. Si bien contiene elementos de milenarismos, esto no queda tan claro puesto que la ocurrencia de los cambios no se ajusta a un tiempo preciso, sino que al regreso de don Sebastián. Es decir, que el fundamento mesiánico se encuentra en la esperanza de un redentor que traerá un mundo mejor, donde básicamente las injusticias de la vida terrenal sean reajustadas.

Angel Crespo (1926-1995), el escritor y poeta que dedicó una serie de textos a la vida y obra del escritor portugués Fernando Pessoa, describe de esta forma el relato mítico sobre el cual se asienta la historia de don Sebastián, *El encubierto* (2007: 247). El proceso de preparación de la partida del rey don Sebastián, en 1578, para ir a luchar contra algunos emires en Tánger, se desarrolló en medio del entusiasmo del pueblo lisboeta. Los barcos tocaron tierra en lo que hoy es el puerto de Arzila, a pocas millas de Tánger, donde el ejército debía reunirse con los aliados

musulmanes bajo el mando del saadí Mohamed al Masluk, que estaba enfrentado a otros emires. Los emires enemigos proclamaron una yihad contra las fuerzas invasoras. El 4 de agosto de 1578, el día más caluroso de la estación más calurosa del año, el ejército cristiano, en el que servía la flor y nata de la nobleza portuguesa, con el joven rey don Sebastián, de veinticinco años, a la cabeza, fue aniquilado por las fuerzas bereberes. A lo largo de las seis horas de batalla murieron tal vez ocho mil cristianos y alrededor de seis mil marroquíes. La masacre fue una victoria musulmana. Algunos grupos de cristianos se las arreglaron para escapar, pero más de diez mil de ellos fueron hechos prisioneros. Los tres jefes militares de la batalla, los llamados «tres reyes», corrieron el peor de los destinos. Abd al-Malik, un hombre joven de treinta y cinco años, que ya estaba seriamente enfermo, murió durante la batalla; Al-Masluk pereció ahogado cuando intentaba escapar; y el rey Sebastián se dio por desaparecido, pues su cuerpo no pudo ser identificado en el campo de batalla.

Como nadie lo vio caer o morir, se propagó la idea de que el rey no había muerto y volvería tarde o temprano para salvar al país del control español. La certeza de que don Sebastián llegó a Lisboa por las propias tribulaciones de la escuadra, que creían llevar al Rey a bordo, y difundida por todo el país se enlazaría con otros sentimientos para constituir una leyenda, a pesar de que más tarde se tendrían referencias documentadas de su muerte. El Sultán de Marruecos entregó el cadáver a los representantes de Felipe II en Ceuta, siendo trasladado luego a la capital de Portugal donde recibió sepultura. Sin embargo, la idea de que el Rey no había muerto siguió hondamente arraigada y produciendo manifestaciones elocuentes de su fuerza mítica.

En general, esta no fue la única leyenda que recorrió la zona en el período pues toda la península ibérica — tanto España como Portugal — estuvo influida en la primera mitad del siglo XVI por leyendas que hablaban de maleficios y desastres que acaecerían en la región. En España también existieron profecías que hablaban de grandes males que serían terminados por un personaje misterioso que salvaría a España y que había de determinar la figura del Encubierto. Por mientras, en

Portugal se registraban acontecimientos dolorosos para el pueblo, como los reveses de la India, el abandono de las plazas portuguesas por Don Juan III y las alianzas matrimoniales con España, los que exponían a Portugal a ser absorbido por el reino vecino y generaban un temor constante, un estado de espíritu profundamente pesimista. El temor del pueblo portugués llegó al máximo cuando en 1554 murió el Rey Don Juan III sin dejar sucesión. Su mujer, Doña Catalina, hermana de Carlos V, había seguido la política de casar a sus hijos con los hijos del Emperador y ello había mantenido siempre latente en Portugal el temor de su anexión a España. Muertos los hijos de don Juan y doña Catalina antes que sus padres, hubiera quedado Portugal fatalmente sin rey directo de no estar doña Catalina próxima a dar a luz. Todas las esperanzas de Portugal se concentraron en el Príncipe que había de nacer.

Aunque el rey no había nacido aún, ya existía en Portugal un sentimiento mesiánico agudizado desde el día 2 de enero de 1554, en que murió el Rey Don Juan III, hasta el día 20 del mismo mes, en que había de nacer el nuevo Rey. Durante ese tiempo se hicieron rogativas y fue tal la ansiedad de Portugal, que con toda justicia se daría al nuevo rey el nombre de “el Deseado”, acrecentando una leyenda que alimentó el imaginario portugués a partir del siglo XVI, cuando a falta de herederos el trono de Portugal pasó a manos del rey Felipe II de España, rama de la Casa de Habsburgo.

Bandarra, el zapatero visionario que predijo la pérdida de Portugal y la aparición de un encubierto que salvaría al país, había muerto en 1545, dejando en el alma nacional un sentimiento de mesianismo derivado de sus profecías populares. Pero las coplas de Bandarra empezaron a mostrar un nuevo sentido, ya que anunciaban a un mesías que no era otro que el rey don Sebastián, quien volvería junto a su pueblo para instaurar un nuevo y definitivo imperio configurado como la verdadera razón de ser de Portugal. Este desastre dejó vacante el trono de Portugal, y dio lugar la unión de las coronas peninsulares bajo la hegemonía española que inició un período que duró sesenta años y que terminó con la revolución de 1640. Bandarra se llamaba en realidad Gonzalo Annes Bandarra, y

fue un zapatero de profesión que se dedicó a la difusión de versos con profecías mesiánicas. Tenía buen conocimiento de las Escrituras del Antiguo Testamento y las interpretaba bajo sus propias perspectivas. Después de haber realizado una serie de trovas hablando de la venida de San Sebastian y del futuro de Portugal como reino universal, fue acusado y procesado por la Inquisición de Lisboa, con la sospecha de que sus trovas contenían marcas de judaísmo. Fue condenado a participar en la procesión del Auto de Fe de 1541 y también a nunca interpretar la Biblia o escribir sobre asunto de teología. A pesar de la amplia aceptación de sus trovas entre los cristianos nuevos, nadie sabe a ciencia cierta si era o no de ascendencia judía. Después del juicio volvió a Troncoso, donde murió probablemente en 1556.

Sobre el sebastianismo brasileño se tienen indicios desde su llegada en el siglo XVI, y luego en las manifestaciones estudiadas en este trabajo, del siglo XIX y XX. Las acciones que dieron fuerza al imaginario sebastianista fueron realizadas, frecuentemente, por poblaciones que no estaban incorporadas a los circuitos políticos y sociales que permitían la difusión de estos hechos de forma masiva. Justamente, por su carácter de cierta manera “oculto”, este tipo de eventos han sido considerados como material atractivo para cineastas y escritores, y de ellos han resultado novelas, publicaciones de cordel y obras cinematográficas que recrean situaciones similares (Nogueira, 2009: 43). Sin embargo, a partir de la década de los 50 estudios que giran sobre los temas mesianistas así como los inspirados específicamente en San Sebastián adquieren una importancia renovada.

Respecto de la ubicación en que se desarrollan los movimientos sebastianistas, se comprueba que coinciden con la mayor parte de los movimientos mesiánicos sobre los cuales se tiene mayor documentación, que transcurren entre la población sertaneja del nordeste o sur del país. En cuanto a su temporalidad, ellos se desarrollan en el período que cubre poco más de un siglo, a partir de 1820 hasta 1920. Renato Da Silva (2005) propone agrupar estos movimientos en varias categorías. En la primera de ellas, que es la que nos interesa para el propósito de este trabajo, se encuentran los hechos de Serra do Rodeador y Pedra Bonita,

ambos pernambucanos y de inspiración sebastianista, ocurridos los dos en el siglo XIX y posteriores a la monarquía y previos a la abolición de la esclavitud. Tienen en común haber sido objeto de una implacable y sangrienta represión. Se definieron como agrupaciones locales, desprovistas de nexos con comunidades más amplias, restringidas a sus reivindicaciones (Pereira de Queiroz, 1969). A estos dos movimientos habría que agregar un tercer grupo, entre los que se encuentran el de Canudos, liderado por el Conselheiro, que tuvo impacto nacional y movilizó a un gran número de contingente de sertanejos. El líder de este movimiento, albergado en un populoso reducto, desafió los intereses de la oligarquía regional y contrarió a las autoridades y al poder católico. Estos movimientos tuvieron impacto sobre un extenso territorio y fueron objeto de prolongados y sangrientos combates sostenidos con las fuerzas militares para exterminarlos. Prácticamente la mitad de los efectivos militares de la época participaron en la Guerra de Canudos (Martins, 2000).

Siendo el sebastianismo un mito que se forjó en Portugal mientras este país llevaba a cabo la conquista de Brasil y se mantuvo durante parte de la colonia a través de los textos del padre Vieira, resulta muy interesante indagar en los procesos por medio de los cuales este mito llegó a Brasil y se asentó en este territorio para hacerse parte de una serie de movimientos mesiánicos y milenaristas, que se desarrollaron principalmente en el Sertão del nordeste de ese país.

En esta tradición, la supuesta aparición de San Sebastián en 1563 dejó una perdurable impresión en la región de Río de Janeiro, que pudo haber influido en el hecho de que su nombre apareciera en el de la ciudad. Se vio a este santo con espada en mano cuando arremetía contra los tamoíos, indios aliados de los franceses, en el curso de una batalla en la bahía de Guanabara, en la cual echó a pique las canoas de los indios. Los portugueses, al mando de Eustácio de Sá, resultaron vencedores y capturaron las posiciones fortificadas de los franceses y de sus aliados indios. El origen de esta leyenda es una narración atribuida al padre Anchieta por Pero Rodrigues repetida después por Simão de Vasconcelos y fray Vicente del Salvador. En las tres versiones, San Sebastián, quien aparentemente solo podía ser visto por los indios, figura como un joven alto y apuesto. Esa aparición

tuvo lugar el 20 de enero, día en que se celebra al santo, y esa circunstancia llevó a Eustácio de Sá, después de su victoria, a llamar San Sebastián de Río de Janeiro a la ciudad que fundara, para remplazar los campos fortificados que en torno de la espléndida bahía tenían los invasores franceses. Cabe agregar a esto el hecho de que los portugueses lo habían seleccionado como patrono de su campaña para recuperar el área de Río de Janeiro, y que el Rey de Portugal se llamaba don Sebastián.

En el ámbito de esas nuevas formaciones sebastianistas del siglo XIX delinearemos, brevemente, el primer movimiento explícito de esta índole, registrado en Brasil, que antecedió en apenas dos décadas al de Pedra Bonita, además de que se llevó a cabo en el mismo Estado. Esta comunidad conocida como Cidade do Paraíso Terrestre se estableció en Serra do Rodeador, en el distrito de Bonito en Pernambuco, en las vísperas de la Independencia, entre los años 1818 y 1820. El carácter mesiánico del movimiento y las expectativas en torno a la vuelta de don Sebastián lo identificaron de manera inequívoca como un movimiento sebastianista, y según Hermann (2006, 2008a, 2008b) la primera manifestación colectiva y explícitamente seguidora de don Sebastián durante el período colonial brasileño.

En el caso de Serra do Rodeador es bastante evidente para los investigadores como Hermann (2008 a, 2008 b) o Queiroz, (1995), que en esta experiencia se conjugan elementos de milenarismos insurgentes, cuestión que no se había presentado hasta ese momento. Agrupados a partir del liderazgo de dos desertores de la milicia real, toda la organización interna de la comunidad mezclaba preceptos religiosos y disciplina militar. Fue gracias a la importancia concedida al movimiento por parte de algunos investigadores de la primera mitad del siglo XX, que en la actualidad se puede esbozar una aproximación mayor al sentido y la estructura de la "Cidade do Paraíso Terrestre". La derrota de este movimiento por parte de las fuerzas represoras da cuenta de las estrategias usadas por el comando militar para conocer y destruir el movimiento de Rodeador, dentro de las cuales se destacó la infiltración de hombres de dentro y de fuera de la comunidad mesiánica. A través de estos relatos se puede saber cómo se preparaban para enfrentar la

reacción de los que no quisieran ingresar en las huestes de don Sebastián. Las estrategias militares podrían estar señalando el temor existente respecto de las revueltas y podría justificar la llegada de Luis do Rego Barreto, venido directamente de Portugal y nombrado por João VI para ocupar el lugar del mariscal de campo, gobernador y capital general de la Capitanía de Pernambuco, en sustitución del almirante Rodrigo Lobo, jefe de las fuerzas oficialistas que recuperaron Recife de los insurgentes en 1817. La ferocidad utilizada en el exterminio de Ciudad del Paraíso Terrenal fue objeto de críticas severas por parte de los enemigos políticos de Rego Barreto, críticas que procedieron tanto de la colonia como de la metrópoli.

Específicamente, en la reflexión propuesta por distintos investigadores Hermann (2004, 2008 a, 2008 b), Queiroz, (1995) y Queiroz, 1995) el movimiento de Serra do Rodeador se hizo parte de un conjunto de levantamientos, que anunciaban la ruptura con Portugal. El proyecto insurgente y armado es diferente del conjunto de manifestaciones sebastianistas más conocidas. Por otra parte, los documentos reunidos luego del aplastamiento en torno al funcionamiento y administración del grupo partían del supuesto de que sería necesario el enfrentamiento para alcanzar la felicidad eterna. Es decir, que el uso de armas estaba presente como alternativa salvacionista desde un comienzo, a diferencia incluso de la propuesta de Conselheiro en Canudos. Las tierras que ocupaban pertenecían a un sargento de ordenanzas, João Francisco da Silva, que se asoció a Silvestre José dos Santos para la fundación de la Ciudad del Paraíso Terrenal y que contaba con la protección del comandante del Distrito de Bonito, Manuel Bezerra (Hermann, 2008).

Luego de la prisión de los integrantes y sobrevivientes y de la distribución de varias mujeres y niños a distintas partes del país, comenzaron los testimonios. Uno de ellos fue el del cuñado de Silvestre, Antonio Pereira, ex alferez, que en su relato dijo que antes de entrar en el Rodeador el profeta le preguntó si “tenía animo de seguir entre una lluvia de pólvora y balas” para conquistar la Casa Santa de Jerusalém y el Paraíso Terrenal, y así destruir a todos aquellos que se opusieran a los fines sagrados que debían defender los bien armados. En seguida su cuñado “le

mandó enseñar un gran número de oraciones (que el recitó y que estaban llenas de supersticiones que no se transcriben) y después continuo trabajando con él por el santo fin propuesto”. Antonio Pereira dice no saber con seguridad cuantas personas vivían en la “Ciudad”, pero asegura que había más de doscientos, siendo muchos de ellos mujeres y niños, y afirmó no haber participado en las ceremonias religiosas que se realizaban todas en las noches allí. (Devassa acerca dos acontecimientos da Serra do Rodeador, fólho 24 en Hermann, 1997: 138).

Junto a motivaciones estrictamente religiosas, la expectativa sobre la conquista de la felicidad eterna y sobre la necesidad de la lucha armada para alcanzarla encontró lugar en Rodeador. Lo anterior habla del perfil bélico-mesiánico del proyecto, que se alimentó de la organización y de la resistencia de los sertanejos de Cidade do Paraíso Terrestre. Aunque sea difícil descifrar con exactitud los significados de la espera y de la lucha por la vuelta de don Sebastián en pleno Sertão nordestino, en vísperas de la Independencia, el contexto que hizo posible el surgimiento de un movimiento como este, por lo poco que se puede percibir a través de los fragmentos documentales, nos permite levantar algunas cuestiones de orden político y militar (Hermann, 1997: 314).

El hecho de que la Ciudad del Paraíso Terrenal sea comandada fundamentalmente por desertores, lo que parece ser verdadero también para buena parte de sus integrantes, abre la posibilidad de pensar en la sedición sebastianista del Rodeador a partir del deseo de esos hombres por participar en las tropas militares de un rey del cual no se sentían más súbditos.

Ejemplo mayor de este componente de resistencia es el testimonio de un espía que informa lo siguiente:

(...) se prometia huma felicidade imensa, á quem allí entrasse, e lamentavam a infelicidade dos que estavam de fora de mesma [comunidade], que quem allí estivesse, podia estar seguro, e libre de tudo, e que ninguém governava sobre eles só Deus, e el rei Dom Sebastião, e a Senhora, e que não temiam, nem obedeciam a mais ninguém, e que hum dia haviam dali e saírem e irem, e

marcharem, em quantos estivessem em terra firme (Folio, 40 en Hermann, 1997).

Hermann (1997) señala el problema de las frecuentes deserciones como un fenómeno que sobrepasa los hechos de Rodeador. Por ello, se detiene en el caso del soldado del Regimiento de Granaderos, Luís Gonzaga das Virgens e Veiga. Este hombre, entre los años de 1786 y 1791, desertó tres veces para luego integrarse a la lista de los involucrados en la sedición de Bahía. La disciplina del oficio, los sueldos reducidos, las disposiciones acerca de las normas de vida de los soldados, la prisión, y el riesgo de los crímenes constantes a las fuerzas del orden habrían influido en el creciente desinterés por la carrera miliar.

A partir de los antecedentes antes mencionados, Hermann (1997) propone que los acontecimientos de Rodeador se hacen parte de un conjunto más amplio de sucesos que marcaron el proceso de independencia. Según la tesis de esta autora, la Revolución Pernambucana, el reclutamiento forzado y el estímulo que pudo significar la insurrección de Recife son parte indisociable del proceso que hizo surgir la “Cidade do Paraíso Terrestre”. Los adeptos del Rodeador vivieron el momento de incerteza, investidos de una expectativa acerca de la vuelta del rey Encubierto, escondido en una piedra encantada y dispuesto a salvar a la comunidad de la miseria.

Históricamente, es posible ubicar a los dos personajes míticos que se hacen parte sustancial de los movimientos estudiados como dos figuras cuyos antecedentes se nutren de diferentes áreas. Sin embargo, los dos, don Sebastián y el Inca, son parte de la historia de dos territorios culturales, para los cuales estos mitos representan un momento histórico de ruptura. Este momento supone una “crisis” espiritual. Como señala Cassirer (2008: 72), cuando se produce en la totalidad del mundo una determinada división que produce una fragmentación en la conciencia en distintos estratos de significación, el mito surge dando explicación a estos acontecimientos traumáticos. Cuando ocurre esto, se produce una división en la representación del mundo, en la imagen que tenemos del mundo, y aparecen distinciones entre apariencia y verdad, entre lo percibido y lo que está detrás de esa

apariencia. Vemos, entonces, que no es extraño que el mito surja como la representación de la continuidad de un mundo que se divide y segrega.

En ambos casos, los mediadores divinos son los encargados de realizar el deseo del retorno a un tiempo mejor (en el caso del Inca) o de un tiempo por venir, pero también mejor. En este caso, se visibiliza la forma simbólica sin límites entre lo que se desea y el mito, porque este responde al deseo de revelarse contra la realidad y de revertirla.

El mito de don Sebastián se perfila con elementos de indefinición. Surge a partir de una historia que se pierde en un pasado que no pertenece del todo a la comunidad en la que surge. En Portugal, por ejemplo, las narraciones mesiánicas de portugueses que llegaron a Brasil y en las múltiples interpretaciones que se hicieron de ellas perdieron la historia original que les dio forma. En cambio, en el mito del Inca los hechos históricos que le dan forma permanecen presentes y se vuelven a redefinir y reevaluar constantemente a través del mito. En este caso, el mito “sirve” más precisamente para hacer efectiva una interpretación de la historia de los “vencidos”.

En ambos casos, pero especialmente en el mito del Inca, el cuerpo de estos mediadores salvíficos es la representación de una totalidad que es a la vez la historia de la cual surgen, el pueblo que representan y la divinidad con la que son capaces de cambiar la historia de quienes los siguen. Constituyen una unidad que no se pierde, aunque el cuerpo se vea segmentando, como en el caso del Inca o como es la situación de don Sebastián. El cuerpo de estos seres no solo no muere, sino que representa el deseo de transformación. Ellos son la utopía.

Capítulo 7

Cuatro mesianismos milenaristas, en dos zonas de América Latina.

En este capítulo se trabajarán las circunstancias en que se desarrollaron los mesianismos estudiados. Desde el punto de vista de los imaginarios, esto implica que se intentará recuperar el simbolismo de algunas imágenes que se presentan como parte de los relatos. No se trata de recuperar la historia verdadera ni objetiva de lo que ocurrió, sino levantar imaginarios de ellas. También es preciso señalar que en este capítulo, así como en el resto de la tesis, la división del tiempo en etapas claramente definidas y progresivas o lo que se entiende como el orden cronológico de los acontecimientos no constituye un propósito relevante.

Los imaginarios, al depender de una forma simbólica eminentemente móvil y maleable a largo plazo, pueden renacer incluso cuando parecen estar perdidos, como se puede observar en los imaginarios mesiánicos aportados por los judíos conversos que llegaron a Brasil en el siglo XVI y XVII, y que luego se visibilizaron en los imaginarios mesiánicos estudiados. Como se vio en el capítulo anterior, los personajes míticos que le dan forma a los fenómenos estudiados, lejos de ser una construcción unívoca o eternizante, constituyen una matriz arquetípica a partir de la cual la imaginación recrea y reconstruye nuevas historias. Por lo tanto, una perspectiva cronológica del tiempo tiene poca relación con este proceso.

Asimismo, al interior de la lógica mesiánica, el tiempo mítico-religioso se visualiza vinculado con el logro de las metas de transformación, pero no con el tiempo cronológico que ellas tomen. Su fuerza radica más bien en un entrelazamiento de motivos poderosos, como la esperanza en un cambio radical, la violencia inspirada y garantizada por la voluntad divina y la constitución de un grupo de elegidos encargados de colaborar con Dios en la historia (Cassirer, 2006: 148). El tiempo se transforma en un tiempo mítico, en que son adorados los intervalos y períodos y en el que los seres humanos intervienen, pero no son del todo responsables de ellos. La idea de este capítulo es rescatar los imaginarios que se articulan en los cuatro movimientos estudiados y para ello se realizará una breve

reseña de cada uno. Esto permitirá comprender las circunstancias generales en las que los movimientos y sus líderes actuaron, y también el impacto que tuvieron sobre la comunidad y, por lo tanto, en la cultura. Cabe recordar que los imaginarios surgen de pulsiones, de latencias que se dan respecto de los hechos y del impacto que han cobrado estos acontecimientos en la vida de las personas. La idea de relatar los acontecimientos que rodearon las acciones subversivas de Tupac Amaru II, por ejemplo, es justamente percibir la relevancia de dichos acontecimientos en una sociedad colonial (Castoriadis, 2013: 47).

Lo anterior tiene relación con la mensurabilidad de los acontecimientos y la responsabilidad de los que participaron en ellos. Se podría decir, a grandes rasgos, que la visión de estos fenómenos mantiene vigentes dos perspectivas en relación con lo señalado. Una que condena estos movimientos, porque los ven no solo como parte de un acto desquiciado, sino que también como parte de una violencia innecesaria. La perspectiva los visualiza justificando la violencia como parte de la pasión que los individuos sienten por los proyectos políticos-religiosos que emprenden.

Los líderes de los movimientos históricos, que asumen el entrelazamiento de sus proyectos políticos con los religiosos, generalmente atribuyen sus acciones inmediatas a ideas que solidifican las creencias (Wunenburger, 2003: 63). Estas ideas no evolucionan según los acontecimientos sino que permanecen, a veces a pesar de estos. Tal es el caso de Tupac Amaru II y su negativa a tomar la ciudad del Cusco, mientras todas las condiciones eran propicias para hacerlo y en contra de lo que todos sus subalternos le sugerían. La imagen del inca en su caballo, en la cúspide de un monte, solitario, es una de las visiones más recurridas de los relatos contruidos en torno a su imaginario (Walker, 1999). El misterio acerca de las razones del líder para no asaltar el Cusco la ciudad sagrada, oscilará entre las creencias cristianas y el rechazo de la violencia.. Nunca se sabrá por qué en ese momento, que constituye un momento imaginario del héroe y donde se construye parte del mito que lo alberga, no tomó la decisión más lógica. La única respuesta

posible es que las acciones no responden a una lógica y se encaminan por el sendero de una conciencia histórica de la cual Dios se hace parte.

7.1 Pedra Bonita

En el caso de Brasil, diversos autores (Vainfas, 1992; Hermann, 2008a, 2008b; Queiroz, 1995) concuerdan en señalar que los movimientos mesiánico milenaristas estudiados se hacen parte de un conjunto de episodios y de acciones organizadas, próximas a la revolución independentista y que concuerdan con el inicio de un período de ensayos sediciosos. Especialmente, nos referimos a la llamada Revolución Pernambucana de 1917, que sería —según esta perspectiva— el antecedente político directo del movimiento de Rodeador.

En efecto, Carlos Mota (1972), autor de un trabajo que ya es clásico sobre el tema en la historia del mundo luso-brasileño, señala que el movimiento de 1817 representa el primer signo realmente significativo de descolonización acelerada y radical, con la exacerbación del comportamiento nativista anticolonialista y lusófono, marcado por la opción aunque poco estructurada de un régimen republicano. La toma de Recife por los insurrectos, el 6 de marzo al 19 de mayo de 1817 fue aplastada con ferocidad. Sin embargo, Hermann (2008b) considera que el movimiento de Sierra de Rodeador apenas se puede concebir como una revuelta que movilizó apenas a unos doscientos o cuatrocientos hombres.

Como se observa, el estudio de estos movimientos no los visibiliza de manera particular, sino que tiende a verlos como parte de una serie de acontecimientos consecutivos. No es posible entender el movimiento de Serra Rodeador sin tener antecedentes al menos de un movimiento anterior, porque las características que a veces se visualizan como extraordinarias, en realidad se habían repetido como parte de una cierta constante en los movimientos que se llevaron a cabo en la época.

Este movimiento ocurre apenas 16 años después del anterior. Se trata de la *Irmandade de Bom Jesus da Pedra*, comandada y fundada por Silvestre José dos Santos, llamado Mestre Quiou o O Profeta, y por Manuel Gomes das Virgens, ex

soldado del décimo segundo Batallón que logró reunir a unos cincuenta desertores, además de varias mujeres y niños (Hermann, 2008b: 128). Este movimiento también tuvo una jerarquía que incluía a doce personas encargadas de funciones no rituales y más abajo aún el resto de adeptos (Queiroz, 1966: 221). Asimismo, construyeron una capilla junto a unas piedras consideradas “encantadas”. De dentro de esta formación rocosa se escuchaba una voz que le hablaba; era una “Santa” profetizando que don Sebastián retornaría cuando el grupo de adeptos llegara a mil. Cuando ocurriera aquello, don Sebastián con su ejército saldría de la piedra y transformaría a los líderes del movimiento en príncipes y a los pobres en ricos, y todos irían con su rey a la cabeza a liberar los Santos Lugares (Queiroz, 1966: 221 en Dos Santos, 2012). De esta forma se establecería el paraíso terrenal, donde todos gozarían de la inmortalidad, trayendo la felicidad y el bienestar económico a los elegidos. Se realizaban rezos diarios, en fechas especiales y en ceremonias de iniciación de los neófitos de la secta. Silvestre José dos Santos y Manuel Gomes recibían las revelaciones en el lugar donde se encontraba una cruz, que se suponía del rey don Sebastián y de su ejército (Mota, 1972). En virtud de que fue identificado como un núcleo social y religioso, se tornó en una preocupación mayor tanto para las autoridades como para los habitantes de la región, porque contenía desertores armados. Fue atacada con violencia en 1820 por destacamentos militares enviados desde el gobierno de Pernambuco. Los sebastianistas —incapaces de reaccionar al ataque— fueron masacrados por las fuerzas gubernamentales. Se salvaron dos profetas que consiguieron evadir el cerco (Hermann, 2008b: 31). Cuando los demás sobrevivientes, señala Francisco Varnhagen (1978/1854: 179), fueron sometidos por las tropas, muchos prisioneros fueron perdonados por el Rey y enviados a sus lugares de origen (Gomes, 2004: 222).

El movimiento anterior cumple con todas las características que han sido parte del estudio de estos fenómenos. El cierre como forma de coerción de los integrantes y la disponibilidad de armas, además de la existencia de una aparición sobrenatural a través de la cual habla el mediador divino, que en este caso es don

Sebastián. Se reconoce un milenarismo hasta cierta forma histórico, porque el nuevo tiempo vendrá cuando se cumpla la cifra de mil integrantes. Llama la atención que el mensaje decía que luego de las transformaciones, que básicamente se tratarían de una inversión de la realidad (los pobres serán ricos), el conglomerado partirá a liberar “los santos lugares”, a modo de una cruzada que utiliza los mismos términos.

En Pernambuco, poco tiempo después, en 1836, se organizó en la comarca de las Flores, en el municipio de São José do Belmonte y sus alrededores, otro séquito sebastianista, comandado por João Antonio dos Santos. Como se señaló anteriormente, se sabe que este personaje recorría la zona repartiendo piedrecillas brillantes y diciendo que ellas habían sido encontradas en una laguna encantada, próxima a dos grandes piedras de forma rectangular (Gomes, 2004: 222). Este movimiento se llevó a cabo en los límites de Pajeú, en Pernambuco, en un amplio anfiteatro al que solo se podía acceder por una estrecha garganta entre murallas a pique, que forman una especie de púlpito gigantesco donde se yergue un bloque solitario, la Pedra Bonita (Gomes, 2004).

João Antonio dos Santos, premunido de un folleto que contaba la vida y la muerte de don Sebastián, explicaba a sus adeptos que el rey portugués hablaba con él por medio de visiones. En ellas, le había dicho que las dos rocas —que medían alrededor de 33 metros de altura cada una— correspondían a las torres de una catedral encantada y su reino surgiría de en medio de ellas dos. A pesar de contar con una significativa base de seguidores, el movimiento no adquirió gran connotación ni permanencia debido a la persuasión de que fueron objeto por parte de la iglesia católica.

Sin embargo, dos años más tarde, en esta misma región, João Ferreira, cuñado de João Antonio, reunió varios fieles y se autoproclamó representante del Rey Sebastián —que se le aparecía en sueños— formando así otro reducto que fue conocido, principalmente, por medio de las crónicas de Antônio Attico de Souza Leite, publicadas en su *Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado* (1875). El nuevo rey, que usaba una corona confeccionada de lianas, afirmaba que entre

las dos enormes rocas en Pedra Bonita —una de cuales se encontraba recubierta de líneas que el sol reflejaba con un brillo plateado— se hallaba la entrada del Reino Encantado de don Sebastián, desde donde acabaría por reaparecer con toda su corte. Los rituales religiosos y las ceremonias eran conducidos por Manuel Vieira, apodado fray Simão, en el interior de una especie de caverna natural, bautizada por los sebastianistas como el Santuario. Este se situaba en la base de una piedra más baja, cuya concavidad natural en la parte inferior formaba un gran escondrijo, que aumentado por una profunda excavación que hicieran los sebastianistas, adquirió proporciones para abrigar a un número de doscientas personas (Gomes, 2004: 224). Los cronistas hicieron referencia también al “pulpito” o “trono” desde donde diariamente el profeta hablaba a sus seguidores. Ese era el mismo lugar donde João Ferreira escogía y embriagaba a sus asociados, suministrándoles un brebaje cada vez que necesitaba alguna víctima voluntaria para su reino. Ese vino encantado era fabricado con una mezcla de *jurema* y *manacá*, que poseía al mismo tiempo las propiedades del alcohol y del opio, y que tenía la función de hacer que los seguidores contemplaran a don Sebastián con su corte y sus tesoros. Vale decir que la simple visión de las piedras, consideradas “dos torres del reino” constituía un componente importante para la creencia, pues mostraba que el grandioso templo estaba ya parcialmente visible (Gomes, 2004: 78). Uno de personajes más conservadores de la época, Raymundo Nina Rodrigues (1939), insistía en que se trataba de prácticas religiosas extrañas, mezcladas con orgías desenfrenadas en las cuales predominaba la satisfacción de los instintos sexuales. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la opinión de Nina Rodrigues representa la visión más conservadora respecto de la cultura y las creencias populares.

Las jerarquías de esta organización se basaban en un linaje regio, que tenía mayores privilegios. El padre del “rey”, que era el padre de João Ferreira, era considerado de mayor rango —abajo apenas del “rey”—. En seguida venía Josefina, la mujer del “rey” —aunque este poseía siete mujeres—, considerada la “reina”. Pedro e Isabel, hermanos de Josefina, que eran respectivamente príncipe y princesa, también integraban la cúpula de la organización.

Algunas otras prácticas de la comunidad del Reino Encantado pueden ser resaltadas, como la prohibición de los miembros comunes de abastecerse en el poblado, la promoción del proselitismo en los alrededores por medio de la persuasión y de la violencia, la práctica de la poligamia de los hombres y la práctica de la “dispensa” de la novia, privilegio que cabía exclusivamente al “rey”, y consistía en recibir a la novia la noche de las nupcias para “dispensarla” y “devolverla” al marido el día siguiente (Gomes, 2004).

Los pasos decisivos para el fin del movimiento fueron dados cuando el líder João Ferreira obedeció las revelaciones que decía haber recibido de don Sebastián, quien estaba muy insatisfecho con la franqueza e incredulidad de sus fieles. Exigió, por tanto, la intensificación de los sacrificios señalando un día preciso para el desencantamiento. De acuerdo con la documentación de Leite (1903), João Ferrerira había señalado a los fieles:

aquele reino era de muitas glórias e riquezas, mas como tudo que era encantado só se desencantava com sangue, era necessário banhar-se as pedras e regar-se todo o campo vizinho com sangue dos velhos, dos moços, das crianças, e de irracionais; que isto, além de necessário para Dom Sebastião poder vir logo trazer as riquezas, era vantajoso para as pessoas, que se prestavam a socorrê-lo assim (Leite, 1903: 229).

De acuerdo a la cita, los sacrificios para romper el encantamiento se iniciaron el 14 de mayo de 1838 y se prolongaron por tres días, teniendo como primera víctima al padre del propio profeta, quien voluntariamente se ofreció para ser degollado. A partir de ahí se inició el descontrol de las acciones del grupo. Al final del tercer día —16 de mayo—, el saldo de víctimas llegó a cincuenta y tres, además de catorce perros que, según los profetas, resucitarían transformados en dragones protectores de la comunidad. Según Raymundo Nina Rodrigues (1939), en esta atmósfera de posesión y de violento clima religioso fue sacrificado también el propio rey y profeta, quien fue muerto por su cuñado, Pedro Antonio, que habría recibido también la revelación de que João Ferreira era la única víctima que faltaba para que

definitivamente don Sebastián fuese desencantado. Con el apoyo de los súbditos, Pedro Antonio fue aclamado como nuevo rey y se trasladó hacia un lugar más apartado para evitar el olor que provenía de la descomposición de los cadáveres.

La noticia de los acontecimientos que allí se llevaban a cabo alcanzó al comisario de la policía de Serra Talhada, Manuel Pereira da Silva, por medio del baqueano José Gomez Vieira, fugitivo de la carnicería. Esto motivó a las autoridades a organizar un fuerte movimiento represivo contra el movimiento. Do Santos (2012: 53), señala que tuvo lugar un enfrentamiento que duró poco más de una hora, en que los partidarios premunidos de palos y en estado de exaltación gritaban “Viva el-rei D. Sebastião”, mientras las mujeres oraban. Los sobrevivientes de la secta fueron llevados a la prisión de Serra Talhada, donde las mujeres quedaron en libertad y los niños fueron distribuidos para su adopción. Algún tiempo más tarde también fue capturado y muerto João Antonio dos Santos.

Actualmente, este episodio se rememora todos los años mediante una Cavalgada da Pedra do Reino, realizada en São José do Belmonte. El evento fue inspirado en el Romance d’A Pedra do Reino de Ariano Suassuna y por la crónica de Antonio Áttico de Souza Leite, *Memória sobre o Reino Encantado*. El lugar es ahora un sitio histórico. En las últimas décadas la producción de nuevos trabajos de investigación sobre los movimientos mesiánicos y, específicamente, sebastianistas, se han generado nuevas lecturas acerca de estos movimientos. Generalmente, estas interpretaciones tienden a una actitud más integradora, asociando estos movimientos a facetas de un contexto social y cultural más amplio.

La situación contextualizada por este relato nos permite verificar dos vertientes de significado. Una que tiene relación con los detonantes de los acontecimientos, y otra que tiene relación con los imaginarios mítico-religiosos que estuvieron presentes en el desarrollo del movimiento. Según Wunenburger (2003), el develamiento del modelo de una sociedad ideal lleva adicionado su advenimiento futuro. La anticipación de este perfeccionamiento futuro de la sociedad o de la humanidad, en algunos casos confirmado a menudo por una personalidad mesiánica, autoriza en consecuencia a tomar disposiciones para el presente, que

pueden ir —como se observa en el caso estudiado— hasta el desencadenamiento de la violencia para preparar las condiciones.

Delumeau (2009: 207-209) distingue dos formas de comprender los textos proféticos. La primera asegura mil años de felicidad, mientras que la segunda insiste en el Juicio Final. En la primera de las modalidades para lidiar con la espera de un milenio de riqueza y prosperidad, se incluía un conjunto de manifestaciones milenaristas que justificaban el uso de la fuerza para la llegada de nuevos tiempos, mientras que la segunda promovía la necesidad de apresurar la llegada del milenio usando para eso todos los medios disponibles.

La violencia ejercida sobre los miembros del movimiento es lo que más llama la atención. Esto podría mostrar que la violencia responde a un imaginario que no necesariamente se relaciona con los hechos. La idea de que el aniquilamiento es la única salida posible para terminar con estas iniciativas desborda los límites de las acciones emprendidas por los grupos.

Respecto de las ideas míticas del grupo sobre las piedras de las cuales emergería don Sebastián y todas las creencias relativas a representaciones perceptivas, es preciso recordar que el mundo de representaciones míticas no es permeable a criterios dobles, sino que para ella no existe diferencia entre prototipo e imagen. Las rocas pierden su cualidad de rocas y se transforman efectivamente en cúpulas. Los imaginarios sobre los cuales se forja lo divino todavía creen poseer directamente lo divino mismo, justamente porque nunca toman los objetos que le son simbólicos como simples signos, sino que los toman como revelaciones concretas, sensibles. De ahí que, considerada desde el punto de vista puramente formal, la crítica que el profetismo hace a esa concepción se basa, por así decirlo, en un *petitio principii*, pues le imputa una concepción que no está en ella, sino que le llega con la nueva consideración, con el nuevo punto de vista bajo el cual se le coloca (Cassirer, 2006: 95).

Interesante es lo que ocurre con la violencia en estos casos, puesto que tanto la que los propios seguidores de don Sebastián ejercen contra parte de su propio séquito así como la que ejercen los soldados contra el grupo, produce sangre. Sin

embargo, esta sangre tendrá diferentes significados y apelará a imaginarios diferentes. Por una parte, el símbolo de la sangre se asocia con la vida. Sin embargo, al ser un símbolo plurivalente, también se presenta como una forma de perder la vida, a través de la imagen de “derramar la sangre”. Según diversas tradiciones, la sangre mezclada con la tierra da vida y nacimiento a seres y plantas (Chevalier y Gheerbrant, 2009: 455). Sin embargo, en algunos ritos descritos por Frazer (2006), la sangre de la víctima no debe tocar el suelo, porque aniquila las posibilidades de vida luego de que esto ocurre. Una variante de esto ocurre con las “animitas” que se colocan cuando un muerto ha derramado sangre sobre el suelo. La sangre caída debe ser protegida, porque transporta el alma del muerto, pero también el suelo debe ser protegido de ella para que pueda germinar después de aquello. Esta diversidad de connotaciones da prueba de la riqueza del símbolo y del poder convocador de éste. En este caso, la sangre que derraman los seguidores de don Sebastián se relaciona con el sacrificio que da vida. La piedra se moja con la sangre para que don Sebastián renazca, para que vuelva. De parte de los militares, la sangre es derramada como parte de un proceso de saneamiento, la sangre limpia las impurezas.

La sangre es el precio y la puesta en valor del advenimiento. No es posible transformar sin producir el sacrificio. Por otro lado, los cambios no son posibles si no aceleramos el advenimiento mediante el libertinaje. El advenimiento tiene dos caminos posibles de realización: el libertinaje y la santidad. Son caminos que simbolizan la liberación del ser humano mediante la ruptura de las ataduras que lo ligan a la tierra. Los rasgos humanos se arrancan mediante la disolución moral o el sacrificio de la carne de todos los procesos de santidad. Los dos caminos opuestos conducen al mismo punto, que es el alejamiento de lo propiamente humano. Entonces, la separación espacial que promueven estos movimientos es solo parte de un trayecto de sacrificio, que finaliza con el derramamiento de la sangre y la propia carne es el límite de la acción mesiánica.

7.2 Canudos sebastianista

Con otro impacto en la sociedad brasileña se encuentra el movimiento sebastianista de Canudos. Nuevamente, señalaremos los acontecimientos más importantes que marcaron el desarrollo de este movimiento para contextualizar los imaginarios que se trabajarán. La guerra de Canudos se produjo como consecuencia del movimiento mesiánico milenarista con mayor impacto mediático en Brasil, y sobre el cual se han escrito interpretaciones y aproximaciones desde distintas líneas de reflexión.

La guerra de Canudos o Campaña de Canudos fue un conflicto entre el ejército brasileño y los integrantes de un movimiento popular de contenido socio-religioso dirigido por Antônio Conselheiro. Transcurrió entre 1896 y 1897, y si bien han transcurrido cincuenta años desde el de Piedra Bonita, las condiciones son diferentes, puesto que este último se desarrolla durante los primeros años del Brasil republicano, al interior de Bahía.

El conflicto tuvo su origen en el mismo establecimiento de Canudos, en las tierras áridas del Sertão. Se trataba de una zona muy pobre, con una economía de subsistencia basada especialmente en la crianza de ganado. La población estaba compuesta principalmente por antiguos esclavos negros o libertos que habían dejado —al menos desde el punto de vista legal— de ser esclavos apenas en 1888. Asimismo, la conformaban empobrecidos, desarraigados, indígenas y mestizos.

El desplazamiento geográfico de este movimiento constituye una cuestión que a la luz de los analistas del siglo XIX es determinante para su surgimiento y desarrollo. Efectivamente, aunque no se pretende instaurar una mirada determinista de los rasgos geográficos, la zona del Sertão constituye una realidad que trasciende la esfera física para generar una realidad cultural que se hace parte de condiciones especialmente difíciles para su población. En la plenitud de las sequías es un desierto, situación a la que responden sus habitantes luchando por las reservas alimenticias almacenadas en los días de abundancia. Cuando llegan las lluvias, la tierra se transfigura y contrasta con la desolación de la época anterior. La vegetación, flores, las cumbres y las grutas disfrazan la dureza de los barranos y la

temperatura cae, disminuyendo la sequedad anormal del aire (Da Cunha, 1902/1985).

En el paisaje se pueden ver nuevos tonos. Sin embargo, cada ciclo hace volver los días torturantes, la atmósfera asfixiante, lo pedregoso del suelo y la sequía (Nogueira, 2009). La descripción del escenario natural que rodea los hechos que dieron origen a la Guerra de Canudos resulta fundamental para comprender una de las perspectivas más difundidas respecto de los hechos y, posteriormente, de la interpretación que se hará de ellos en relatos contemporáneos. La naturaleza ocupará un número importante de páginas del texto más conocido que se ha escrito con respecto a estos acontecimientos: *Os Sertões* de Euclides da Cunha (1902/1985). Este texto sintetiza la sensibilidad que está aún involucrada en los relatos que intentan dar una “explicación” a los acontecimientos que ocurrieron allí.

A parte de la naturaleza, en términos generales, también se considera que las condiciones sociales de esta población marginada fueron las que dieron lugar a una búsqueda religiosa. Ambas cuestiones tienen que ver con condiciones de vida más que difíciles de los habitantes de esa región de Brasil. Aparte de lo anterior, era un momento de cambios y transformaciones en el contexto político, puesto que los hechos tuvieron lugar en medio del surgimiento del nuevo régimen republicano, declarado el 15 de noviembre de 1889, después de un golpe de estado en contra del emperador Don Pedro II (Nogueira 2009).

Para entender la revuelta campesina de Canudos es preciso restablecer el escenario histórico en que ocurrió, porque es difícil entender esta guerra sin conocer las circunstancias que la provocaron. Desde el 13 de mayo de 1888, con la firma de la ley Áurea por la Princesa Isabel, Brasil estaba en ebullición. El problema militar que venía arrastrándose desde 1883 con el debate sobre la doctrina del Ciudadano-soldado, que defendía la participación de los oficiales en cuestiones políticas y sociales del país, tuvo una resolución repentina con el golpe militar republicano del 15 de noviembre de 1889.

El derrumbe de la monarquía sin derrocamiento de sangre terminó por provocar reacciones antirepublicanas. Una nueva constitución fue aprobada en

1891, convirtiendo al Brasil en una República Federativa y Presidencialista, siguiendo el modelo norteamericano. Se separó el estado de la Iglesia y se amplió el derecho a voto, permitiendo que toda persona alfabetizada pudiera convertirse en ciudadano brasileño.

Las dificultades políticas de la implementación de la república se aceleraron con la crisis inflacionaria. El presidente de la República, Deodoro da Fonseca, llegó a cerrar el Congreso, lo que sirvió de pretexto para que la Marina de Guerra se revelara exigiendo su renuncia, lo que consiguió el 23 de noviembre de 1891. Fue sustituido, entonces, por Floriano Peixoto.

En febrero de 1893 explotó en Río Grande do Sul la revolución federalista y luego la guerra con Uruguay, que dejó doce mil muertos, lo que conllevó la tarea de restaurar la paz. El nuevo presidente, Prudente de Moraes, la firmó finalmente en agosto de 1895. En este escenario general apareció Antônio Conselheiro que deambulaba, según veíamos el capítulo anterior, entre las villas del anterior y decía ser profeta. En su prédica impulsaba a las personas a dejar los bienes terrenales, porque nos esperaba una vida mejor en el cielo si dejaban sus intereses terrenales. Además, invitaba a sus fieles a realizar obras santas como refaccionar las iglesias. Luego de protagonizar una rebelión contra la cobranza de impuestos, se estableció con sus seguidores en una hacienda abandonada en los campos de Canudos. Sus prédicas en torno a un mundo mejor atrajeron a casi ocho mil personas (Negrao, 2009: 43).

El crecimiento de esta población despertó las sospechas de distintos grupos de poder, como la iglesia que veía la adhesión que el Conselheiro ganaba entre sus fieles y los propietarios, quienes presenciaron el éxodo masivo de mano hacia la comunidad, mano de obra que ya era escasa en la región. Por otra parte, las zonas aledañas, en especial los habitantes de Juazeiro, con quienes los fieles de la hacienda habían tenido problemas comerciales, desataron una campaña en su contra, lo que provocó la histeria colectiva y la intervención del gobierno provincial. En medio de esta situación la comunidad de Canudos fue visitada por dos monjes capuchinos, quienes a su regreso a la ciudad provocaron el aumento de la

desconfianza luego de que uno de ellos asegurara que Antônio Conselheiro tenía la intención de realizar un levantamiento de carácter monárquico.

La primera expedición se realizó en octubre de 1896 y con ella se inauguró la Guerra de Canudos, cuando las autoridades de Juazeiro apelaron al gobierno estadual bahiano para su protección. El 24 de noviembre de ese mismo año es enviada la primera expedición militar contra Canudos, pero la tropa fue sorprendida por los seguidores de Conselheiro durante la madrugada en Uauá. La lucha terminó con más de ciento cincuenta muertos del bando del Conselheiro. Del lado del ejército, murieron ocho militares y dos guías. La segunda expedición se realizó en enero de 1897. Mientras aguardaban una nueva embestida del gobierno, los partidarios de Antônio Conselheiro fortificaban los accesos a la aldea. Los rebeldes se abastecían de las armas abandonadas o tomadas a las tropas caídas, los sertanejos mostraban coraje y habilidad militar, mientras que Antônio Conselheiro se ocupaba de la defensa civil y religiosa. La tercera expedición se llevó a cabo en marzo de 1897. La noticia de la llegada de tropas militares a la región atrajo a un gran número de personas, provenientes de varias áreas del Nordeste, que fueron en defensa del “hombre santo” (Moraes, 2005). El 2 de marzo, después de haber sufrido grandes bajas causadas por la guerra de guerrilla en la travesía de la sierra, la fuerza que inicialmente se componía de mil trescientos hombres asaltó la aldea. Moreira fue mortalmente herido y pasó el comando a Pedro Nunes Batista Ferreira Tamarindo. La expedición fue obligada a retroceder de forma precipitada. La cuarta expedición se llevó a cabo en abril de 1897, con más de cuatro mil soldados. En el transcurrir de la lucha el propio ministro de Guerra, el Mariscal Carlos Machado de Bittencourt, siguió para el Sertão bahiano y se instaló en Monte Santo, base de las operaciones. En Río de Janeiro la repercusión de la derrota fue enorme, principalmente, porque se atribuía al Conselheiro la intención de restaurar la monarquía, cuestión que tenía relación con la adscripción del movimiento al sebastianismo (Hernandez, 2004: 448).

El 27 junio de 1897, después de sufrir pérdidas considerables, los atacantes llegaron a Canudos. En septiembre de ese mismo año, luego de varias batallas, la

tropa consiguió cercar la aldea. Antônio Conselheiro murió el 22 de septiembre, supuestamente, como consecuencia de una disentería. Luego de recibir promesas de que la República le garantizaría la vida, una parte de la población sobreviviente se rindió con una bandera blanca, mientras un último puñado resistía en la plaza del poblado. A pesar de las promesas, lamentablemente, acabaron siendo degollados. Con esto, la Guerra de Canudos acabó constituyéndose como uno de los mayores crímenes del territorio brasileño (Hernández, 2004). La aldea resistió hasta el 5 de octubre de 1897, cuando murieron los cuatro últimos defensores de la causa. El cadáver de Antônio Conselheiro fue exhumado y su cabeza decapitada con un cuchillo. El día 6 de octubre, cuando la aldea fue arrasada e incendiada, el ejército registró cinco mil doscientos cadáveres (Gomes, 2004: 87).

Las noticias sobre los motivos políticos de la fundación de la comunidad de Canudos son contradictorias, todavía en el momento mismo de su creación. Dos poetas populares muestran con claridad esta divergencia. En un poema de cordel de la época de Calasans, "No tempo de Antônio Conselheiro", la comunidad se presenta como un refugio milenarista ante el avance de una ley secular:

Garantidos pela lei
Aqueles malvados estao
Nos temos a lei de Deus
Eles tem a lei do Cao
o Anticristo chegou
Para o Brasil governa.
Mas af esta o Conselheiro
Para dele nos livra.
(en Levine, 1995: 321).

Sin embargo, en otra poesía publicada el 2 de febrero de 1897 en la Gazeta de Noticias, que por la época era uno de los diarios principales de Río de Janeiro, , Conselheiro es presentado como un demonio:

Em São Francisco o Antônio
o Antônio Conselheiro
Menos santo que demônio

Entrou calado e matreiro
 E sem perder um momento
 Sem trabalho, sem questões,
 Comprou um grande armamento,
 Que armas, que municoes.

Porém não dorme a polícia
 Tem olho vivo o governo
 Apenas teve notícia
 Metteu o Antônio no inferno
 Ganhou o Antônio o mundão
 Fez a polícia o confisco
 Mostrando ao povo na mao
 As armas de São Francisco.
 (en Garramuño, 2004: 41).

Hasta ese momento pocos temas habían obtenido la atención de la prensa brasileña en su conjunto. Durante 1897, y a partir de la derrota de la Expedición de Moreira César, la noticia de la guerra de Canudos encabezará las primeras planas de todos los diarios, invadiendo la editorial, la crónica, el reportaje, los anuncios y hasta el humor. Como única fuente de información de la época, los periódicos ejercían también una manipulación política respecto del fenómeno. Como se trataba de un enemigo interno a la república, la función de la prensa fue ser portavoz del mensaje que señalaba la amenaza interna y que avivaba la energía de una nación amenazada por la subversión. Cuando llegó a Río de Janeiro y a Sao Paulo la noticia de la derrota de la Expedición de Moreira César, la agitación en las calles fue mayúscula. En el conflicto resultó muerto el periodista Gentil de Castro, afiliado a grupos monárquicos, que fue abatido en un atentado en una plaza de la capital.

El movimiento en el Sertão se leyó como una abierta oposición a la República recién instaurada. Asimismo, se conjugaron razones de diverso tipo para respaldar un aplastamiento, como la oposición dentro de la comunidad al matrimonio civil y al censo, puesto que este último se pensaba como un instrumento para el retorno a la esclavitud. También fue determinante el hecho de que todo el norte del país estaba pasando por una de las peores sequías de la historia y, por lo tanto, llegaban personas de estas regiones con la esperanza de establecerse en Canudos, mientras

los cangaçeiros del Conselheiro asaltaban haciendas y villas de la zona para abastecer a la colonia. En otro ámbito, el gobierno del recién instalado estado republicano necesitaba dinero para materializar sus planes, por lo que emprendió una recolección de impuestos en todo el país. Esto también representó una presión de la clase adinerada que buscó terminar con esta situación anómala (Hernandez_2004: 451).

La experiencia de los partidarios de Antônio Conselheiro, quien había establecido una comunidad en rechazo a las leyes seculares que apenas unos años antes había instaurado la República, fue interpretada como un movimiento de repulsa y resistencia a la modernización que implicaba el nuevo orden jurídico y estatal proclamado en 1889. El discurso paranoico se creó, incluso, penetrando la idea de que la revuelta de Canudos era parte de una conspiración monárquica antirrepublicana internacional, con aliados en Nueva York y Buenos Aires. Esta idea estaría cimentada en la competencia que existía entre Argentina y Brasil, especialmente entre Río de Janeiro y Buenos Aires, por quién se convertiría en el centro de la modernidad latinoamericana. Las visitas de Campos Salles a Buenos Aires y de Roca a Brasil así como la cobertura que de ellas hizo la prensa, atestiguan una verdadera pugna entre las dos naciones, no exenta de emulación y celos (Garramuño, 2004: 39).

Así se dio la paradoja de que el país que se cobijaba en un lema positivista mostraba al mundo desordenes, batallas desiguales entre un ejército pertrechado y comandado por un “héroe de la República”, como era Moreira César, en lucha contra harapientos. Canudos condensó todas las ambivalencias que planteaba la polarización de dos mundos muy diferentes que cohabitaban en Brasil, sin reconocerse el uno al otro. Los sertanejos eran reconocidos como atrasados, y las grandes metrópolis consideraban la lucha misma como un signo del atraso que vivía el país.

En este cuadro de formación nacional, la población disponible no se ajustaba a la identificación de una nación conforme a los modelos identitarios vigentes en los centros hegemónicos. En este contexto, como deja ver Antonio Robert Moraes en

su texto *Território e história no Brasil* (2005), comienza a tomar cuerpo una concepción que no va a identificar al país con una sociedad sino que con un territorio. Esta concepción puede verse reflejada en el texto de Euclides, *Da Cunha*, como se señaló con anterioridad: es como si esta región, con sus momentos de sequía y luego de lluvia, sintetizara las contradicciones del país y la preeminencia de un señalamiento que provenía de una naturaleza, que parece prevalecer por sobre la voluntad de los hombres. Brasil no será concebido como un pueblo y sí como una porción de espacio terrestre; no una comunidad de individuos pero sí como un territorio que da origen a las pasiones y subjetividades que envuelven a los sujetos que lo habitan (Dos Santos, 2012: 30) .

Ligado a lo anterior, se puede situar el segundo momento de crisis de identidad que señala Jorge Larraín (1994), y que corresponde a la constitución de las nuevas repúblicas. En este período cultural surgieron nuevos criterios de estratificación, y se pensó que las categorías científicas constituían la única esperanza para traer el “orden y el progreso a las repúblicas recién inauguradas”. Este nuevo polo, como lo denomina Larraín, estaría constituido por la incorporación de las nuevas ideas europeas de la razón y el liberalismo (Larraín, 1994: 47).

La nueva república consideraba que debía obedecer al principio fundamental de mantener la integridad del territorio nacional como un valor supremo justificador de cualquier acto estatal (Garramuño, 2004: 52). Sin embargo, la idea del progreso como la única forma de avanzar en una independencia efectiva se transformó en un imaginario efectivo, que se nutría de ideas como avanzar hasta lograr la mayoría de edad de la nación.

La Guerra de Canudos propiamente tal duró un año y según la historiografía se movilizaron más de diez mil soldados de diecisiete estados brasileños, distribuidos en cuatro expediciones militares. Se calcula que murieron más de veinticinco mil personas, siendo la guerra con mayor cantidad de muertos del siglo en América Latina. La guerra de Canudos y el Conselheiro junto a sus seguidores se transformaron en el imaginario de la elite que pretendía “pasar” a otra etapa del país, era la barbarie con la cual había que terminar para que se produjera el

“advenimiento de la civilización”, que estaba llamada a reinar por sobre el salvajismo de las razas inferiores, como las denominaba Sarmiento (Zea, 1990: 60). Como vemos, este imaginario se extiende a un sinnúmero de elementos que se adicionan a él. Es, en definitiva, lo que Durand denomina como un imaginario constelación. Es decir, un imaginario que se nutre de muchas imágenes que se van sobreponiendo unas a otras en un cúmulo que se transforma, en parte, de una sola y misma cuestión: a saber, eso en lo que la elite quería convertirse.

Por su parte, el Conselheiro se nutre de imaginarios que no necesariamente concuerdan entre sí. Por una parte, de la idea de que el rey don Sebastián constituye un ser mucho más poderoso que cualquier elite militar o política y que, por lo tanto, sería el único que podría hacerle frente a los cambios. El otro imaginario proviene más bien de la experiencia de la pobreza y la marginalidad, y tiene que ver con la desconfianza respecto de las iniciativas de las autoridades, puesto que el censo sería el primer paso para el retorno al esclavismo. La situación de límite y marginalidad solo es posible de ser subsanada a través de la mediación de un ser con poderes sobrenaturales, que sabrá reconocer los esfuerzos de un grupo por seguir otras leyes, a saber, las leyes divinas de la misericordia.

Vemos, en primera instancia, la lucha entre dos imaginarios que bajo ciertas circunstancias históricas se contraponen tomando bandos distintos. Obviamente, el imaginario de la modernidad había sido instaurado hace tiempo atrás y era el momento de su advenimiento, por lo tanto, era mucho más poderoso que cualquier divinidad advenediza y retrógrada como don Sebastián y un personaje marginal y exótico como el Conselheiro. La modernidad gana la partida.

Como elemento común a los dos casos estudiados, está el cierre de la comunidad respecto de un mundo exterior hostil. El cierre físico de la comunidad responde a tres cuestiones: la conciencia de ser parte de un pueblo elegido, la existencia de un enviado que anunciará la buena nueva, porque sabe “leer” las señales precisas, y la consecución de acontecimientos que precipita la venida del Mesías.

Por otro lado, la defensa del espacio no es solo una cuestión de hegemonía territorial, puesto que bajo la perspectiva mítico-religiosa el espacio es consagrado y, por lo tanto, se selecciona una determinada zona del espacio total, diferenciándola de otras zonas y, por así decirlo, cercándola religiosamente. Este concepto de consagración religiosa, que se manifiesta como delimitación espacial, tiene su contrapartida lingüística. Durand (1999) se refiere a la expresión *templum*, que procede de la raíz griega *teu*, que significa 'cortar'. Así pues, *templum* no quiere decir otra cosa que 'lo recortado', 'lo demarcado' (324). En este sentido, designa, en primer término, la zona sagrada, consagrada y perteneciente al dios y luego, por extensión, pasa a designar cualquier circunscripción de tierra, campo o arboleda, que bien puede pertenecer a un dios, a un rey o a un héroe. Pero según la antiquísima concepción religiosa, también el espacio celeste total aparece como una región cerrada y consagrada, habitado por un ser divino y regido por una voluntad divina (Frazer, 2006: 135).

7.3 Juan Santos Atahualpa o el inca que llegó de la selva

Respecto del imaginario del inca y el mesianismo que surge a propósito del movimiento de Juan Santos Atahuallpa, podemos afirmar que el primero aporta a la construcción del segundo, fundamentalmente, nutriendo la configuración del líder del movimiento y, a su vez, el movimiento se vale del imaginario del inca para validar la estrategia de su construcción y desarrollo.

Para comenzar, es necesario detenerse en algunos aspectos de este movimiento que pueden entregar luces acerca de la forma en que en él operan los imaginarios. Respecto del territorio en el que surge este movimiento, se trata de una región que a lo largo del siglo XVIII sufrió una marcada crisis que acabó haciéndole perder el lugar que había mantenido dentro del imperio. Nueva España, con la facilidad de un territorio más integrado orográficamente y la creciente riqueza de sus explotaciones, fue adquiriendo cada vez mayor importancia y el volumen de su producción acabó sobrepasando la producción peruana. Asimismo, la situación del

virreinato del Perú se agravaba por el declive de los yacimientos de azogue de Huancavelica y Potosí. Sin el mercurio de estos yacimientos, el procedimiento para la amalgama con que se extraía la plata se encarecía extraordinariamente (Castro, 1973:48).

La zona donde Juan Santos empezó su levantamiento tiene una gran importancia, puesto que el Gran Pajonal, ubicado en Tarma, en la selva central, fue un centro de misioneros franciscanos dedicados a evangelizar las etnias selváticas. En la zona se descubrieron grandes depósitos de sal, que fueron explotados por los españoles utilizando la fuerza de trabajo indígena. Hay referencias, asimismo, de maltrato por parte de los misioneros franciscanos y de sus rígidas reglas, que además no hacían nada contra los abusos de los empresarios de la sal. Otro factor de descontento fueron las enfermedades que traían y que diezaban la población aborigen (Loayza, 1942).

Hacia mediados del siglo XVIII, los franciscanos habían logrado establecer unas treinta y dos misiones de trescientos habitantes cada una: en total, unas nueve mil personas. Otro dato importante es que la selva central fue una zona de constante intercambio de productos y de personas. Principalmente coca, fruta, madera, sal, algodón, y otros objetos valiosos. La movilización de personas de diferentes orígenes se intensificó progresivamente durante este siglo, ya que los misioneros y terratenientes llevaban consigo sirvientes y trabajadores serranos, negros y mestizos. Sin embargo, también hubo grupos menos controlados provenientes de la sierra, que aunque no eran exclusivamente indios, encontraban en la selva central una zona de refugio ideal para esconderse de las autoridades (Vallejos, 1957).

O'Phelan (1988) señala la importancia de los repartos como causa principal del descontento social que se propagó a través de la región surandina, a fines de los años 1770. Sin embargo, según esta autora, habrían sido los cambios en el impuesto de alcabala²⁶, así como el establecimiento de las aduanas las medidas

²⁶ La alcabala fue el impuesto más importante del Antiguo Régimen, que gravaba el comercio y era el que más ingresos producía a la Hacienda Real, pues aunque el diezmo era aún más importante, su perceptor principal era la iglesia, con participación del Rey. La denominación se utiliza habitualmente en plural: *las alcabalas*. Para más detalle, véase Lavallé, 1996: 18.

que fueron implementadas como parte de las Reformas Borbónicas, las que imprimieron el ímpetu inicial que culminó en el estallido de la Gran Rebelión. Las fuentes demuestran que los problemas surgidos durante los enfrentamientos precedentes, así como los sectores sociales comprometidos en ellos estuvieron presentes en la naturaleza misma y en el movimiento que encabezaría luego Túpac Amaru.

Los indígenas no fueron ajenos a los cambios en la casa reinante. Tradicionalmente, el monarca era el supremo protector de los indios. Desde la *Primer Nueva Crónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma, los caciques se habían habituado a acudir por la paternal protección del Rey cuando veían que sus derechos eran conculcados por las autoridades coloniales (De la Torre, 2004a: 17). La desaparición de los Habsburgos en el trono no fue cuestión fácil y se produjeron transformaciones culturales importantes. La vinculación que mantenía con Francia la nueva dinastía propició la llegada a América de corrientes intelectuales de carácter liberal, que atrajeron el interés de algunos grupos criollos en detrimento de la tradicional subordinación colonial. Por otra parte, las principales lacras de la colonia sobrevivieron a la nueva dinastía.

En relación con la población indígena, aunque la disminución de ella se mantuvo desde la llegada de los españoles hasta 1720, durante el siglo XVIII estos seguían siendo el tercio de la sociedad peruana. La estructura social respondía al conocido esquema piramidal, en cuya cúspide se encontraban los altos funcionarios españoles. La base que sustentaba la totalidad del edificio social eran los indios, cuya situación más habitual era la del trabajo en su comunidad y su sujeción al tributo y la mita. Algunos se habían alejado de su aillu y otros se habían convertido en jornaleros libres o mincados. Pero sin duda la mita era la más dura institución vierreinal para los indígenas. Este sistema producía una alta mortalidad y se calcula que tan solo un veinte por ciento de los varones que marchaban a este servicio regresaban alguna vez a sus lugares de procedencia (De la Torre, 2004a: 20). El obraje era otra forma de explotación sistemática.

Todas estas situaciones desencadenaron una serie de motines y levantamientos que se produjeron a lo largo del siglo XVIII. El Marqués de Villagarcía, que asumió el cargo de virrey en 1736, heredó todos estos problemas que se arrastraban desde la época de su antecesor Castelfuerte, aun cuando este último había logrado aplastar la sublevación de Cochabamba (Bolivia), en el año 1730. Doce años más tarde, en 1742, se produciría una nueva insurrección a cargo de Juan Santos Atahualpa (Loayza, 1942).

Se ignora casi toda la vida de Juan Santos, anterior a 1742, cuando estalla el levantamiento que lidera. Lo mismo ocurre con las circunstancias que envuelven su desaparición definitiva diez años después, cuando se vuelve a perder su rastro. Los breves testimonios biográficos existentes aparecen entreverados con sus proyectos políticos y religiosos, y con las informaciones sobre la guerra. Asimismo, toda la información que se tiene de él proviene de los franciscanos o de testigos cercanos a esta congregación. Por lo tanto, se estima que puede ser sesgada. Por estas razones es prácticamente imposible hablar de la persona que está detrás del mito, tal como fue entendido en su época. Se estima que no era de la selva, sino más bien de la sierra, pero no es algo de lo cual se tenga certeza. Este silencio documental implicó que se recompusiera su ideología de un modo un tanto equívoco (Castro, 1973: 24).

Como se señaló en el capítulo anterior, no se sabe con exactitud su procedencia ni muchos sus datos biográficos. Sin embargo, De la Torre (2004b: 83) señala que Diego Esquivel y Navia, canónigo historiador y cronista cusqueño, contemporáneo de la rebelión, dice que ya en su primera entrevista con Gonzalo Vázquez de Caicedo, en junio de 1742, se conocía el propósito del rebelde en líneas generales, el que era restaurar el Imperio de los Incas y expulsar a los españoles y negros.

Existe una sola representación del rebelde, en un cuadro del convento de Ocopa, en el que Juan Santos Atahualpa aparece conversando con algunos frailes franciscanos en Quimiri. Este cuadro se realizó varios años después del levantamiento. Al parecer, Juan Santos fue la representación de un mesías para el

grupo de sus adeptos. Dice que su éxito es inevitable, porque tiene el apoyo del “Señor Jesucristo y su Santísima Madre, porque ya es tiempo que nos restituyan el imperio de nuestro Inca” (Loayza, 1942: 34). En uno de los testimonios de los franciscanos reproducidos por De la Torre (2004b), le preguntaron si era cristiano y él respondió que sí. Luego, le preguntaron en cuantas partes está nuestro Señor Jesucristo y dijo que en dos: en cuanto hombre en el cielo y en el Santísimo Sacramento del Altar.

Se reproducen testimonios de indios que señalaban que todos los días rezaba un libro de la doctrina cristiana y que llevaba un crucifijo pendiente del pecho. Él ha dicho que no quiere introducir una ley nueva sino la que predicaban los misioneros (Loayza, 1942). Parece improbable que el discurso de Juan se propusiera la difusión del cristianismo, pero Alonso Zarza (1989: 36-37) propone que eligió instalarse entre los conversos de las misiones, porque serían los únicos capaces de comprender un mensaje cristiano, incluso con sus rasgos apocalípticos y redentoristas. El mensaje político de rebelión parecía divulgarse en clave cristiana entre los neófitos, y todos asumen la impronta antifranciscana y anticolonial del movimiento.

La importancia del factor religioso transformará el conflicto en un proceso que se desarrolla en dos vertientes paralelas. Por un lado, los enfrentamientos militares entre las tropas del virrey y las “correrías”, que eran pequeños grupos que atacaban de manera sorpresiva algunas zonas de la región, y por otro lado, el intenso conflicto religioso entre Juan Santos y los religiosos franciscanos.

En el vaivén entre discurso político ideológico revolucionario y discurso mesiánico de raíz cristiana, parece que Juan se encontraba entre los dos y no es extraño que sea así, puesto que el universo cultural al que había estado expuesto, no solo a través de la evangelización ignaciana — si es que efectivamente concurrió al colegio de caciques— sino que también a través de la propia franciscana aseguraba la incorporación del discurso religioso. Si bien las fuentes franciscanas requieren demostrar que Juan no fue cristiano, porque fue su enemigo declarado, estas señalan que es difícil pensar que el movimiento se desviara demasiado de la

ortodoxia católica (Fernández y Brown, 2001: 43). Sin embargo, se reconoce una distancia entre el discurso del líder y el de sus seguidores (Zarza, 1989: 19). La teoría de la dicotomía en que el líder anidaría un ideario revolucionario sin convicciones cristianas, mientras sus seguidores serían los que efectivamente creían en una vertiente mítica, parece demasiado alambicado, una dicotomía poco razonable, o en todo caso una dicotomía que más bien pudo haber sido un matiz o inclinaciones del líder respecto de sus seguidores.

Sus seguidores eran los distintos grupos étnicos de la selva central, en especial, aquellos que como los Campa, Amuesha, Cashibos, Otentotes y Maparis se encontraban en —el margen izquierdo del Ucayali. Sin embargo, a medida que el movimiento se fue desarrollando, se sumaron otros habitantes de la sierra y de la frontera ecológica llamada “ceja de selva”. En la zona se habían establecido algunas haciendas azucareras, chacras y parcelas sembradas de cocaes, además de algunos aserraderos. A estas poblaciones habría que agregar las misiones, las que en sus nombres incluían la noción de la Cruz y del Espíritu Santo (Santa Cruz del Espíritu Santo, Espíritu Santo de Anapati, Espíritu Santo de Centori) (De la Torre, 2004b: 173).

Flores Galindo (1994: 87) incluye una pequeña historia que da que pensar respecto de quienes siguieron al líder. En Comas, cerca de Runatullo, diez años después de que estallara la rebelión, los españoles detuvieron a tres serranos vestidos como “chunchos”, que preguntaban por el poderoso “Apu Inca”. Por entonces ya se había producido el ataque a Andamarca y los españoles temían una ofensiva general de los rebeldes. Los tres serranos que llegaron al aserradero de Ata hablaban de manera tan explícita que, es de suponer estaban seguros de encontrar a otros adeptos, o que el nombre del inca no representaba ningún peligro. Por supuesto, terminaron apresados. El primero de ellos era de Muquiyauyo en Jauja, el segundo era de Tambo, en Huanta, y el tercero era de Cajatambo. Durante el juicio dijeron una serie de cosas que demostraban un conocimiento de las costumbres en relación con el Inca. De lo que fueron diciendo en los interrogatorios se puede advertir que entre los seguidores de Juan Santos se encontraban, por lo

menos, un español (limeño y escribiente), un mestizo del Cusco (mayordomo de una hacienda en la Convención), otros mestizos de Concepción, algunos cosecheros de coca y hasta se mencionan a seiscientos flecheros serranos, que podrían ser como los tres presos, es decir, indios o mestizos con indumentaria nativas.

Evidentemente, todas estas opciones y matices se encuentran dentro del marco general de rechazo al mundo occidental y sus costumbres, además de un progresivo perfilamiento indígena. No se trataba, como señala Alberto Flores Galindo (1994), de coronar a un Inca sino de restituir un orden anterior, que en el siglo XVIII parece cercano y de cierta manera accesible.

La sorpresa acerca de las capacidades de Juan Santos responde a un imaginario de la época respecto de las características de las personas de la selva, que para los serranos eran bárbaros. Por otro lado, en la época de los incas se habían realizado varias incursiones a la selva y ninguna de ellas había producido los beneficios esperados. Se dice que Tupac Yupanqui hizo intentos por incorporar la región al incanato, pero sus estrategias no dieron resultados (Betanzos, 1987/1558), ya que la ceja de selva era una región rica en productos agrícolas. No solamente se producía coca, sino también variados frutos que eran de interés para el estado cuzqueño.

La descripción que Betanzos hace de los habitantes de la región es la siguiente:

[...] era una tierra que siempre llovía [...] moraba y vivía y que era una gente que andaba desnuda a causa de ser la tierra tan caliente y que era gente muy viciosa y de muy poco trabajo que siempre traían sus arcos y flechas y que se andaban a caza de papagayos y de micos y de las aves que así podían haber y que comían carne humana y que todos los más tenían unos con otros guerra y no a fin de sujetar unos a otros y los que así eran presos así de los unos como de los otros los llevaban a sus pueblos y hacían una gran fiesta y comíanselos y que era gente tan bellaca que si tomaban por caso alguno o alguna mujer y después de haber parido dél una o dos veces llamaba a los parientes cada y cuando que a él se le antojaba y mataba esta

mujer y hacíales fiestas y comíansela todos [...] (Betanzos 1987/1558: 134).

La expedición militar de Tupac Yupanqui fue un fracaso, fundamentalmente, porque el sistema tradicional de conquista utilizado por los incas no daba resultado y también porque el clima de la selva había mermado mucho las fuerzas militares. Como no existían unidades políticas de gran tamaño había que realizar pequeñas contiendas contra cada uno de los grupos, lo que acabó con las fuerzas de los invasores. Según Betanzos (1987/1958), luego de esto, los incas volvieron solo con algunas aves exóticas y algunas leyendas de monstruos y seres abominables. Luego de este intento, los incas no volvieron a realizar incursiones a la zona.

Efectivamente, los selváticos eran vistos como bárbaros. Según Serge Gruzinski (2000), los pueblos de la cordillera se habían adaptado a un umbral climático situado alrededor de los 3.500 metros de altura, por lo tanto, cuando se desplazaban por las estribaciones amazónicas, fácilmente contraían la malaria y el “mal de los Andes” o *leishmaniasis*, que corroe las carnes y desfigura como la lepra. Este escritor hace énfasis en estos puntos como la causa de los intermitentes contactos de los cuzqueños con las tribus de las tierras bajas y la impresión negativa que los montañeses tenían del Antisuyu.

En cuanto a los españoles, ellos hicieron varios intentos por conquistar la zona. Primero fue el de Alonso de Alvarado con trece hombres en 1535, que lo intentaría a través del río Utcubamba, cuando llegó a fundas San Juan de la Frontera (Chachapoyas). En 1538, Pedro de Candia intentó la penetración por el sur (Madre de Dios), alcanzando Carabaya. Sin embargo, el primer español que llegó a los parajes que fueron escenario de la revuelta selvática fue Alonso de Mercadillo, que llegó a Jauja y siguió por el río Huallaga descubriendo el Amazonas (Valcárcel, 1965). La expedición más conocida fue la que dirigió Francisco de Orellana y sus “amazonautas”, pues Calvete de la Estrella (en Valcárcel, 1965) señala que este español iba en busca de las amazonas, aunque también se señala que buscaban el país de la canela. Esto, porque entre el botín de mitos y leyendas que Tupac Yupanqui había traído de su expedición se encontraba el de un país

hacia el Oriente, productor de la preciadísima especie. Gonzalo Pizarro inició la travesía en busca de esa ciudad, sin embargo, sufrió todo tipo de calamidades. Luego de veinte años lo intentó Pedro de Ursúa,

Es preciso recordar que este había sido escenario de la rebelión de Manco Inca, quien había seguido a los Pizarro, pero luego había sido culpado de una conjura contra los conquistadores. Manco fue tomado preso, aguantando las mayores vejaciones, aunque finalmente logró escapar. En 1534 los capitanes de su ejército sitiado en el Cuzco vieron la aparición del Apóstol Santiago en su caballo blanco. Espantados los soldados del inca se dieron a la fuga. Manco Inca recurrió, entonces, a las tribus anti establecidas en el borde de la cordillera y con las cuales los incas habían celebrado algunas alianzas. La región de Vilcabamba había sido conquistada en tiempos de Túpac Inca y pertenecía al imperio, como aún hoy lo demuestra la presencia de Machu Pichu. Manco se replegó a Vitcos, en los límites de la selva. En el momento en que celebraba una ceremonia, las tropas de Gonzalo Pizarro irrumpieron en el campamento tomando al grupo de rebeldes, pero el español se perdió con sus hombres en la selva, donde algunos fueron capturados por el inca que había escapado milagrosamente y los entregó de alimento a sus aliados, los inti. Sin embargo, Manco Inca no vivió para presenciar la caída de los Pizarro, pues fue apuñalado en 1544 por un partidario de Almagro que se había refugiado junto a sus tropas huyendo de la justicia.

En la época de De la Gasca se vieron a unos ciento cincuenta indios caníbales, armados de flechas. Por medio de intérpretes, se supo que esos guerreros guaraníes provenían de Brasil. Habían salido de su país varios años antes y atravesado a pie y en canoas la inmensa selva para seguir a su tupichuariya, su hombre-dios en busca de la Tierra sin Mal (Bernand, y Gruzinski, 1999: 21-24). Muchos se habían perdido, otros se habían quedado en los confines de Paraguay, mientras que una pequeña colonia se bifurcaba hacia el norte y desembocaba en Perú. De la Gasca creyó que habían subido por el Marañón. Entonces, parecieron revivir los sueños de oro y la idea de una nueva incursión.

Alberto Flores Galindo (1994) tiene una visión mucho más extrema y fuerte, puesto que señala que lo que se había producido en la región era, sin exagerar, un etnocidio. La forma de intervención que utilizaron los franciscanos fue fatídica para las poblaciones que habitaban el Cerro de la Sal. Se combatió a sus dioses, se trastocaron los estilos de vida y en ese proceso el telón de fondo fue siempre la muerte persistente de los indígenas. En 1736-1737, en la misión de Sonoro, se sublevaron los nativos dirigidos por Ignacio Torote y atacaron a los frailes.

Al principio, Juan Santos parecía estar en contra de los españoles, pero no de la religión cristiana. Que abogaba por la explotación colonial, sí, ya que llevaba crucifijo y rezaba, pero luego pareció concentrar su resistencia contra los franciscanos y hay quienes especulan que pudo haber tenido relación con los enemigos religiosos de los franciscanos, es decir, los jesuitas. Pero en un momento posterior rechazó a distintos clérigos. Si se siguiera esta línea de reflexión, se podría decir que la rebelión fue adquiriendo un carácter fuertemente nativista a medida que pasaba el tiempo, asumiendo una posición de evidente rechazo al cristianismo.

Se reconoce una trama mesiánica que aporta desde distintos puntos y contextos a la formación del personaje. En este caso, se comienza a construir un imaginario mesiánico haciendo vínculos míticos que relacionan a Juan Santos de maneras azarosas, por ejemplo, con Santa Rosa de Lima, que habría pronosticado en vida que el imperio inca regresaría a sus legítimos dueños. Asimismo, el fraile José Vela había pronosticado que en 1742 se levantaría en este Reino un monstruo abominable, que entrará lleno de soberbia a coronarse Rey de todo este Reino y Nuevo Mundo del Perú (O'Phelan, 1988: 34).

Las características específicas de este movimiento se podrían sintetizar en que, por un lado, comparte con el movimiento tupamarista de José Gabriel un alcance territorial de vastas proporciones y también un impacto relativo en la época. Lo otro es que, al parecer, Juan Santos hablaba acerca de que el tiempo se le habría terminado a los españoles (De la Torre, 2004b) lo que podría indicar una visión cíclica de la historia, que algunos investigadores como Zarza han interpretado como una inclinación joaquinista, pero que es desestimada al menos por De la Torre

(1994). La otra característica es que Juan Santos se autodenomina Inca y heredero del incanato en calidad de semidiós, enviado de Dios, pero subordinado a lo sagrado y determinado por su peculiar ascetismo. Paulatinamente, el mensaje se va transformando y su papel adquiere un valor mayor hasta que declara ser el Espíritu Santo. Este es, precisamente, el rasgo que permite pensar en una asimilación de las ideas joaquinistas. La versión popular del joaquinismo reduce esta doctrina a la concepción tripartita de la historia del mundo, cuya última edad, la del Espíritu Santo, correspondería al milenio apocalíptico y sería anunciado por un “alter Christo”, que algunos relacionaron con San Francisco. Juan Santos desempeña los dos papeles protagonistas en los movimientos de este tipo: en la primera época sería el anunciador de la nueva edad y más tarde, asumiría el rol divino primordial.

En cuanto a los factores geográficos, en un momento en que el afán expansionista de los españoles se detuvo, y luego de que los primeros conquistadores habían dominado la costa y la sierra del Perú, la selva, salvo algunos intentos, quedó al margen de las grandes líneas de penetración. Con respecto a los imaginarios que surgen desde el territorio donde se produce el levantamiento, la zona se sitúa en el Departamento de Junín y corresponde al sitio de transición desde las alturas medianas de la sierra hasta la llanura amazónica, conocida como tierras rupa rupa. La influencia del medio sobre los episodios de 1742 fue decisiva en lo táctico (O’Phelan, 1988: 13).

Este movimiento realiza una transición a partir de una motivación con más características religiosas a una con características políticas. Los diálogos que Juan Santos sostenía con los franciscanos y las discusiones acerca de lo que quería efectivamente Jesucristo hacen pensar en un problema que se vuelve cada vez más político, y en un líder que se enviste del poder necesario para intervenir en la historia de esta región andina.

Las campañas militares llevadas a cabo por el rebelde así como el logro de aglutinar distintas etnias en función de sus objetivos, dan cuenta de cualidades extraordinarias en el rebelde. Sin embargo, sobre todo hablan de un mesianismo de carácter anarquista, en el que se espera que el cuadro utópico sustituya, pero sin

demora, a la realidad existente. En este caso, estamos en presencia de un imaginario mesiánico que se enfoca en la urgencia de realizar los cambios, más allá de las condiciones reales que existan para ello. Los movimientos militares son de pequeñas guerrillas que irrumpen en un territorio determinado, pero que luego lo abandonan por propia voluntad, como si en realidad no contaran con una estrategia a largo plazo sino inmediatista respecto del logro de su proyecto.

Lo que más impacta en este caso, desde el punto de vista mesiánico, es la autodesignación de Juan Santos como semidiós y luego como el Espíritu Santo, pero no queda claro si esta idea era una estrategia más para obtener adherentes entre los indígenas o efectivamente es parte de un itinerario mesiánico.

El imaginario que se establece en este caso es el del deseo de transformaciones radicales, a partir del desaparecimiento de los contrincantes y del regreso al incanato. Desdeñando los acontecimientos o las posibles vías de negociación, espera materializar aquí y ahora el contenido imaginario. En la medida que ello parece depender de una inversión del mundo, alcanza con que este mundo se vuelva sobre sí mismo. Es decir, hacer lo mismo pero en sentido contrario. Asimismo, se hace parte junto con el de Tupac Amaru II, de un imaginario más general que se construye en América Latina y que habla de que antes de la llegada de los españoles existía un tiempo mejor, de mayor "humanidad", y que con los españoles llegaron todos los males. Por lo tanto, las transformaciones más radicales deben impulsar un retorno en el tiempo y el regreso a un tiempo mítico pasado e idealizado por el grupo.

7.4 Tupac Amaru II: ¿Movimiento político, reaccionario o mesiánico?

La revolución que presidió Túpac Amaru II ha sido interpretada de múltiples formas. Sin embargo, hay algunas cuestiones acerca del imaginario inca que ya están construidas en el momento en que José Gabriel emprende las campañas militares en contra de los españoles. La fundamental se refiere a que la dominación inca se aplica a una estirpe dirigente originaria del Cuzco, divinizada por su parentesco con

el Sol y aceptada como tal por los pueblos que fueron sojuzgados por ellos y, por lo tanto, estamos hablando de una dinastía. Esto implica que existe una línea sanguínea que produce una genealogía real. Como hace llamar la atención M. Del Carmen Martín, en el prólogo de la Suma y Narración de los Incas de Juan de Betanzos (1987/1558) es que a diferencia de las dinastías aztecas, los incas utilizaban el fundamento religioso para dotar de solidez su poder.

Para comenzar a hablar de Túpac Amaru II se hace necesario recordar los episodios que señalaron el destino del cuarto Inca Rebelde de Vilcabamba, Túpac Amaru I, puesto que representa un eslabón clave en el imaginario que se construye en torno a los incas y los mesianismos que surgen a partir de esta figura. Tupac Amaru I nació alrededor de 1545 y murió descuartizado en la plaza del Cuzco, el 24 de septiembre de 1572. Hijo de Manco Inca, fue hecho sacerdote y guardián del cuerpo de su padre. Asumió como Inca luego de la muerte de su medio hermano Uari Inca Titu Cusi Yupanqui, en 1570. Los incas creían que Uari Inca se había visto forzado a admitir a los sacerdotes misioneros en Vilcabamba, y que los españoles lo habían envenenado. Francisco Toledo no sabía de la muerte de Titu Cusi y del martirio del agustino Diego Ortiz.

El sacerdote Diego Ortiz junto con el traductor y copista Martín Pando habían ayudado al inca Titu Cuso a emprender el relato acerca de su padre Manco Capac. El sacerdote agustino había edificado una pequeña capilla en Guatancalla. A ese lugar los fue a buscar Tuti Cusi y los tentó con una docena de muchachas hermosas, pero los sacerdotes no se dejaron seducir ganándose la encona de las mujeres del inca. En agosto de 1568, uno de ellos de nombre Marcos bautizó al inca, pero este, por influencia de sus mujeres, lo expulsó del territorio y solo dejó a Diego Ortiz (Bernand y Gruzinski, 1999: 53).

El Inca lo convidó un día a la celebración de un banquete en honor de la Momia de Manco Inca. El misionero rehusó la invitación, con lo cual ofendió a su anfitrión. Durante el banquete Tuti Cusi se sintió mal y Martín Pando le administró una pócima hecha de clara de huevo con azufre, para restaurar la sangre. Durante la noche y probablemente víctima de un ataque, el Inca murió. Entonces la favorita

del Inca exigió al sacerdote que reviviera al muerto. A pesar de todas las explicaciones del sacerdote para hacer comprender que no podría hacerlo, Pando le dio una golpiza. Luego le atravesaron las mejillas introduciendo en los agujeros unas cuerdas con las que arrastraron al sacerdote durante tres días hasta el lugar donde se encontraba el hermano menor del inca. Tupac Amaru dio la orden de darle muerte. El sacerdote fue decapitado y empalaron su cuerpo. La violencia no quedó ahí, puesto que a Martín Pando lo enterraron vivo de cabeza (Stern, 1990).

Toledo, sin conocer estos hechos, envió un emisario a la zona el año 1571. El español en compañía de un esclavo atravesó el territorio sin problemas, pero cuando se adelantó a su sirviente sufrió una emboscada y los indios le dieron muerte durante la noche. El esclavo, al ver que su amo no regresaba fue corriendo a dar la noticia al Cuzco donde ya corrían rumores acerca de lo sucedido, y el cura del pueblo de Maybamba llegó a confirmar los hechos y la gravedad de la situación. Al asesinar a Ortiz y a Pando, Tupac Amaru había tomado la decisión de cortar las negociaciones con los españoles (Valcárcel, 1970).

Apelando a la justificación de que los incas habían violado la ley respecto al respeto a los embajadores, el virrey declaró formalmente la guerra el 14 de abril de 1572. Sin embargo, decidió aplazar el asalto final hasta que terminara el período de lluvias. Esto le dio tiempo de reunir un ejército importante, el que estaba conformado por españoles, indios y mestizos del Cuzco.

Carmen Bernand y Serge Gruzinski (1999: 56) relatan la *performance* que se llevó a cabo en la plaza del Hospital de indios del Cuzco, previamente a la batalla. En ese lugar, el virrey Toledo hizo levantar un bosque artificial poblado de simios, loros, gatos monteses y cérvidos. En este escenario que representaba la selva, Toledo y su grupo se enfrentaron a unos indios provistos de hondas, que tocaban el Jaramillo. Uno de ellos iba disfrazado de inca. Al terminar el simulacro, el falso inca fue capturado como augurio de lo que ocurriría más tarde (Guaman Poma de Ayala, 1980: 413 en Bernand y Gruzinski, 1999: 56).

Efectivamente, como si la teatralización de la contienda llevara en su ejecución la victoria real frente a los indios, las tropas españolas entraron sin

problemas en la provincia de Vilcabamba. Se internaron sin obstáculos en la selva y llegaron a la ciudad del Inca el día de San Juan. La ciudad estaba vacía, pues los indios habían huido a la selva, llevándose todo. Una semana después Quispe Tito, hijo de Titu Cusi, fue detenido, aunque el rastro del inca se había perdido.

Tupac Amaru había huido junto a los suyos, llevaba con él la figura del Sol y a su mujer que estaba a punto de dar a luz. Esto hizo que el sequito se atrasara más de lo recomendable y fueron atrapados por Loyola, quien entró un mes después al Cuzco llevando al inca al extremo de una cadena de oro. Cuando el inca no quiso descubrirse ante el virrey Toledo, Loyola lo golpeó. El Inca fue encerrado hasta que se le siguió un breve juicio donde fue condenado a muerte por asesinato. Los despojos de Tupac Amaru fueron llevados a la casa de su hermana Casi Huarcay, mientras su cabeza era exhibida en la plaza del Cuzco. Pronto se forjó el mito que señalaba que el Inca se embellecía más cada día que pasaba. Por la noche los indios acudían a la plaza a venerarlo y llevarle ofrendas. Cuando se dio cuenta el virrey, se decidió enterrar la cabeza con el cuerpo.

Luego de su muerte, Tupac Amaru se convirtió en una leyenda que se confundió con la muerte de Atahualpa. Un cuadro de un pintor cuzqueño del siglo XVII representa la decapitación del Inca, alrededor de cuyo cadáver mutilado puede verse un arco iris de tres colores. Es posible que para esa época naciera la creencia de que el Inca resucitaría a partir de su cabeza. Por razones sin duda muy distintas, la cabeza del Inca fascinó igualmente a Loyola, quien pidió autorización para incluirla en su escudo nobiliario. Toledo aceptó, pero Felipe II rechazó la demanda (Bernand y Gruzinski, 1999: 79).

El siglo XVIII, en los Andes Centrales estuvo plagado de rebeliones. Scarlett O'Phelan (1988: 297-307) registra 140 levantamientos o movimientos rebeldes entre 1708 y 1783. El descontento era generalizado y fue lo que desencadenó la sublevación de 1780, encabezada por Túpac Amaru II. Existe una producción bibliográfica numerosa sobre la insurrección tupamarista en forma de monografías, artículos, congresos internacionales, simposios específicos, etc. Estos textos ofrecen distintos puntos de vista respecto de un proceso analizado a fondo. En este

cúmulo documental existen algunos historiadores como Lewin (1957) y Valcárcel (1965), entre otros, que visualizan a Túpac Amaru como el primero de los grandes precursores de la independencia hispanoamericana. Existe otro grupo de estudiosos para quienes la revuelta es únicamente una más de las muchas protestas antirreformistas que se produjeron a lo largo del siglo XVIII en los territorios coloniales españoles y que, por lo tanto, no encarnarían las ideas de emancipación. Estas posiciones revelan una aproximación a este movimiento que lo hace partícipe de un contundente sentido utópico y de su interpretación como un movimiento reaccionario a las reformas borbónicas. Para poder aproximarse a una u otra interpretación es necesario conocer algunos hechos que han sido registrados.

La idea de un rey que retornará para salvar al pueblo de la opresión acerca este movimiento al mesianismo. Así también la idea de que los incas serían el pueblo elegido y que debiera retornarse a un tiempo anterior a la llegada de los europeos. Estos elementos coexisten con aspectos económicos, intereses puntuales y reivindicaciones de todo orden, que buscan negociar con un poder central para modificar las condiciones de vida de una gran población indígena, que ha sido objeto de abusos y usurpaciones desde la conquista.

Es necesario hacer una revisión de los hechos según distintos autores para ver si este movimiento revolucionario pudo responder a motivaciones mesiánicas o solo a cuestiones de índole política. Más allá de esta cuestión central, la recuperación del nombre heredado parece redoblar la fuerza con que se recupera el imaginario inca en el caso de Túpac Amaru II.

En el estudio del imaginario, como señalamos al comienzo de esta tesis, la construcción de un territorio proclive a su desarrollo es fundamental. En el caso de Túpac Amaru II, el territorio adquiere la forma de territorio mítico, puesto que constituye parte del origen en cuanto territorio sacralizado al que se desea volver como trayecto para retornar al origen.

El territorio también constituye el escenario donde se llevarán a cabo los hechos. Un escenario que sí mantiene las condiciones originarias de la estirpe inca podría ser proclive al triunfo de estos. Me refiero a la provincia de Canas, ubicada

en la zona alta del territorio del departamento del Cuzco. Con una altura que fluctúa entre los 3.466 a 5.000 metros de altura sobre el nivel del mar, esta zona se caracteriza por ser una puna compuesta por altiplanicies, mesetas, pampas con elevaciones escasas, y considerables alturas que conforman quebradas por donde se deslizan los ríos, como el Apurímac y otros de menor importancia. Ellos, emanan de dos lagunas principales de regular extensión, sobresaliendo la de Langui-Layo y la de Pampamarca, cuyas aguas son utilizadas en mínima cantidad en la agricultura, en el descenso a la hoya del Vilcanota que deposita sus aguas en el río del mismo nombre (Rostworowski, 1999). El clima de la zona es frío, con temperaturas bajas en el invierno y con fuertes heladas. El verano presenta precipitaciones pluviales torrenciales, que varían de 700 a 800 metros cúbicos en los meses de diciembre a marzo (Lewin, 1957).

Durante la época preincaica esta región era habitada por la tribu K'ana Kanchi, junto a las catorce tribus que antiguamente poblaban la meseta del Qollao, entre los pueblos de Tinta y Ayaviri, ocupando lo que actualmente corresponde a los territorios de la provincia de Espinar. Al parecer, durante la época tenían por idioma el aimara y antes de integrar el Imperio incaico mantuvieron relaciones de amistad con los incas, habiendo luchado a favor de estos en sus guerras contra los Chánkas (Valcárcel, 1963: 154).

Durante el período colonial español se dio inicio al reparto de las tierras de los nativos a los españoles, por el sistema de encomiendas. El 16 de noviembre y durante el mandato del virrey Toledo llegó el Visitador de Tierras de la provincia de Paucartambo, Canas y Canchis, don Francisco de Moseta Salazar, y los nativos se quejaron en la oportunidad por la poca productividad de sus tierras debido a la rigurosidad de sus infértiles parcelas de cultivo. Adicionalmente, señalaron en aquella ocasión que solamente se dedicaban al pastoreo de llamas y alpacas. También, se quejan de los penosos viajes llevados a las minas de Potosí como mitayos, pidiendo exoneración del pago de los tributos. Estos fueron acompañados por el defensor de indios, don Diego Gabriel de la Vega. La sociedad caneña estaba constituida por los indígenas que habitaban en áreas rurales y otro porcentaje de

aborígenes que vivían en las haciendas. Eran los denominados “gente de hacienda”, al servicio de los pocos habitantes blancos y mestizos que residían en los centros poblados, y que eran los únicos que desempeñaban funciones públicas. El dominio de blancos y mestizos se extendió y siguió practicando continuos atropellos a los nativos. Fueron prácticas frecuentes el arrebato de las tierras por medio de la apropiación ilícita de los títulos de propiedad, o la alteración de los testamentos y otros documentos de valía (Valencia, 2007).

Luego de la revuelta protagonizada por Túpac Amaru II, se crea el Departamento del Cuzco el año 1822, que se integra a la circunscripción política. En el ámbito administrativo y económico, hay que recordar que estos hechos ocurrieron en un período marcado por el esfuerzo de la Metrópoli por administrar de mejor manera sus colonias, con lo cual se introdujeron una serie de cambios conocidos, en general, como las reformas borbónicas. Para España, el inicio de este proceso estuvo marcado por la humillante toma de posesión de La Habana y Manila en 1762 por parte de Gran Bretaña, y el indigno pacto de término de la guerra llamada “Guerra del Tercer Pacto de Familia” (Gutiérrez, 2006: 2).

Como parte de estas reformas se creó el Virreinato del Río de la Plata en 1776, que quitó al Virreinato del Perú los territorios que correspondían a la Real Audiencia de Charcas, zona por la cual cruzaba una importante ruta comercial, que unía las ciudades del Cuzco, Arequipa, Puno y La Paz, además del resto del Altiplano hasta Potosí. Asimismo, la separación administrativa implicó la transferencia de los beneficios económicos a la capital del nuevo Virreinato del Río de la Plata. También, se implementa el sistema de reparto de mercancías, medida que obligaba a los indios a comprar bienes a precios muy elevados. El reparto, el tributo indígena, y la mita oprimían la economía colonial a fin de satisfacer las demandas de la Metrópoli (Lewin, 1957).

Durante el siglo se había producido un incremento del mercado interno y el recurso para promover esta forma comercial fueron los corregidores que eran autoridades y jueces en la provincia, y eran, a su vez, un intermediario ineludible para los indios. Los campesinos que soportan los repartos terminaban endeudados,

lo que los obliga a vender su fuerza de trabajo en minas, obrajes y haciendas (Flores Galindo, 1994).

En el caso del sur andino la articulación entre tributos y mitas era bastante transparente. Ambos sistemas gravaban a la población india y para cancelar los tributos los indios de comunidad se veían obligados a trabajar en los centros productivos locales: obrajes, haciendas, estancias. El cacique o jefe étnico remitía una cuota de mitayos a las haciendas y obrajes locales, cuyos propietarios cancelaban los tributos de estos operarios a través del cacique o directamente al corregidor. Bajo este modelo las comunidades quedaban solo marginalmente envueltas en las transacciones monetarias, ya que sus remuneraciones eran manejadas por el cacique y el corregidor (O'Phelan, 1995: s/p). En adelante, esta será una cuestión que estará presente como reivindicación indígena hasta su término, a fines de la colonia.

Junto a lo anterior, se incrementaron las cobranzas con la alcabala, lo que afectó a los comerciantes del sur del Virreinato peruano y del Alto Perú, hoy Bolivia. Estos comerciantes en su mayoría eran caciques (curacas) indígenas de linaje real, pero que provenían de una cultura mestiza. Ellos también se vieron perjudicados por los cambios, muchas veces arbitrarios, de autoridades indígenas legítimamente elegidas, por indígenas proclives a la autoridad española. Las reformas se vieron como parte de un sistema comercial más moderno, pero también se percibieron como un sistema que horadaba significativamente las formas de comercio tradicionales vinculados a las familiares y a las comunidades indígenas, en la medida en que pusieron en peligro la persistencia de aspectos fundamentales de la cultura andina (O'Phelan, 1988: 101).

Sobre José Gabriel ya se conocieron antecedentes en el capítulo anterior. Micaela Bastidas, su esposa y lugarteniente, se sabe que nació el 23 de junio de 1744 en el pueblo de Timburco, capital del corregimiento de Abancay, y se casó con el líder el 25 de mayo de 1760. Ilustrativa es la carta que Micaela envía a su esposo justo después de la victoria obtenida por éste en Sangarará, el 18 de noviembre de 1780, cuando sorpresivamente cambia su estrategia militar y no toma la ciudad del

Cuzco que aparece desguarnecida en ese momento, y que luego se transformará en una ciudad resguardada. En esta carta reprocha a su esposo por no haber marchado sobre esta ciudad. El 7 de noviembre le escribe otra carta, con un tono más reposado, pero clara en que hay que dirigir todo el poderío militar hacia la vieja capital del Tahuantinsuyu (Lewin, 1957: 25).

Aunque, como se señalaba con anterioridad, en la época se desarrollaron otras rebeliones, en su mayoría fueron motines reprimidos prontamente. Flores Galindo (1994: 101) señala que solo en la década de 1770 ocurrieron nueve atentados contra corregidores cusqueños. No es el caso del movimiento encabezado por Túpac Amaru II, de mayor envergadura y que llegó a perturbar significativamente la vida en la región del sur andino, densamente habitada por población indígena.

El escenario de la revolución tupamarista resulta de extrema importancia, porque este movimiento significó la formación de un ejército, la designación de algunas autoridades en los territorios libertados y la recaudación de impuestos, además de una política comunicacional que implicó la producción de proclamas, bandos y edictos difundidos por todo el sur andino. Esto era necesario en el marco de una campaña con un programa de transformaciones, que en síntesis contenía dos elementos centrales: la expulsión de los españoles para romper cualquier dependencia con el monarca español y la introducción de cambios sustantivos en la estructura económica, que incluían supresión de la mita, eliminación de las grandes haciendas, abolición de las alcabalas y aduanas, además de la libertad de comercio.

El escenario del inicio de este movimiento fue el valle de Tinta, que es una importante vía de comunicación e intercambio, donde se encuentra el río Pilcomayo con pueblos indígenas en sus orillas. El valle, en el siglo XVIII, tenía alrededor de veinte mil habitantes, casi todos indios. En medio del valle, el fastuoso templo de Viracocha, con sus nueve puertas, contrastaba con la pobreza en la que vivían los indígenas. Sin embargo, no todos los pueblos se ubicaban en el valle pues hay algunos que están en la altiplanicie, donde se emplazaba el cacicazgo de los Túpac

Amaru obtenido como merced por doña Juana Pilcohuaco, esposa de Diego Felipe Condorcanqui e hija del inca Túpac Amaru I, ajusticiado por orden del virrey Toledo en 1572 (O'Phelan, 1988).

José Gabriel Túpac Amaru logró sensibilizar a algunos sacerdotes y funcionarios acerca de la situación que afectaba a los indios, entre ellos, estuvo el Obispo del Cuzco, Agustín Gorrichátequi, y al Obispo de la Paz, Monseñor Francisco Gregorio de Campos. A esta rebelión se le ha atribuido un extenso radio de acción en términos geográficos, sin embargo, cabría preguntarse si el apoyo obtenido fue a través de premeditadas conexiones o se trató de movimientos autónomos, que coexistieron circunstancialmente en una misma coyuntura, pero sin articularse (O'Phelan, 1995: 91).

Asimismo, los testimonios que se desprenden del juicio que se llevó a cabo a setenta y tres partidarios del rebelde señalan que los involucrados venían de Canas y Canchis, de donde era el 80% de los procesados. Como es de esperar, la rebelión reclutó la dirigencia de estas mismas provincias y de los cacicazgos que estaban bajo el control de Túpac Amaru (O'Phelan, 1995: 91). Esto indicaría que Túpac Amaru contó con un fuerte apoyo local, lo que significó un importante aporte en tropas, municiones y vituallas para los combates, especialmente, en el primer período de la revuelta. Este respaldo resulta importante si se considera que el líder al inicio de la revuelta se encontraba pleiteando con la familia Betancour la legitimidad de su cacicazgo, y que en 1777 había realizado un viaje a Lima para gestionar la exoneración de la mita de Potosí para los tributarios de Canas y Canchis (Rowe, 1976: 50). Esto muestra el carácter regional del movimiento, aunque también se produjeron algunos levantamientos espontáneos que se realizaron "en nombre de Túpac Amaru".

Respecto de la influencia que pudieron tener los criollos, mestizos y caciques en la revuelta, basta con mirar la composición de los cargos y tareas que se llevaron a cabo a nivel interno del movimiento y que son ilustrados por Scarlett O'Phelan (1995). Los grados de capitán y comandante fueron, por lo general, adjudicados a criollos, mestizos y caciques indígenas. Los criollos ocuparon cargos estratégicos,

como los de escribanos y administradores, lo que puede dar respuesta a la impresión de que las medidas propugnadas por Túpac Amaru se ajustaban más a las expectativas coyunturales de los criollos que a las de los indios. Pero esto es una impresión que nace de las contradicciones aparentes del comportamiento de Túpac Amaru durante la revuelta. Si bien en el movimiento habrían participado algunos criollos en cargos como escribanos, administradores de las tropas y los salarios, etc., la participación de estos hombres parece responder a un oportunismo de su parte, pues estimularon la rebelión hasta que se dieron cuenta de que fracasaría, fingiendo entonces lealtad a la corona (Lewin, 1957).

El 4 de octubre de 1776, José Gabriel Túpac Amaru, que al parecer ya en esa época preparaba su empresa revolucionaria, presentó a José Palacios, escribano del Cuzco, un poder de los caciques de su provincia que lo designaban para que prosiguiera en Lima la causa que tenían pendiente en el Real y Superior Gobierno de estos Reinos, sobre que se libertaran los naturales de sus aillus de la pensión de la mita que se despachaba al Real Asiento de la Villa imperial de Potosí (Lewin, 1957: 6). Sin embargo, Túpac Amaru no obtuvo resultados positivos, puesto que luego de una entrevista con el corregidor Areche se le ordenó que regresara a sus pueblos y ahí aguardara la decisión. Efectivamente, luego de este episodio regresó a su provincia, pero para comenzar la labor rebelde.

La primera acción de la revuelta fue el secuestro del corregidor de Canas y Canchis (Tinta), don Antonio Arriaga, a quien obligaron a firmar una carta falsa con la cual fueron remitieron a los rebeldes veintidós mil pesos además de barras de oro, mosquetes y mulas. Gracias a estas vituallas se pudo comenzar a dar sustento económico al alzamiento. Luego de lograr sus propósitos, los dirigentes de la revuelta decidieron ahorcar al corregidor el 10 de noviembre de 1780, en la plaza de Tungasuca. En ese mismo lugar el líder del movimiento pronunció un discurso arengando a sus tropas sobre la necesidad de lograr el propósito de terminar con las mitas y con el reparto de efectos, además de exterminar a los corregidores corruptos. En ese momento el líder asumió el nombre de Túpac Amaru Inca.

Solo el 12 de noviembre las autoridades del Cuzco se enteraron de los sucesos acaecidos en el Valle de Vilcamayo. Dada la gravedad del asunto, el corregidor del Cuzco, Fernando Inclán Valdez, formó una Junta de Guerra y confió el mando al sargento mayor Joaquín de Valcárcel. Este instaló su cuartel general en el Convento de los Jesuitas expulsados, pues temió un asalto por parte de servidores de Túpac Amaru, y estableció la vigilancia alrededor de la ciudad y en los barrios habitados por indios. A las 3:15 horas del mismo día salió un emisario para pedir ayuda a Lima. El clero se reunió al día siguiente con el obispo Moscoso y se resolvió reunir una suma de veinticinco mil pesos fuertes para los fines de la guerra. El 14 de noviembre el obispo Moscoso se dirigió con una carta a los curas, ordenándoles que permanecieran en sus parroquias con la idea de que las defendieran de los rebeldes. Respecto de la fidelidad que mantiene José Gabriel a la religión católica, esta se ha interpretado como una calculada ambigüedad que beneficia sus propósitos o como una auténtica fe producto de su formación religiosa.

Para impedir que la rebelión tomara mayores proporciones se ordenó al Corregidor de Quispacanchi que juntara sus milicias y esperara en Oropesa a don Tiburcio Landa con una compañía. Los caciques de ese lugar, Sahuaraura y Cuillitupa, reunieron ochocientos hombres entre indios y mestizos, más algunos vecinos distinguidos del Cuzco que se sumaron. Landa llevaba la orden de esperar en Huayrapata los refuerzos que se estaban organizando, pero la excitación de la batalla impulsó a Landa a avanzar. Llegó el 17 de noviembre a la aldea de Sangarará, a cinco leguas de Tinta. La división, se señala, estuvo compuesta de 1.200 hombres, aunque luego se entrega la cifra de 604 (Lewin, 1957: 62). Las tropas se ubicaron en la plaza y allí acamparon durante la noche, en la que nevó copiosamente. Sin embargo, en la mañana se vieron rodeados de indios hostiles. Landa se replegó entonces a la iglesia donde también se refugió el cura, su ayudante, más treinta mujeres, casi todas indias. Túpac Amaru lo animó a rendirse, pero Landa rechazó la propuesta. La segunda vez Túpac Amaru escribió una carta al cura para que saliera de la iglesia con su compañero, pero al no recibir nuevamente respuesta le propuso al grupo que saliesen de la iglesia los criollos y

las mujeres. Luego de esto se produjo un desorden dentro de la iglesia. Poco después la pólvora que había dentro de la iglesia, no se sabe si con la ayuda de un cañón, voló parte de la techumbre y se desplomó un pedazo de pared. De los seiscientos o un poco más, solo quedaron vivos veintiocho heridos, todos criollos, a los que hizo curar Túpac Amaru, para luego darles libertad. Los restantes, a saber, 572, murieron. Entre ellos había más de veinte europeos. De los indios murieron quince y quedaron heridos poco más de treinta. Después de la lucha que duró aproximadamente hasta las 11 del día, Túpac Amaru mandó 200 pesos al cura para que enterrase los cadáveres ofreciendo además la restauración del templo (Lewin, 1957: 63).

El obispo Moscoso excomulgó al líder junto con sus partidarios por la profanación a la iglesia de Sangarará. Mientras, la jefatura realista advirtió el efecto que podría tener este hecho sobre los rebeldes y mando a publicar un bando donde se hacía parte activa de la afrenta sufrida por la iglesia. Pasa, con ello, a realizar una serie de promesas dadas con la idea de atraer a los indios y a los mestizos: “[...] asimismo, quedarán libres de repartimientos de corregidores desde ahora, ni están obligados a pagar lo que se ha repartido por dichos corregidores, y en lo posterior no serán por ningún motivo presos en obrajes [...]” (Lewin, 1957: 67). Como respuesta, Túpac Amaru escribió una carta asegurando que su política no era contraria a la iglesia y al sacerdocio. Estas misivas y posicionamiento “mediático” mermó la voluntad de los criollos y su posición se hizo más vacilante. Además, la iglesia no solo lo repudió sino que utilizó todos los medios a su alcance para destruirlo, como lo acredita una carta del obispo Moscoso del 17 de noviembre de 1789 al virrey Jáuregui.

Luego de la contienda de Sangarará, Túpac Amaru habría podido apoderarse del Cuzco, pero al contrari regresó a Tungasuca, para llevarlos despojos de su victoria. Entre tanto, desde el 24 de noviembre, cuando el virrey en Lima recibió las alarmantes noticias, la ayuda realista comenzó a ser enviada. Jáuregui formó una Junta Extraordinaria presidida por él mismo e integrada por el Visitador general José Antonio de Areche, por el Inspector general José del Valle, y por miembros de la

Real Audiencia. La junta no se decidía a tomar medidas extremas. Sin embargo, decidió la abolición del reparto de los corregidores, considerando que esa era la causa de la rebelión. Aceptó también encabezar la campaña personalmente. El oidor Benito de la Mata Linares fue nombrado auditor, don Fernando Saavedra comisario y el coronel Antonio Borda quedó encargado de una bien provista caja militar (O'Phelan, 1995).

Mientras el Cuzco era acosado por Túpac Amaru, al interior de la ciudad había quienes apoyaban al rebelde y quienes estaban dispuestos a cualquier cosa por defender la ciudad, pero dado el gran número de contingentes desplegados por Túpac Amaru y el factor sorpresa que jugó en contra de los realistas, los rebeldes tenían ventaja sobre los realistas, al menos durante ese primer tiempo de asedio a la capital del Tawantinsuyu. El hecho es que el rebelde perdió un tiempo precioso durante esos días, puesto que aún no llegaba la ayuda desde Lima.

Recién el 3 de enero de 1781 mandó una embajada, cuando los realistas ya habían recibido los primeros refuerzos militares. A través de ella nuevamente hacía hincapié en su sangre real y solicitaba suspender a los corregidores. Aunque no obtuvo respuesta alguna envió una segunda embajada a hablar con el obispo Moscoso, pero solo recibió como respuesta los insultos de este. Por lo tanto, lo único que quedaba era la guerra, pero cuando esto ocurrió, los refuerzos de Lima ya habían llegado y la ciudad estaba completamente preparada para resistir. El combate decisivo comenzó el 8 de enero, cuando se llevó a cabo una batalla sangrienta en los suburbios que duró dos días (Lewin, 1957).

El día 10 de enero de 1781, Túpac Amaru se retiró del Cuzco. Este hecho, sumado a la inmovilidad del líder durante el mes de noviembre, fue motivo de múltiples especulaciones acerca del carácter "soñador" de este. No obstante, según Lewin (1957), lo ocurrido se debía a la visión que tuvo Túpac Amaru de las tropas de nueve mil indios y mestizos con quienes había llegado a defender el Cuzco, la provincia de Paruro. A lo anterior debe sumarse el hecho de haber sufrido una serie de sabotajes provenientes de sus propias tropas, sin contar con que muchos indios habían desistido y se habían pasado al bando contrario. Sin embargo, a pesar de

este revés la sublevación no se extinguió, sino que tomó progresivamente la forma de revueltas puntuales en distintos lugares de la zona (Valcárcel, 1970).

En la medida que el movimiento buscaba extenderse hacia otras provincias, fue perdiendo la fuerza del comienzo. Al parecer, hubo rivalidades étnicas y de otro tipo que dividió al contingente indígena. Existe la idea de que esta resistencia en las provincias de Cala, Lares, Cotabamba y Abancay se produjo porque el Inca no logró nunca el apoyo de los doce ayllus reales del Cuzco. Es probable que detrás de esta falta de apoyo también se escondieran antiguas rencillas que se abrieron, a propósito de las primeras acciones revolucionarias. Rivalidades étnicas que dividieron a los caciques leales a los españoles y a los rebeldes, pero por sobre todo la idea de perder privilegios y propiedades que algunos caciques habían adquirido (Flores, 1994: 122).

La acción bélica de los realistas en gran escala comenzó el día 23 de febrero con la llegada al Cuzco del Visitador general José Antonio de Areche y del Inspector general José del Valle. Para ellos tenían preparado un ejército de más de quince mil hombres. Los jefes además, con el objeto de provocar la división de las tropas de Túpac Amaru, comunicaron un nuevo bando en el que prometían el perdón general para todos los comprometidos en los sucesos insurreccionales, menos para los cabecillas (Flores, 1994: 123).

Al amanecer del 19 de marzo no se encontró huella alguna del ejército indígena. Su jefe utilizó este ardid para levantar secretamente el campo y ocultarse con su gente en las profundidades de una escondida quebrada. Todo parecía estar a favor de Túpac Amaru, pero Yanuario Castro, un traidor de las líneas del rebelde, aviso a las tropas realistas. El 6 de abril Túpac Amaru sufrió un revés absoluto en la batalla. En vista de esto, el líder trató de ponerse a salvo y salió con precipitación del cerro Sangarará hasta la cumbre, para bajar hacia el río y cruzarlo. Los mulatos apresaron a uno de sus capitanes que lo había seguido, y a cambio de su libertad lo traicionó. Luego su esposa Micaela y sus dos hijos, además de cinco miembros de su familia que huían por el camino de Livitaca para salir a la Paz, fueron arrestados con doce cargas de plata sellada (Flores, 1994).

Lo llevaron a la plaza del Cuzco sentado, engrillado, con una cadena de oro con una cruz que colgaba de su cuello, su mujer iba detrás de él, sentada a pelo en una mula blanca. Estando encerrado en calabozo, Túpac Amaru le pidió a su guardia que le trajera una lima para librarse de sus grilletes y también que le hiciera llegar a un desconocido un tafetán con un texto que escribiría con su propia sangre. El proyecto no se llevó a cabo, porque pronto el guardia pasó la noticia a los españoles. El día 28 de abril lo sometieron a un riguroso interrogatorio y a la prueba del tormento. El 14 de mayo fue dictada la condena contra Túpac Amaru (en Lewin, 1957: 80). En el texto condenatorio, Areche se refiere al pasado autóctono de la población indígena y ordena una serie de medidas a fin de imponer a los indios el modo de vida hispano. Subraya de manera especial la trascendencia del título incaico asumido por Túpac Amaru:

“A Verdejo, Castelo y a Bastidas se les ahorcó llanamente, a Francisco Túpac Amaru, tío del insurgente y a su hijo Hipólito se le cortó la lengua antes de arrojarlos de la escalera de la horca; y a la india Sondemaita se le dio garrote en un tabladillo, que estaba dispuesto con torno de fierro que a este fin se había hecho, y que jamás se había visto por acá, habiendo el indio y su mujer visto con sus ojos ejecutar estos suplicios hasta en su hijo Hipólito, que fue el último que subió a la horca. Luego subió la india Micaela al tablado, donde asimismo a presencia del marido, se le cortó la lengua y se le dio garrote, en que padeció infinito, porque teniendo el pescuezo muy delicado no podía el torno ahogarla, fue menester que los verdugos, echándole lazos al pescuezo, tirando de una y otra parte, y dándole patadas en el estómago y pechos, la acabasen de matar. Cerró la función José Gabriel, a quien se le sacó a media plaza allí le cortó la lengua el verdugo y despojado de los grillos y esposas lo pusieron en el suelo—atáronle a las manos y pies cuatro lazos, y asidos éstos a la cincha de cuatro caballos, tiraban cuatro mestizos a cuatro distintas partes; espectáculo que jamás se había visto en esta ciudad. No sé si porque los caballos no fuesen muy fuertes o el indio en realidad fuese de fierro, no pudieron absolutamente dividirlo, después que un largo rato lo tuvieron tironeando, de modo que lo tenían en el aire en un estado que parecía una araña. Tanto que el Visitador, movido de compasión, porque no padeciese más, aquel infeliz, despachó de la Compañía (desde

la cual dirigía el "espectáculo") una orden, mandando le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó. Después se condujo el cuerpo debajo de la horca, donde se le sacaron los brazos y los pies. Esto mismo se ejecutó con la mujer, y a los demás se les sacó las cabezas para dirigir las a diversos pueblos. Los cuerpos del indio y su mujer se llevaron a Picchu, donde estaba formada una hoguera en la que fueron arrojados y reducidos a cenizas, las que se arrojaron al aire y al riachuelo que por allí corre. De este modo acabaron José Gabriel Túpac Amaru y Micaela Bastidas, cuya soberbia y arrogancia llegó a tanto que se nominaran reyes del Perú, Chile, Quito, Tucumán y otras partes, hasta incluir el gran Paitú, con locuras a este tono" (en Lewin, 1957: 81).

Posteriormente, siguió la lucha Diego Cristóbal Túpac Amaro, medio hermano de Túpac Amaru. Los indios rehicieron sus fuerzas y se dirigieron hacia el Collao, propagando la rebelión por el sur del Perú y el Altiplano boliviano. El 13 de marzo de 1781 comenzó el primer sitio de la primera ciudad boliviana. Bajo el mando de Túpac Katari cuarenta mil indios mantuvieron cercada La Paz: la primera vez durante 109 días y la segunda durante 64.

Como causas posibles del fracaso del conflicto, Flores Galindo (1994: 97) propone las diferencias entre las condiciones de vida de los distintos grupos indígenas, los niveles de servilismo al poder central y las diferentes condiciones económicas y sociales que, en definitiva, hicieron posible que una parte de la población de indios tuviera conciencia respecto de las condiciones injustas en que vivía la mayoría. Pero estas diferencias que provenían de situaciones económicas y sociales fueron causa (o reflejaron en otros casos) la diferencia étnica, que provocó miradas muy distintas respecto del conflicto y, en general, de las posibilidades de transformación de la situación.

Efectivamente, en la revolución tupamarista convivían dos fuerzas en disputa. Por un lado, el proyecto nacional de la aristocracia indígena y, por otro, el proyecto de clase o étnica que emergía con las prácticas rebeldes. Al principio todos parecieron participar del programa político de Túpac Amaru, pero luego las diferencias surgieron con la marcha de los acontecimientos y a la par de la violencia desplegada.

Luego de la derrota del movimiento, la Corona tomó medidas inmediatas. El ministro de Indias, José de Gálvez, organizó una gran represión en contra de cualquier aliado de la rebelión. Además, reprimió a los parientes de los dirigentes, aplicando inclusive el quintado, que consistió en ejecutar a cada quinto hombre en las aldeas donde se apoyó a Túpac Amaru II. Las penas contra los criollos fueron más leves, en un afán por reconciliar a la corona con este grupo que ya estaba enemistado con ella, desde la puesta en marcha de las reformas borbónicas. En 1787 se abolió el cargo hereditario de curaca y se prohibió el uso de la vestimenta real incaica, la exhibición de toda pintura o iconografía de los incas, el uso de símbolos precoloniales e inclusive la lectura de las obras de Garcilaso de la Vega. Asimismo, en 1787 se estableció una audiencia en el Cuzco que se esperaba fuera más receptiva a las demandas locales. Luego, en 1784 se abolió el reparto de mercaderías y los corregimientos fueron reorganizados en intendencias, quedando así el cargo de corregidor eliminado. Asimismo, la Corona desplegó tropas regulares en diversas provincias andinas, asumiendo un papel de control social interno. A largo plazo, estas medidas perjudicaron fundamentalmente a la elite indígena, pues terminó con la debacle de los curacas. De esta forma, paulatinamente toda la población andina pasó a ser indio sin distinción, aumentando el sentimiento de desprecio y humillación.

La zona continuó siendo el escenario de revueltas durante el siglo XIX y XX. Las movilizaciones indígenas a comienzos del siglo XX en la zona se denominaron "Altiya Canas", y comenzaron con las desatadas en 1914. En 1915 se produjo la insurrección de Azángaro encabezada por Rumimaki (mano de piedra) o también denominado "Mayor Teodoro Gutiérrez Cuevas", que movilizó a la población campesina. El año 1916 en la misma provincia se realizó el despojo de tierras a los campesinos de Santiago de Pupuja, y en 1917 prosiguieron abusos semejantes contra la población rural. En 1920 nuevamente el departamento de Puno fue escenario de un levantamiento campesino. La comunidad de Calacacha de la provincia de Azángaro protestó contra la toma ilegítima de tierras de los

hacendados. En la masacre luego del levantamiento murieron cientos de indígenas.

Andrés Alencastre se refiere a los acontecimientos así:

En Canas y Espinar como en todas las provincias de la sierra el latifundio absorbió los ayllus y los abusos de los propietarios de tierras y de las autoridades de los pueblos, agobiaban a los indígenas, entonces es fácil comprender que el inglujo de los desertores covallinos obrara en su ánimo; pues los indios de Layo se contagiaron del resentimiento y las protestas que traían aquellos derrotados de la meseta (Alencastre, 1942: 3).

La descripción de este movimiento es merecida con respecto a todos los elementos que se pusieron en juego en él. Hasta hoy existen quienes ven en la insurrección un protonacionalismo, como Charles Walker (1999), o quienes ven sobre todo un mesianismo con resultados políticos, como Rosina Valcárcel (1988). Justamente, a través de la descripción podemos darnos cuenta de las múltiples facetas del proceso. Los distintos relatos que se han elaborado de los hechos ponen el énfasis en los aspectos más relevantes para el autor, construyendo narraciones diversas en que los acontecimientos adquieren distintas dimensiones.

Larraín (1994) habla de la experiencia del otro durante la colonia y se refiere a una afirmación de Todorov respecto a las dos formas elementales de la experiencia del otro en el proceso colonizador: una que asume la diferencia que se traduce en superioridad/inferioridad, y otra que parte de la igualdad que pronto se transforma en identidad y asimilación. A mí me parece que José Gabriel lidera un levantamiento lejos de estas dos perspectivas, y que el valor que adquiere este movimiento radica en que este se realiza desde el imaginario de la correlación de fuerzas. No es exactamente de una igualdad, como de la que habla Todorov y Larraín, sino de una equivalencia. Tupac Amaru II asume un ideario político, militar y religioso desde un lugar singular, que no es el del que se siente igual y se asimila, ni del que se siente inferior.

Desde esta lectura, el imaginario de su propia posición en el mundo colonial determina un equilibrio de las fuerzas que se mediatizan unas a otras y se equilibran. Las reivindicaciones políticas no son olvidando las reivindicaciones

religiosas, pero las religiosas no son olvidando las políticas. Por eso se habla de que las estrategias del inca de pronto desconciertan.

Es el movimiento con menos características mesiánicas de los cuatro estudiados puesto que, como se señaló anteriormente, el ideario del movimiento incorpora los elementos religiosos, pero ellos no son los que dirigen el movimiento, sino que se modifican dependiendo del aspecto político y militar. El reconocimiento de la necesidad del uso de estos tres aspectos para el triunfo de su propósito nos habla de un movimiento cuyo eje no es ninguno de los tres por separado, sino la interdependencia de ellos.

Según Fernando Mires (2005: 18), el movimiento de Tupac Amaru fue tan reconocido y significativo en su época, porque se situó en el justo medio entre dos procesos: el de la resistencia indígena tardía frente a la colonización hispana, y el de independencia política de las naciones hispanoamericanas. Es decir, que fue el punto de culminación de muchos intentos aislados de resistencia y, a la vez, punto inicial o precursor de la independencia de América.

Asimismo, el alzamiento ocupa un lugar destacado en la historia del continente, porque efectivamente implicó una propuesta política que aspiraba a un nuevo orden social. Este orden también combinaba la restauración de antiguas relaciones sociales destruidas por los españoles, que se combinaban con otras que se habían adquirido durante la colonia y que implicaba fundamentalmente la incorporación del contingente mestizo a la toma de decisiones y al reconocimiento de este grupo en el nuevo orden social.

En términos mítico-religiosos, la propuesta de Tupac Amaru también implicó una combinación de creencias antiguas, propias de las tradiciones indígenas, y los aspectos cristianos que ya habían sido asumidos —sino en su totalidad— al menos como un referente religioso del cual se desprendía no solo una creencia determinada sino todo un sistema cultural y social, que ya había sido adquirido por la población indígena y mestiza.

José Gabriel hace referencia al Tawantinsuyu y lo reivindica en su propuesta, pero también asume la existencia del Dios católico. Esto no solo representa un

sincretismo religioso, sino que también significó un instrumento de negociación de extraordinaria productividad política para negociar con las distintas fuerzas en juego.

Una figura que aparece de manera relevante en las narraciones es Micaela, la esposa del Inca. El imaginario la describe como una mujer extraordinariamente fuerte, como corresponde a los relatos de mujeres indígenas. Los relatos de distintos autores acerca de los episodios de la rebelión (O'Phelan, 1995; Valcárcel, 1965; Ossio, 1973), la muestran como una mujer del siglo XX, que es capaz de asumir distintas tareas administrativas mientras cuida de su familia y es la mano derecha de su esposo. Una especie de "primera dama" ideal. El imaginario sobre la necesidad de que todo gran hombre tenga una gran mujer se hace efectivo en este caso, y deja al personaje femenino de Micaela en un claroscuro sin matices ni desarrollo.

Un momento de inflexión en el desarrollo del movimiento lo constituye la obtención del reconocimiento de su condición de inca, pues aunque es extraño que Tupac Amaru considerara que los propios españoles debían nominarlo, esto en realidad era una muestra del reconocimiento y del diálogo que estableció desde la aceptación de la situación colonial del proceso. Sin embargo, es preciso recordar que el nombre propio es el que está particularmente ligado por vínculos arcanos a la individualidad de la esencia, porque guarda la razón de la pertenencia. El nombre designa la esfera de poder dentro de la cual cada dios en particular está y actúa (Durand, 2005: 65). El nombre en el plano de lo mítico-religioso tiene relación con la necesidad de que la enunciación del nombre sea correcta (Cassirer, 2008), puesto que en la oración, en el himno y en todas las formas de comunicación religiosa debe tenerse el cuidado de llamar al dios por el nombre que le corresponde, pues solamente si es invocado adecuadamente aceptará el sacrificio ofrecido.

Conclusiones

La construcción de imaginarios representa un proceso que se extiende en el tiempo y se edifica mediante la recopilación de datos reales o imaginarios que se superponen formando rutas que se reúnen o bifurcan, siendo posible que nunca se lleguen a reunir. Esto implica que se pueden seguir líneas de interpretación diversas y que no necesariamente se invalidan una a otra. En este caso se han incorporado mitos y también historias pequeñas que sirven de cimiento para la construcción de historias principales, como la del sebastianismo o del inca. Se entiende que la construcción de imaginarios es fundamentalmente un ejercicio mental y un gesto intelectual que permite situar lo posible.

Los movimientos mesiánicos milenaristas estudiados, se hacen parte de un imaginario de apertura en relación con América, que concuerda con un espacio en formación y en permanente re-visión, proclive a nuevas perspectivas respecto de la construcción del ser humano y por lo tanto, concuerda con el imaginario instituido de las utopías, como “un espacio de esperanza”. Sin embargo, en términos generales los mesianismos han sido interpretados como expresiones de la pobreza, la locura y la irracionalidad, más allá de la justificación o no que los autores encuentren en sus causas. Esta interpretación aporta a la construcción de imaginarios, que los sitúa como experiencia que concentra todos los males y la miseria del continente. Este imaginario alerta contra las conductas rebeldes, que se abstraen del orden hegemónico y sobretodo, que pretenden ocupar un espacio que no les pertenece. Su difusión da lugar a escenificaciones de la marginalidad, que las ubica fuera del centro de interés y que produce explicaciones binarias que no aportan a su incorporación a una visión de América Latina, diversa e inclusiva.

Uno de los ejes en el encuentro con estas manifestaciones, es el imaginario que relaciona la experiencia religiosa con la experiencia política, como formas semejantes de concebir la trascendencia. Este fenómeno, estudiado por muchos

autores, da lugar a una intensidad que produce un lugar de experiencia²⁷ donde se atan y desatan los nudos de la acción emancipatoria y de la resistencia, con los de la religiosidad. A partir del eje político/religioso, es posible visualizar la preponderancia de uno y de otro, y la forma en que cada uno utiliza la memoria o el uso del pasado en beneficio de la construcción de sus discursos mesiánicos.

A partir de lo anterior, es posible identificar la entrega y compromiso con que Túpac Amaru II asume el movimiento revolucionario que lidera, puesto que reconoce la vuelta al Tawantinsuyu como un retorno a un estado primigenio, como un Pachacuti que restituirá el orden original, roto a partir de la llegada de los europeos. En el caso de Canudos, el Conselheiro busca generar las condiciones para el advenimiento de un redentor, que restablezca un estado original que Dios impuso al inicio de los tiempos. Mientras, Juan Santos Atahualpa busca convencer a los franciscanos de las verdaderas formas de vida que exige la fe y de las condiciones que debieran primar bajo el reino de la Dios. En Sierra de Rodeador, el liderazgo lo ejercen dos desertores de la milicia que organizan una comunidad que mezcla preceptos religiosos con una disciplina militar, que favorece el término sangriento del experimento.

Si el uso del pasado resulta inevitable en el plano individual -según las características de la experiencia-, en el plano colectivo, se utiliza el pasado y la historia mítica fundamentalmente, para generar la estructura ideológica que sustenta estos movimientos²⁸. Es conocida la idea de que los proyectos políticos

²⁷ Como señala Martin Jay (2009, p. 26), la palabra inglesa *experience* deriva del latín *experientia*, que significa juicio, prueba o experimento. La francesa *expérience* y la italiana *esperienza* pueden significar también un experimento. En la medida en que probar (*expereri*) tiene la misma raíz que *periculum* (peligro), toda experiencia implica un riesgo. La primera connotación se asocia con las impresiones sensoriales producidas por el mundo exterior o con juicios cognitivos acerca de ella, pero también se habla de una experiencia temporalmente más amplia, basada en un proceso de aprendizaje, en la integración de momentos discretos de la experiencia en un todo narrativo o en una aventura. Asimismo, se relaciona con la memoria en un vínculo que subyace a la creencia de que la experiencia acumulativa es capaz de producir un tipo de sabiduría que solamente se alcanza al final del viaje.

²⁸ Se hace realidad la idea de Ricoeur (2000) de que las narraciones construidas desde el presente, tienen el propósito de interpretar el, pasado a partir de criterios normativos y valorativos,

reconstruyen, o incluso, inventan el pasado en función de sus intereses coyunturales, pero estos movimientos ponen más énfasis en la re-invencción del pasado, haciéndolo parte de un imaginario deseable del futuro. El pasado en algunos casos, se vuelve la meta a alcanzar. En esta línea resulta evidente la fuerza con que el movimiento tupamarista del siglo XVIII, hace parte de sus reivindicaciones políticas y sociales, el retorno de aspectos del estado incásico.

En general, la relación que estos movimientos mantienen con la historia es relevante, ya que se trata fundamentalmente de una historia mítica, que se rescata en la medida que constituye un fundamento del futuro. Es posible que esta sea una de las razones para la tensión que surge a partir de la modernidad, frente a la existencia de estos grupos; si se entiende que la modernidad es un sistema de secularización, que haría desaparecer todo el sistema de clasificación tradicional anterior a su surgimiento y que por lo tanto, tendería a rechazar la posibilidad de retorno a un pasado que se considera superado o por superar.

Respecto de los relatos que se articulan en torno estos movimientos, a partir de una visión modernista, ellos hacen desaparecer a los individuos que integran estas comunidades místico/ideológicas y rescata las estrategias –generalmente militares-, que hicieron posible el retorno al orden establecido. Las interpretaciones más conservadoras, van en dos direcciones: la ignorancia y la pobreza. En ellos la búsqueda espiritual se entienden como una debilidad y el compromiso político se visibiliza como un peligro. A partir de esta condición de marginalidad, los grupos cumplen una función “periférica” en el concierto social, porque se han relegado a los márgenes de las estructuras del poder. Sin embargo, esta distancia del poder, a la vez, autonomiza los movimientos y les permite reinterpretar con mayor libertad los elementos ideológicos originarios de los grupos dominantes. Esto, porque los discursos que emanan de los grupos de poder no dialogan con estas colectividades ni dan respuesta a sus complejidades y contradicciones.

seleccionando por su significación, los recuerdos de hechos vividos o recibidos por transmisión social.

Las representaciones mesiánicas milenaristas estudiadas, tienen una dimensión espacio temporal identificable, que implica procesos de apropiación o reapropiación territorial. En él prevalece una visión utópica, que se relaciona con los imaginarios de la posibilidad y la apertura, que pueden surgir en un intersticio del poder. La dupla espacio temporal, no puede ser del todo escindida y se entiende que el tiempo se hace parte de las posibilidades simbólicas del espacio. Los movimientos se hacen parte de un tiempo escatológico que marca un desarrollo cíclico, donde el futuro proviene de un pasado que lo re-vitaliza. Por una parte, el tiempo se detiene en función de la experiencia mística, pero también impulsan la acción emancipatoria con toda la carga de expectativas que ella tiene. Esa es la característica fundamental del tiempo escatológico, puesto que si bien implica una espera, también supone que deben producirse transformaciones profundas, tanto en el plano espiritual, como material o mensurable. El único que conoce las claves de la conjunción entre tiempo místico y tiempo real, es el líder quien debe leer los signos y dar las señales que permitan avanzar en este proceso.

En relación con el espacio/tiempo, se propone una lectura de los imaginarios, que va desde el tiempo mítico de América en su dimensión utópica, para llegar al espacio del cuerpo del líder, entendido como el enclave heroico de la divinidad, pasando por una topografía mística de las comunidades y las estrategias y símbolos que se desprenden de ella. Para comenzar, América Latina ha sido creada en gran parte a raíz de los imaginarios, que se han sumado constantemente a los acontecimientos de memoria, produciendo en este proceso, la materia prima de una identidad que se articula en conjunto con otras múltiples posibilidades de ser en el continente. La relevancia del estudio acerca de los imaginarios mesiánicos y milenaristas, es que han aportado a la construcción de utopías que provienen de los márgenes del poder y de los relatos hegemónicos acerca de la identidad latinoamericana.

Los cuatro movimientos estudiados son parte de un recorrido que tiene momentos de cúspide y de latencia. Entre los momentos de cúspide se pueden encontrar la serie de movimientos mesiánicos del Sertão brasileño, entre los que

están, el de Pedra Bonita y el de Canudos, y los que precedieron y siguieron al movimiento rebelde de Tupac Amaru II, del cual se hace parte la revuelta liderada por Juan Santos Atahualpa. Ambos escenarios son parte de épocas en que se desarrollan profundos cambios en las estructuras sociales y políticas de la región. La idea de que estos movimientos se hacen parte de un proceso que no es lineal sino cíclico y que hubo un tiempo de latencia en la que se gestaron condiciones que intervinieron en el origen de ellos, es la razón para buscar en la colonia aspectos que pudieron aportar en este sentido. Con ellos se ha intentado buscar explicaciones, en aspectos culturales y simbólicos, que vayan más allá de la dimensión política o social contingente al surgimiento de estos movimientos.

Una dimensión simbólica de los mesianismos milenaristas, se ha encontrado en el ambiente cultural de Europa, en la época del descubrimiento y posterior a él. Lo anterior hace pensar en un trayecto desde Europa que hace posible, que temas como el sebastianismo con rasgos apocalípticos, hayan aportado a la conformación de imaginarios mesiánicos en América Latina. Al ambiente mesiánico presente fundamentalmente en la península ibérica, se suma la llegada al continente, de manera especial a Brasil, de un contingente de judíos conversos, que aportaron en la configuración de los rasgos centrales de los movimientos mesiánicos y milenaristas. En este proceso se visualiza una amalgama de tradiciones edénicas con elementos de un milenarismo salvacionista provenientes de la península ibérica, que se gestaron a lo largo de siglos y en el marco de las profundas transformaciones políticas que vivía la región. En cuanto a las influencias que pudieron estar en la base de este movimiento, es posible señalar que el gran flujo cultural que hubo entre Portugal y Brasil durante y después de la colonización es lo que habría hecho posible no solo la relación y el entrecruzamiento de influjos culturales en el campo político, sino que también respecto de las cuestiones de fe y creencias religiosas. Los casos expuestos reafirman la presencia de un fuerte componente mesiánico entre los europeos que llegaron a América.

En cuanto al territorio que se inaugura con la llegada de los europeos a América y durante los primeros cincuenta años del siglo XVI, se verifica la utilidad

de los imaginarios para situar a los individuos en realidad que les son propicias. En este plano, existen imaginarios que prevalecen por su intensidad y magnetismo. La idea del paraíso, trabajada en innumerables documentos desde la época colonial, donde se reconoce la permanencia y continuidad de este imaginario.

Junto a los imaginarios de América paradisiaca, como fuente de esperanza utópica, -en una dialéctica complementaria y contradictoria-, se encuentra el imaginario contrario, de un territorio inabordable, misterioso y aterrador. Junto a este imaginario se sitúa el que se constituye en torno a las personas que habitan América, de donde surge la tradición del buen salvaje, junto al imaginario abominable de los indígenas. Ambas constelaciones de imaginarios poseen una dimensión mítico-religiosa, pero la que proviene del indio salvaje se establece con mayor precisión en las prácticas rituales de los pueblos originarios. En este caso el imaginario del paraíso encuentra su complemento contradictorio desplazado desde lo territorial geográfico, hacia las personas que habitan el continente. El paraíso es del territorio y el infierno lo hacen los hombres, visualizándose también su contrario de territorio versus europeos.

Desde el punto de vista de los imaginarios, las personas que llegaron a habitar este continente, venían a realizar una utopía, no es que esta “representara” una posibilidad, sino que el imaginario mesiánico se habilitaba como experiencia de vida. Es preciso recordar que el imaginario mesiánico y milenarista no es algo externo a las personas, sino que se manifiesta en acciones y formas de vida concretas. Este imaginario no se expresa como un discurso o una ideología necesariamente, sino como experiencia. La religión judía es la religión de la espera y de la esperanza, vale decir, de la esencia misma de la escatología y dado el contexto de circulación de aspectos culturales, no es extraño, que el dominio castellano y sus limitaciones económicas y políticas tuvieran resonancia en las colonias luso-hispánicas. Sin embargo, los imaginarios que circulan en torno a la herejía se refieren a una cuestión más amplia, que hace recordar el “alumbradismo” como una herejía difusa, que se nutre de un imaginario humanista, desplazando la figura de la divinidad desde un externo a un interno místico basado en la inspiración

individual, y que constituye un eje místico desde el cual se construyen algunos aspectos fundamentales de los mesianismos milenaristas que abordaremos con posterioridad.

Asimismo, se hizo un recorrido por las tradiciones indígenas que pudieron aportar a la latencia de estos movimientos y encontramos cuestiones como los mitos mesiánicos y milenaristas de carácter apocalíptico que se visibilizan en las crónicas andinas y en rasgos de las tradiciones indígenas como la búsqueda de La Tierra sin Mal en Brasil o la compleja dimensión ritual de los incas. El culto a los muertos, la dimensión mítica de la estirpe incaica, así como la construcción mítica del espacio en los andes, que aportan a la comprensión de los aspectos mítico-religioso de los indígenas y a su aporte a una perspectiva mesiánica y milenarista.

Las sociedades indígenas como las que habitaban Brasil antes de la llegada de los portugueses, fueron parte de prácticas relacionadas con movimientos mesiánicos enteramente nativos. Al parecer, una situación de desequilibrio interno o una anomalía, sumada a elementos favorables de la cultura local, como la existencia de divinidades protectoras, sería suficiente para despertar este tipo de procedimientos. La propia convivencia con los conquistadores pudo haber provocado el desequilibrio de la comunidad y brotes religiosos de índole mesiánica. Sin embargo, es importante señalar que los indígenas no eran un bloque monolítico y que en su diversidad dependían tanto de especificidades culturales como de estrategias políticas históricamente determinadas. Tal es el caso de las alianzas y los conflictos entre grupos indígenas distintos así como al interior de ellos.

En cuanto a la construcción del espacio mítico-religioso, la distribución de esta área y sus implicancias será parte de un orden riguroso que debe concordar con el simbolismo mítico-religioso en juego. En los casos estudiados vemos cómo el simbolismo del espacio y su consagración son explícitos como en el caso de Sierra Rodeador y también implícito o concertado social y culturalmente, como el caso de la rebelión tupamarista, en que la sacralización del movimiento social se adhiere a uno previamente existente. Esto, robustece al mito, ya que se suma territorialmente a otros acontecimientos que son parte de la constelación del inca.

En el caso de Serra Rodeador, vemos que el espacio sacralizado es delimitado arbitrariamente según pautas míticas religiosas de la comunidad, pero que la fuerza del mito se suma a un territorio en proceso de consagración, como es el caso del Sertão. Este espacio ha sido señalado por diferentes autores como un territorio que “facilitaría” la producción de mesianismos. No se trata de una especie de determinismo geográfico, que proceda según las características naturales del territorio, sino de un fenómeno mítico religioso, que encuentra en la zona, un terreno fértil para los imaginarios respecto de los movimientos mítico-religiosos. La soledad es una de las principales características que han sido rescatadas de este territorio, la inmensidad y el silencio son el telón de fondo de las dos narraciones más conocidas acerca de la trágica guerra de Canudos.

En este contexto, la idea de cierre es uno de los imaginarios presentes como fórmula de segregación en la colonia. Ya se había puesto en práctica con comunidades diferentes, como el caso de los judíos y los moros en la península ibérica, y se ha seguido utilizando como forma de segregación actual. Sin embargo, también podemos ver, como en Palmares, que el cierre se puede utilizar como forma de construir un espacio de libertad y una protección del entorno. En otros casos, como en los pueblos de indios, se produjeron espacios que facilitaron la producción y la servidumbre, pero que no necesariamente sirvieron de protección y resguardo para los indígenas.

El cierre tiene dos caras. Por una parte, es la forma de mantener a un grupo de personas bajo el dominio de otras, pero para los que están adentro es una manera de protegerse de un entorno que les es hostil. La búsqueda de un lugar donde no entren los distintos, los Otros, es una fórmula reconocida de sistemas mesiánicos. Entrega protección, genera la posibilidad de las propias reglas y no admite contradicciones. Desde luego que favorece las maneras monolíticas de ver la realidad y no es favorable al diálogo ni a la búsqueda de puntos de encuentro entre posiciones diferentes. Sin embargo, también puede ser visto como una forma de protección contra los que ejercen la violencia. En América el otro que detenta el poder genera las condiciones de explotación a través de las mismas formas de

segregación de la población indígenas que se concretan por ejemplo, por medio de las aldeas y de los pueblos de indios. En los movimientos mesiánicos encontramos la misma fórmula, pero esta vez producida por los sectores explotados como una manera de protección de las elites. La vida hacia adentro y las fórmulas de encierro que protegen de la vista de los demás, contrastan con la vida en comunidad donde se busca el acuerdo y el diálogo. El sistema de cierre, podría ser visto como una manera de comprender la vida social.

El espacio sacralizado actúa de distinta manera en los mesianismos estudiados. En el caso de Piedra de Rodeador, este se construye sobre un territorio en que se han gestado experiencias mesiánicas anteriores. Ahí encontramos la referencia a las piedras encantadas de donde emergerá Don Sebastián, además de la propia figura del Encubierto, divinizado. La comunidad de Canudos se establece en una gran área y si bien se dibuja un territorio sacralizado, el movimiento funciona como una comunidad libre, que acoge a todos sus miembros por igual. Esta actitud recuerda la comunidad libre de Palmares, que podría estar actuando como antecedente cultural de la comunidad de El Conselheiro. Respecto del territorio del Sertão conviene recordar que los paisajes sugestivos son propios de imaginarios religiosos, de acuerdo con lo cual la apariencia visible de las cosas enmascara la presencia de poderes sobrenaturales, que viven allí, se despliega, actúan a distancia y convocan a los humanos. En el simbolismo espacial, el lugar sagrado constituiría una especie de entrada, de vía de acceso hacia el mundo invisible; pues el lugar sagrado es la avanzada del otro mundo en el nuestro. En el caso de Sierra Rodeador, las piedras actúan como una columna que concentra el poder divino de Don Sebastián, que emerge de la tierra como una vía de acceso.

Juan Santos Atahuallpa, es el líder que es capaz de dominar el espacio natural de la selva que es un espacio profano en relación con el espacio sacralizado del Cusco. El líder dice venir del centro mítico del Cusco y con ello atrae a las distintas etnias a su movimiento. Por lo tanto, en este caso el líder transporta el espacio mítico en su propia persona y lo sacraliza a través de su discurso y mensaje rebelde. El territorio en este caso no está sacralizado, puesto que se posee y se

abandona, es sólo un botín de guerra. Además de que el espacio sacralizado lo porta el propio Juan Santos. En el caso de Tupac Amaru, el espacio sacralizado es la ciudad del Cusco, participa como un actor más en la batalla del insurgente y todos los actores de los acontecimientos se hacen parte de este lugar y lo comprender como tal. El héroe no puede morir sino en ese sitio.

El último espacio pertinente de trabajar es el del cuerpo del héroe como nomenclatura sacralizada en la medida que es la representación material del espíritu religioso guía al movimiento. Debemos recordar que el cuerpo prolonga las creencias religiosas, porque su superficie es presencia que actúa y opera como un texto. Se verifica el cuerpo doble, pero no sólo en relación al poder que emerge de la propia corporalidad y de la entidad del rey, sino también a propósito de otras muchas formas de revestir el cuerpo y de generar un “fantasma” o “doble” de él.

Los líderes pueden ser analizados desde variadas perspectivas, pero lo crucial en la línea de las reflexiones propuesta, es la cuestión relativa a su acción. Antes de constituirse en líderes de los movimientos mesiánicos, ellos deambularon por distintos lugares. Incluso Túpac Amaru II, que es el que tiene un hábitat de pertenencia más constituido, comienza su historia revolucionaria con un largo viaje a Lima, mientras Juan Santos, el imaginario lo hace parte de un recorrido invisible por diferentes lugares del Perú, incluso en algunos relatos se le asigna un sitio en la escuela para caciques del Cuzco. En el caso de los líderes del sertão, una de sus características más notables es la coincidencia con la figura del pagê, que recorre las aldeas ejerciendo labores shamánicas, como un personaje místico que vive la libertad y la autonomía del errante. Es decir, que combina en su persona el poder consciente de la soledad y la labor en comunidad.

La dialéctica que existe entre la soledad y el estar comunitario constituye el vagabundaje que es una experiencia del ser, que genera atracción y temor en los demás. El vagabundo representa una figura al cual se resiste y se le teme, porque no tiene una procedencia conocida, porque acumula el imaginario del otro y porque encarna la experiencia de un mundo paralelo. El vagabundo es testigo de un mundo donde ocurren todas esas cosas que no se pueden ver sino es caminando. En este

caso la construcción del héroe como mezcla divina y humana, también se materializa en el silencio acerca de su origen. Aquí de nuevo encontramos que Túpac Amaru II, muestra rasgos identitarios más reconocibles, a pesar de su temprana orfandad. Todos son parte de un destino trágico que los acecha y que termina con la muerte de ellos, aun cuando en el caso de Juan Santos se trate de su desaparecimiento.

La muerte del héroe joven, en medio de sus posibilidades vitales, se extiende como parte del mito que los construye como personajes. De ahí la intención devastadora del poder por terminar con cualquier huella que puedan dejar en su recorrido mítico y político. La muerte ultrajante de toda la progenie como en caso de Túpac Amaru, el desmembramiento y la decapitación se hacen parte de una estrategia de desaparecimiento físico, que sólo le insufla fuerza al mito. En este caso, el sacrificio implica la fisura de la lengua. Es decir, el castigo por hablar y la imposición del silencio. Aparte de la crueldad con que se aplica la pena de muerte a Túpac Amaru II, el sacrificio del héroe se relaciona en estos casos con la posibilidad de la creación, puesto que no puede producirse algo nuevo si previamente no se experimenta la pérdida y el sufrimiento del sacrificio. Esto es la validación final del conocimiento que surge de la experiencia y que convierte a estos líderes en héroes, con distintos grados de validación cultural, encabezado por Túpac Amaru II.

La cabeza en el sentido del movimiento social es la que señala la dirección, la que maneja la relación con el mundo a través de los sentidos ubicados en ella, es la que lee e interpreta los signos de la realidad. La cabeza del líder es la cabeza del movimiento. Así también se entiende en la Iglesia Católica. La cabeza es expuesta, como acto ejemplificador, pero el mito se impone y la cabeza se mantiene. Otra retórica del imaginario del héroe se manifiesta en el desaparecimiento del cuerpo, que permite generar el mito del regreso, presente en distintas narrativas mitológicas del continente y de la cual se nutren los imaginarios acerca de los personajes estudiados. En el mito de Inkari encontramos que el cuerpo del inca crece a partir de la cabeza y hacia abajo y cuando se complete el cuerpo, el inca

regresará para hacer justicia y retornar a un tiempo mítico anterior a la llegada de los españoles. La cabeza puede tener relación con la papa, el tubérculo principal de la zona, tiene ojos y crece desde abajo, abrigada por la tierra.

Los cuatro liderazgos van a estar marcados por los contextos en los cuales se encuentran insertos y van a reaccionar de acuerdo a ellos. De ellos, el más estudiado ha sido el de Tupac Amaru II, que inspiró movimientos revolucionarios durante todo el siglo XX y aún hoy continúa siendo la expresión de búsqueda de transformaciones de las condiciones de vida de los sectores empobrecidos de los andes. La información acerca de estos cuatro movimientos y de sus respectivos líderes resulta una cuestión crucial para mantener la narración mítica de ellos.

La coalición de tres líderes en torno a los movimientos sebastianismo que culminaron en Piedra Bonita, han sido los menos estudiados, y sobre los cuales se ha levantado un manto de incertidumbre. Manto sobre el cual se ha construido la visión binaria de la barbarie representada por los crudos sacrificios realizados por este movimiento. El relato de la piedra inundada en sangre es uno de los segmentos más difundidos. A parte de eso, se podría decir que en el imaginario republicano es un movimiento que junto a su liderazgo, está al borde del salvajismo y el sin sentido. Lo que no deseamos ver de nosotros mismos, se refleja en los pasos que siguieron este grupo de sebastianistas en la búsqueda de una liberación final, liderada por el rey resucitado. Se le adjudican una verdadera constelación de epítetos, todos relacionados con lo opuestos de la civilización. Los imaginarios en torno al líder no lo separan de los que se han construido en torno al propio movimiento. Se habla de uno como se habla de otro. Entre ellos llama la atención el que dice relación con el encierro de que eran objeto los discípulos de los tres Joãos Por lo mismo, es el liderazgo más vilipendiado y entronizado en un imaginario del salvajismo al cual puede llegar un movimiento mesiánico. Se puede decir que concentra todos los imaginarios relacionados con la brutalidad y el ensañamiento irracional a la que puede llevar un líder mítico-religioso, producto de la ignorancia. Vemos entonces que la constelación de imaginarios del cual se hacen parte los tres

Joãos son la irracionalidad, la suciedad, la violencia, la ignorancia, la atrocidad y el enañamiento.

En otro tipo de liderazgo, Juan Santos Atahualpa representa el líder que fue tornándose político y reivindicativo en la medida que se va tensionando en el personaje, estas dos parte de él mismo. Juan Santos es el líder que ve influido fuertemente por sus propios seguidores. Adquiere con el tiempo el perfil del héroe legendario, sin identidad conocida, que recorre los caminos dejando una estela de idealismo y generosidad. Los relatos, a pesar de proceder en su totalidad de los franciscanos, sus detractores y contra los cuales se rebeló, lo señalan como un personaje inteligente, con habilidad estratégica, que fue capaz de mantener la cohesión indígena en torno a su mando, a pesar de pertenecer a distintas etnias.

Si los tres Joãos concentran todos los epítetos de los irracional de la naturaleza humana, Tupac Amaru II, se constituye en un líder opuesto a esto y encarna los principios republicanos y más allá. Sus cualidades se estiran y dispersan en un cúmulo de adjetivos elogiosos. Su constelación es luminosa y refulgente, se inicia con los valores de la bondad, la honradez, la fe, la diligencia y la inteligencia. Sus características interiores se veían expresadas en sus características exteriores y por lo tanto, implicaba que tenía de su lado las fuerzas del bien.

En el otro extremo está el Conselheiro, porque si Tupac Amaru II resume todas las cualidades, el Conselheiro, no expresa ninguna de ellas. Es el tipo de líder religioso que pasó de tener una breve vida, a una larga existencia mítica a través de los relatos que han circulado en torno él. Llama la atención la única fotografía de él muerto, pequeño, con aspecto pájaro herido envuelto en un paño blanco. Parece que nunca hubiera andado entre la gente y siempre se hubiera guardado para ese desconcertante momento de fama.

Todos estos líderes tienen una conducta innovadora que no forma parte de la cultura establecida en menor o mayor grado, puesto que si bien deben adelantarse y proyectar en la innovación de sus planteamientos, también deben hacerse parte de una tradición, ya que en parte su influjo depende de que sus

seguidores se sientan efectivamente representados. En los estudios acerca del tema se ha tendido a sobrevalorar el elemento carismático del líder e incluso, se ha llegado a hablar del carácter “sobrehumano” de él. Sin embargo, a través de los líderes estudiados, podemos ver que esta cuestión dependerá también de su mensaje y de las circunstancias y espacios donde desempeñen su liderazgo. En el caso de El Conselheiro, vemos que lo sobrenatural nutre el discurso de elementos de trascendencia, además de reflejar la propia actuación del líder. En el otro extremo José Gabriel Tupac Amaru II, desempeña otro rol, que está ligado a cuestiones trascendentes, pero el contenido de su discurso se traslapa hacia las transformaciones políticas y es ahí de donde surge su liderazgo más que de elementos sobrehumanos. Entendiendo sí que todos los valores se basan en campos de fe más allá del examen científico y por lo tanto, son en último término carismáticos, haya o no referencia específica a lo sobrenatural.

La interpretación que se hace de los indígenas en este escenario es de un gentío rebelde, con creencias inexplicables, que no merecen otro trato que el que tienen. Las creencias son devaluadas no solo porque no corresponden a la religión católica, sino porque son identificadas como parte de un universo oscuro e informe. Desde este punto de vista, las creencias indígenas son identificadas con una simbólica nocturna, según el régimen que las estructura y que proporciona Durand (2005). Esta aproximación mítica va a catapultar las creencias religiosas indígenas hacia la zona informe del régimen nocturno, representada por las aguas profundas y oscuras de la noche, y también con lo viscoso. Los arquetipos de este régimen son la rueda, la cruz y el árbol, el hijo y el sacrificio. Respecto de estos arquetipos llama la atención la reflexión de Cornejo Polar en relación con la implicancia que tuvo el episodio del Taki Oncoy en la profusión del símbolo de la cruz, tanto en la denominación de los pueblos como en la distribución de cruces al final de los caminos o en encrucijadas.

Históricamente, es posible ubicar a los dos personajes míticos que se hacen parte sustancial de los movimientos estudiados como dos figuras cuyos antecedentes se nutren de diferentes áreas. Sin embargo, los dos, don Sebastián y

el Inca, son parte de la historia de dos territorios culturales, para los cuales estos mitos representan un momento histórico de ruptura. Este momento supone una “crisis” espiritual, desde donde surge una división en la totalidad del mundo, que produce una fragmentación en la conciencia en distintos estratos de significación, entonces el mito germina (Cassirer, 2008) explicando estos acontecimientos traumáticos. Es cuando se elaboran distinciones entre lo que es la apariencia y lo que es la verdad, entre lo percibido y lo que está detrás de esa apariencia. Vemos, entonces, que no es extraño que el mito surja como la representación de la continuidad de un mundo que se divide y segrega.

En ambos casos, los mediadores divinos son los encargados de realizar el deseo del retorno a un tiempo mejor (en el caso del Inca) o de un tiempo por venir, pero también mejor (en el caso de Don Sebastián). El mito de Don Sebastián se perfila con elementos de indefinición. Surge a partir de una historia que se pierde en un pasado que no pertenece del todo a la comunidad en la que surge. En Portugal, por ejemplo, las narraciones mesiánicas de portugueses que llegaron a Brasil y en las múltiples interpretaciones que se hicieron de ellas perdieron la historia original que les dio forma. En cambio, en el mito del Inca los hechos históricos que le dan forma permanecen presentes y se vuelven a redefinir y reevaluar constantemente a través del mito. En este caso, el mito “sirve” más precisamente para hacer efectiva una interpretación de la historia de los “vencidos”.

En ambos casos, pero especialmente en el mito del Inca, el cuerpo de estos mediadores salvíficos, es la representación de una totalidad que a la vez se identifica con la historia de la cual surgen. Al pueblo que representan y la divinidad con la que son capaces de cambiar la historia de quienes los siguen. Por lo tanto, constituyen una unidad que no se pierde, aunque el cuerpo se vea segmentando, como en el caso del Inca o desaparecido como es la situación de don Sebastián. El cuerpo de estos seres no solo no muere, sino que representa el deseo de transformación. Ellos son la utopía.

Los distintos relatos que se han realizado de los hechos ponen el énfasis en los aspectos más relevantes para el autor, desde los que ven en la insurrección un

proto-nacionalismo, hasta los que ven mesianismos con resultados políticos. Justamente, a través de la descripción podemos darnos cuenta de las múltiples facetas del proceso. Sin embargo, también los movimientos denotan un imaginario que proviene de los propios protagonistas y que representa no sólo la relación que establecen con el Otro, sino la que rige la relación con sí mismos.

Si bien las formas elementales de la experiencia del otro en el proceso colonizador puede haber sido la superioridad/inferioridad y la identidad/asimilación estos movimientos nos muestran una tercera forma, que puede ser vista como un valor de equivalencia, representado fundamentalmente por Tupac Amaru. Este valor de equivalencia representa una perspectiva de relación igualitaria que reconoce las diferencias que se sustentan en la identidad, en los contrastes y semejanzas. Esta perspectiva con valor de equivalencia le permitió a Tupac Amaru visualizar una propuesta que contiene elementos innovadores respecto de la situación colonial y es la que le permite crear un ideario político, militar y religioso desde un lugar singular, que no es el del que se siente igual y se asimila, ni del que se siente inferior.

En esta posición el imaginario de su propia posición en el mundo colonial, determina un equilibrio de las fuerzas que se mediatizan unas a otras y se equilibran. Las reivindicaciones políticas no son olvidando las reivindicaciones religiosas, pero las religiosas no son, olvidando las políticas. El reconocimiento de la necesidad del uso de estos tres aspectos para el triunfo de su propósito nos habla de un movimiento cuyo eje no es ninguno de los tres, sino la interdependencia de ellos. Es el movimiento con menos características mesiánicas de los cuatro estudiados, puesto el ideario del movimiento incorpora los elementos religiosos, pero ellos no son los que imperan.

En término mítico-religiosos, la propuesta de Tupac Amaru también implica una combinación de creencias antiguas, propias de las tradiciones indígenas y los aspectos cristianos que ya habían sido asumidos -sino en su totalidad-, al menos como un referente religioso del cual se desprendía no sólo una creencia determinada sino todo un sistema cultural y social que ya había sido adquirido por la población indígena y mestiza.

El valor de equivalencia le permite al Conselheiro plantearse generar las condiciones de vida que hacen posible a él y a su comunidad vivir aislados, respecto de una realidad que les es hostil. La idea de generar un espacio de independencia, donde las condiciones permitan la subsistencia de las personas, en condiciones de paz, conlleva ideales que participan de un imaginario mesiánico. Darle cuerpo a un proyecto de esas características, habla de una comunidad que se considera en valor de equivalencia respecto de una sociedad de la cual no se siente parte. Esta es una forma legítima de reivindicar las diferencias, a partir de una identidad construida en plena libertad espiritual.

Este valor de equivalencia toma el modo místico-religioso en el proceso que siguió Juan Santos Atahualpa y que se representa en la igualdad de condiciones espirituales a las que aspira esta comunidad informal, respecto de los principios religiosos del grupo hegemónico, representado por los franciscanos. La idea del líder de ser el Espíritu Santo, nos habla de una religiosidad liberada de las fórmulas tradicionales de la iglesia católica. Su desaparición también señala la ausencia de una voluntad de poder que lo situara en un lugar privilegiado y la dimensión militar de sus campañas que luego abandona, también señalan una forma innovadora de enfrentar el poder por la pura presunción de las transformaciones.

Los episodios de Pedra Bonita, no parecen ajustarse a la relación del valor de equivalencia presente en los otros movimientos, sin embargo aquí se presentan otros rasgos que ponen en valor la propia capacidad de fe. Aquí se da un proceso de formación y construcción místico-religiosa que se funda en la fe sobre las propias condiciones del imaginario sebastianista. La formulación de una realidad místico-religiosa con todos los componentes de la fe cristiana, pero en función de Don Sebastián, hablan de una constelación de imaginarios cimentados en la pura del cambio. Por la conquista de propia fe, esta comunidad sobrevalora la propia capacidad espiritual para generar una realidad místico-religiosa y es ahí donde está su riqueza.

Estos movimientos ocupan un lugar destacado en la historia del continente porque implicaron una manera diferente de visibilizar las condiciones de los

rezagados, explotados y colonizados. La idea de generar cambios desde los imaginarios transformadores del mesianismo milenarista, en la búsqueda de un equilibrio de los componentes políticos ideológicos y mítico-religiosos, puso en juego una dimensión de extraordinaria potencia simbólica. Este encuentro de elementos políticos y religiosos, que puede llegar a tomar la forma degradante de la violencia, les dio la posibilidad a estos grupos, de pensar un nuevo orden en que hay cabida para la utopía a partir del reconocimiento de la propia identidad y de la memoria.

Bibliografía

Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe de Guaman Poma de Ayala*. Lima: PUCP, Fondo Editorial.

_____. (2006). Prólogo. En Leonard, I. *Los libros del Conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica.

Albornoz, C. de (1990/ 1959-1588). "Informaciones". En Millones, L. (comp.) *El retorno de las huacas, estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de estudios peruanos.

Alencastre, A. (1942). *Sublevaciones indígenas. Informe mecanografiado*. Cusco: Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cuzco.

Alfonso, L. (1988). *La toponimia como percepción del espacio*. La Laguna, Canarias: Instituto de Estudios Canarios.

Álvarez, B. (1588/ 1998). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú Memorial a Felipe II (1588). Crónicas y Memorias*. Madrid: Ediciones Polifemo.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bachelard, M (2006). *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Barabas, A. M. (2000). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.

Bastide, R. (1959). *Os problemas da vida mística*. Lisboa: Publicações Europa-América.

_____. (1973). *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

Bataillon, M. (1949). "Por un inventario de las fiestas de moros y cristianos: otro toque de atención". *Mar del Sur*, nº 8, pp. 21-32.

_____. (1966) [1936]. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.

Benedetti, L. (1983). *Os Santos Nómades e o Deus Estabelecido: um Estudo sobre Religião e Sociedade*. São Paulo: Paulinas.

Bennaassar, B. (1986). *La América Española y la América Portuguesa (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Akal editores.

Bergson, H. (2006). *Materia y memoria, Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Bernand, C. (2007). "Milenarismos incas: construcciones nacionales y republicanas", pp. 201-224. En Vaca, A. (dir.). *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo e historia*. Undécimas Jornadas de estudios históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Bernand, C. y Gruzinski S. (1988). *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1991). *Historia del Nuevo Mundo. Tomo I. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1999). *Historia del Nuevo Mundo. Tomo II. Los Mestizajes*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bloch, E. (2007). *El principio esperanza I, II y III*. Madrid: Editorial Trotta.

- Bourricaud, F. (1975). "El mito del Inkarrí". *Folklore Americano*, vol. IV.
- Bradão, J.; Caldeira, V. y Müller, G. (1980). *Estado estructura agraria y población: el caso de Brasil*. México: Terranova.
- Buarque de Holanda, S. (1959). *Motivos edénicos en el Descubrimiento y Colonización del Brasil*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- _____. (2010). *Motivos edénicos en el Descubrimiento Colonización del Brasil*. Sao Paulo: Companhia Das Letras.
- Cardailloc L. (2016). *Moriscos y Cristianos: un enfrentamiento polémico (1442 – 1560)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Carneiro da Cunha, M. (org.) (1992). *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*. São Paulo: Brasiliense.
- Cassirer, E. (2008). *Filosofía de las formas simbólicas II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Editorial Tusquets.
- Castro, A. (1970). *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Editorial Alianza.
- Castro, M. (1973). *La rebelión de Juan Santos*. Lima: Editorial Andrus.
- Chang-Rodríguez, E. (1999). *Latinoamérica: su civilización y su cultura*. Boston: Heinle & Heinle.
- _____. (2010). "Coloniaje y conciencia nacional: Garcilaso de la Vega Inca y Felipe Guamán Poma de Ayala". *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1982/38, n.º 1, pp 29-43.
- Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (2009). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Editorial Herder.

- Cieza de León, P. (1553/ 2005). *Crónica de Perú*. Barcelona: Linkgua.
- Clastres, H. (1993). *La Tierra Sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cobo, B. (1653/ 1964). *Obras / estudio preliminar*. Madrid: Atlas.
- Coello, A. (2006). *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado en Lima Colonial 1568–1606*. Lima: PUCP e Instituto de Estudios Peruanos.
- Colón, C. 1982. “Carta a Luis de Santángel”, pp. 141-142. En Varela, C. (ed.). *Textos y documentos completos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Corbin, H. (1997). *La imaginación creadora en el sufismo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- _____. (2006). *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Cornejo Nieto, C. (2014) ““Geografía de Recepción”, de los imaginarios geográficos alpinos; representaciones y narrativas de Sierra Nevada (s. XIX)”. En *Cuadernos Geográficos*, vol. 53, n.º 1. Extraído desde <http://revistaseug.ugr.es/index.php/cuadgeo/article/view/1627/2475>
- Cornejo Polar, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas indias*. Perú: CELACP.
- Couto, M. y Gonçalves, J. (1996/ 1878). *Missão Abreviada para Despertar os Descuidados, Converter os Pecadores e Sustentar o Fruto das Missões*. Porto: Sebastião José Pereira.
- Crespo, A. (2007). *Estudios sobre Pessoa*. Barcelona: Bruguera.
- Cunha, E. da (1985). *Os Sertões*. São Paulo: Editorial Brasiliense.
- Curatola, M. (1977a). “El culto de Crisis del Moro Oncoy”. *Scientia et Praxis*, n° 12, pp. 21-38.

_____. (1977b). "Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Incarri". *Allpanchis*, n.º 10, pp. 65-92.

De Betanzos, J. (1987/1558). *Suma y narración de los incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

De Certaux, M. (1985). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

De la Calancha, A. (1638). *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru con sucesos egenplares en esta Monarquía ... / compuesta por ... Fray Antonio de la Calancha de la misma Orden ... dividese este primer tomo en quatro libros lleva tablas de capitulos i lugares de la Sagrada Escritura*. Barcelona: por Pedro Lacavalleria. Extraída en enero de 2016 desde <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/3732/10/coronica-moralizada-del-orden-de-san-augustin-en-el-peru-con-sucesos-egenplares-en-esta-monarquia-c-compuesta-por-fray-antonio-de-la-calancha-de-la-misma-orden-dividese-este-primer-tomo-en-quatro-libros-lleva-tablas-de-capitulos-i-lugares-de-la-sagrada-escritura/>

De la Torre, A. (1994). "El Reino de Granada y el Nuevo Mundo", pp. 57-531. En *IV Congreso Internacional de Historia de América. Granada*, vol. III. Granada: Diputación Provincial de Granada.

_____. (2004a). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú: análisis histórico y etnológico*. Lima: PUCP.

_____. (2004b). *Juan Santos Atahualpa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

De la Vega, G. (1617/ 1962). *Historia General del Perú*. Lima: Biblioteca de Cultura Peruana, Serie Histórica 9.

De las Casas, B. (2006). *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*, Martínez Torrejón, J. (ed.). Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes. Extraído en

Septiembre de 2015 desde <http://www.cervantesvirtual.com/obra/brevsima-relacin-de-la-destruccion-de-las-indias-0/>

De Molina, C. (1575/1947). *Ritos y Fabulas de los incas*. Buenos Aires: Editorial Futuro.

De Murúa, M. (1987). *Historia general del Perú*. Madrid: Historia 16.

De Ondegardo, P. (1990/ 1571). *El mundo de los incas*. Madrid: Historia 16.

De Souza Leite, A. (1875). *Memoria sobre a Pedra Bonita: ou reino encantado na comarca de Villa Bella, provincia de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Instituto Typographico do Direito.

De Valdés, J. (1995). *Diálogo de la lengua*. Madrid: Cátedra.

Decoster, J. (2002). *Incas e Indios. Elites indígenas e identidades cristianas*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, IFEA, Asociación Kuraka.

Delumeau, J. (1998). *História do Medo no Ocidente (1300-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.

Díaz-Polanco, H. (1991). "Sociedad colonial y rebelión indígena". *Boletín de Antropología Americana*, n.º 20, diciembre de 1989, pp. 99-124.

Dos Santos, P. (2012). "Simão, Sebastianismo e Messianismo em Os Sertões". *Mosaico-Revista Multidisciplinaria de Humanidades*, 3/1, pp. 23-34.

Dubois, C. (1968). *Problèmes du l'utopie*. París: Archives des Lettres Modernes.

Durán, D. (1570/ 1967). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. México: Editorial Porrúa.

Durand, G. (2005). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. España: Fondo de Cultura Económica.

Estenssoro, J. (2001). "El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII". *Bulletin de l'Institut Français de Études Andines*, vol 30, núm. 3.

_____. (2005). "Construyendo la memoria: La figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II", pp. 93-173. En Cummins, T. et al. *Los incas, reyes del Perú*. Lima: Banco de Crédito.

Facuse, M. (2010). "Las utopías y sus figuras en el imaginario social". *Sociológica*, año 25, no. 72, pp 201-213. Consultado en <http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v25n72/v25n72a9.pdf>

Fernández, E. y Brown, M. (2001). *Guerra de sombras: la lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: CAAP; Capital Federal, Argentina: CAEA-CONICET.

Fletcher, J. y Roper, A. (2008). *Historia general del Cristianismo*. Barcelona: Editorial Clie.

Flores, A. (1994). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

Foucault, M. (1997). "Des espaces autres", Traducción al español por Luis Gayo Pérez Bueno. *Revista Astrágalo*, n° 7. Consultad en: <http://tijuana-artes.blogspot.cl/2012/10/michel-foucault-los-espacios-otros.html>

Frazer, G. (2006). *La rama dorada*. España: Fondo de Cultura Económica.

Freyre, G. (1990). *Ordem e Progresso*. Rio de Janeiro: Editora Record.

Funari, P. P. de A. (1991). "Arqueología e a cultura africana nas Américas". *Estudos Ibero-Americanos* 17, pp. 61-71.

_____. (1994). "La cultura material y la arqueología en el estudio de la cultura africana en las Américas". *América Negra*, 8, pp. 33-47.

_____. (1998). "A arqueología de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. *Studia Africana*, n.º 9, pp. 175-188.

Gándavo, P. d. M. (1980). *Tratado da Terra do Brasil. Historia da Província Santa Cruz*. Itatiaia: Belo Horizonte.

García, C. (2010). *Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas ediciones*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

García, M. (1999). "Moriscos y judeoconversos: La religión como identidad cultural". *Quaderns de la Mediterrània*, n.º 10, pp. 18-32. Extraído desde

www.iemed.org/publicacions/quaderns/10/910/380pdf

Gareis, I. (1989). "Extirpación de idolatrías e inquisición en el Virreinato del Perú". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 16, pp. 55-74.

Garín, E. (1981). *Medioevo y Renacimiento*. Madrid: Editorial Taurus.

Garramuño, F. (2004). "Pueblo sin estado: los sertones y el imaginario moderno". Prólogo edição de Euclides da Cunha "Los sertones". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gilman, S. (1961). *Bernal Díaz del Castillo and "Amadís de Gaula"*. Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso. Madrid: Editorial Gredos.

_____. (1993). *La novela según Cervantes*, trad. Carlos Ávila. México: Fondo de Cultura Económica. Extraído de *Antología crítica de Cervantes*, http://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/gilman.htm

Ginzburg, C. (1994). *Viajantes do Maravilhoso. O Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Gisbert, T. (2003). *De uso a Potosí. Religiosidad del sur andino en El Barroco Peruano*. Lima: Banco de Crédito.

_____. (2010). *Iconografía y Mitos indígenas en el arte*. La Paz: Fundación Libre.

Gomes, F. (2004). *Paraíso Terrenal a rebelião sebastianista na serra do rodeador-Pernambuco- 1820*. São Paulo: Anna Blume Editora.

Gorenstein, L. (2005). *A Inquisição contra as mulheres: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

Griffin, C. (1991). Los Cromberger: historia de una imprenta del siglo XVI en Sevilla y México. México: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Ediciones de Cultura Hispánica.

Griffiths, N. (1998). *La Cruz y la Serpiente*. Lima: Fondo editorial PUCP.

Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Guibovic, P. (1990). "Los libros del curaca de Tacna". *Histórica*, vol XIV, nº 1, pp. 1-15.

Gutiérrez, A. F. (2002). *De exóticos paraísos y miserias diversas; publicidad y (re) construcción del imaginario colectivo sobre el sur*. Barcelona: Icaria Editorial.

Hallpike, C. (1986). *Los Fundamentos el pensamiento primitivo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Harvey, D. (2000). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Hermann, J. (1997). *No reino do desejado; a construção do sebastianismo em Portugal, Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2000). "Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na 'Cidade do Paraíso Terrestre, Pernambuco, 1817-1820". *Tempo-Revista do Departamento de História da UFF*, 6/11, pp. 131-142.

_____. (2006). "As metamorfoses da espera: messianismo judaico, cristãos-novos e sebastianismo no Brasil colonial", pp. 1- 289. En Grinberg, K. (org.). Os

judeus no Brasil. Inquisição, imigração e identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (2008a). “O sebastianismo atravessa o Atlântico”, pp. 10 - 244 En Companhia das Letras. *O sonho da salvação, 1580-1600*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2008b) “D. Sebastião e a Cidade do Paraíso Terrestre: um estudo sobre o movimento da Serra do Rodeador. Pernambuco, primeira metade do século XIX”. En Musumeci, L. (org.). *Antes do fim do mundo. Milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

Hernández, J. (2004). “Los residuos salvajes: multitud y máquina de guerra en los sertones de Euclides da Cunha”. *Revista Iberoamericana*, vol. LXX, n.º. 207, pp. 443-453.

Hidalgo, M. (2012). “El español de América en los archivos de la inquisición: Nueva España 1527-1635”. *Anuario de Lingüística Hispánica*, XXVII, pp. 71–93. Extraído el 21 de octubre de 2016 desde <file:///C:/Users/Tania/Downloads/Dialnet-EIEspanolDeAmericaEnLosArchivosDeLaInquisicion-4132253.pdf>

Hoornaert, E. (1983). *Formação do catolicismo brasileiro 1550–1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Editora Vozes.

_____. (1992). *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Krader, L. y Rossi, I. (1982). *Antropología política*. Madrid: Editorial Anagrama.

Laplastine F. (1977). *Mesianismo, posesión y utopía. Las tres voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Gedisa.

Lapouge, G. (1975). *Utopie et civilisations*. Génova: Weber.

Larraín, J. (1994). *La identidad latinoamericana. Teoría e historia. Estudios públicos*, 55, pp. 31-64. Extraído desde <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Identidad%20latinoamericana.pdf>

Larson, B. (2002). *Indígenas, elite y estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: PUCP.

Lavallé, B. (1997). *Quito y la crisis de la alcabala (1580-1600). Nueva edición*. Lima: Institut français d'études andines. Extraído 22 de enero de 2015 desde <http://books.openedition.org/ifea/2766>. ISBN:9782821844889.

Lechner, N. (1981). *Estado y política*. Madrid: Siglo XXI.

Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

Leite, A. (1930). "Memória sobre a Pedra Bonita ou Reino Encantado". *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, XI, pp. 1-53.

Leite, S. (1963). O "poema de Mem de Sá" e a pseudo-autoria do padre José de Anchieta. São Paulo: Broteria.

Lenclud, G. (1995). "Ethnologie et Paysage". *Paysage au Pluriel, Collection Ethnologie de la France*, Cahier 9, Ed. De la Maison des Sciences de L'Homme, París, pp. 3-19.

Leonard, I. (2006). *Los libros del Conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica.

Levine, R. (1995). *O Sertão Prometido. O Massacre de Canudos*. São Paulo: Robert Edusp.

Lewin, B. (1957). *La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*. Buenos Aires: Hachette.

Liebman, S. (1970). *The Jew in New Spain; faith, flame and the Inquisition*. Estados Unidos: University of Miami Press.

Lizcano, E. (2003, mayo 6-9). *Imaginario colectivo y análisis metafórico*. Conferencia inaugural del Primer Congreso Internacional de Estudios sobre Imaginarios y

Horizontes Culturales. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México.

Loayza, F. (1942). "Juan Santos, el invencible". Lima: *Los Pequeños Grandes Libros de la Historia de América*. Serie 1, tomo II.

López, M. P. (2012). "La civilización al descubierto. En diálogo con Los sertones, de Euclides da Cunha". *Revista Nueva Sociedad*, 238/2012, pp 16- 27.

Maffesoli, M. (2002). *La transfiguration du politique*. París: La Table Ronde.

Mannheim, K. (1987). *Ideología y Utopía Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez de Pisón, E. y Ortega Cantero (eds.) (2010). *El paisaje: Valores e identidades*. Madrid: Fundación Marqués de Soria.

Martínez, J. L. (1995). *Autoridades en los Andes, los Atributos del Señor*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

_____. (2005). "Imágenes y soportes andinos coloniales. Notas preliminares". *Revista Chilena de Antropología Visual*, nº 5, pp. 113-132.

Martins, B. (2007). *A formação do Embu no Período Colonial: intersecção entre a ação evangelizadora dos Jesuítas no âmbito da Política Colonial e as decorrências simbólicas e culturais do encontro de missionários e indígenas*. Tesis para optar al grado de doctor. Universidad Católica de São Paulo.

Martins, W. (2000). "Romanceiro da pedra e do sonho". *Cuadernos de Literatura Brasileira*, 10, pp. 111-128.

Marzal, M. (1988). *La transformación religiosa peruana*. Lima: PUCP.

Medina, J. R. y Becco, H. J. (1992). *Historia real y fantástica del Nuevo Mundo*. Venezuela: Ediciones Ayacucho.

Medina, J. T. (1956). *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima, 1569- 1820*. Chile: Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina.

Mellafe, R. y Loyola, L. (1995). *La memoria de América Colonial, Inconsciente colectivo y vida cotidiana*. Santiago: Editorial universitaria.

Menéndez, M. (1880). *Historia de los heterodoxos españoles (I)*. Madrid: Librería Católica de San Jose. Extraído el 17 de octubre de 2016 desde <http://www.filosofia.org/aut/mmp/hhe.htm>

Métraux, A. (1927). *Migrations historique des tupi.- guarani*. Paris: Librairie Orientale et Américaine.

Millones, L. (1989). *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Lima: Instituto de estudios peruanos.

Millones, L. (2007). "Mesianismo en América Hispana: Taki Onkoy". *Memoria Americana* nº 15, pp. 1-65.

Mires, F. (2006). *En nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Argentina: Libros de Araucarias.

Mitre, E. (2007). *Iglesia, herejías y vida política en la Edad Media*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

Mora, G. y Odone, C. (2011). "Niño Jesús en Cusco colonial y Azapa contemporáneo: un ejercicio de análisis de bultos como soportes". *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 16(2), pp. 61-74.

Moraes, A. (2005). *Territorio e história no Brasil*. Sao Paulo: Annablume.

Mota, C. (1972). *Nordeste; 1817. Estructuras e argumentos*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Murra, J. ([1955] 1981). *La organización económica del estado Inca*. México: Siglo XXI.

Murra, J.V. (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Negrao, L. (2009). "Messianismo, movimento messiânico e milenarismo". *Revista USP*, n°82, pp. 32- 45.

Negro, S. y Marzal, M. M. (comp). (2005). *Esclavitud, economía y evangelización. Las haciendas jesuitas en la América Virreinal*. Lima: PUCP.

Neusüss, A. (1970). *Utopía*. Barcelona: Barral.

Nimuendajú, C. (2000). *Cartas do Sertão de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira, Apresentação e Notas Thekla de Hartmann*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, Coleção Coisas de Índios.

Nitschack, H. (2009). "El nordeste en movimiento". *Taller de Letras*, n.º 44, pp. 45-53. Extraído en septiembre de 2016 desde http://letras.uc.cl/html/6_publicaciones/pdf_revistas/taller/tl44_4.pdf

Novinsky, A. (2007). *Cristãos-novos na Bahia*. São Paulo: EDUSP & Editora Perspectiva.

Núñez, J. (sin fecha) "Inquisición y diáspora judía: los sefarditas de Chimbo". *Inquisición y Diaspora Judía. Cartilla de divulgación cultural*, n.º 42, pp. 1-33. Extraída desde http://www.esefarad.com/archivos/inquisicion_y_diaspora_judia%20-%20los%20sefarditas%20de%20chimbo%20-%20ecuador.pdf

O'Gorman, E. (1995) [1958]. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica.

O'Phelan, S. (1995). *La gran rebelión de los andes. De Tupac Amaru a Tupac Catari*. Lima: CBC.

O'Phelan, S. (1988). *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700 – 1783*. CBC:Lima.

Ossio, J. (1973). *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Edición de Ignacio Prado Pastor. S/C.

Oteiza, J. (2003). “Existe Dios al Noroeste”. Fragmentos de Poemas”. En *Pérgola, revista cultural, Ayuntamiento de Bilbao*. España: publicación gubernamental local. Extraído de <http://www.bilbao.net/bld/bitstream/handle/123456789/36572/16.pdf?sequence=1&rd=003123434299128943>

Pastore, S. (2010). *Una herejía española: Conversos, alumbrados e inquisición (1449- 1559)*. Madrid: Marcial Pons.

Pease, F. (1977). “El mito de Inkarrí”. *Revista de la Universidad Católica*, 2/31, pp. 24-79.

_____. (1982). *El pensamiento mítico. Antología*. Lima: Mosca azul.

_____. (1985). *Los mitos en la región andina Instituto andino de artes populares*. Ecuador: Convenio “Andrés Bello”.

_____. (1992). *Los últimos incas del Cuzco*. Barcelona: Alianza editorial.

Pereira de Queiroz, M. I. (1969). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos: reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. México: Siglo XXI.

Phelan, J. L. (1970). *The millennial kingdom of of the franciscans of the New World*. Berkeley: University of California Press.

Pinheiro, F. (2000). “Mundos em confronto; povos nativos e europeus na disputa pelo território”, pp. 24-78. En Souza, S. (org.) *Uma nova História do Ceará*. Fortaleza: Ed. Demócrito Rocha.

Pompa, M. C. (2001). "Memória do fim do mundo: para uma leitura do movimento Sócio-religioso de Pau de Colher". Dissertação de Mestrado em Antropologia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

_____. (2004). *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC/ANPOCS.

Prosperi, A. (2003). "América y Apocalipsis". *Teología y vida*, vol.44, n.2-3, pp.196-208. Extraído desde <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492003000200005>.

Queiroz, R. (1995). *A caminho do paraíso – o surto messiânico-milenarista do Catulé*. São Paulo: Centro de Estudos da Religião.

Quijano, A. (2000). "Modernidad y democracia; intereses y conflictos". *Anuario Mariateguiano*, XII/12.

Ramos, G. (2010). *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco 1532-1670*. Lima: Cooperación regional para los países Andinos.

Raulet, G. (1982). *Humanisation de la nature-Naturalisation de l'homme*. París: Klincksieck.

Regalado, L. (1995). "Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico". *Revista Complutense de Historia de América*, n.º 22.

Ribeiro, D. y Araujo, C. (1992). *La fundación de Brasil. Testimonios 1500-1700*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Ricoeur, P. (2001). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rodrigues, N. (1930). *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Bahía Editorial Progreso.

Rodriguez, E. (1984). *Noticias secretas y públicas de América*. Barcelona: Tusquets/Círculo.

Rodríguez, F. (1960). *Misiones de la Santa Provincia de los Doce Apóstoles Libro Segundo*. Lima.

Rodríguez, J. (dir.) (2010). *El pensamiento de Américo Castro. La tradición corregida por la razón*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes. Extraído en octubre de 2016 desde <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-pensamiento-de-americo-castro-la-tradicion-corregida-por-la-razon--0/>.

Romeiro, A. (2002). “Dos milenaristas nas Minas Gerais do século XVIII”. En *As visões do tempo*. Coleção Convite ao Pensar. Belo Horizonte: PUC Minas.

Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP Ediciones.

Rowe, J. (2003/1954). “Retratos coloniales de los incas nobles”, pp. 24- 28. En *Los incas del Cuzco*. Cuzco: Instituto Nacional de Cultura.

Rowlands, M. (1999). “Black identity and sense of past in Brazilian national culture”, pp. 258-279. Funari, P. P. de A.; Hall, M. y Jones, S. (eds). *Historical Archaeology, Back from the edge*. London: Routledge.

Rusconi, R. (2003). “La historia del fin: cristianismo y milenarismo”. *Teología y vida*, 44(2-3), pp. 209-220. Extraído el 10 de octubre de 2016 desde <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492003000200006>

Said, E. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

Salomon, F. (1991). *Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado de Arequipa entre los años 1748 y 1754*, pp. 72-98. En Steve, S. (comp.) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglo XVIII al XX*. Lima: IEP.

Santos, J. (2011). “Filosofía de [para] la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa del Nuevo Mundo”. *Atenea*, núm. 503, I semestre, pp. 156–186.

Serra, F. (1997). *Derecho y Política*. Madrid: Argés.

Servier, J. (1967). *Histoire de l'utopie*. París: Gallimard.

Silva Marques, J. M. (1991). *Descobrimientos Portugueses. Documentos para a sua Historia*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura.

Staquet, A. (2003). *L'utopie ou les fictions subversives*, Quebec: Editions du Grand Midi.

Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la Conquista Española. 1640*. Madrid: Alianza editorial.

_____. (1990). *La era de la insurrección andina, 1742 – 1782 una reinterpretación*. Stern, S. Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVII al XX. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Suárez-Fernández, L. (1992). "Iglesia y judíos: Matizaciones en la responsabilidad de la expulsión". *Anuario de historia de la Iglesia*, vol. 1, pp. 27-38. Extraído en octubre de 2016 desde <http://dadun.unav.edu/handle/10171/8531>

Talmon, Y. (1992). *Mesianismo político*. México: Aguilar.

Tardieu, J. (1998). *El negro en el Cusco. Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: Instituto Riva Agüero-Banco Central de Reserva del Perú.

Vainfas, R. (1992a). "Idolatrias luso-brasileiras: as santidades indígenas". En Zahar, J. (ed.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Editorial Revan.

_____. (1992b). "Idolatrías e milenarismos: a resistência indígena nas Américas". *Estudios Históricos*, vol 5, n° 9, pp. 29-43.

Valcárcel, D. (1965) *La rebelión de Tupac Amaru*, Editorial FCE:México.

Valcárcel, R. (1988). *Mitos; dominación y resistencia andina*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Vallejos, J. (1957). "La lucha por la independencia del Perú. La rebelión de 1742. Juan Santos Atahualpa". *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, n° 8.

Varnhagen, F. (1978/ 1854). *História Geral do Brasil*. Vol. 1. São Paulo: Melhoramentos.

Varón, R. (1990). "El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial", pp. 31-89. En Millones, L. (ed.). *EL Retorno de las Huacas*. Lima: IEP y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Vignolo, P. (2003). "Nuevo Mundo: ¿Un mundo al revés? Las antípodas en el imaginario del Renacimiento", pp. 23-60. En Bonnett, D. y Castañeda, F. (eds), *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Bogotá: Uniandes.

_____. (2005). "El canibalismo del nuevo mundo en el imaginario europeo (1492-1729)". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n° 32, pp. 151-188.

Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo xx al xvi. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Walker, Ch. (1999). *De Tupac Amaru a Gamarra: Cuzco y la formación del Perú Republicano 1780-1840*. Lima: CBC.

Wightman, A. (1990). *Indigenous Migration and Social Change. The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*. Durham/London: Duke University Press.

Wolf, F. (2002). *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*. Lima: Edición J. V. Murra, PUCP.

Worsley, P. (1980). *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Wunenburger, J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Zamora, M. (1987). "Filología humanista e historia indígena en los 'Comentarios reales'". *Revista iberoamericana*, 53(140), pp. 547-558.

Zarzar, A. (1989). *"Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado": mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Zavala, I. (comp.) (1992). *Discursos sobre la invención de América*. Amsterdam: Atlanta, G.A.

Zavala, S. (1972). *Ensayo sobre la colonización española en América*. México: Secretaría de la Educación Pública.

Zea, L. (1990). *Descubrimiento e identidad latinoamericana*. México: UNAM.

Zuidema, T. (2012). *La religión Inca*. Madrid: Ediciones Trotta.