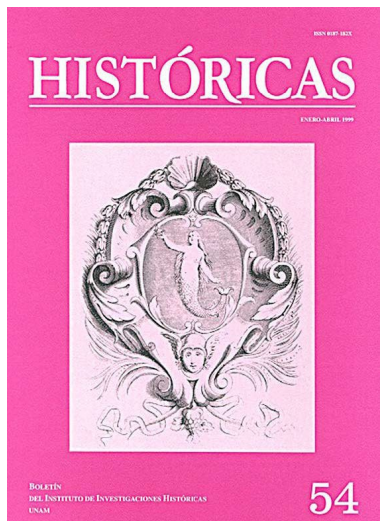




Artículo: Análisis de la obra de Alicia M. Barabas, Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México, México, Ed. Grijalbo, 1989 (Colección Enlace)

Autor(es): Romo Cedano, Luis

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 54

Año: 1999

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Romo Cedano, Luis. "Análisis de la obra de Alicia M. Barabas, Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México, México, Ed. Grijalbo, 1989 (Colección Enlace)" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 54 (1999): p. 44-50. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3927>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

○ PUBLICACIONES

EXAMEN DE LIBROS

Milenarismo, catolicismo y rebelión: la comprensión de lo religioso en las rebeliones populares del México independiente

Análisis de la obra de Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Ed. Grijalbo, 1989 (Colección Enlace).

Luis Romo Cedano

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

I

El tema de las rebeliones populares en México ha contado con pocas investigaciones que específicamente procuren resaltar el papel desempeñado en ellas por la religión. Para comprender este papel se puede tomar como punto de partida la obra de la socióloga argentina Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, que más allá de otras virtudes o defectos tiene el innegable mérito de haber sido un trabajo pionero en el intento de dar una explicación global al fenómeno religioso en las rebeliones indias de nuestro país.

Barabas arranca de la hipótesis siguiente:

Nuestra propuesta central es que los movimientos sociorreligiosos étnicos constituyen proyectos utópicos, ya que sus aspiraciones son dimensiones de futuros posibles que brindarán a la humanidad elegida una realidad de justicia, bienestar y felicidad terrenos. Más aún, pensamos que se trata de las utopías concretas de América Latina, aunque nunca hayan sido considera-

das como tales por el pensamiento político contemporáneo. Estas utopías surgen de las poblaciones autóctonas y representan sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas permanentemente por la participación popular colectiva.¹

El libro tiene dos partes principales. La primera desarrolla una muy interesante discusión en torno de las ideas de milenarismo, movimientos sociorreligiosos y utopías, cuyas conclusiones se aplican en la segunda a un listado de casi medio centenar de movimientos presuntamente indígenas ocurridos desde la conquista hasta nuestros días. Dicha discusión merece particular atención porque sintetiza con gran acierto diversas aproximaciones teóricas y ofrece bastante luz sobre el vínculo entre religión y rebeliones en la historia de México.

Barabas recuerda que el término milenarismo² fue acuñado por James Mooney, en *The ghost dance religion and the Sioux outbreak*

¹ Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, p. 4.

² El término está inspirado originalmente en un pasaje del Apocalipsis de San Juan (20, 1-6) que habla de un reinado de Cristo de mil años de duración. Este pasaje describe el arquetipo de la Edad de Oro; su interpretación literal dio pie a infinidad de milenarismos medievales.

de 1896,³ para designar todo cuerpo de creencias que esperan la salvación en una especie de Edad de Oro. Para que este salvacionismo se considere milenarista debe ser: colectivo, terrenal, inminente, total, último y catastrófico:

La creencia milenarista es colectiva porque la salvación sería para todos los adherentes, en tanto que miembros del grupo elegido, aunque excluyente de los no elegidos [...] Es terrenal porque la nueva sociedad de felicidad, bienestar, justicia y abundancia ha de instaurarse y ser gozada por los elegidos en la vida terrena. Es inminente porque el milenio está a la vista y los creyentes viven en una tensa espera de preparación para acceder a él [...] Es total porque el nuevo orden social no traerá sólo una mejora o reforma sino la transformación completa de las condiciones existenciales. Es última porque la redención anunciada deviene de un proceso que conduce a un futuro definitiva e irrevocablemente diferente. Es, finalmente, catastrófica, porque la búsqueda de salvación va precedida de acontecimientos apocalípticos y está dominada por la idea de crisis crecientes que anuncian la salvación final de los elegidos y la destrucción del mundo tal como se conoce.⁴

Este concepto ha sido comentado y enriquecido por diversos autores, pero en lo básico no ha sufrido cambios sustanciales: sigue aplicándose a las creencias en un futuro cercano donde cielo y tierra se unen y sobre el que se entrelazan esperanzas muy vi-

vas que reclaman una activa preparación. Muy estrechamente vinculados con este concepto se encuentran dos más: el de mesianismo, que es una forma especial de milenarismo en la que alguien (un dios encarnado, un líder carismático, un héroe cultural, un ente más o menos antropomórfico, etcétera) revela a los hombres un mensaje de salvación, los constituye en comunidad de elegidos y busca instaurar en la tierra la sociedad perfecta prometida. También está el de profetismo, un milenarismo en que un profeta comunica la inminencia de la llegada del mesías y del milenio y se da a la tarea de preparar a los elegidos para su advenimiento. Los tres conceptos, agrega Barabas, pueden incluirse dentro de la categoría más amplia de movimientos sociorreligiosos, establecida por Vittorio Lanternari.⁵

La autora pasa revista a los estudios sobre estos movimientos y subraya las ideas más idóneas para los específicamente indígenas. Recoge el concepto de nativismo, planteado por Ralph Linton,⁶ que se refiere a todo intento consciente y organizado, por parte de los miembros de una sociedad, de perpetuar o revivificar aspectos seleccionados de la propia cultura (lo cual no implica una copia fiel del pasado). También apunta el frecuente origen aculturativo de dichos movimientos en general.

De este modo, la exposición de Barabas conduce a una delimitación de los movimientos sociorreligiosos indígenas (en general) bajo las siguientes características: son sociales, porque constituyen acciones con-

³ James Mooney, *The ghost dance religion and the Sioux outbreak*, Washington, Smithsonian Institute, Bureau of Ethnology, 1896, citado en Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 13.

⁴ Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 13-14.

⁵ Vittorio Lanternari, *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1961, citado en Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Ralph Linton, "Nativistic movements", en *American Anthropologist*, v. 45, n. 2, 1943, p. 230, citado en Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 20.

certadas, masivas, de larga duración y dirigidas a cambios fundamentales del orden social; a la vez, son religiosos, puesto que para los grupos que los generan la penetración de lo sagrado en lo social resulta totalizadora. Aparte, tienen una orientación política revolucionaria o, al menos, reformista, dado que pretenden cambios —radicales o parciales— en el orden social constituido.

Bajo estas características, el perfil de los movimientos indios de México adquiere tintes más peculiares, según la autora. Éstos se inscriben como utopías concretas porque nacen de proyectos de un mundo mejor, posible de realizarse en esta tierra (de acuerdo con la racionalidad interna —no necesariamente occidental— de los grupos que los persiguen), que “surgen de los contenidos más profundos de la conciencia popular, e irrumpen en la esfera de lo social y lo político como vivencias religiosas de alto contenido revolucionario”.⁷ Ese enfoque sociopolítico responde a situaciones de descontento y opresión, “de alta tensión, crisis y precariedad existencial, resultantes de procesos de conquista y colonización”.⁸

En cuanto al discurso religioso que enmarca a los movimientos sociorreligiosos mexicanos, se puede decir que incorpora cuatro componentes comunes a ellos:

1. La creencia de un paraíso sagrado y, al mismo tiempo, terrenal que configura la expectativa milenarista, y que se encuentra contenida en el corpus mítico-religioso de las culturas nativas desde antes del contacto con el cristianismo...

2. La existencia de una profecía, revelación o mensaje divino que anuncia la destrucción del mundo seguida de la re-

generación y la salvación, entendida como transformación del universo conocido...

3. La esperanza en la llegada efectiva de un emisario divino (mesías, profeta, caudillo) que debe anunciar el cambio y/o corregir los males que la colectividad sufre...

4. La formación de comunidades carismáticas organizadas o de grupos de fieles adherentes que se reúnen en la clandestinidad.⁹

Así, Barabas define el milenarismo mexicano bajo estos rasgos formales que se añaden a los discutidos antes:

Además de las anteriores características, los movimientos sociorreligiosos pueden ser conceptualizados [...] como movimientos sociales, religiosos, políticos, racionales, no espontaneístas y restructurativos o nativistas. Por otra parte, aunque algunos de ellos se desarrollaron pacíficamente, la mayor parte fueron luchas armadas, al menos en unas de sus fases, por lo que nos referimos a ellos como rebeliones o insurrecciones.¹⁰

Tal es, pues, presentado en forma resumida, el planteamiento de Barabas para entender las rebeliones populares en México como movimientos sociorreligiosos armados.

II

Sin lugar a dudas, este marco, aplicado a las rebeliones en México aclara muchas cosas, pero también encuentra en ellas sus propios límites. El primer cuestionamiento que se le puede hacer a Barabas sería res-

⁷ Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁹ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 46.

pecto a la ecuación rebeliones indias igual a movimientos sociorreligiosos. En su listado, por ejemplo, incluye entre las utopías indias el levantamiento de Tomóchic, Chihuahua, en 1893, al que señala como rebelión de indios mayos. Muchos de sus rasgos bien podrían permitir su catalogación como movimiento milenarista y, por tanto, sociorreligioso: la configuración de un grupo de “elegidos”, la presencia de una especie de profetisa (la Santa de Cabora), la esperanza en un cercano reino divino en la tierra, etcétera. Sin embargo, de ninguna manera puede ser considerado como indio, puesto que los rebeldes no fueron mayos (habitantes de una región sonorensa a unos 400 km al oeste de Tomóchic), sino serranos chihuahuenses, de extracción étnica mestizo-criolla.¹¹

Este caso, además de generar dudas sobre la correcta inclusión de los demás en el listado de movimientos sociorreligiosos, pone en duda la ecuación de Barabas antes señalada. Considerando además la historia de la participación india en otra clase de movimientos (católicos y seculares, por ejemplo), podemos afirmar que ni toda rebelión popular milenarista o “sociorreligiosa” (en la acepción de Lanternari) ocurrida en México ha sido india, ni toda rebelión india ha sido milenarista.

Lo más significativo de esta observación está en que ya avizora el verdadero problema que se esconde detrás de los intentos por obtener una comprensión global del fenómeno religioso en las rebeliones en ge-

neral y en las rebeliones mexicanas más recientes en particular. Ese problema es el de las taxonomías, que Barabas misma alcanzó a ver:

Al no existir consenso respecto de la clasificación de los movimientos, puede decirse que existen tantas tipologías como estudiosos abocados a intentos de generalización. La inclusión de gran cantidad de variables en cada matriz taxonómica ha dado como resultado un amplio número de tipos, clases y subclases definidos por varios criterios, con lo que cada tipología resulta en exceso compleja y siempre algo inadecuada para dar cuenta de la singularidad de cada movimiento.¹²

La autora intentó sortear la tentación de establecer una nueva clasificación para las rebeliones mexicanas y de ahí su indicación de meras “características comunes” en el discurso religioso de todas ellas, que ya antes citamos. Sin embargo, se ve que no es fácil distinguir con claridad las líneas de semejanza y diferencia, tanto más cuanto que el número de rebeliones populares habidas en México desde tiempos de la conquista duplica o triplica el número contabilizado por ella.¹³

El caso de la rebelión de Tomóchic pone de manifiesto que una construcción teórica de esta clase resulta difícil de armonizar con los datos históricos al momento de generalizar. Se puede argüir en su favor que la rebelión de Tomóchic, o bien es un caso excepcional, o eventualmente demuestra que

¹¹ Vid. Lilian Illades Aguiar, *Disidencia y sedición en la región serrana chihuahuense: Tomóchic 1892*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, tesis de doctorado en Historia, 1996, 316 p.

¹² Alicia Barabas, *op. cit.*, p. 17.

¹³ Como muestra, véase la lista de rebeliones agrarias anotada por Jean Meyer en *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 236 p. (SepSetentas, 80). Ese listado apunta cerca de cincuenta levantamientos sólo para el siglo XIX, la mayoría de los cuales no están incluidos en la obra de Barabas.

el marco teórico tiene un alcance trans-étnico. Pero más que inclinarnos por estas dos soluciones, lo que creemos es que la realidad religiosa presente en las rebeliones populares es de naturaleza tan compleja y los estudios hechos hasta ahora tan escasos que lo más prudente por el momento es buscar rasgos, expresiones, características, en suma, "formas" de lo religioso en dichas rebeliones, sin intentar catalogar a estas últimas a través de aquéllas. La mezcla de expresiones religiosas en los movimientos populares mexicanos, como veremos a continuación, es demasiado problemática para distinguir con toda claridad en todos ellos una forma predominante.

III

Un caso insoslayable puede ayudar a reenfocar el problema de la comprensión del fenómeno religioso en las rebeliones populares: la Cristiada. ¿No fue éste un movimiento "sociorreligioso"? La cuestión es el lugar que ocuparían los rebeldes católicos en taxonomías como las manejadas por Barabas. Si se analizan punto por punto los rasgos que llevan a esta autora a calificar las rebeliones indias como movimientos sociorreligiosos, entraríamos en conflictos serios al momento de intentar aplicarlos a un movimiento como el cristero. ¿Sería conservador por pretender perpetuar la tradición católica frente a los intentos secularizantes, anticlericales y propiamente antirreligiosos de un gobierno pretendidamente "revolucionario"? ¿Pero no serían igualmente conservadoras —en vez de revolucionarias— las rebeliones indias que buscaban también el rescate de una tradición religiosa considerada como suya? Aho-

ra bien, si en éstas vemos rasgos indudables de nativismo por tratar de revivificar aspectos seleccionados de la propia cultura, ¿no podríamos ver lo mismo en los campesinos católicos de los años veinte y treinta de nuestro siglo que luchaban por la perpetuación de su cultura católica? Por lo demás, el ideario de los cristeros —al menos de algunos de ellos— incluía propuestas políticas, agrarias, educativas y sociales comparables a las de algunos movimientos indios estudiados por Barabas. ¿No fueron entonces los cristeros "revolucionarios"?

Aparte, existe un parentesco cercano entre el milenarismo de los rebeldes indios y el catolicismo (que animaba a los cristeros). Ambos comparten la creencia en una salvación que es colectiva, total, última y catastrófica, y en ambos casos tal creencia motiva, aunque de modos muy distintos, la lucha armada. Sin embargo, la salvación para el católico no es necesariamente terrenal (puesto que el Reino de Cristo "no es de este mundo"¹⁴ ni inminente, sino relativamente impredecible. Harían falta finuras teológicas y fenomenológicas para poder establecer con precisión contactos y rupturas, cosa que no estamos en posibilidad de emprender, pero lo que nos interesa dejar claro es, en primer lugar, el problema de trazar la línea divisoria entre ambos fenómenos.

De este mismo parentesco se genera también otro problema contrapuesto. Si se discuten las divergencias entre milenarismo y catolicismo, también habría que discutirse la medida en que se derivan uno del otro recíprocamente. Una pregunta que el taxonomista de lo religioso rebelde podría hacerse es la de cuáles fueron los contenidos milenaristas en la Cristiada. Pero una pregunta mucho más relevante requeriría

¹⁴ Evangelio según San Juan 18, 36.

un planteamiento inverso; no sobre lo milenarista en lo católico, sino sobre lo católico en lo milenarista: ¿cuáles son los contenidos católicos indiscutiblemente decisivos que han alimentado a las rebeliones milenaristas —indias, mestizas, criollas o transétnicas— de los últimos cinco siglos en México? ¿Cómo estimuló la fe católica el espíritu rebelde? ¿Qué elementos heredaron las rebeliones milenaristas del catolicismo; de su salvacionismo; de su idea de colectividad eclesial; de su prédica profética, mesiánica y apocalíptica; de su ética, etcétera?

Todos estos son cuestionamientos que exigirían profundos estudios guiados muy de cerca por la fenomenología de las religiones y que sugieren un tipo de taxonomía muy distinta al presentado por Barabas. Bien se podría intentar una perspectiva global sobre las rebeliones populares en México en donde las categorías de clasificación tuvieran como núcleo al catolicismo. La distancia —o cercanía— entre el discurso rebelde y la doctrina católica funcionaría como parámetro de medición, cuyos polos extremos serían ortodoxia y cisma.

La Cristiada ciertamente ofrece un contraste interesante frente al conjunto de conceptos relacionados con el milenarismo que obliga a ampliar la perspectiva sobre la religiosidad rebelde. Con todo, sobre el tema del catolicismo y las rebeliones caben muchas otras preguntas que no tendrían acomodo sencillo en esta otra taxonomía o tal vez en ninguna. ¿Cómo comprender el catolicismo —o en su caso, la religiosidad de cualquier tipo— de esos numerosos combatientes cuya bandera fue más bien secular (por ejemplo, las decenas de revueltas agrarias del siglo XIX o el zapatismo)? Esa religiosidad de la que no vemos ningún dis-

curso explícito, pero que estuvo muy presente en esos movimientos y los acompañó entrañablemente, ¿cómo podríamos considerarla?, ¿de qué manera se mediría su cercanía al catolicismo? Por otra parte, ¿qué criterio puede seguirse con los numerosos casos de sacerdotes y religiosos católicos que encabezaron rebeliones o se unieron a ellas? La mezcla de elementos políticos y religiosos, combinada con sincretismos o creencias bastante confusas en docenas de rebeliones, constituiría un quebradero de cabeza para el taxonomista. Se puede pensar, como ejemplo, en el levantamiento de Ecatzingo, Hidalgo, en 1834:¹⁵ proponía un plan político de monarquía indígena y estaba dirigido por los curas Carlos Tapisteco y Epigmenio de la Piedra. ¿Podemos en principio llamarlo “rebelión religiosa” o “movimiento sociorreligioso”? Si es así, ¿en qué categoría podríamos incluirla?, ¿como rebelión católica o como milenarista... o como ambas?

Por supuesto que a este rompecabezas se añaden algunos tropiezos adicionales. Por una parte estaría el de que los movimientos que constituyen el objeto de estudio llevan muy bien puesto ese nombre: movimientos, esto es procesos dinámicos, fenómenos cambiantes... ¿en dónde debe hacerse el corte para encontrar el milenarismo o el catolicismo deseado? Si observamos a los rebeldes mayas de Yucatán del siglo pasado, podríamos pensar que hacia la década de los cuarenta comenzaron siendo católicos y terminaron rindiendo culto a la Cruz Parlante durante la segunda mitad del siglo. ¿Cuál fue el momento de mayor autenticidad en este proceso y bajo qué criterios lo seleccionaríamos? Por el otro lado, tenemos el panorama desolador de la insuficiente investigación hecha hasta el momento so-

¹⁵ Citado por Jean Meyer, *op. cit.*

bre el tema de las rebeliones populares, en donde, para colmo de males, el papel de lo religioso resulta soslayado, marginal en lo marginal.

IV

La comprensión del papel de lo religioso en las rebeliones populares de México, papel a todas luces crucial, requiere de acercamientos prudentes que comiencen por destacar los elementos religiosos en forma más aislada. El meollo del problema de las taxonomías tal vez radica en el afán generalizante propio de cualquier intento de clasificación. Tal vez el problema no está en las soluciones dadas, sino en la formulación de la propia pregunta.

La necesidad taxonómica de usar conceptos determinantes y excluyentes para un tema como éste tiene efectos reduccionistas, cuando no devastadores, sobre el entendimiento de la naturaleza de lo religioso y sobre la misma singularidad de las rebeliones como hechos históricos. Esta manera de abordar el tema, sobre todo, omite el hecho de que las formas de lo religioso se superponen tanto unas con otras como con las formas de lo profano. En suma, tomando en cuenta los dos grandes polos abordados en estas páginas, milenarismo y catolicismo, estamos hablando de planos que, lejos de ser antagónicos, contradictorios y excluyentes, muchas veces se combinan, se hipostasian, se potencian. Ciertamente muchas rebeliones indias fueron milenaristas o "movimientos sociorreligiosos" de algún tipo, pero está por verse si algunas —o muchas

de ellas— no fueron también, de una u otra forma, católicas. Campesinos de Guerrero que en la segunda década del siglo pelearon con Zapata e indios coras que pelearon con Manuel Lozada en los años setenta del siglo XIX combatieron (o quizá sus hijos) también años más tarde en la Cristiada. La esperanza milenarista de una monarquía indígena no creemos que estuviera necesariamente en pugna —al menos no en la mente del campesino rebelde de Ecatzingo— con los sacramentos de la Iglesia y el respeto debido a la autoridad sacerdotal.

En fin, probablemente tendría mayor efecto la búsqueda de las formas religiosas en la casuística de las rebeliones que la aplicación generalizante de conceptos a ella. En ese sentido puede rescatarse toda la teoría del milenarismo de tal modo que la pregunta no persiga el dictamen tajante sobre si las rebeliones indias fueron o no milenaristas, sino que indague en qué parte del universo de las rebeliones populares se perciben formas, elementos, discursos y expectativas milenaristas. Esta aproximación más descriptiva (más historiográfica, diríamos, y menos sociológica) tal vez permitiría una comparación mejor entre rebeliones armadas de todo tipo, en vez de limitarse a las rebeliones indias. Además, dejaría abierto el espacio conceptual para averiguar la presencia de otras categorías religiosas —como la del catolicismo— en ese mismo universo. Y, por último, respetaría la historicidad de las propias rebeliones como hechos singulares, irrepetibles, de rasgos peculiarísimos, producto, a fin de cuentas, de ese "movimiento del mundo moral" que, como bien dice Gustav Droysen, es la historia. □