

COMENTARIOS SOBRE MOVIMIENTOS MILENARIOS EN GRUPOS TRIBALES DE LA INDIA

SUSANA B. C. DEVALLE

El Colegio de México

Los grupos tribales del área de Chotanagpur fueron protagonistas de frecuentes rebeliones desde fines del siglo xviii hasta principios del presente, como las que se produjeron entre los Munda a partir de 1789, incidentes que culminaron con el *Ulgulan* encabezado por Birsa entre 1895 y 1901;¹ la de los Bhumij de 1832; de los Oraon en 1820, 1832, y de 1889 a 1890; el movimiento Sardar en la segunda mitad del siglo pasado; las insurrecciones de los Santal de 1855 a 1857, y el movimiento Kherwar de 1871 a 1880. En el caso de la tribu Munda y del levantamiento de 1895, estamos en presencia de un movimiento milenarista en que participan elementos mesiánicos. Entendemos por movimiento milenarista el fenómeno religioso que tiene lugar generalmente en sociedades que se encuentran en situaciones de crisis, debidas a la existencia de condiciones que se han visto forzadas a aceptar, y cuyo objetivo es la restauración del *tiempo perfecto* o el regreso a *la tierra perfecta*, o bien el poder concretarlos en el futuro, donde y cuando no existirán el sufrimiento, el trabajo, el deseo, la inseguridad o la muerte, y se vivirá en paz y armonía, en un estado de completa felicidad y libertad. Existe frecuentemente la creencia de que este nuevo estado se alcanzará luego de catástrofes que destruirán al mundo que se rechaza y a todos los que no tengan fe en la llegada del milenio. Estos movimientos no se producen exclusivamente a causa de serios disturbios en la vida de una sociedad, pero hasta el momento la información disponible se refiere a este tipo de situaciones. En muchos casos, el fenómeno milenarista adquiere características mesiánicas con la aparición de un líder carismático que se considera elegido para llevar a cabo la misión de conducir a sus adeptos para la realización del milenio, de

¹ *Ulgulan*: "El Gran Tumulto", nombre por el cual se conoció el movimiento dirigido por Birsa Munda.

acuerdo a las directivas impartidas por la divinidad suprema, de la cual es mensajero, y con la que a veces termina identificándose. Él será quien gobierne en la Nueva Era y quien establezca la Nueva Ley. Concretamente, los términos *milenio* y *mesías* se refieren sólo con propiedad a la tradición judeo-cristiana, pero en tanto que se encuentren las características señaladas con anterioridad, podemos emplearlos en el caso de concepciones centradas en la idea de una era por venir o una tierra accesible perfectas que se quieren alcanzar. Es importante determinar en qué tipo de sociedades queremos estudiar estos movimientos milenarios y de qué manera consideramos el fenómeno. Nos interesa su manifestación en ciertos grupos tribales, en especial la tribu Munda en la India, sociedades que han estado sujetas a grandes presiones externas y en consecuencia, a desequilibrios internos, los cuales amenazaron en cierto momento con destruir sus estructuras tradicionales. Estos grupos fueron afectados por un proceso de transculturación con consecuencias inmediatas desfavorables. Al no poder adaptarse adecuadamente a la nueva situación y ser incapaces de absorber convenientemente los elementos extraños al grupo, los *extranjeros*, en el caso de los Munda, hindúes y musulmanes ambiciosos, se produjo la crisis y en estos casos, como respuesta a ella, movimientos que muestran por medio de un lenguaje religioso, el descontento y los deseos de cambiar una situación desesperada. Es ésta una de las formas en que se manifiesta la existencia de conflictos sociales y una de las maneras por medio de las que se intenta superarlos, con una actividad y concepción de tipo religioso. Los factores que les han dado origen han sido de orden muy variado, tanto externos como internos a la sociedad en estudio. En general, se observa la desintegración del sistema socioeconómico por la intrusión de elementos extraños que imponen un nuevo sistema sin tener en cuenta las estructuras existentes. En consecuencia, la organización tribal sufre graves daños, las instituciones tradicionales se desprestigian y la solidaridad grupal se debilita. El sistema de valores efectivo hasta entonces, ya no resulta funcional, y los patrones culturales no alcanzan a adaptarse a la nueva situación. Los sistemas de creencias se transforman bajo la influencia de otros de introducción reciente, traídos por los *extranjeros*, en el caso Munda, misioneros cristianos que difundieron ideas

que facilitarían más tarde la aparición de concepciones milenarias, agregadas a la influencia del Vaishnavismo que había llegado al área mucho tiempo antes. El grupo se presenta como un organismo coherente hasta el momento en que comienzan a actuar fuerzas nuevas, y funcionando en armonía gracias a la solidaridad interna que hace posible su existencia como unidad diferenciada. La intromisión de factores disruptivos altera su funcionamiento hasta que el desajuste alcanza tales proporciones que produce un estado de crisis. Los movimientos milenarios, una forma de reaccionar ante esta situación conflictiva, muestran la firmeza de la solidaridad grupal, a veces como fuerza de resistencia a nuevos elementos, a veces con tendencias emulativas, o bien con un desarrollo que abarca ambas actitudes, pero siempre teniendo como objetivo la búsqueda de identidad grupal y el establecimiento de un sistema social y un orden moral nuevo o renovado, en concordancia con una nueva realidad. Estos movimientos, por lo general fracasados, han tenido éxito en cuanto han cumplido la función de mediadores en el proceso de transculturación y han contribuido a la formación de una conciencia de grupo. Habitualmente hay hacia la sociedad dominante una actitud doble de atracción y de rechazo que se manifiesta al aceptar algunos de sus elementos culturales y valores, que se combinan con los de la propia cultura, es decir en un proceso sincrético, y en la condenación o el olvido de otros. El grupo trata de sobrevivir como entidad a los embates de la sociedad dominante mediante recursos como la oposición institucionalizada a la transculturación y el sincretismo ideológico y cultural parcial. Esto tiene por resultado un resurgimiento sociocultural nativo conducente a la formación de una nueva solidaridad grupal.

Los movimientos milenarios ocurridos en India han recibido poca atención, debido probablemente a la dificultad de acceso a las fuentes de información y a la escasez de datos. Un trabajo general que trata de distintos grupos tribales del subcontinente es el de Stephen Fuchs.² En cuanto a los grupos establecidos en la meseta de Chotanagpur y zonas adyacentes, y en especial sobre los Munda, las limitaciones del material informativo con que se cuenta, son considerables. Los antropólogos

² Stephen Fuchs, *Rebellious Prophets*. Bombay, 1965.

que se han ocupado de las sociedades tribales en la India se han limitado a la descripción de los aspectos distintivos de cierto grupo aislado de la realidad total de la sociedad india. Se siente especialmente la falta de datos sobre las condiciones en que se establecieron nuevos contactos culturales y sobre la situación anterior a ellos, excepto en lo que se refiere al aspecto económico, que Sarat Chandra Roy³ y S. P. Sinha⁴ consideraron con cierta extensión. Los documentos oficiales han puesto énfasis en los conflictos de orden económico, sin tener en cuenta otros aspectos. En su mayoría los estudios que se han realizado han sido históricos o etnográficos como, *Bihar Through the Ages*, de Diwakar (Bihar, 1958); *The Scheduled Tribes*, de G. S. Ghurye (Bombay, 1959); *Chotanagpur, a Little Known Province of the Empire*, de Bradley-Birt (Londres, 1903); *History of Freedom Movement in Bihar* (Bihar, 1957) y *The Santal Insurrection of 1855-57* (Calcuta, 1940), de K. K. Datta, y *Descriptive Ethnology of Bengal*, de E. Dalton (Calcuta, 1960). Otros investigadores, interesados en los movimientos milenarios de la India tribal, han analizado el fenómeno y proporcionan diferentes interpretaciones. Entre ellos, Edward Jay contribuyó con su presentación "Revitalization Movements in Tribal India" al volumen editado por L. P. Vidyarthi, *Aspects of Religion in Indian Society*,⁵ tratando de descubrir la naturaleza de las condiciones que permiten el surgimiento de estos movimientos que llama, siguiendo a Anthony Wallace,⁶ *de revitalización*, con la intención de describir, clasificar y dar algunas interpretaciones, en base a los casos de los que se han producido entre los Munda, Santal, Oraon y Bhumij. Reconoce tres períodos de interacción histórica en su formación: el primero, de contacto inicial y retraimiento; el segundo, de contacto y resistencia, durante el cual sólo la rebelión y la violencia se presentan como caminos de expresión, y el tercero, de extensión del contacto y de emulación, período en que surgen movimientos de reforma.

³ Sarat Chandra Roy, *The Mundas and their Country*. Calcuta, 1912. *The Oraon of Chotanagpur*. Calcuta, 1915. *Oraon Religion and Customs*. Calcuta, 1928.

⁴ S. P. Sinha, "The Nature of the Religion of Birsa". En L. P. Vidyarthi (ed.), *Aspects of Religion in Indian Society*. Ranchi, 1961.

⁵ *Ibid.*

⁶ Anthony Wallace, "Revitalization Movements". En *American Anthropologist*, 58, 1956.

Distingue movimientos de resistencia, que se producen cuando, en presencia de una cultura dominante y una dominada, hay una intensa explotación económica y la sociedad subordinada es socialmente degradada, la integración social es mínima y hay barreras para una emulación exitosa. Otros se consideran movimientos con tendencias a la emulación, y surgen cuando el proceso de transculturación está avanzado; si bien en estos casos la subordinación implica pérdida de prestigio, no hay una explotación económica acentuada, hay un máximo de integración social y no existen obstáculos para que la emulación tenga lugar. Esta clasificación se corresponde con los períodos que Anthony Wallace designa como de *aumento de la tensión individual* y de *distorsión cultural*, de los cuales se tratará más adelante. Jay explica cómo estos movimientos han funcionado como expresión de la solidaridad grupal, como fuerzas unificadoras bajo condiciones de desorganización social y como catalizadores en el proceso de transculturación.

Suresh Singh ⁷ ha hecho un estudio sobre el movimiento dirigido por Birsa Munda, que es fruto de un gran esfuerzo en la recopilación de material, a veces difícil de obtener, y de trabajos de campo en el área, que constituye un excelente punto de partida para trabajos posteriores.

Martin Orans ⁸ estudió el grupo Santal, trató de explicar el mecanismo de los movimientos surgidos en él y de analizar el desarrollo y las características de una Gran Tradición,⁹ nacida gracias al esfuerzo consciente de la comunidad. Están en relación con este fenómeno las presiones favorables y desfavorables a la transculturación, el impacto de la economía monetaria, la industrialización y la democracia política. En la situación de contacto entre los Santal y la sociedad dominante hindú se obser-

⁷ Suresh Singh, *The Dust Storm and the Hanging Mist*. Calcuta, 1966.

⁸ Martin Orans, *The Santal. A Tribe in Search of a Great Tradition*, Detroit, 1965.

⁹ Gran Tradición: Concepto elaborado para entender el papel que han cumplido los centros urbanos en el desarrollo cultural, referido al producto de las sociedades civilizadas, caracterizado por ser explícito y sistematizado, en contraposición con aquél de las sociedades *folk* (Pequeña Tradición). Cf. Redfield, R. y Singer M., "The Cultural Role of cities", *Economic Development and Cultural Change*, vol. III, núm. 1: 53073, 1954.

va cómo ha funcionado la solidaridad para conservar al grupo como entidad diferenciada, a pesar de que éste ha sufrido una hinduización considerable. Las limitaciones y la firmeza de esta solidaridad se observan al estudiar la rebelión de 1855 a 1857, cuyo fracaso aceleró el proceso de transculturación, que fue combatido por contrafuerzas a favor de la cohesión social del grupo. Factores de orden económico aumentaron las diferencias entre los individuos del grupo y debilitaron la solidaridad interna, que más tarde fue afectada por el establecimiento de centros industriales a los que migraron trabajadores nativos, y la educación, resultando de ello una mayor asimilación de rasgos de la cultura dominante. Luego de los acontecimientos políticos de 1930 se produjo un resurgimiento sociocultural que se tradujo en movimientos que esgrimieron a la cultura como arma política. La teoría que Orans propone, designada con el nombre de *rank concession syndrome*, describe el proceso que tiene lugar en las sociedades enquistadas que han concedido una posición superior a la sociedad dominante, aceptando por consiguiente su propia inferioridad y favoreciendo de este modo la tendencia a la emulación. Se detiene a considerar la relación entre las formas de movilidad y el mantenimiento de la solidaridad. De los dos caminos posibles para alcanzar *status*, el económico y el político, el primero es el que resulta más peligroso para la solidaridad del grupo. El segundo, llegó a ser accesible a partir de 1930 y contribuyó a dar fuerzas a la cultura Santal, puesto que requirió para ser emprendido una firme solidaridad y la revaloración de elementos tradicionales, todo lo cual llevó a este grupo a tratar de descubrir su Gran Tradición, que combinaría elementos de las dos culturas en contacto. Para Orans

...la identificación social está estrechamente relacionada con los intentos por alcanzar *status*, y la creatividad que caracteriza al hombre marginal puede, en parte, resultar del conflicto entre emulación y solidaridad,¹⁰

y considera que su teoría proporciona ayuda para la comprensión del caso de las nuevas naciones que contienen sociedades enquistadas que se hallan tratando de establecer una solidaridad nacional.

¹⁰ Orans, *op. cit.*, p. 141.

Se han registrado movimientos milenarios en un gran número de sociedades, suscitando el interés de historiadores y etnógrafos en un primer momento, y más tarde, el de antropólogos y sociólogos, los cuales trataron de analizarlos y explicarlos usando diferentes criterios. La mayoría de los estudios se refiere al problema tal como se ha presentado en una región particular, pero con frecuencia se ha tendido a aplicar las conclusiones a que se ha llegado, de modo general, a una vasta clase de fenómenos producidos en circunstancias diversas.

A veces, la interpretación de estos movimientos se ha fundamentado en los conceptos de ansiedad e inseguridad, tratándoselos como fenómenos posibles de explicar de acuerdo con la psicología patológica. Mooney,¹¹ los describió como anomalías religiosas basadas en el hipnotismo, trances e ideas mesiánicas; F. E. Williams¹² señaló al paroxismo como su característica principal, considerándolo peligroso; W. E. H. Stanner¹³ dio importancia al fenómeno de disociación psicológica, haciendo notar la existencia de una tendencia al paroxismo debida a la influencia de la sugestión, la imitación voluntaria y las directivas de un líder carismático. Este tipo de interpretaciones se presta a la crítica, dada la relatividad de los conceptos de normalidad y anormalidad, cuyos significados difieren de acuerdo con los marcos culturales de referencia. Este punto fue tema de discusión en la conferencia sobre el milenarismo llevada a cabo el 8 y el 9 de abril de 1960 en la Universidad de Chicago; en ella René Ribeiro¹⁴ enfatizó la normalidad de estos movimientos, apoyándose en datos concretos, producto de exámenes psiquiátricos de sus participantes, y la necesidad de abandonar la insistencia en la búsqueda de situaciones especiales de inseguridad que los provoquen.

Anthony Wallace¹⁵ presenta una interpretación más elabo-

¹¹ Mooney, "The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890", en *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institute*, 1892-93.

¹² F. E. Williams, "The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division". En *Papua Anthropological Reports*, núm. 4.

¹³ W. E. H. Stanner, *The South Seas in Transition*. Sydney, 1953.

¹⁴ René Ribeiro, "Brazilian Messianic Movements", en Sylvia L. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*. La Haya, 1962.

¹⁵ A. Wallace, *op. cit.*

rada. Usa el término *movimiento de revitalización*, que define como “un esfuerzo deliberado, organizado y consciente realizado por los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria”. Considera a la revitalización “una clase especial de fenómeno de cambio cultural”, y explica que

...las personas involucradas en el proceso de revitalización deben percibir a su cultura, o algunas de sus áreas más importantes, como un sistema (en forma acertada o no); sentirán que este sistema cultural es insatisfactorio e innovarán no sólo en ciertos aspectos sino en cuanto a un nuevo sistema cultural, especificando nuevas relaciones así como, en algunos casos, nuevos rasgos.¹⁶

El término *revitalización* implica una analogía orgánica. La sociedad humana se ve como una clase de organismo y a su cultura, compuesta de los patrones de conducta aprendida desarrollados por ciertas partes del sistema u organismo social. Se relaciona con lo anterior el principio de homeostasis según el cual una sociedad funcionaría, por medio de acciones coordinadas de todas o algunas de sus partes, para preservar su integridad, y que en situaciones de tensión tomaría medidas de emergencia con el fin de conservar la constancia de la *matriz cultural básica*. *Tensión* se explica como la situación de amenaza más o menos seria en que se encuentra una parte o el todo del organismo social. Si hay tensión en un nivel, lo habrá en los restantes. La sociedad se considera una red de intercomunicaciones, por lo cual los acontecimientos producidos a nivel de un subsistema, afectarán a otros subsistemas. Wallace propone el concepto de *mazeway*: la idea mental que cada individuo tiene de su sociedad y su cultura, y que necesita mantener para actuar de manera que se reduzca la tensión en todos los niveles del sistema. “Mazeway es naturaleza, sociedad, cultura, personalidad e imagen del cuerpo, vistos por un individuo.”¹⁷

Un individuo que está bajo tensión crónica y psicológicamente cuantificable, recibe información repetida de que su *mazeway* no lleva a la reducción del nivel de tensión, debiendo elegir entre mantener su *mazeway* actual y tolerar la tensión

¹⁶ *Ibid.*, p. 265.

¹⁷ *Ibid.*, p. 266.

o cambiar el *mazeway* en un intento por reducirla (. . .) El esfuerzo por lograr un cambio en el *mazeway* y en el sistema *real* (para que ambos sean congruentes) con el fin de permitir una reducción efectiva de la tensión, es el esfuerzo de revitalización; y la colaboración de un número de personas en este esfuerzo se llama movimiento de revitalización.¹⁸

Distingue entre los movimientos de revitalización las siguientes subclases, determinadas sin criterio uniforme y señalando que no son excluyentes: *Nativistas*, con énfasis en la eliminación del *mazeway* de personas, costumbres, valores y/o material extraños; *Revivalistas*, cuando se da importancia a elementos que se cree han existido en el *mazeway* de generaciones anteriores y que ahora están ausentes; *Cargo Cults*¹⁹ con la importación de valores, costumbres, etc., extranjeros, que deben de llegar en un barco carguero; *Vitalistas*, con la importación de elementos extranjeros sin la intervención de un barco carguero; *Milenaristas*, cuando el cambio del *mazeway* se produce por medio de la transformación apocalíptica del mundo debida a la actividad de lo sobrenatural, y *Mesiánicos*, con la participación de un salvador divino encarnado en un hombre. El principio metodológico básico del estudio que ha hecho Wallace de estos movimientos es el análisis de acontecimientos considerados como *unidades de conducta*, cuya uniformidad se basa en atributos humanos genéricos tanto psicológicos como biológicos. Describe la estructura genérica de los *movimientos de revitalización* determinando cinco etapas: 1) estado equilibrado; 2) período de tensión individual; 3) período de distorsión cultural; 4) período de revitalización, y 5) nuevo período de equilibrio. En la cuarta etapa surgen movimientos religiosos o seculares cuyos fines son: 1) reformulación del *mazeway*, de acuerdo con la inspiración o revelación experimentada por el líder o profeta (interpretadas según la teoría psicoanalítica de los sueños); 2) comunicación, o la práctica de las verdades reveladas al profeta; 3) organización de los adeptos en tres grupos: el profeta, los discípulos y los seguidores; 4) adaptación, salvando la resistencia que encuentre el movimiento por medio de cambios doctrinales, manejos

¹⁸ *Ibid.*, p. 267.

¹⁹ *Cargo Cults*: movimientos en espera de un *tiempo perfecto*, alcanzable por medio de la reunión con los antepasados, que en Melanesia se cree que llegarán en un barco cargado de regalos.

políticos o diplomáticos, o la violencia; 5) transformación cultural, y 6) rutinización. Considera el origen del movimiento como individual. Las reacciones se originan a nivel del individuo y se transmiten en cadena al grupo y a la sociedad. Este planteo presupone entonces que sociedades, grupos e individuos responden uniformemente a ciertas situaciones de inseguridad o *tensiones*, no especificadas por Wallace y a las que también se refiere en forma general. Hay que tomar en cuenta que en ciertas sociedades el individuo no puede actuar eficazmente sino a nivel de grupo y las respuestas a distintas situaciones son, por lo general, respuestas de grupo, por lo cual el enfoque de Wallace sólo tiene una aplicación limitada. No es del todo conveniente desechar las preguntas sobre el papel que juega la ansiedad colectiva en relación con las ideas sobre el funcionamiento y la estabilidad del Cosmos, factor que puede ser importante en el caso de las sociedades primitivas, dado el fuerte lazo existente entre Universo y sociedad.

Otros investigadores de estos movimientos han dado importancia a los aspectos sociales, explicando el despertar de estas actividades religiosas como características de épocas en que el medio social sufre perturbaciones. Dentro de esta línea se encuentra R. H. Lowie,²⁰ quien considera que las intensas presiones emocionales producidas al tratar de superar condiciones desfavorables, preparan el terreno para la espera y la aceptación de un mesías, y que basta una trasculturación violenta para que se produzca una reacción de tipo religioso, donde los mesías tendrían la misión de suministrar confianza y esperanza a la sociedad amenazada y degradada, más que la de actuar de agentes de la rebelión ante la intervención extranjera. Cabe preguntarse, como lo ha hecho R. Firth, cuánta insatisfacción es necesaria para que se origine un movimiento religioso. Lowie toma la posición de Haddon cuando afirma que el desarrollo de la actividad religiosa es característica frecuente de períodos de perturbación social. Una de las afirmaciones de Lowie: que el contacto súbito de una población aborigen y otra caucásica es suficiente para producir una reacción de tipo religioso, es muy discutible, puesto que habría que comprobar si realmente estas reacciones religiosas se originan de este contacto

²⁰ R. H. Lowie, *Primitive Religion*. Londres, 1936. *The Origin of the State*. Nueva York, 1927.

racial; aunque así fuera no podríamos aceptar a ésta como la determinante exclusiva de tal reacción.

Ralph Linton²¹ llama a estos movimientos *nativistas*, y los define como "cualquier intento consciente y organizado, por parte de los miembros de una sociedad, por revivir o perpetuar aspectos selectos de su cultura".²² Lanternari criticó esta definición opinando que el fenómeno debía haberse considerado en forma más amplia. Él ve al *Nativismo* "en conflicto con la cultura occidental, buscando establecer un culto para el uso exclusivo de los aborígenes (...) un culto totalmente nuevo".²³ De acuerdo con Linton, estos movimientos sólo pueden surgir cuando la sociedad se hace consciente de que existen otras culturas y que la vida de la propia está en peligro. Son producto del contacto continuado de una sociedad con otras y del proceso de transculturación, y difícilmente surgen cuando las sociedades involucradas se encuentran satisfechas con su relación, o cuando las sociedades que están en desventaja sienten que su situación está mejorando. La mayoría de estos movimientos tienen, para Linton, como rasgo común, una situación de desigualdad entre las sociedades que entran en contacto, derivada de las actitudes que éstas desarrollan o de condiciones de dominio y sumisión. Dice Linton:

Los movimientos nativistas tienden a surgir sólo cuando los miembros de la sociedad dominada encuentran que su asimilación de la cultura del grupo dominante está realmente obstaculizada por ella, o que ésta no favorece su posición social.²⁴

Hace una diferencia entre *nativismo revivalista* y *nativismo perpetuativo*, el primero tratando de revivir elementos de la propia cultura, y el segundo, de perpetuarlos, aunque ambos no se excluyen. Esta distinción no es válida, puesto que, por ejemplo, los movimientos con tendencia a la emulación bien pueden ser antinativistas. Distingue también entre *nativismo mágico* y

²¹ R. Linton, "Nativistic Movements". En *American Anthropologist*, XLV, 1943.

²² *Ibid.*, p. 230.

²³ V. Lanternari, *The Religion of the Oppressed*. Nueva York, 1965, p. 28.

²⁴ Linton, *op. cit.*, p. 234.

nativismo racional. Considera que el *nativismo mágico* es similar a los movimientos mesiánicos surgidos en situaciones de crisis, y con los cuales tiene elementos comunes tales como la presencia de un profeta, aspectos apocalípticos y milenarios y el uso de elementos sobrenaturales, pero con diferencias, ya que en el *nativismo* la idea del milenio se modela sobre el pasado y los símbolos son mágicamente manipulados para atraer elementos conocidos, no así en el mesianismo, en el que el milenio es “nuevo y único”, y los símbolos, desconocidos. Dentro del *nativismo racional* separa a los *revivalistas*, asociados con sentimientos de frustración de los miembros de una sociedad, de los *perpetuativos*, cuya principal función es mantener la solidaridad social. La interpretación de Linton es limitada, y él mismo reconoce que éstas no son más que generalizaciones basadas en la hipótesis de que las sociedades son homogéneas y que reaccionan del mismo modo a situaciones de contacto.

En 1959, R. Firth dictó una conferencia sobre el tema “Problem and Assumption in a Anthropological Study of Religion”, en la cual consideró que el fenómeno religioso debe ser definido “como una inquietud del hombre en sociedad, con fines humanos básicos y patrones de valores, visto en relación con entidades o poderes no humanos”, agregando que “esta inquietud se manifiesta en términos de problemas de salud y bienestar, tanto en la esfera mental como física, incluyendo los problemas de dar significado a la existencia humana”.²⁵ Según Firth, el antropólogo social en la búsqueda de un significado del fenómeno religioso debe tratar de descubrir el conjunto de significados dentro del mismo sistema religioso en estudio, así como las correlaciones del sistema religioso con otros aspectos del sistema social y con los problemas más generales de la sociedad. A modo de hipótesis propone que las transformaciones religiosas (variaciones en los significados religiosos, en la interpretación de símbolos religiosos), nunca ocurren aisladas sino siempre en asociación con cambios sociales, especialmente de carácter económico y político, si bien éstos no deben considerarse como los únicos motivos. Una de las funciones básicas de las transformaciones religiosas es la de dar significado a las condiciones económicas y sociales, ya que la

²⁵ R. Firth, *Essays on Social Organization and Values*. Londres, 1964, p. 289.

experiencia religiosa es consecuencia de los problemas, relaciones y disposiciones humanas. Considera que las creencias religiosas se conectan en contenido, forma y expresión, con los intentos que los individuos hacen por asegurar la coherencia en un universo de relaciones tanto físico como social.²⁶ En la aparición de un nuevo movimiento religioso observa la intervención de varios factores: una relación desequilibrada entre lo que se desea y los medios de mejorar las condiciones existentes, y obstáculos para este desarrollo dados recursos naturales escasos o intereses políticos no favorables. El grupo emprende la resolución de estos problemas actuando en conjunto, debido al fuerte sentido de responsabilidad comunal.

En su conferencia "Comment on *Dinamic Theory* in Social Anthropology" (1962) se refirió a los intentos que ha hecho la antropología social por estructurar una *teoría social dinámica*. Según Firth, el objeto de esta teoría, enfocada a sistemas sociales en proceso de cambio, deberá ser el de identificar las fuerzas responsables del cambio social, demostrando la relación entre las condiciones presentes y las precedentes; indicar la dirección de los hechos, y dar una perspectiva de las probabilidades futuras, reconociendo una serie de fases en el cambio social o un continuo proceso de cambio. Una teoría social dinámica implica la idea de *movimiento* de una condición social a otra, que puede ser reversible o irreversible, gradual o rápido, sufrido por una sola institución importante o por varias al mismo tiempo, sin perturbaciones notables en las relaciones interpersonales o violento. El cambio social resulta de la actividad de fuerzas sociales. Identificarlas y analizarlas complementa la tarea de su estudio. Firth señala que si bien los factores económicos son parte importante en situaciones de cambio, no se debe pensar que éstas resultan exclusivamente de la incidencia de factores económicos. Para él "la contribución antropológica a la teoría dinámica es especialmente el análisis de estructuras de interés y de poder, de significados y valores, no sólo a nivel ostensiblemente *realístico* sino también en la medida en que ellos expresan simbólicamente ideas de identidad y actividad grupal".²⁷

²⁶ Desarrolló el tema en forma extensa durante la conferencia sobre "Religious Belief and Personal Adjustment" (1948).

²⁷ Firth, *op. cit.*, p. 29.

Max Glukman,²⁸ así como Radcliffe-Brown y otros, han sostenido la teoría de que los conflictos de forma ritual, aunque temporalmente disruptivos, tienen finalmente funciones catárticas de orden simbólico y tienden a mantener la unidad de la sociedad en que se presentan. Glukman cita a Evans Pritchard,²⁹ quien se refirió a las sociedades secretas de los Azande como elementos de lucha contra el pesimismo y la pérdida de confianza al enfrentarse al poder del europeo, que no pueden permitir ni evitar, produciéndose entonces una ruptura de la tradición y un cambio en los modos de conducta. La idea de que los conflictos sociales sean funcionales e integrativos la comparten Edward Jay y L. A. Coser.³⁰ Este último da importancia a la función del conflicto social como fuerza positiva que ayuda a la reorientación de un grupo, a la reestructuración de las relaciones dentro de él y al aumento de la cohesión interna. De modo que sirve para “establecer y mantener la identidad y los límites de sociedades y de grupos”.³¹ Los *movimientos de revitalización* son producto y expresión del conflicto social, Coser dice: “Los grupos externos, lejos de constituir necesariamente blancos de la hostilidad, pueden ser también, bajo ciertas condiciones, referencias positivas para el grupo interno.”³²

De este modo, el conflicto social funcionará también como un medio de acercar a las sociedades involucradas, si existe un modelo prestigioso para el grupo en posición subordinada. El conflicto puede resultar un estímulo para establecer nuevas reglas, normas e instituciones, sirviendo como agente de socialización para los grupos en contacto, intensificando la participación social y posibilitando un reajuste de las relaciones de acuerdo con las condiciones cambiantes. Jay opina que todos los *movimientos de revitalización* que se han producido en India ilustran este punto, ya que comienzan siendo conflictos abiertos y violentos y gradualmente se reducen a procesos más pací-

²⁸ Max Glukman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Nueva York, 1963.

²⁹ *Ibid.*, p. 137.

³⁰ L. A. Coser, *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, The Free Press, 1956. *Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social*, Buenos Aires, 1967.

³¹ Coser, *The Functions...*, p. 38.

³² *Ibid.*, p. 35-6.

ficos de acción política y tendientes a la emulación. Coser señala que el conflicto consiste en una prueba de poder entre partes antagónicas, en la que la lucha puede ser un medio de evitar condiciones de desequilibrio, al modificar las bases para las relaciones de poder.³³ Entendido de esta manera, se puede afirmar que el conflicto social ha contribuido al establecimiento de un sistema social en la India, bien definido, del cual tanto la sociedad india como la aborigen pueden participar.

Lucy Mair³⁴ se refiere a movimientos religiosos surgidos en sociedades no europeas bajo el dominio europeo, y especialmente a los que han ocurrido entre los indios americanos (*Ghost Dance*), en Melanesia (*Cargo Cults*) y entre los bantúes de África Central y del Sur (reinterpretaciones del cristianismo), y que entiende como movimientos de oposición a las instituciones religiosas existentes, ofreciendo nuevos medios para alcanzar los beneficios de la religión establecida o una nueva interpretación de sus dogmas, frecuentemente con la intervención de un mesías. Al respecto dice Mair:

... las religiones establecidas dan validez a la estructura política de las sociedades en que se encuentran. Pero las religiones nuevas están por definición en oposición a la religión establecida; si éstas hubieran dado a sus adherentes todo lo que ellos esperaban, no hubieran surgido nuevas religiones. En los casos tratados aquí, todas las religiones mesiánicas están de algún modo interesadas en la distribución del poder. Sus adherentes pertenecen a la sección de la sociedad total que tiene menos poder (...) y vemos en (estos cultos) no un fortalecimiento de la acción política, sino un sustituto de ella.³⁵

Mair se pregunta hasta qué punto los profetas que intervienen en estos movimientos han proporcionado a sus seguidores narcóticos o estimulantes. Para ella la respuesta depende en cierta medida de las perspectivas de éxito en la acción política, incluyendo tanto la rebelión como formas de presión reco-

³³ *Ibid.*, p. 137.

³⁴ Lucy Mair, "Independent Religious Movements in Three Continents". En *Anthropology and Social Change*. Londres, 1969, cap. 12 (reimpreso de *Comparative Studies in Society and History*, I, núm. 2, enero 1959, La Haya).

³⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.

nocidas legalmente y las ideas del grupo sometido modificadas por su experiencia. Da importancia al hecho de que exista el reconocimiento de la superioridad técnica del grupo dominante por el grupo dominado, factor que también Martin Orans ha tomado en cuenta en la elaboración de su teoría del *rank concession syndrome*. Mair considera que los movimientos religiosos cuyas promesas son difíciles de cumplir, no llegan a ponerse a prueba porque son rápidamente suprimidos por las autoridades. Pero hay dos razones por las cuales se mantiene la fe de los adeptos: después de un período de esperanzas colectivas extravagantes se cambia a otras más modestas, relacionadas con preocupaciones cotidianas, y segundo, a medida que pasa el tiempo, se adopta una actitud más realista y se buscan soluciones en las que lo sobrenatural juega un papel muy reducido o ninguno. Afirma que la formación de organizaciones religiosas, que están expresando la solidaridad interna de un grupo y su diferenciación de otros, es posible cuando otros tipos de organización puedan ser suprimidos.

Como se ha dicho con anterioridad, el tema ha atraído la atención de cierto número de especialistas, de los cuales aquí sólo hemos mencionado algunos, desarrollando brevemente sus puntos de vista. Otros serán considerados en otra ocasión. Entre ellos, Georges Balandier,³⁶ que estudió las iglesias sincréticas o separatistas africanas y las sociedades Fang y Ba-Kongo en sus relaciones con la cultura europea; Vittorio Lanternari,³⁷ quien ha intentado explicar los movimientos proféticos y de liberación en pueblos etnográficos, en conexión con factores propios de la cultura en que surgen y al impacto de otras culturas y fuerzas externas, teniendo en cuenta especialmente las condiciones históricas debidas a experiencias coloniales y el esfuerzo de los pueblos sometidos por emanciparse, demandando del mundo occidental una respuesta política, social y religiosa; los participantes de la conferencia sobre movimientos milenarios efectuada en la Universidad de Chicago,³⁸ antropó-

³⁶ G. Balandier, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. París, 1955.

³⁷ Lanternari, *op. cit.*

³⁸ S. L. Thrupp (ed.), "Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study" (*Comparative Studies in Society and History*. Suplemento II). La Haya, 1962. Contiene los trabajos presentados y las discusiones llevadas a cabo en la conferencia del 8 y 9 de abril de 1960, en la Universidad de Chicago, sobre movimientos milenarios.

logos y sociólogos que habían trabajado sobre movimientos milenarios en distintas sociedades, como René Ribeiro³⁹ en Brasil; Eugene P. Boardman⁴⁰ en China; Justus M. van der Kroef⁴¹ en las Célebes, Sumatra y Borneo; Jean Guiart⁴² en el Pacífico Sur; Mircea Eliade⁴³ en Melanesia; George Shepperson⁴⁴ en Nyasaland, y George Simpson⁴⁵ en Jamaica.

En nuestro caso nos hemos interesado por el Movimiento Birsaita, protagonizado por miembros de la tribu Munda, y encabezado por Birsá. Esta tribu habita la meseta de Chotanagpur, hasta donde habrían migrado empujados por los invasores indoiranios. Allí se dedicaron a la agricultura, abandonando gradualmente la práctica de la caza como medio de subsistencia. Se establecieron en la región con la intención de no abandonar ese territorio, que desde entonces consideraron suyo. Cada familia hizo claros en la selva y determinó lo que luego se conocería como *Khuntkatti-hatu* o aldea familiar de los pobladores originales, dentro de la cual todo era propiedad común de la familia aldeana. La jefatura secular la ejercía el *Munda* y la espiritual el *Pahan*. Los extraños, excepto los parientes adoptados por medio de una ceremonia pública, no tenían derechos sobre la tierra de la aldea y sólo disponían del producto de ciertas parcelas que se les había encargado mantener. Las aldeas organizaron uniones más extensas con el fin de protegerse, surgiendo así el sistema *Parha* o *Patti*, y un *Manki* fue elegido como jefe de cada federación de aldeas. En lo administrativo, cada *Munda* o jefe era asistido por el *Panchayat* o consejo aldeano, que arbitraba en todas las disputas internas, según la ley de la costumbre; para la resolución de las disputas interaldeanas o de gran importancia, se citaba al *Parhapanchayat*, que presidía sobre el *Manki*. En algún mo-

³⁹ Ribeiro, *op. cit.*

⁴⁰ E. P. Boardman, "Millenary Aspects of the Taiping Rebellion (1851-1864)". En: Thrupp (ed.), *op. cit.*

⁴¹ van der Kroef, M., "Messianic Movements in the Celebes, Sumatra and Borneo". En: *Ibid.*

⁴² Guiart, J., "The Millenarian Aspect of Conversion to Christianity in the South Pacific". En: *Ibid.*

⁴³ Eliade, H., "Cargo Cults and Cosmic Regeneration". En: *Ibid.*

⁴⁴ G. Shepperson, "Nyasaland and the Millennium". En: *Ibid.*

⁴⁵ G. Simpson, "The Ras Tafari Movement in Jamaica in its Millennial Aspect". En: *Ibid.*

mento antes del siglo xv d. c., se produjeron cambios en la sociedad Munda que tuvieron consecuencias de gran importancia. El jefe de una de las familias fue elegido *raja* o jefe de toda la comunidad, por encima de los jefes de los *Patti*. En un principio, sus súbditos únicamente le debían un tratamiento honorífico, pero gradualmente sus demandas fueron en aumento.

Estos *rajás* comenzaron a copiar el aparato real hindú y cortesanos de las regiones vecinas llegaron para agruparse a su alrededor. Los servicios de estos cortesanos se retribuyeron con concesiones de tierras, y de la misma manera se pagaron las deudas a los prestamistas, produciéndose cambios en la relación entre el *raja* y los aldeanos, los cuales finalmente llevaron a la aparición de los distintos tipos de tenencia de la tierra. El proceso de despojo y las bases del descontento agrario comenzaron antes de iniciarse la administración británica, pero se intensificó con la introducción del sistema legal e impositivo inglés, que permitió la fácil transferencia de las tierras. Si los *raiyats*⁴⁶ se negaban a cumplir con las demandas, que cada vez eran mayores, se los desposeía por la fuerza de las tierras cultivables o éstas se subarrendaban a mayor precio a los hindúes. Los *raiyats* tuvieron pocas oportunidades para defenderse, puesto que los lugares en que se administraba justicia estaban alejados de las aldeas, y el lenguaje que allí se usaba, así como el mismo sistema judicial, les era desconocido por completo, por lo cual eran fácilmente derrotados en un juicio contra un prestamista, un terrateniente o cualquier otra persona con dinero y conocimientos. Los derechos de los habitantes originales se podían desvanecer con rapidez. La tierra, por primera vez bien transferible, comenzó a pasar a manos del prestamista, de dueños ausentes, dueños que no cultivaban y de terratenientes. El sistema agrario se desintegró bajo la presión de los *extranjeros*, la gente de fuera: *zamindares*, *thikadares*, prestamistas, comerciantes, mercaderes y campesinos hambrientos llegados de otras regiones, cuya presencia comenzó a hacerse sentir a partir de la segunda mitad del siglo xviii. Si bien se sufrieron hambres en la zona, como las de 1874 y 1897, éstas no alcanzaron la magnitud de catástrofes y no fueron factores de gran impor-

⁴⁶ *raiyat*: arrendador, subarrendador o cultivador bajo un *Mundari Khuntkattidar*.

tancia para que la situación empeorara. En cambio, fueron determinantes las grandes deudas que mantenían a los agricultores en un estado de continua depresión, el crecimiento demográfico en Bihar a partir de 1858 en relación con un área cultivable reducida, lo cual trajo como consecuencia la fragmentación de las tierras y el empobrecimiento de los campesinos, así como la transformación del sistema agrario tradicional en uno no-comunal, feudal, *zamindari* o individual, con la introducción de un código de rentas sobre la tierra completamente extraño para los grupos tribales. El *raja* y sus parientes, los *jagirdares*, los *zamindares*, los agentes de la administración inglesa y los oficiales subordinados locales, contribuyeron de un modo u otro en la destrucción del sistema agrario tradicional. En el siglo XIX poca tierra quedaba aún en posesión de sus dueños originales, debido al aumento de población en el área y a las condiciones hechas por el *raja* de Chotanagpur a sus parientes, servidores y acreedores. La crisis del sistema agrario afectó a la sociedad tradicional en sus bases; se produjo la ruptura de la organización tribal y la decadencia de las instituciones tradicionales. La autoridad de los *Mundas* y los *Mankis* se desprestigió, y hasta llegó a ser abolida por la acción de los campesinos hindúes introducidos por los nuevos terratenientes y los poseedores de tierras otorgadas para fines religiosos o de mantenimiento, reemplazando muchas veces los *extranjeros* a las autoridades aldeanas tradicionales. La estructura aldeana y familiar y los principios morales del pueblo Munda fueron sacudidos violentamente, y los lazos sociales tradicionales se hicieron cada vez más débiles. Hacia fines del siglo XIX, se intensificó la migración de trabajadores a las fábricas de yute y a las plantaciones de té de Assam y de Bengala. Aparecieron los *arakatis*⁴⁷ hacia la segunda mitad del siglo, reclutando trabajadores por medio de engaños y minando la moral del pueblo.

Uno de los factores que más influyeron en la cultura tribal fue la acción de los misioneros cristianos de distintas denominaciones y los predicadores hindúes de distintas sectas, que de un modo u otro trataron de aliviar la situación social y económica. Atraieron a gran cantidad de individuos, pero éstos más

⁴⁷ *Arakati*: agentes que reclutan trabajadores.

tarde abandonaron su nueva fe para volver a sus creencias tradicionales, cuando aquéllos no satisficieron sus esperanzas.

La zona en la cual surgió el Movimiento Birsáita era una de las menos afectadas, y allí aún se conservaba el sistema *Mundari Khuntkatti*, pero pronto fue alcanzada por el desorden que afectaba a las regiones vecinas y el estado de profundo descontento que reinaba en ellas. Desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, los Munda participaron en una serie de rebeliones, siete entre 1789 y 1832, con levantamientos de importancia en 1811, 1819-20 y 1832. En 1831 hizo explosión la insurrección Kol, que unió a los Munda con otros grupos, los Ho, los Oraon y los Kherwar. Estos disturbios llevaron a las autoridades inglesas a realizar un cambio administrativo con el establecimiento de la South-West Frontier Agency. Sin embargo, no se trató en ningún momento la necesidad de proteger las tierras Munda y a sus poseedores, cuyos derechos habían sido ignorados, y cuya situación había sido la causa de esos levantamientos. A partir de 1858 y durante cuarenta años se desarrolló el Movimiento Sardar,⁴⁸ que constituye el trasfondo del Movimiento Birsáita. Su fin era recuperar el dominio completo de los Munda sobre sus tierras luego de la expulsión permanente de los grupos de terratenientes, empleando la fuerza en caso de ser necesaria. Su carácter antimisional y antigubernamental perduró en el movimiento que Birsá encabezó más tarde. Los métodos de lucha propuestos originalmente por los líderes fueron "la plegaria, la protesta y las peticiones", pero habían resultado inútiles y esto se agregó al fracaso de unir al pueblo Munda para la lucha, debido a la falta de organización. A partir de entonces comenzó la búsqueda inconsciente de un líder, que finalmente fue reconocido en 1895 en Birsá, de la aldea de Chalkad (distrito policial de Thama). Es probable que el futuro profeta cursara estudios primarios en la Misión Luterana de Burju, continuándolos después en la de Chaibasa, donde permaneció hasta 1890. Allí aprendió plegarias y parábolas, y adquirió nociones sobre la organización y los métodos para propagar la fe que la Iglesia empleaba y que más tarde se reflejarían en su movimiento. Chaibasa estaba bajo la influencia de los agitadores Sardar y Birsá se vio en-

⁴⁸ Conocido como *Mulkui Larai*, "la lucha por la tierra", o *Sardari Larai*, "la guerra de los líderes".

vuelto en el conflicto. Alrededor de 1891, se relacionó en Bandgaon con Anand Panre, versado en Vaishnavismo y en las épicas hindúes, en cuya casa quedó por tres años. Hacia mediados de 1895, Birsa experimentó la revelación divina, por la cual se supo elegido para la misión de recuperar para su pueblo el "antiguo reino". A partir de entonces comenzó a actuar según poderes milagrosos. Para la solución de sus problemas recomendaba a los aldeanos tener fe en el "mensajero de dios", nombre por el cual empezaba a conocerse. Su reputación hizo que se fueran reuniendo en torno a él discípulos procedentes de distintos lugares cercanos a Chalkad, adonde la gente se dirigía a oír sus prédicas y a lograr la curación de sus enfermedades. Como predicador, no proponía un ritual definido; sus métodos habían sido copiados de los que usaban los misioneros. Se dio a conocer a sus seguidores como "mensajero de dios" y "padre de la tierra" (*Dharati Aba*) y explicó que había sido enviado como intermediario de la divinidad para guiarlos. Se pronunció en contra de ciertos aspectos de la religión Munda tradicional así como contra los misioneros cristianos. Poco a poco dejó de ser considerado mensajero de dios para ser identificado con dios mismo. Comenzó a anunciar la destrucción de la raza humana a causa de una lluvia de fuego y azufre enviada desde el cielo, y de la que sólo se salvarían aquéllos que estuvieran con él en ese momento en la cima de un monte, único punto que no sería alcanzado por el diluvio. Cuando su profecía no se cumplió, Birsa la interpretó sólo como una pausa para esperar a que todos los que no habían aceptado su fe llegaran a él. Mientras tanto, la función de los Sardar dentro del movimiento religioso de Birsa crecía en importancia. No se puede asegurar hasta qué punto los Sardar trataron de utilizar a Birsa para el logro de sus fines, y en qué medida contribuyó la actuación del profeta como agitador en los disturbios que aquéllos habían provocado tiempo antes. Gradualmente, a partir de agosto de 1895, los elementos agrario y político subyacentes en el movimiento comenzaron a mostrarse. Vagos objetivos políticos, ausentes o poco claros en la ideología de los Sardar, fueron señalados por Birsa, que estableció sus fines: lograr la independencia total de su pueblo y colocarse como jefe del reino Munda. El Movimiento Birsaita y el fracasado de los Sardar se mezclaron, estableciendo una meta común: la

expulsión de todos los extranjeros, el establecimiento del reino Munda bajo la dirección de Birsa, y la eliminación del pago de renta, ya que todas las tierras deberían estar exentas de ella. Noticias de lo que estaba ocurriendo, muchas veces distorsionadas, comenzaron a llegar a los oficiales del Gobierno, que se alarmaron más que nada por el abandono en que se hallaban los campos en ciertas zonas del distrito, gracias a los consejos de Birsa, y que eventualmente podía ocasionar una escasez considerable. Para remediar la situación se ordenó su arresto, que finalmente tuvo lugar en Chalkad el 22 de agosto de 1895. El profeta fue trasladado a la cárcel de Ranchi, donde fue examinado por el cirujano civil que comprobó su salud mental, luego de lo cual se decidió juzgarlo. Fue sentenciado a dos años y medio de prisión por haber incitado a las personas reunidas en Chalkad a retirar su lealtad al gobierno británico y haber obstaculizado y agredido a la policía, a lo que se agregó el cargo de sedición. A pesar de que su líder se hallaba en la cárcel, sus adeptos seguían considerándolo como tal y esperando su retorno para actuar. Los Sardar continuaron fieles al Birsaísmo y emplearon todos sus medios para mantener en marcha al movimiento. Entre 1895 y 1899, la región sufrió hambres severas y las consecuencias de una nueva legislación agraria inapropiada. Los momentos culminantes de la rebelión corresponden a las dos hambrunas que afectaron especialmente a Khunti, Sisal y Basia, cuando la insurrección se estaba preparando, y a las dos últimas cuando ésta fue aplastada. Esta coincidencia no puede ser casual, y con seguridad esta situación contribuyó en alguna medida al estallido de la rebelión.

El 30 de noviembre de 1897, en virtud de una amnistía general, Birsa recuperó su libertad y volvió a Chalkad, donde lo esperaban sus adeptos para pedirle que los organizara en la lucha por la recuperación de sus derechos y la expulsión de los extraños de su tierra. Comenzaron a prepararse para su empresa con la visita a los lugares ancestrales, reuniones periódicas y la propaganda activa. Se enfatizó la necesidad de volver a las antiguas costumbres y creencias religiosas. La visita a los lugares ancestrales terminó en una serie de disturbios. Los templos de Chutia y Jagarnathpur y el fuerte de Nawarattan, eran considerados obras de los antepasados Munda, ocupados luego por los *extranjeros*: al visitarlos se intentaría recuperar

los objetos que habían pertenecido a aquéllos: las hojas de *tulsi* de Chutia, el agua y el cordón sagrados de Nawarattan y la pasta de sándalo de Jagarnathpur, y rendir homenaje a “los primeros hombres de la raza”. Una vez en posesión de los elementos de su “religión tradicional”, se encontraron preparados para emprender la lucha. Por esa época, entre 1897 y 1900, hambres y una epidemia de cólera asolaron la región de Chotanagpur, aumentando los sufrimientos de los Munda y sumándose a su precaria condición económica. En este tiempo se sucedieron las reuniones de los birsaitas en toda el área; en ellas se manifestó la necesidad de dar fin al dominio inglés y de la lucha abierta contra los *thikadares*, los *jagirdares*, *rajas* y cristianos. Birsa aseguraba el éxito, ya que tenía la convicción de que las armas de los enemigos se volverían inútiles al ser empleadas en contra de sus adeptos. Sus discursos mostraban la influencia de las ideas de los Sardar y cómo el movimiento había aceptado gradualmente los métodos violentos. La finalidad del movimiento era establecer el reino de Birsa, que no sería posible sin la existencia de la religión birsaita. Este nuevo reino sólo podría concretarse una vez que desaparecieran todos los extraños, los oficiales y los misioneros. De este modo, los Munda recuperarían su reino perdido y su antigua religión, tal como había sido expuesta por su líder.

Los birsaitas se lanzaron a las acciones terroristas y al combate de sus enemigos “con el fuego y la espada”, tal como Birsa les había indicado. El primer objetivo elegido para su actividad terrorista fueron los cristianos, a quienes pensaban convencerlos de esta manera para que se les unieran. Como se había proyectado, se desató una ola de incendios e intentos de asesinatos en la Nochebuena de 1899. Estas actividades tuvieron el éxito esperado, y Birsa, satisfecho, declaró que a partir de entonces no se atacaría a ningún Munda, sino a los hindúes y a las autoridades del Gobierno. A cada momento se hacía más notorio el tono político del movimiento y más débiles sus connotaciones religiosas. En enero de 1900 se produjeron episodios más violentos, entre los que se contó el ataque a la estación de policía de Khunti, símbolo de autoridad en el área. Las autoridades comenzaron a reconocer que estaba ocurriendo un levantamiento general entre los Munda de la zona entre Khunti y Bandgaon y tomaron medidas para con-

trolarlo. Los birsaítas se habían fortificado en el monte Sail Rakab, llevando consigo a sus familias, armas y alimentos, preparándose como para una gran batalla. El 9 de enero, las tropas rodearon la montaña, y luego de un infructuoso intento para lograr la rendición de los rebeldes, atacaron, resultando muertos hombres y mujeres Munda, en número que no se conoce con exactitud, y otros, heridos o prisioneros. Éste fue un duro golpe para el movimiento y el comienzo de su desintegración. La acción de las autoridades culminó con la detención de Birsa y su traslado a la cárcel de Ranchi el 3 de febrero, donde murió el 9 de junio, mientras se desarrollaba su juicio. Birsa hubiera sido juzgado como criminal común bajo los cargos de intentos repetidos de asesinato e incendio, y no como prisionero político. De las acusaciones a los birsaítas se eliminó la de reunión ilegal en Sail Rakab, por considerarse de menor importancia, y seguramente porque no se quería insistir sobre la actuación de las tropas en aquella ocasión.

Sin líderes que los organizaran y luego de haber sufrido la represión, los birsaítas vieron perdidos sus planes para recuperar sus antiguos derechos y sus tierras por la fuerza de las armas. El aspecto político del movimiento se desvaneció, si bien los elementos religiosos han seguido sobreviviendo hasta el presente. Muchos se negaron a aceptar al muerte de Birsa y continuaron aguardando el retorno de quien había sido considerado el *Nuevo Rey*, llegado del cielo para establecerse por sí mismo en su reino con el fin de proveer a los Munda de todo lo que ambicionaban: victoria sobre sus enemigos y seguridad. Sus conceptos proféticos abarcaron el de la creación del Mundo y de las Cuatro Edades, el Diluvio y la Destrucción, y el del Advenimiento y la Resurrección. La fe en Birsa y las plegarias sustituyeron a la propiciación de los espíritus. El severo control sobre la vida individual y social, una de las bases del Birsaísmo, había tenido como finalidad conservar la pureza cultural en peligro de desaparecer.

Algunos nacionalistas indios llegaron a considerar a Birsa como un patriota excepcional y uno de los primeros que haya luchado en la India por la libertad, afirmaciones que se alejan de la verdad, puesto que su movimiento se limitó a la tribu Munda, y que su objetivo había sido la expulsión de todos los *extranjeros* de su tierra, tanto ingleses como indios.

A pesar de que el movimiento de 1895 fue aplastado, el descontento siguió existiendo entre la población Munda. Las primeras medidas oficiales que se tomaron, como la producción de nuevas leyes, no tuvieron el éxito esperado para solucionar el problema, quizás debido a la ignorancia de las autoridades respecto a la sociedad Munda y a la situación en que se encontraba este grupo. Sin embargo, gradualmente se fue tomando conciencia de que su caso merecía ser estudiado con urgencia. Se vio la necesidad de investigar los derechos de propiedad de los aborígenes, con el fin de que se registraran y reconocieran. Se lograron resultados concretos como la abolición de las condiciones prediales y del trabajo forzado, y se declaró la intención de conservar el sistema *Khuntkatti*, reconocido por primera vez en forma legal en 1903. Todos los esfuerzos realizados hasta entonces en el terreno legal y administrativo dieron por resultado el Acta de 1908, en la cual se definieron legalmente las posesiones *Khuntkattidar* y *Mundari Khuntkattidar*, reconociéndose a la tierra dentro de los límites de la aldea como propiedad común de la familia aldeana y de los descendientes directos de los pobladores originales, y como bien inalienable. Si bien esto fue una gran ayuda, en realidad el Acta se había hecho efectiva demasiado tarde, pues quedaban muy pocas aldeas *Mundari Khuntkatti* intactas para entonces, y que, a pesar de su promulgación, todavía los prestamistas seguían desarrollando sus actividades en la zona, y el despojo de las tierras no se había eliminado por completo. Junto con estas medidas legales, se produjeron algunas innovaciones en la administración que facilitaron el control directo del área Munda.

El Movimiento birsáita contribuyó a que los aborígenes de Chotanagpur tomaran conciencia de su existencia como grupo en lucha por sus derechos y por una posición dentro del marco de la sociedad india. Sin duda, los movimientos de carácter socio-religioso que lo sucedieron, sintieron su influencia y encontraron en él su inspiración.

Estos movimientos deben estudiarse teniendo en cuenta las condiciones socioeconómicas de las sociedades en que han surgido, y la interacción que ha tenido lugar entre los grupos tribales y la sociedad en torno a ellos. Tratar de entender al *Ulgulan* como movimiento exclusivamente agrario o político-

religioso, sólo nos dará una visión parcial del fenómeno; éste debe ser aprehendido en su totalidad, y como una unidad cuyos distintos aspectos es necesario estudiar para alcanzar una comprensión acertada.

El contenido de este artículo se basa en la investigación que actualmente estamos desarrollando. En su curso se han planteado una serie de interrogantes que trataremos de resolver en el futuro: ¿Cuál es el papel de estos movimientos en el proceso de transculturación? ¿Tienen como objetivo lograr una acomodación y cambios parciales del sistema social en que se producen o, por el contrario, intentan realizar en él transformaciones totales? ¿Dónde está el eje del estado de crisis? ¿En qué medida se relacionan con la lucha por alcanzar *status*? ¿Hasta qué punto ayudan al grupo en la búsqueda de su identidad y a encontrar un nuevo equilibrio? ¿Son fuerzas integrativas para las sociedades tribales en proceso de destribalización? ¿Cuál ha sido la evolución de este proceso de destribalización?