

LA PALABRA DE LA TIERRA

*(protesta campesina en India,
siglo XIX)*

Susana B. C. Devalle

El Colegio de México



CE
323.33
D4881p

323.83/D4881p/ej.4

261008

Devalle B,

La palabra de...



mgo

Fecha de vencimiento

DEVUELTO

EL COLEGIO DE MEXICO

323 33/04881p/ei.4



3 905 0030852 %

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Inventario 2007

LA PALABRA DE LA TIERRA
(PROTESTA CAMPESINA EN INDIA, SIGLO XIX)

ENSAYOS 5

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA DEL NORTE

Susana B. C. Devalle

La Palabra de la Tierra
(Protesta Campesina en India,
Siglo XIX)



El Colegio de México

CE
303.33
D 4881p

261668

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/
Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Primera edición (2 000 ejemplares) 1977

© 1977, EL COLEGIO DE MÉXICO
Derechos reservados conforme a la ley
Camino al Ajusco 20, México 20, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Amr 12/11.01.83

Índice

PARTE I. LA PALABRA DEL CIENTÍFICO

- Capítulo 1. Formas tradicionales de protesta política campesina 5
- Capítulo 2. El factor étnico en la estrategia política de los campesinos 41

PARTE II. LA PALABRA DE LA TIERRA

- Capítulo 3. El bandolerismo social y la rebelión de Ganga Narain en 1832 71
- Capítulo 4. La legalidad y la violencia: la Rebelión Santal de 1855 97
- Capítulo 5. Milenarismo y mesianismo: el Movimiento Birsáita 159

PARTE III. LAS VOCES DEL PRESENTE

- Capítulo 6. Perspectivas 221
- Glosario general* 245
- Bibliografía general* 249

*En memoria de quien fuera mi maestro,
Prodyot C. Mukherjee*

*Para Celma y para James,
que por distintos caminos se acercan al campesino*

Quiero mencionar aquí a aquellos que han compartido conmigo sus conocimientos, mis dudas, su tiempo y su interés, a aquellos de quienes he recibido consejos y críticas, a los que me han ayudado de distintas maneras.

Este trabajo se fue haciendo a lo largo de varios años y en el curso de muchas discusiones con el apoyo constante del Centro de Estudios de Asia y África del Norte y de El Colegio de México. Este apoyo, en el aspecto práctico, se tradujo en los viajes de investigación y de estudio a la Universidad de Minnesota y a la Universidad de Londres, y en la adquisición de los necesarios materiales de documentación.

En relación con el nacimiento y el desarrollo de esta investigación, y ligado a mi formación académica, quiero recordar especialmente a quien fuera mi maestro, Prodyot C. Mukherjee, en sus enseñanzas, sus consejos y sus críticas, en su entusiasmo y dedicación al estudio de la historia de los campesinos, en la amistad que se fortaleció en el curso de años de trabajo. Las conversaciones que sostuve con otros compañeros y amigos del Centro, tanto profesores como estudiantes, fueron de gran valor, especialmente las discusiones llevadas a cabo en el Seminario de Asia Contemporánea y América Latina. Deseo agradecer en particular los comentarios de mis colegas Celma Agüero, Michiko Tanaka y David Lorenzen. Para el estudio del campesinado contribuyeron grandemente las discusiones con Prodyot Mukherjee, Bipan Chandra, Simone Bensheik, Charles Curdwen y las ideas presentadas en el "Peasant Seminar" que éste dirige en la Universidad de Londres. Alrededor de la problemática de la etnicidad fueron de gran ayuda los comentarios de Stefano Varese y Bipan Chandra. No puedo olvidar la generosidad de Ram Dayal Munda, quien puso a mi disposición su colección de documentos y con quien sostuve largas conversaciones.

La lectura paciente y minuciosa que hicieron Celma Agüero y Alejandra Massolo de la última versión y sus críticas, contribuyeron a una última aclaración de las ideas que aparecen en el texto. En este aspecto también quiero afudir a las numerosas conversaciones con James Miller sobre la problemática campesina, y a su comprensión y apoyo durante el desarrollo de mi trabajo.

Gran parte del material bibliográfico y documental pudo consultarse gracias a la buena voluntad de las personas a cargo de las bibliotecas de la Universidad de Harvard, de la School of Oriental and African Studies de la Universidad de Londres, de la Indian Office Library, y de la Ames Library of South Asia de la Universidad de Minnesota, en la cual la ayuda brindada por Henry Scholberg fue especialmente valiosa.

Rafael López Zermeño colaboró con el dibujo de los mapas y las gráficas que aparecen en este libro. Dalia Santiago, Acela Calderón y María del Carmen Ávila me brindaron su buena disposición y su trabajo constante en la producción de la versión dactilográfica final.

Este libro ha sido posible gracias al interés y al respaldo que he recibido de todas estas personas.

México, marzo de 1977.

PARTE I

La palabra del científico

Formas tradicionales de protesta política campesina

Afligido con la opresión de los zamindares,
con la miseria del pueblo, el país está a la deriva.
Corran hacia el arco, la flecha y el hacha.
Para nosotros hoy la muerte es mejor [que la vida].

Hombre blanco, vete, apúrate.
Tu tierra está en el oeste, debes irte.
Hombre blanco...
Vete con el viento a tu tierra, debes irte.
Hombre blanco...

(extractos de dos canciones birsaitas compuestas alrededor del movimiento de 1895).

La preocupación que ha alentado este estudio ha sido la de obtener una visión de la historia de los grupos agrarios que se acerque más a la realidad de los campesinos tal como ellos la perciben, en tanto muestra las situaciones concretas que éstos han enfrentado. Para ello se seleccionaron casos en India, determinando así pequeñas unidades de estudio, con la idea de superar sus límites y abordar problemas a nivel macrosocial. De este modo, los casos particulares se podrán entender en su complejidad, viéndose a los grupos campesinos no como entidades aisladas, con una dinámica propia, sino como parte integrante de una sociedad global y parte activa en los procesos de formación de las nuevas naciones. Por lo tanto, no deberá descuidarse el análisis de las relaciones existentes entre el campesinado y otros sectores de la sociedad a nivel local inmediato, con los que detentan el poder, sea a nivel de la administración colonial o nacional, y con los centros de poder supranacionales.

Se ha querido observar el proceso de formación de una conciencia política entre los campesinos y acorde con ella, la existencia de una participación organizada y consciente en las luchas contra elementos de dominación nativos y contra la dominación colonial, luego conducente a un esfuerzo por participar con independencia en la vida política de las nuevas naciones. Los casos tratados aquí corresponden a la India del siglo XIX como colonia británica. Presentan un doble problema. Se trata de campesinos pero además entra en el cuadro el componente étnico, ya que se refieren a tres grupos tribales: los mundas, los santales y los bhumijes. Sin dejar de subrayar el carácter eminentemente agrario de las manifestaciones de protesta que aquí se presentan, se debe recordar que a través de ellas se está observando también cómo estos pueblos han tratado de defender su identidad e integridad al enfrentar las presiones de los grupos dominantes, proceso que para algunos de estos grupos o para ciertos sectores dentro de ellos continúa aún.

Para entender el papel que juega el campesinado en términos de su participación en los procesos sociales a nivel de la sociedad global es necesario tomar como punto de partida el desarrollo histórico de esta sociedad en la que el campesino está inserto. En este desarrollo histórico se deben determinar los momentos críticos, cuando la acción política del campesino, en sus numerosas formas, se hace más visible al observador. La especificidad de las situaciones sociales bajo estudio así como las características de la sociedad y su desarrollo concreto deben ser clarificados para comprender las respuestas que el campesino ha dado en ese contexto.

Muchas veces se ha cuestionado que el campesino pudiera responder políticamente de manera efectiva sin contar con estímulos externos (ideas, liderazgo, canales organizativos, etc.). En cierta forma no sólo se subestima su potencial de acción sino que además no se reconoce la existencia de una visión más totalizante de los problemas específicos que los afectan en cierto momento histórico y su posibilidad de formular respuestas a la situación que enfrentan.

Las situaciones históricas en que el campesino se presenta más claramente en su papel de participante activo son los momentos de crisis profundas provocadas por la dominación colonial y el proceso de formación de las nuevas naciones que han logrado su independencia. Tomando a estas situaciones como claves y observando el carácter de las relaciones socioeconómicas presentes, partiendo desde la perspectiva del campesino, será posible comprender cómo y por qué el campesino ha decidido actuar de cierta manera. En este momento tomamos la primera de estas situaciones. La situación colonial implica una transformación profunda en la sociedad colonizada, en la que se imponen formas de dominación económica e ideológica que llegan

a tocar y modificar sus bases. El campesino queda en el vórtice mismo del proceso, tiene que soportar el camino iniciado e impuesto por las élites coloniales o colonizadas dominantes, y no se beneficia de él. No sólo alimenta la economía colonial produciendo para la metrópoli bajo los aparatos administrativos coloniales, sino que también su sistema económico tradicional se modifica en favor y como apoyo del proyecto colonial.

Si la conquista o la dominación no son nuevas para el campesino, el sistema colonial comporta un tipo de dominación totalmente nuevo, que afecta a la sociedad colonizada en todos sus niveles y llega a producir las crisis más profundas en términos de cambios en la relación del campesino con la tierra, en las relaciones entre diferentes sectores de la sociedad (nuevos tipos de diferenciación; formación de nuevos señores de la tierra, eslabones en la cadena de explotación colonial), en el sistema de producción que pasa a orientarse hacia el mercado y la metrópoli para cumplir con necesidades externas a las del sector campesino, y en el sistema de autoridad y las instituciones tradicionales, deterioradas, manipuladas u obliteradas por la administración colonial. Junto con un nuevo sistema de explotación económica se impone un complejo ideológico que trata de penetrar, por ejemplo, mediante la puesta en práctica de un sistema legal que desconoce y trata de borrar sistemas legales anteriores (principalmente cuando desplaza a la ley de la costumbre); mediante la socialización de las élites nativas para ponerlas al servicio del poder colonial y hacerlas agentes del cambio dirigido; mediante la actividad misional y educativa.

El campesino endeudado, desplazado de la tierra, explotado por los diferentes agentes de la administración colonial, empobrecido, enfrenta la situación de dominación de distintas maneras. Cuenta con la posibilidad de elegir entre una amplia gama de respuestas; según las condiciones históricas del momento en que vive, optará por una u otra. La elección estará guiada por la consideración de la respuesta que ofrezca las mayores posibilidades de acción; las respuestas se caracterizan por su realismo, no por su utopismo. Ha habido ejemplos diversos de respuestas campesinas a crisis producidas por la situación colonial; esta misma diversidad indica que el campesino ha estado consciente de las condiciones estructurales existentes y de las posibilidades para actuar dadas estas condiciones. Las respuestas de tipo "pasivo" (no cooperación; huida) son también congruentes con situaciones de dominación donde sólo es posible la vía del retiro de colaboración en el proceso de producción económica. Así se evita el enfrentamiento directo pero se responde al conflicto bajando la producción o deteniéndola. De este modo el campesino puede llegar a actuar como grupo de presión sobre el sistema económico colonial. Aun en este tipo de respuesta aparentemente poco política, el campe-

sino muestra que su cosmovisión no se restringe a los límites del "mundo campesino" sino que hay una aprehensión de los mecanismos que lo ligan a un sistema económico y político que rebasa las fronteras de la sociedad global de la que se encuentra formando parte y que en última instancia lo relacionan con la metrópoli. Cuando en tales condiciones el campesino se ha volcado a la lucha armada, explícitamente no sólo contra los grupos locales de dominación (terratenientes nativos, prestamistas, etc.), sino cuestionando claramente el sistema colonial, muchas veces su esfuerzo ha quedado restringido al ámbito local cuando podía haber sido abarcado en los movimientos de independencia nacionales (podría ser el caso del Birsaismo). Así quedaron como brotes aislados de intención independentista que, al no haber sido incluidos en las grandes luchas nacionales, no fueron considerados por la historia como parte de estos procesos. En este sentido y en relación con la formación de una conciencia política en los campesinos es necesario tomar en cuenta la existencia de una tradición de protesta entre el campesinado. Las distintas manifestaciones de reacción a conflictos nacidos a nivel de la estructura socioeconómica y formulados a nivel superestructural que forman esta tradición ocurren cuando la acción a través de los canales políticos formales está ausente, se obstaculiza o prueba ser imposible. La existencia de esta tradición permite acumular experiencias que ayudarían a modificar las acciones futuras y a reformular las ideas que respalden estas acciones. La toma de conciencia por el campesino de la existencia de conflictos en el seno de la sociedad y del carácter de las relaciones sociales vigentes en que está involucrado, conduce a la formulación de ideologías nativas que abarcan elementos procedentes del trasfondo tradicional, otros que han sido adoptados de fuentes externas y modificados, y la producción de nuevas ideas de extracción nativa. Resulta de ello un nuevo complejo de ideas sobre el mundo y la sociedad, que apunta a la organización del campesino para la acción con el objetivo de producir cambios en el estado de cosas existente. La protesta del campesino no ocurre aislada en el marco de su historia. Se puede mostrar la existencia de experiencias históricas que proporcionan el trasfondo de los intentos por manifestarse políticamente. Allí se puede detectar un precedente de unidad en el sector campesino, de reforzamiento efectivo de la solidaridad que en los momentos críticos puede sobrepasar los límites del localismo y abarcar otros grupos con los que se estaría compartiendo problemas y objetivos (ha llevado, por ejemplo, a la unidad pantribal).

La formación de una conciencia campesina supone la existencia de una aprehensión de la realidad, de información sobre ella, con un reconocimiento de los mecanismos que lo relacionan con otros sectores de la sociedad, el carácter de esta sociedad de la que forma parte y la

dinámica de las fuerzas que en ella actúan, con el fin de tomar decisiones en cuanto a su participación en los procesos sociales globales.

1. *Movimientos milenarios*

La "búsqueda del milenio" ha estado presente en un gran número de sociedades y en diferentes momentos en el curso de la historia. Los movimientos sociales de carácter milenario primero llamaron la atención de los historiadores y los etnógrafos; más tarde, fueron estudiados por antropólogos y sociólogos. Los criterios utilizados para proporcionar explicaciones de estos fenómenos han sido de una considerable variedad. La mayoría de los estudios se refiere al problema tal como se presentó en una región en particular. Pero, cada vez con mayor frecuencia, se ha venido enfatizando la importancia de estudios de tipo comparativo e interdisciplinario con el objetivo general de analizar procesos de cambio social a través del estudio de estos movimientos. Dentro del marco de esta perspectiva ya no fueron considerados como meras expresiones religiosas. Este acercamiento tiene la ventaja de situar a estos fenómenos en una perspectiva más amplia, aunque con el peligro de concluir agrupando una vasta clase de fenómenos no siempre claramente milenarios en una misma categoría. Cuando se ha cometido este error la causa ha sido un énfasis exagerado en la generalización y una falta de rigurosidad en la delimitación del fenómeno.

Antes de comentar sobre los diferentes enfoques que se han usado al tratar el problema, es necesario definir brevemente qué se entiende por movimiento milenario. Su objetivo explícito es la restauración del "tiempo perfecto", el regreso a la "tierra perfecta", o la concretización de ambos en un futuro cercano. Entonces y en aquel lugar ya no habrá sufrimiento, trabajo agotador, deseo, inseguridad o muerte, sino que la vida se desarrollará en paz y libertad. Con frecuencia el logro de estas metas se asocia con un período previo de caos que se considera como el momento de la destrucción de un mundo que se rechaza, es decir, como el tiempo para eliminar los problemas que se están sufriendo. A veces, otros factores casuales coinciden con los estadios preparatorios o con el clímax de estos movimientos: hambres, epidemias o catástrofes naturales, que contribuyen a respaldar la idea de un período de caos que anuncia la creación de un nuevo mundo, y, en otro plano, agravan las crisis que se encuentran en la base de estos fenómenos. Es necesario enfatizar que el Milenio no debe considerarse como una utopía remota; para los milenaristas los problemas tienen que resolverse aquí y ahora, para corregir o cambiar una situación concreta de la cual están plenamente conscientes.

El fenómeno milenario adquiere características mesiánicas cuando se selecciona un líder que el grupo de adeptos potenciales reconoce como El Elegido y que es legitimizado por medio de revelaciones divinas y otras pruebas como, por ejemplo, el encarcelamiento o la muerte considerados como martirio. Este líder es aquel que es capaz de interpretar las metas de aquellos involucrados en la empresa de la búsqueda del Milenio (y por lo tanto en la búsqueda de un cambio total en la sociedad), y quien puede transferir las ideas sobre metas que deben alcanzarse a la práctica, estableciendo patrones de acción y organizando las masas. Actúa siguiendo las órdenes recibidas de la deidad suprema, de quien es mensajero. A veces, llega a identificarse con la deidad o es percibido así por los seguidores. De este modo, el mesías como "salvador", como representante de la divinidad, llega a ser considerado "creador", como el dios en forma humana. Éste es el caso, por ejemplo, de Birsa en el Ulgulan de 1895 entre los mundas, quien fue considerado Khasra Kora, el dios que una vez había bajado a la tierra para castigar a los Asur, y llamado "Creador del Mundo" y "Padre de la Tierra". Otros ejemplos son el líder del levantamiento de los guaraníes de 1795 en Tarija, y el líder de la rebelión por la independencia tribal en la región de Ivu en 1892. Se piensa al mesías como aquel que gobernará en la era por venir, que establecerá la nueva sociedad e impondrá la nueva ley.¹

"Milenario" y "mesiánico" no deben considerarse términos intercambiables, y "milenarismo" no presupone necesariamente la presencia de un mesías. Éste puede estar ausente en un movimiento milenario (como en el Movimiento Ras Tafari en Jamaica)² o este papel puede desempeñarlo más de una persona (como en la Rebelión Santal de 1855 en la que cuatro hermanos actuaron como mensajeros divinos y

¹ Los términos "Milenio" y "mesías" se usaron específicamente dentro del contexto de la tradición judeocristiana. Sin embargo, "Milenio" es un término apropiado para designar concepciones centradas en una era perfecta por venir o en el posible acceso a una "tierra prometida"; y "mesiánico" lo es para referirse a casos en los que están presentes líderes que actúan como mensajeros divinos. En relación con el grado en que los fenómenos milenarios-mesiánicos surgen debido a la influencia judeocristiana, islámica o budista, convendría estudiar el papel desempeñado por creencias nativas fuera de estas tradiciones que contengan ideas milenarias y mesiánicas, como podría ser el caso de los movimientos entre los guaraní.

² El Movimiento Ras Tafari, difundido ampliamente en Jamaica, deriva de las ideas de Marcus Carvey, quien animaba el retorno de la población negra a África. Etiopía se reconocía como la tierra prometida y el nuevo reino se identificó en el de Haile Selassie. La búsqueda de libertad se realizaría no a través de la lucha política sino con el regreso al Reino de Dios, es decir, Etiopía. Desde 1930 el movimiento ha atraído a la población negra desocupada y subempleada de las zonas urbanas, especialmente en West Kingston.

líderes de la insurrección).³ También en algunos casos, los papeles de mesías y de líder organizativo pueden ser jugados por dos o más personas, como por ejemplo, el caso del profeta Delaware de Tuscarawas en 1762 que inspiró la rebelión que dirigió el jefe algonquín Pontiac contra los ingleses en la región de los Grandes Lagos.⁴

Fuera del marco esquemático de esta caracterización quedan por desarrollar problemas importantes: estos movimientos como parte de procesos de cambio social, sus causas y objetivos en condiciones sociales específicas, y su significado en términos de la elaboración de ideologías y la organización de patrones de acción, congruentes con el contexto social en que estos movimientos surgen.

En cuanto a los enfoques utilizados para analizar el problema, algunas interpretaciones se han basado en los conceptos de ansiedad e inseguridad. Los movimientos se trataron como fenómenos que de alguna manera podían ser explicados como expresiones psicopatológicas y "anomalías religiosas", llegándose así a conclusiones que señalaban el carácter peligroso de este tipo de actividades. Sin duda, fueron "peligrosos" en otro sentido y desde el punto de vista de los intereses y la ideología de los grupos dominantes (hayan sido éstos un sector dentro de la misma sociedad, el colonizador o un grupo invasor) ya que estos movimientos se han manifestado cuestionando y oponiéndose al orden existente en las sociedades en que han surgido, por lo cual invariablemente han sido reprimidos.

La consideración de estos fenómenos como "anormales" está presente en el trabajo de James Mooney⁵ en el cual se estudia el movimiento de la Ghost Dance entre los indios de Norteamérica.⁶ De la

³ Cf. capítulo IV.

⁴ Quizá sea posible establecer una tradición entre los indios de las llanuras de Estados Unidos que se desprenda de la temprana rebelión de las tribus del noroeste en la zona de los Grandes Lagos, inspirada por el profeta Delaware en 1762 y que llegue al movimiento inspirado por Tenskwatawa y dirigido por Tecumseh a principios del siglo XIX, y el movimiento Smohalla a mediados del siglo XIX.

⁵ Mooney, J., *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Univ. of California Press, Londres, 1965 (primera edición de 1896).

⁶ El primero de los movimientos de la Ghost Dance comenzó en 1870 bajo la dirección de Wodziwob, quien había sabido del advenimiento del Milenio a través de una revelación divina. El movimiento se difundió a todas las tribus en el Oeste de los Estados Unidos. Se manifestó fuertemente pro-nativo y pro-independiente. Uno de los temas comunes fue el del retorno de los muertos que anunciarían la llegada del Milenio. El mesianismo estuvo presente, asociado a menudo con la práctica del shamanismo. Estos movimientos surgieron como reacción a la presencia y actividades de los colonos blancos y al confinamiento de los indios en reservaciones. El siguiente movimiento de la Ghost Dance comenzó en 1890 siguiendo a la exterminación del búfalo y a los cambios así producidos en el sistema económico de las tribus que no aceptaban con agrado la idea de dedicarse a la agricultura o depender del Gobierno. Lo

misma manera, la impresión que causó el levantamiento Vailala en Papua en 1919⁷ originó el nombre de "la locura Vailala" cuando los europeos se enfrentaron a formas de comportamiento que no pudieron entender (convulsiones, trances, sincretismos de elementos nativos y europeos y expresiones de "fe irracional"). Más tarde, F. E. Williams⁸ llegó a considerar este fenómeno como un tipo de confusión debido al impacto que las enseñanzas cristianas produjeron en gente que aún no estaba intelectualmente lista para recibir las, al residuo de excitación y energía luego de la desaparición de actividades tradicionales como la caza de cabezas, y a un sentimiento de inferioridad. Este acercamiento no ayuda al análisis del cambio social. El interés se centra en el estudio de los comportamientos aparentemente extraños de los participantes, y la explicación final se formula en términos de una supuesta disociación psicológica, histeria o algún tipo de desviación psicológica. En el fondo muestra la falta de comprensión del problema y el esfuerzo del investigador por tratar de explicarlo en términos

dirigió John Wilson, Wovoka, entre los paiutes, y se difundió ampliamente. Sus ideas se derivaron de aquellas del movimiento de 1870 y posiblemente, en cierto grado, de la tradición cristiana, a través de la influencia de los mormones. Aun cuando el líder era algo más tolerante, también se manifestó en contra de los blancos. Con la difusión de este movimiento, los contactos y la solidaridad intertribales se reforzaron.

Ideas procedentes de la Ghost Dance parecen haber jugado un papel muy insignificante en la masacre de los sioux en Wounded Knee Creek (29 de diciembre de 1890), según Wilson (*Magic and the Millennium*, pp. 278-306) pero se tiene otra impresión cuando se conoce el texto de la harena de Short Bull pronunciada poco antes de este incidente (Cf. Burrige, *New Heaven, New Earth*, pp. 76-83). Para 1892 la Ghost Dance comenzó a desaparecer, pero la tradición mesiánica (que Lanternari llama reformista) continúa existiendo.

⁷ Este movimiento comenzó en 1919 en la División del Golfo en Papua. Los pobladores de la zona entraron en contacto con los misioneros y más tarde con funcionarios de la administración colonial. El descubrimiento de petróleo en el Río Vailala en 1911 atrajo a más personas extrañas a la región. Éstos y los dueños de plantaciones emplearon a la gente local. Al respecto, Worsley (*The trumpet shall sound*, pp. 75 y ss.) hace notar que aquellos involucrados en el movimiento Vailala eran trabajadores de este tipo.

Evara fue quien difundió la noticia de haber sido informado a través de una revelación de la llegada del 'barco carguero', con la promesa de que los blancos serían eliminados y que las mercancías (que llegarían en el barco junto con los antepasados muertos, vistos aquí como hombres blancos) pertenecerían a la gente de Papua. El sincretismo con ideas cristianas es especialmente notorio en el tema de la llegada del Milenio. Se rechazaron viejas tradiciones para adoptarse nuevos elementos de los europeos, pero sin aceptar su dominación, como se observa en el ideal de "Papua para los papuanos" y las exhortaciones del líder de no colaboración con los blancos. El movimiento se difundió ampliamente y se mantuvo vivo por unos doce años, y más tarde se produjeron fenómenos similares de tiempo en tiempo hasta 1945.

⁸ Williams, F. E., *The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division*. Port Moresby, 1923.

de lo que pasa o cree que pasa en su propia cultura. W. E. Stanner,⁹ a pesar de estar consciente del peligro que comporta este tipo de enfoque y de estar rechazando inmediatamente la "teoría de que 'olas' de 'locura' barrieron las tribus afectadas", cuando estudia las insurrecciones Vailala en Papua y los "cultos del carguero" en Nueva Guinea, vuelve sobre las explicaciones "psicológicas", considerando la existencia de "algún tipo de participaciones involuntarias e imitativas", y concluyendo que "las influencias de sugestibilidad psíquica, imitación voluntaria y la excitación [causada] por un líder carismático con su nuevo teorema de acción parecen responder por la tendencia al éxtasis y al paroxismo".¹⁰

La explicación que Norman Cohn da del milenarismo sigue también la línea psicológica. Se concentra en el estudio de movimientos que ocurrieron en Europa, principalmente en Francia y Alemania, en la Edad Media y durante la Reforma.¹¹ Considera al milenarismo como un "tipo de salvacionismo", "inspirado por la fantasía de una salvación", vista como colectiva, terrestre, inminente, total y llevada a cabo por agentes que se perciben conscientemente como supernaturales.¹² Forzando las generalizaciones y creando así más confusión que claridad, ve semejanzas entre los movimientos medievales y los "movimientos totalitarios" del presente siglo, como expresiones de una fantasía paranoica colectiva. Pero el milenarismo no es una actividad producida por gente confusa y perturbada mentalmente que está sufriendo los efectos de las calamidades, el colapso de una forma de vida, el rompimiento de relaciones tradicionales, la miseria, etc. (factores que Cohn señala). Cohn a veces hace referencia a otras causas más plausibles para el desarrollo de estos movimientos, como cuando dice: "es significativo que todos estos movimientos hayan florecido en zonas en las que existía una población que no tenía medios institucionalizados para defenderse o hacer progresar sus intereses".¹³ Su suposición de que para los milenaristas es imposible comprender el origen de los problemas que están sufriendo, podría aplicarse quizás al caso en que reaccionan a situaciones extremas causadas por fenómenos naturales, pero no cuando responden, por ejemplo, a la pobreza y al endeudamiento causados por una situación socioeconómica específica, ya que ésta, así como los agentes de la crisis (administradores,

⁹ Stanner, W. E. H., *The South Seas in Transition*, Australasian Publ. Co., Sydney-Wellington-Londres, 1953.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 64 y 71.

¹¹ Cohn, N., *The Pursuit of the Millennium*, Nueva York, 1957.

¹² Cohn, N., "Medieval Millenarism: Its bearing in the Comparative study of Millenarian Movements", en Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, La Haya, 1962, p. 31.

¹³ *Ibid.*, p. 59.

terratienenes, prestamistas, etc.) son identificados claramente y su eliminación se convierte en uno de los objetivos de estos movimientos (por ejemplo: "Los 'policías' serán castigados porque hacen sufrir a los otros", de una canción kimbangista citada por Balandier; "Estos hombres, estos misioneros, siempre nos estaban diciendo: 'construyan para ustedes un tesoro en el cielo'. Y así, mientras estábamos mirando al cielo, nos arrebataron la tierra de debajo de nuestros pies", de una arenga Hau Hau, citada por Burrige y tomada de Harrop, *England and the Maori Wars*, London, 1937; "Nunca dejaremos a los zamin-dares, a los prestamistas y a los comerciantes en paz. Ellos ocuparon nuestras tierras. Nunca abandonaremos nuestros derechos *khunikaiti*", de una canción birsaita, citada por S. Singh; "El gobierno del inglés está lleno de problemas [...] Por comer, por beber, por vestirnos, por todo estamos afligidos", canción santal citada por Culshaw y Archer).

El siguiente párrafo condensa alguna de las ideas principales de Cohn: "Sobre todo, las calamidades producidas por agentes invisibles o desconocidos —plagas o hambres, gran inflación o desocupación en masa, un rápido aumento de población más allá de lo que la economía puede soportar— pueden producir una perturbación emocional tan amplia y aguda, un sentimiento tan sobrecogedor de haber quedado expuesto, marginado y desamparado, que la única forma en la que se puede encontrar un alivio efectivo es a través de una explosión de paranoia, una búsqueda súbita, colectiva y fanática del Milenio."¹⁴

Admitiendo que las situaciones sociales que favorecen el desarrollo de estos movimientos tendrían ciertos efectos psicológicos en las personas involucradas, la tarea del cientista social deberá tener otro foco si es que quiere ir más allá de la explicación limitada que se basa en la supuesta existencia de la ansiedad y la "desorientación psicológica". Más aún, esta explicación es de corte etnocéntrico y los presupuestos sobre los que se basa se pueden cuestionar cuando se aplican a contextos culturales diferentes de aquel al que pertenece el investigador y con el cual está familiarizado. Los conceptos de "normal" y "anormal" son relativos y su contenido varía de acuerdo con los contextos culturales en los que se usan. La validez de este tipo de acercamiento, desde un punto de vista socioantropológico, ha sido cuestionado varias veces. René Ribeiro, en el curso de la conferencia sobre milenarismo en la Universidad de Chicago (abril 8-9, 1960), aun cuando allí las explicaciones basadas en el concepto de privación fueron prevalentes, criticó el enfoque psicoanalítico y señaló la necesidad de abandonar la búsqueda de situaciones especiales de inseguridad psicológica como

¹⁴ Cohn, *The Pursuit...*, p. 314.

causa de estos movimientos.¹⁵ Bryan Wilson comparte esta opinión descartando la necesidad de observar a estos movimientos como "manifestaciones de manía, como la mera manifestación de disposiciones neuróticas (...) [y que] los nuevos movimientos aparecen menos como una consecuencia de manías que como respuestas a condiciones en las que los hombres sienten la necesidad de manifestar sus emociones de una nueva manera".¹⁶ También se encuentra un comentario sobre los peligros del etnocentrismo en este tipo de enfoque por parte de K. Burrige, y sobre el argumento erróneo de su carácter patológico por parte de E. Hobsbawn.¹⁷

En el curso de la conferencia en la Universidad de Chicago¹⁸ se rechazaron explícitamente las interpretaciones reduccionistas enfocadas en los estados emocionales que se manifiestan a través del milenarismo. Por ello no sólo se estudiaron los estados emocionales sino también el desarrollo de ideas que estarían respaldando estas actitudes. Pero los cuatro tipos de explicaciones que se dieron sobre el problema no parecen muy satisfactorias. La primera se basó en la idea de privación (disrupción de la cultura tribal a los niveles social y económico), pero el milenarismo es sólo una de muchas reacciones a este tipo de situaciones; la segunda dio importancia a lo que se llamó "propensión humana universal a sufrir por tensiones y ansiedad", es limitada y no considera las causas específicas de estos movimientos. La tercera defendió el punto general de la fuerte atracción que tiene el pensamiento y la simbología milenarios; es muy vaga y no toma en cuenta las variaciones en la tradición milenaria. La última explicación consideró a la estructura social como causante crónica de tensión entre nuevos y viejos líderes, lo cual en todo caso sería sólo un aspecto en el fenómeno milenario.

Otros estudiosos han dado importancia a los aspectos sociales, explicando así la emergencia del milenarismo como característico de momentos en que se producen crisis sociales. Sin embargo, también se destaca en alguno de estos trabajos la presencia de perturbaciones

¹⁵ Ribeiro, René, "Brazilian Messianic Movements", en Thrupp (ed.), *op. cit.*

¹⁶ Wilson, Bryan, *Magic and the Millennium*, Paladin, St. Albans, 1975, pp. 500-501.

¹⁷ Burrige, K., *New Heaven, New Earth*, Oxford, 1971. Hobsbawn, E., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, 1968; p. 86: "Los que no llegan a comprender lo que los mueve —y también algunos que sí los comprenden— pueden estar tentados de interpretar su comportamiento como cosa irracional y perteneciente a la patología, o en el mejor de los casos, como reacción primitiva a condiciones intolerables".

¹⁸ Los participantes fueron N. Cohn, S. Thrupp, G. Shepperson, R. Ribeiro, E. P. Boardman, J. Van der Kroef, J. Guiart, M. Eliade, G. E. Simpson, H. Kaminisky, D. Wienstein, C. W. Jones, D. F. Aberle, M. G. S. Hodson y W. Crates. Las presentaciones se publicaron en S. Thrupp (ed.), *op. cit.*

emocionales en la base de los movimientos milenarios, a menudo ligadas a los efectos de la transculturación. Este es el caso, por ejemplo, de R. H. Lowie¹⁹ para quien "la intensa presión emocional" producida al tratar de soportar condiciones desfavorables sería terreno apto para la espera y la aceptación de un mesías que actuaría más para devolver la confianza al grupo social que como agente para la rebelión. Lowie considera también a la insatisfacción y al contacto súbito entre una población nativa y otra "caucásica" como causas suficientes para que ocurra una reacción de tipo religioso. El grado de insatisfacción necesario para producir una reacción de tipo religioso parece difícil de establecer, y el contacto al que Lowie se refiere, aunque no claramente establecido, no sería la única instancia para desencadenar movimientos de este tipo (por ejemplo, movimientos religiosos en la Europa de la Edad Media como las "cruzadas populares de los pobres" de 1095 hasta el siglo XVI).

En su observación de las actitudes de personas que han sido conquistadas, Ralph Linton usa el término "nativista" para definir a estos movimientos como "cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad por revivir o perpetuar aspectos selectos de su cultura".²⁰ A pesar de que el nativismo es tan común en el milenarismo y en otros fenómenos relacionados como para ser un criterio adecuado,²¹ la distinción que hace Linton entre movimientos "nativistas" y "no nativistas" puede ser útil ya que distingue entre aquellos orientados hacia el pasado y aquellos orientados hacia el presente o el futuro, en el caso en que el investigador proyecte realizar clasificaciones que se basen en este criterio. La mayoría de los casos parece corresponder a la última categoría. Sin embargo, siempre existe un elemento pro-nativo con el uso de ideas acerca de un pasado ideal o real que, modificado, pueda repetirse en el presente o en el futuro. En estos casos lo que es verdaderamente relevante es el corpus de ideas sincréticas en las que los elementos tradicionales son sólo una parte. Pero el sincretismo no es suficiente para diferenciar entre tipos de movimientos, ya que generalmente está presente en ellos (por ejemplo, la mezcla frecuente de elementos nativos y cristianos en los movimientos milenarios de regiones donde ha habido actividad misionera, resultando en un nuevo complejo de ideas sobre el mundo). En relación con el milenarismo orientado hacia el pasado el ejemplo más comúnmente citado es el de la Ghost Dance entre los indios de las praderas. En su manifestación de 1890, luego de la exterminación de los búfalos, Wovoka predijo el advenimiento de un nuevo

¹⁹ Lowie, R. H., *Primitive Religion*, Londres, 1936.

²⁰ Linton, R., "Nativistic Movement", *American Anthropologist*, XLV, 1943, pp. 230-240.

²¹ Cf. los comentarios de Wilson, *op. cit.*, pp. 485-6.

tiempo en el que los indios vivirían en paz y libertad al estilo en que sus antepasados habían vivido antes de la llegada del hombre blanco.

Lanternari criticó la interpretación de Linton considerando que estos movimientos debían entenderse "en conflicto con la cultura occidental, en la búsqueda por establecer un culto para el uso exclusivo de los aborígenes (...) un culto completamente nuevo".²² En este sentido, la ideología milenaria, aun en los casos en que ha estado fuertemente orientada hacia el pasado, es una nueva ideología o una reinterpretación de ideas tradicionales que podrían emplearse en una situación nueva y diferente (por ejemplo, como reacción a transformaciones económicas debidas a la introducción de tecnología moderna). De acuerdo con Linton estos movimientos se producen sólo cuando un cierto grupo social está consciente de que existen otras culturas y que la vida de la propia está en peligro; de este modo, serían un producto del contacto continuo entre distintas sociedades y del proceso de transculturación. Nuevamente, se debe notar que ésta no es la única instancia en que surgen movimientos milenarios y mesiánicos. Para Linton, la mayoría de estos movimientos tienen una característica común: la existencia de una situación de desigualdad de las sociedades que entran en contacto derivada de las actitudes que estas sociedades desarrollan o de condiciones de dominio y sumisión, un punto que puede aceptarse en términos generales pero que debe analizarse. La tipología que Linton presenta es algo confusa, especialmente la diferencia que hace entre "nativismo mágico" y mesianismo. Ve que en el nativismo la idea del Milenio se modela sobre el pasado y que los símbolos se manipulan "mágicamente" para atraer elementos conocidos, mientras que considera que en el mesianismo el Milenio es "nuevo y único" y los símbolos son desconocidos. La mirada hacia el pasado así como la construcción de una nueva realidad están de hecho siempre presentes en la ideología de estos movimientos. Y cuando están más orientados hacia el futuro no hay necesidad de llamarlos mesiánicos, ya que en ambos casos (con orientación hacia el pasado o hacia el futuro), el mesianismo puede estar presente. Las limitaciones de este acercamiento han sido reconocidas por el mismo Linton, quien considera que las suyas son generalizaciones basadas en la hipótesis de que las sociedades son homogéneas y que reaccionan del mismo modo a situaciones de contacto.

Anthony Wallace presenta una interpretación más elaborada.²³ Usa el término "movimientos de revitalización" para referirse al "esfuerzo deliberado, organizado y consciente de los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria". Considera la revitaliza-

²² Lanternari, V., *The Religion of the Oppressed*. Nueva York, 1965, p. 28.

²³ Wallace, A., "Revitalization movements", *American Anthropologist*, 58, 1956.

ción como "una clase de fenómeno especial 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 (acertadamente o no); sentirán que este sistema cultural es insatisfactorio, e innovarán no sólo en algunos elementos, sino en un nuevo sistema cultural, especificando nuevas relaciones así como, en algunos casos, nuevos rasgos".²⁴ De acuerdo con esta idea, una sociedad funcionaría por las acciones coordinadas de todas o algunas de sus partes con el fin de preservar su integridad. En situaciones de tensión tomaría medidas de emergencia con el objeto de preservar la constancia de la "matriz cultural básica". "Tensión" se explica como la situación de peligro más o menos seria que una parte o el todo del organismo social puede llegar a enfrentar. Si existe tensión en un nivel habrá tensión en el resto de los niveles. La sociedad se percibe como una red de intercomunicaciones y de este modo los acontecimientos que ocurren al nivel de un subsistema afectarían los otros subsistemas. Wallace emplea la idea de "mazeway": la idea mental que cada individuo tiene de su sociedad y de su cultura y que necesita mantener con el fin de reducir la tensión en todos los niveles del sistema. Así: "'Mazeway' es la naturaleza, la sociedad, la cultura, la personalidad y la imagen del cuerpo, tal como las ve una persona (...) cuando un individuo que se encuentra bajo una presión crónica, cuantificable fisiológicamente, recibe información repetida que indica que su 'mazeway' no conduce a la acción para reducir el nivel de tensión, debe elegir entre mantener su 'mazeway' actual y tolerar la tensión, o cambiar el 'mazeway' en un intento por reducir la tensión (...). El esfuerzo por producir un cambio en el 'mazeway' y en el sistema 'real' en conjunto para permitir una reducción más efectiva de la tensión, es el esfuerzo por la revitalización; y la colaboración de un número de personas en este esfuerzo se llama movimiento de revitalización.'" ²⁵

Wallace distingue entre los "movimientos de revitalización" diferentes subclases, determinadas sin criterio uniforme, circunstancia que hace perder utilidad a esta tipología. También considera el desarrollo de estos movimientos mediante la puntualización de los siguientes cinco estadios: 1) equilibrio; 2) período de tensión individual; 3) período de distorsión cultural; 4) período de revitalización, y 5) nuevo estado de equilibrio. Es en la cuarta etapa en que surgen movimientos religiosos o seculares. Se considera que las reacciones se originan al nivel del individuo y luego se transmiten en cadena al grupo y a la sociedad.

Esta interpretación presupone que las sociedades, los grupos y los

²⁴ *Ibid.*, p. 265.

²⁵ *Ibid.*, pp. 266-267.

individuos responden de manera uniforme a ciertas "situaciones de inseguridad" o "tensiones" que Wallace no especifica. Hay también un fuerte énfasis en la existencia de la "ansiedad colectiva" como factor dominante. El desarrollo del ciclo completo de un "estado de equilibrio" a un "nuevo estado de equilibrio" parece difícil de detectar en los movimientos milenarios en los que, por el contrario, una situación de cambio puede establecerse como factor desencadenante y el cambio mismo, no la búsqueda de equilibrio, como el objetivo que los guía. De todos modos, como el cambio que buscan los milenaristas siempre encuentra la oposición de sectores internos o externos a su sociedad, un "nuevo equilibrio" es imposible que se concrete. Las situaciones sociales en las que estos movimientos surgen están marcadas por el conflicto, y como la resolución de los problemas que lo provocan rara vez se produce, el conflicto persiste. Tomando en cuenta que el milenarismo comporta una ideología que busca el cambio, el cambio total y definitivo, y como tal, que la idea de equilibrio no está abarcada en ella, no sólo "en la naturaleza de la ideología que proponen nunca alcanzan un 'nuevo estado de equilibrio' —a menos que abandonen su concepción específica de renovación cultural", como señala Wilson al comentar a Wallace,²⁶ sino que también las condiciones objetivas parecen conducir al cambio o a la preservación del "viejo estado de equilibrio". De este modo, la permanencia de la ideología milenaria es congruente con la situación social existente, como ideología para el cambio y en oposición al llamado "estado de equilibrio" del momento, que puede definirse mejor como una situación de conflicto. La persistencia de la tradición milenaria prueba este último punto. Hay ejemplos numerosos. Se pueden citar las migraciones recurrentes de los tupí-guaraní desde el siglo XVI,²⁷ fenómenos milenario-

²⁶ Wilson, *op. cit.*, p. 488.

²⁷ Al menos desde el siglo XVI sectores de las tribus tupí-guaraní participaron periódicamente en migraciones masivas desde el interior de la selva brasileña a la costa atlántica, guiados por una tradición milenaria que parece independiente de influencias externas. El mesianismo también estaba presente, ligado a la tradición shamánica.

La más notable de las migraciones que se han registrado ocurrió en 1539 cuando los tupinambá cruzaron el continente y llegaron a Perú en busca de la "tierra sin mal", en la cual no habría penurias y donde esperaba la inmortalidad. Las tribus de la región amazónica tomaron contacto con los españoles y los portugueses. Luego, estas tribus se manifestaron en oposición a la iglesia y a la dominación colonial de España y Portugal. Las esperanzas milenarias se conservaban vivas para principios del presente siglo entre los guaraní (cuya primera migración milenarista ocurrió en 1515). Además de esta reacción ha habido un desarrollo creciente de tendencias hacia el 'suicidio cultural' entre los ñandeva-guaraní (Arariba).

Uno de los casos bien conocidos de milenarismo en la zona es el del movimiento sincrético (con elementos nativos y cristianos) dirigido por Oberá

mesiánicos; las actividades milenario-mesjánicas de los indios de América del Norte durante el siglo XIX, de las cuales las más conocidas son quizás las Ghost Dances de 1870 y 1890, originadas entre los paviotsos y los paiutes difundidas ampliamente y relacionadas quizás a eventos similares como el culto de Smohalla (1850-1950); la continuidad de levantamientos entre las tribus de Chota Nagpur desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX, frecuentemente de carácter milenario y a veces mesiánico.

La existencia y persistencia de una tradición milenaria se comprende mejor cuando se considera a ésta como parte de una tradición de formas de protesta tradicionales.²⁸

Edward Jay²⁹ retomó el punto de vista de Wallace al estudiar lo que él también llamó "movimientos de revitalización" entre los mundas, los santales, los oraones y los bhumijes en India. Estableció una secuencia de períodos en el proceso de formación de estos movimientos en situaciones de contacto. De manera breve, se puede resumir esta secuencia: evitar la confrontación en una situación conflictiva; contacto y resistencia con el surgimiento de rebeliones y el uso de la violencia y, por último, emulación con el desarrollo de movimientos reformistas. Jay explica cómo estos movimientos han funcionado en relación con la solidaridad de grupo, como fuerzas unificadoras bajo condiciones de desorganización social y como mediadores en el proceso de transculturación. A pesar de los esfuerzos de Jay por demostrar que estos movimientos entre la población tribal de la India han resultado en un nuevo sistema social, abarcando las sociedades hindú y tribal (el logro de un 'nuevo estado de equilibrio'), los hechos demuestran que, aun en los casos en que existen tendencias emulativas (como entre los santales y bhumijes), el conflicto persiste entre los *adivasis* y los hindúes. Cuando el fracaso de estos movimientos condujo a la formación de sectas, el objetivo fue la creación de un sistema social exclusivo y cerrado, en el cual los hindúes no estaban incluidos (como, por ejemplo, las tres sectas a las que quedó reducido el Movimiento Birsaita entre los mundas luego de la represión, y de las cuales no sólo los hindúes sino también los mundas no birsaitas quedaron excluidos).

en Paraguay, en el siglo XVI, que buscaba la independencia de los guaraní y la eliminación de los españoles y cristianos.

²⁸ Observar, por ejemplo, la rebelión de Ganga Narain en 1832 entre los bhumijes, con elementos mesiánicos, que estuvo ligada a una cadena de continuas actividades de bandolerismo social, y rebeliones que se sucedieron desde la segunda mitad del siglo XVIII (Cf. cap. III). También, ver la "técnica de huida", un tipo de no-cooperación pasiva, con la que los santales respondieron tradicionalmente a situaciones de conflicto, seguida por otro tipo de acciones de protesta, hasta culminar con la Rebelión de 1855 (Cf. cap. IV).

²⁹ Jay, E., "Revitalization Movements in Tribal India", en L. P. Vidyarthi, *Aspects of Religion in Indian Society*. Meerut, s. f.

En el trasfondo de la interpretación de Jay está la idea de que los conflictos sociales son funcionales e integrativos. En esta línea, Max Gluckman³⁰ enfatiza la circunstancia de que los conflictos que causan perturbaciones temporales finalmente preservan la unidad de la sociedad ("la rebelión puede ser una costumbre aprobada [...] después de un período de cambio y perturbación en las relaciones particulares existentes, el patrón de la sociedad se reestablece"). También L. A. Coser³¹ hace hincapié en la importancia de las funciones del conflicto social como fuerza positiva que ayuda en la reorientación de un grupo social, reestructurando las relaciones entre sus miembros y reforzando la cohesión interna. Así, los "movimientos de revitalización" son producto y expresión del conflicto social. En situaciones de contacto, de acuerdo con Coser,³² los grupos externos actuarían en algunos casos como referencias positivas, y el conflicto sería un estímulo para el reajuste de las relaciones entre grupos. Coser lo percibe como una prueba de poder entre partes antagónicas, en donde la lucha puede ser una forma de evitar condiciones de desequilibrio.³³ El comentario sobre la posición de Coser sería semejante a aquel referido a las interpretaciones basadas en el presupuesto de que la sociedad es un sistema en equilibrio en el cual el conflicto sólo representa una perturbación temporal superada por medio de procesos de reajuste o acomodación. Los movimientos milenarios, que siempre apuntan a cambios radicales en la sociedad, no parecen posibles de explicar de acuerdo con estos presupuestos. Sin embargo, Coser reconoce que la violencia puede considerarse como una respuesta al fracaso de la autoridad establecida y como una forma de dar a conocer demandas a las autoridades, como una alternativa a formas "legales" de acción.³⁴

Los movimientos milenarios que se han desarrollado en la India no han recibido mucha atención de parte de los científicos sociales, quizá debido a que este fenómeno parece estar ausente de la tradición hinduista.³⁵ Pero el milenarismo está presente en el subcontinente en-

³⁰ Gluckman, M., *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965, p. 281.

³¹ Coser, L. A. *The Functions of Social Conflict*, Glencoe, The Free Press, 1956. *Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

³² Coser, L. A., *The Functions...*, pp. 35-36.

³³ *Ibid.*, p. 137.

³⁴ Coser, *Nuevos aportes...*, p. 93; citando a W. Kornhauser ("Rebellion and political development" en H. Ekstein (ed.), *Internal War*, Nueva York, The Free Press, 1964, p. 142).

³⁵ Se puede considerar que el tema del posible retorno a la Edad de Oro está presente en el hinduismo en su concepción cíclica del tiempo. También, elementos quizá relacionados con ideas mesiánicas pueden detectarse en el Vaisnavismo alrededor de los avatares de Visnu, especialmente Kalkin. S. Fuchs (*Rebellious Prophets*, Londres, 1965), citando a H. H. Wilson (*The History*

tre la población tribal, los *adivasis*. Entre las castas bajas hindúes la tendencia ha sido más hacia la formación de sectas religiosas dentro del marco del hinduismo, en oposición a la ortodoxia hindú, que hacia el desarrollo de movimientos milenarios como, por ejemplo, la secta Satnami entre los Chamars de Chattisgarh.³⁶ Como tales tienen carácter reformista.

Los antropólogos que se dedicaron a estudiar los *adivasis* produjeron obras principalmente de carácter etnográfico y a veces dieron descripciones de algunos de los movimientos que éstos protagonizaron.³⁷ La falta de datos sobre las condiciones bajo las cuales estos movimientos surgieron y se desarrollaron es especialmente notoria, excepto quizá, entre los trabajos más tempranos, los estudios realizados por Sarat C. Roy,³⁸ que incluye algunos datos de tipo económico, y entre los más recientes, el de Martin Orans. Orans considera los factores económicos y políticos cuando estudia la Rebelión de 1855-57 entre los santales y el rol de la solidaridad de grupo para la defensa de la identidad de grupo. Trata de analizar el desarrollo de una Gran Tradición

of British India, Vol. III, Londres, 1858), menciona el caso de un religioso mendicante en Badawar, en el norte de la India, quien a principios del siglo XIX actuaba como si fuera Kalkin y predicaba la llegada inmediata del Milenio, acompañada por la eliminación de la dominación británica. Fuchs da pocos datos y es difícil por ello juzgar este caso.

También la tradición budista respalda las ideas mesiánicas centradas en la concepción de un salvador por venir, Maitreya. Sin embargo, hay afirmaciones como la siguiente de Y. Talmon ("Pursuit of the Millennium: The relation between religions and social change", *Archiv. Europ. Sociol.*, III, 1962, p. 139): "las religiones en las que la historia no tiene ningún significado y las religiones que tienen una concepción cíclica repetitiva del tiempo, no conducen al milenarismo. La escatología apocalíptica es esencialmente ajena a las religiones de tipo filosófico y místico que ponen la mirada del creyente en la eternidad donde no hay movimiento ni proceso".

³⁶ En Chattisgarh, los Chamars (hindúes de casta baja dedicados a la agricultura) pudieron alcanzar un estatus económico alto en el siglo XIX, y comenzaron a desarrollar actividades agrícolas y adquirir tierras.

Ghasi Das se dedicó a revivir la secta Satnami (relacionada con la secta del mismo nombre en el norte de la India) entre los Chamars. Proclamó la igualdad de todos los hombres, la abolición de las castas y de la autoridad de los brahmanes. Logró reunir más de 250 000 seguidores para el momento de su muerte, en 1850. Los Satnamis trataron de alcanzar un estatus social más alto en el sistema de cartas por medio de la emulación.

³⁷ Trabajos históricos y etnográficos como: *The Scheduled Tribes*, de G. S. Ghurye (Bombay, 1959); *History of the Freedom Movement in Bihar* (Patna, 1957) y *The Santal Insurrection of 1855-57*, de K. K. Datta; *Descriptive Ethnology of Bengal*, de E. Dalton (Calcuta, 1960), *The Dust Storm and the Hanging Mist*, de Suresh Singh (Calcuta, 1966), etc.

³⁸ Cf., entre otros, *The Mundas and their Country*, The City Book Society, Calcuta, 1912 (hay edición reciente).

ción entre los santales en relación con la transculturación, el impacto de la economía de mercado, la industrialización y la democracia política.³⁹

Para India, Stephen Fuchs ha presentado una colección de fenómenos que ocurrieron en diferentes regiones entre los *adivasis*, hindúes de castas bajas y musulmanes, agrupados de manera poco rigurosa bajo el nombre de "movimientos mesiánicos".⁴⁰ Desafortunadamente, desde el comienzo del trabajo, el etnocentrismo y un sentimiento de lástima hacia los "pueblos atrasados" oscurece la comprensión y el análisis del problema. El milenarismo no se entiende como una categoría de movimientos en sí, sino como una de muchas de las formas posibles de los movimientos mesiánicos. La interpretación se basa en la idea de que los pueblos colonizados reaccionan debido a la envidia que sienten hacia la cultura del colonizador. De manera que "las reacciones emocionales de las comunidades atrasadas y colonizadas son de celos y, a menudo, odio hacia los extranjeros (. . .) ellos no son aceptados por los extranjeros como iguales. Entonces pierden su seguridad y equilibrio mental y se convierten en presa de la inseguridad y de la ansiedad, emociones que se expresan en síntomas de histeria".⁴¹ Esta es para Fuchs la situación básica ideal para que un mesías sea aceptado, más que nada autoimpuesto por su propia voluntad, proceso en el que Fuchs descuida el papel que juegan los seguidores potenciales.⁴² En algunos casos Fuchs expresa su sospecha acerca de la "autenticidad" de estos líderes, opinión que descubre la subjetividad que tiene su análisis, y considera que su éxito se debe al autoritarismo que ejercen sobre gente confundida. No se puede aceptar la idea de Fuchs sobre la superioridad o inferioridad de distintas sociedades que le permite afirmar que "ya que estos líderes, al no ser educados, generalmente no logran entender la verdadera naturaleza de los principales rasgos de la cultura superior extranjera, y se fijan en rasgos culturales no esenciales aunque quizá superficialmente llamativos, su nueva doctrina es irremediabilmente ilógica, contradictoria y grandemente supersimpli-

³⁹ Orans, M., *The Santal. A tribe in Search of a Great Tradition*, Detroit, 1965. Propone y aplica la teoría del *rank concession syndrome* (RCS), que explica como el proceso que ocurre en las sociedades enquistadas que han aceptado la superioridad de la sociedad dominante y a la vez su propia inferioridad, favoreciendo así las tendencias emulativas. Orans piensa que su teoría ayuda a comprender el caso de las nuevas naciones que tratan de establecer una solidaridad nacional. El desarrollo del proceso de la rebelión a la emulación de alguna manera fuerza a ver el problema como uno de adaptación y conformismo a condiciones de subordinación.

⁴⁰ Fuchs, S., *op. cit.*

⁴¹ *Ibid.*, cap. I, pp. 2-3.

⁴² Cf. los comentarios sobre la interacción dinámica entre líder y seguidores en P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, Nueva York, 1970, "Introducción a la segunda edición: Consideraciones teóricas y metodológicas".

ficada".⁴³ En medio de sus interpretaciones basadas en los sentimientos de "envidia-celos-odio" del colonizado, Fuchs reconoce elementos que podrían haber llevado a un análisis más fructífero: el objetivo por eliminar la dominación impuesta, el rechazo a la autoridad establecida y el desecho de cambio en relación con el control y el poder. Desafortunadamente, las conclusiones a que llega se traducen en consejos al gobierno. Subraya la posible "emergencia de movimientos mesiánicos peligrosos" si el Estado indio no toma las medidas apropiadas. Estas para Fuchs se concretan en las medidas paternalistas del gobierno para controlar a las "comunidades atrasadas (...) un elemento perturbador y peligroso".

En contraste, K. Burridge presenta un intento genuino por entender el milenarismo.⁴⁴ Ha considerado al milenarismo como una actividad religiosa tendiente a resolver problemas de orden moral, partiendo de una definición de religión como "el proceso de redención indicado por las actividades, leyes morales y presuposiciones sobre el poder que, relativos al orden moral y basados en la fe, no sólo permiten a las personas percibir la verdad de las cosas, sino que también garantizan que están en realidad percibiendo la verdad de las cosas".⁴⁵ Las actividades milenarias, consideradas como un intento por "reformular las presuposiciones sobre el poder", tendrían por objeto "una nueva forma de redención" que parecería conducir a la liberación de todas las obligaciones. Como estos movimientos tienen una ideología política, como el mismo Burridge lo señala (aun cuando no los considera expresiones de ideología en sí mismos), resulta difícil verlos sólo como procesos de redención conducentes a la liberación de toda obligación, sino más bien como comprometidos en la reestructuración de las relaciones existentes en una unidad social específica. Lejos de mostrar una "evasión de la obligación", los milenaristas (quienes buscan una solución formulada más para "este mundo" que para el "otro mundo") se rebelan contra los agentes que producen una crisis determinada en su sociedad, y tratan de encontrar una solución definitiva (actúan sobre la situación en lugar de soportar el estar manejados por la situación). Como Burridge considera que la regeneración moral es el objetivo milenarista más importante, puede entonces agrupar una serie de fenómenos muy diversos en esta categoría, hecho que puede cuestionarse.

Desde el punto de vista de la sociología de las religiones, B. Wilson, si bien consciente de los peligros de las concepciones etnocéntricas que han viciado este campo de estudios, retorna a las concepciones

⁴³ Fuchs, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁴ Burridge, K., *op. cit.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 6-7.

clásicas de los historiadores y filósofos de la religión que oponían a un "pensamiento racional" (el del mundo occidental al que el investigador pertenecía) un "pensamiento irracional", "mítico", en el cual, para Wilson, no hay "un ejercicio sostenido de la razón".⁴⁶ En su interpretación, Wilson da gran importancia al impacto del pensamiento occidental sobre los pueblos "menos desarrollados",⁴⁷ al parecer relacionado con un convencimiento no explícito sobre la "misión civilizadora de Occidente". La consideración de estos fenómenos como reacciones a un tipo especial de relaciones establecidas con los europeos está ausente. También se ignora la posibilidad de una toma de conciencia de la situación crítica de parte de la gente afectada. Wilson no observa que estos movimientos muestran una coherencia de pensamiento y acción en las sociedades no occidentales que enfrentaron el afán colonizador de Occidente, y por lo tanto, descuida la posibilidad de la emergencia independiente de ideologías fuera del marco de la civilización occidental. Para clasificar distintos tipos de movimientos usa como criterios básicos el de "respuestas al mundo" y el de la búsqueda de salvación. Al respecto, los participantes se ven como si estuvieran manipulados por las deidades en las que creen. En realidad, se puede observar que están actuando de manera consciente y organizada para resolver situaciones concretas, aun cuando se esté usando un lenguaje religioso. A veces Wilson distingue entre respuestas religiosas y otras que considera con mayor contenido político. Límites de este tipo son difíciles de establecer en estos movimientos. El mismo Wilson llega a vislumbrar la continuidad entre estos dos "polos" cuando observa las consecuencias de la independencia política en África, especialmente en relación con la estructuración de una "ideología cultural" y con la lucha por el poder. Un aspecto importante que este autor señala y que podría ser el punto de partida para futuras investigaciones en este campo es el papel que los nuevos movimientos podrían jugar en el proceso de construcción nacional ("Son en sí mismas respuestas dinámicas a circunstancias cambiantes, y porque a veces son la expresión más manifiesta de la independencia, las aspiraciones y las preocupaciones nativas, pueden llegar a ser la clave de los prospectos de las nuevas naciones").⁴⁸ Desafortunadamente, su apreciación 'desde afuera' persiste y lo lleva a formular opiniones acerca del fracaso de estos movimientos desde un punto de vista 'intelectualizante' ("No importa cuán ingeniosas sean las interpretaciones de las fuerzas casua-

⁴⁶ Wilson, B., *op. cit.*, pp. 495 ss.

⁴⁷ "El proceso de mutación de respuestas con orientaciones básicamente religiosas son, por supuesto, en sí mismas un aspecto de la secularización, la racionalización y la occidentalización del tercer mundo", *ibid.*, p. 8 y otras afirmaciones en esta línea a lo largo del texto.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 453.

les que los movimientos mágicos y milenarios proporcionen, nunca constituyen demostraciones sorprendentes de reconstrucción intelectual. Las orientaciones emocionales son demasiado dominantes [...] la magia no sirve; el milenio no vendrá").⁴⁹

2. *El milenarismo entendido como respuesta a situaciones sociales críticas y como ideología de oposición.*

El milenarismo ha atraído a personas de todos los estratos sociales. Sin embargo, la presencia de ideas milenarias en sectas y cultos cuyos seguidores provienen de los estratos medios o altos, no es suficiente para considerar estas manifestaciones como movimientos (como varios de los casos que presenta N. Cohn). No son movimientos de masas; carecen de la ideología revolucionaria de oposición total al orden existente y a las ideologías "oficiales" (y a sus representantes: la Iglesia, el Estado, la administración extranjera, etc.), y no buscan un cambio completo en la sociedad. Peter Worsley los llama "*corrillos*, no *movimientos*" y "cualquier cosa menos revolucionarios".⁵⁰ Es mejor considerarlos como sectas o grupos cerrados que buscan la creación de comunidades exclusivas que permanecerían enquistadas en la sociedad global, sin el objetivo de producir cambios significativos en ella, o como actividades temporales desarrolladas para lograr reformas en el marco de la ideología y la situación social existentes. En este sentido pueden llamarse reformistas, y a veces ni esto siquiera (por ejemplo, el Joaquínismo a mitades del siglo XIII, relacionado con los Franciscanos Espiritualistas; el Culto del Libre Espíritu en Europa,⁵¹ o el Movimiento

⁴⁹ *Ibid.*, p. 500.

⁵⁰ Worsley, P., *op. cit.*, p. xl.

⁵¹ Cohn, N., *op. cit.*

El Joaquínismo evolucionó a partir de las ideas del abad calabrés Joachim de Fiore y se desarrolló en Europa en el siglo XIII. Joachim interpretó las Escrituras tratando de descubrir en ellas un patrón que pudiera usarse para profetizar el curso de la historia. Vaticinó la llegada de la Edad del Espíritu, la última edad, que sería seguida por la inauguración del Milenio. En Alemania estas ideas se asociaron con la creencia en la llegada del Emperador de los Últimos Días, identificado como Federico II, quien vendría a purificar la Iglesia corrupta. Federico II llegó a asumir el papel de rey mesiánico.

Un grupo de franciscanos, llamados Espiritualistas, revivieron las ideas de Joachim de Fiore a mitades del siglo XIII, y pensaron ser aquellos que inaugurarían la Última Edad en 1260. Fueron perseguidos por la iglesia oficial y vencidos por los ejércitos papales (en 1300 las fuerzas de Fra Dolcino fracasaron al enfrentarse con el ejército papal en el Piamonte). Los Espiritualistas condenaron la riqueza del Papado porque esto traicionaba el ideal ascético.

El Culto del Libre Espíritu comenzó a desarrollarse en el siglo XIII en forma de sectas. Adquirió difusión en Europa mediante las actividades de pro-

de Savonarola en Florencia en el siglo XV).⁵² Los movimientos milenarios, como movimientos populares revolucionarios, han sido los que han surgido entre los grupos menos privilegiados de la sociedad, en situaciones críticas. Estas diferencias entre la presencia de ideas milenarias y la emergencia y desarrollo de movimientos de masas es básica para poder colocar el problema en la perspectiva apropiada, una diferencia que algunos autores dedicados al estudio de este tema no han tomado en consideración.

Autores como G. Balandier, V. Lanternari, E. Hobsbawn y P. Worsley,⁵³ se han acercado al problema desde una perspectiva sociológica, y han considerado a estos movimientos como antecedentes para la formación de una conciencia política y para el desarrollo de la acción política organizada. Worsley señala: "Las creencias milenarias han aparecido una y otra vez en el curso de la historia a pesar de los fracasos, las desilusiones y la represión, precisamente porque atraen fuertemente al oprimido, al desheredado y al miserable. Así forman parte integral de esa corriente de pensamiento que se niega a aceptar el control de una clase dominante o del poder extranjero, o de alguna combinación de ambos, como en la China de los Taiping. Esta actitud antiautoritaria se expresa no sólo en forma de una resistencia política directa sino también a través del rechazo de la ideología de la autoridad que gobierna. El estrato bajo rechaza los valores, las creencias, la filosofía, la religión, etc., dominantes de aquellos contra quienes está

fetas ambulantes que atrajeron a un considerable número de seguidores, especialmente mujeres de la clase comerciante. Alrededor del siglo XIV se comenzó a buscar el retorno a una era perfecta. Cohn define a sus adeptos así: "Eran en realidad agnósticos; pero la gnosis a la que llegaron era un anarquismo quasi místico, una afirmación de la libertad tan desordenada y poco calificada que alcanzó la negación total de cualquier tipo de freno o limitación" (Cohn, 1957, p. 150).

⁵² Weinstein, D., "Millenarism in a Civic Setting. The Savonarola Movement in Florence", en S. Trupp (ed.), *op. cit.*

Weinstein dice: "Savonarola combinó la profecía religiosa con el trabajo en favor de una república reformada y revivida." En sus prédicas nunca incitó a la rebelión dirigida a cambiar la sociedad o la estructura del Estado. Comenzó a influenciar a la opinión pública bajo el régimen de Piero de Médici en Florencia, cuyo gobierno había despertado el descontento general. En 1494 un *coup* puso fin a su gobierno. Desde entonces Savonarola dejó de hablar sobre el Apocalipsis y la destrucción de Florencia e Italia, y comenzó a interesarse en la política. Se imaginó una Florencia poderosa en expansión. Florencia, dijo en el sermón del 9 de diciembre de 1499, "[es] la reforma de toda Italia, y desde aquí la renovación comenzará (...), ustedes expandirán su imperio".

⁵³ Balandier, G., *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, París, 1955.

Lanternari, V., *op. cit.*

Hobsbawn, E., *op. cit.*

Worsley, P., *op. cit.*

luchando, así como también rechaza su dominación material económica y política. Es por lo tanto natural que las doctrinas milenarias se vuelvan a menudo abiertamente revolucionarias y conduzcan a un conflicto violento entre dominantes y dominados. A causa de este potencial revolucionario, generalmente la Iglesia y el Estado tratan a los movimientos milenarios con la mayor sospecha y a menudo éstos han sido proscritos y perseguidos".⁵⁴

Ha habido especial interés en el estudio de los movimientos milenarios que se han producido en las zonas bajo la dominación colonial. A pesar de que ésta no es la única instancia en la cual (y por la cual) estos movimientos se desarrollan, la situación colonial ha provocado la emergencia de gran número de movimientos de este tipo, justamente por la severidad y profundidad de las crisis que ha creado, a las que los pueblos colonizados han debido responder de una u otra manera. Los movimientos milenarios han sido una de tales respuestas.

Para Balandier, por ejemplo, la situación colonial es determinante. Sin olvidar esta circunstancia parecería preferible referirse al hablar de estos movimientos de carácter popular, en términos más generales, a situaciones donde están presentes relaciones desiguales y conflictivas entre uno o más grupos dominantes y uno o más grupos dominados. La introducción y persistencia de este tipo de relaciones a nivel económico, social y político, y la situación desfavorable que crean para los sectores dominados, favorece la emergencia de respuestas como son los movimientos milenarios.

Queda aún por hacer mención a las crisis a las cuales los movimientos milenarios responden en sociedades que no han estado bajo la dominación colonial, y si los movimientos en situaciones coloniales y no coloniales difieren o tienen ciertas características básicas comunes. Lanternari hace la diferencia entre movimientos mesiánicos que surgen de conflictos con fuerzas externas y aquellos causados por conflictos y tensiones internos ("es el impacto que tuvieron los poderes coloniales sobre las llamadas sociedades 'primitivas' que ha proporcionado las condiciones favorables para la emergencia de movimientos mesiánicos. Sin embargo, también se debe tener en cuenta que algunos de estos movimientos han surgido como reacción a opresiones de otro tipo (...) de conflictos de clase o institucionales, o de otras luchas internas").⁵⁵ Al considerar el mahdismo en África Occidental, C. Agüero señala: "hay una característica que distingue a los movimientos mesiánicos pre y poscoloniales: el universalismo de su ideología y las formas de organización que quisieron elaborar y que tendieron a crear una solidaridad nueva, más allá de los límites estrechos del parentesco,

⁵⁴ Worsley, P., *op. cit.*, p. 226.

⁵⁵ Lanternari, *op. cit.*, p. 306 ss.

de la proximidad geográfica; más allá de la existencia de un estado precolonial".⁵⁶ Sobre esta idea también ha insistido Balandier. En su *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, estudió las reacciones de los fang y de los ba-kongo cuando confrontaron la situación colonial, caracterizada por la introducción de actividades comerciales (debe recordarse la importancia de la trata de esclavos), la economía de mercado y el trabajo asalariado, la difusión de la educación, y las actividades de las misiones cristianas y de la administración colonial. Ambos grupos mostraron una fuerte resistencia a la intervención total del colonizador. De modo que reaccionaron a la experiencia colonial, aunque de manera diferente, debido a diferencias internas en la estructura y organización de sus sociedades. Los fang trataron de llevar a cabo una reconstrucción social mediante movimientos relacionados con tradiciones clánicas. Los ba-kongo trataron en cambio de formar una nueva unidad que traspasara las lealtades de parentesco y las divisiones políticas o administrativas, expresando de esta manera las primeras tendencias hacia el nacionalismo. El colonialismo introdujo nuevas relaciones socioeconómicas. La dependencia e inseguridad de las comunidades en el Congo y en Gabón fue aumentando, conduciendo así a crisis que provocaron protestas del colonizado, como el movimiento mesiánico kimbagista en 1921-22 y la creación de la Mission des Noirs en 1939-40. Las *iglesias negras* se desarrollaron predominantemente en las áreas bantúes, donde la actividad de los misioneros cristianos fue intensa, y la explotación económica era severa. Los incidentes que provocaron sus adherentes en 1931, 1941 y 1944 se debieron a la situación existente en las zonas mineras (donde "la situación de *dominado* se sufría más profundamente"). Balandier considera que luego del período de conquista la oposición violenta no ha sido común, y que las creencias utópicas favorecen la resistencia pasiva y la acción indirecta. Sin embargo, es mejor no generalizar y considerar casos en que la reacción ha sido violenta y terminó en rebelión armada. Uno de los fenómenos particulares derivados del período colonial en regiones del África subsahariana donde la actividad misional fue importante ha sido el de la emergencia y expansión de movimientos mesiánicos que dieron origen a las *iglesias negras*, "reacciones que fueron esencialmente religiosas en apariencia [pero cuyas] iniciativas expresaron rápidamente un aspecto político; están en el origen de nacionalismos todavía rudimentarios".⁵⁷ Pueden ser considerados como un intento por lograr una renovación moral y religiosa, y como una reacción de tipo político cuando el colonizado confronta a la minoría colonial dominante. Éstas

⁵⁶ Agüero C., "Un movimiento mahdista. Impacto del Islam en el proceso de cambio social en África Occidental", en P. Mukherjee *et al.*, *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y África*, México, 1974, p. 60.

⁵⁷ Balandier, *op. cit.*, p. 417.

son asociaciones religiosas, divorciadas de las misiones cristianas pero construidas a su imagen; el sincretismo de su ideario es una de sus principales características. Se oponen al colonizador mediante el rechazo de la 'iglesia de los europeos' (la religión establecida, 'oficial'). Su contenido milenarista muestra el uso del tema de la 'reversión de la situación existente': en la 'Edad de Oro' los blancos servirán a los africanos. De este modo, en una sociedad sujeta a la violentación del coloniaje, fuerzas nuevas, derivadas de fuentes nativas, comienzan a actuar para producir cambios, ya sea dirigidas a la innovación religiosa o a transformaciones en el plano político. Como dice Balandier: "Esa transferencia de reacciones políticas al nivel de las actividades religiosas es frecuente en el marco de una situación de dependencia"⁵⁸ y que "la mayoría de los movimientos sociales que emergieron en los países dependientes muestra que las tentativas para una reorganización social se asocian con tentativas de independencia".⁵⁹ A través del análisis de la situación colonial Balandier logra mostrar cómo las crisis que sufrieron las sociedades colonizadas tienen su base no sólo en el fenómeno de contacto y dominación sino también en las estructuras tradicionales de estas sociedades. Es en momentos de cambios radicales que las contradicciones en la estructura y la organización de una sociedad pueden ser observadas de manera más completa.

Lanternari estudia los movimientos mesiánicos como movimientos de liberación, tomando en cuenta las relaciones entre la vida religiosa y secular. En relación con este acercamiento conviene puntualizar que es muy difícil aislar lo religioso de lo secular en estos contextos. Hobsbawn dice al respecto: "Los tipos de comunidades que producen herejías milenarias no son aquellas en que se puede determinar distinciones claras entre lo religioso y lo secular".⁶⁰ Lanternari analiza los fenómenos religiosos en situaciones seculares concretas explicadas como "experiencias existenciales" a las que una sociedad está ligada en cualquier momento histórico, y que originan "exigencias culturales". Se interesa especialmente en movimientos que han nacido de las condiciones históricas producidas por la experiencia colonial y que se han desarrollado como esfuerzos de los pueblos subyugados por alcanzar la independencia. Así, las masas se rebelan cuando confrontan los cultos "oficiales" impuestos por el sector dominante. Lanternari considera que los movimientos mesiánicos modernos son el resultado de un "choque intercultural" entre sociedades con diferente grado de desarrollo (esto nos hace volver a las explicaciones basadas en las presiones producidas por la transculturación, y a las dicotomías: "Occidente versus el mundo no occidental", "religioso versus secular"). En alguna manera, sus ob-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 477.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 497.

⁶⁰ Hobsbawn, *op. cit.*, p. 66.

servaciones sobre el carácter de estos movimientos coinciden con las de Balandier: "A pesar de que estos movimientos son primariamente de carácter religioso, también demandan y luchan por asegurar para sus seguidores ciertas riquezas sin las que la vida misma es escasamente digna de vivirse. Estas riquezas son la libertad y la salvación: libertad de la sujeción y la servidumbre a poderes extranjeros y a la adversidad, y salvación de la posibilidad de que la cultura tradicional sea destruida y la sociedad nativa sea borrada como entidad histórica".⁶¹ Pero también es importante distinguir, como se mencionó anteriormente, entre los movimientos producidos por conflictos con elementos externos y aquellos causados por desequilibrios internos, tomando en cuenta que ambos grupos de factores (externos e internos a la sociedad en cuestión) siempre están presentes, en mayor o menor grado, en el origen de ambos 'tipos' de movimientos. Todos estos movimientos, de acuerdo con Lanternari, expresan un cierto "momento" histórico en el cual están jugando las fuerzas tendientes hacia la innovación, el anticonservatismo y el antitradicionalismo, como partes de una "fase revolucionaria en la vida religiosa de los pueblos nativos, ligada estrechamente a la naturaleza 'popular' de los movimientos".⁶² En su apreciación parece enfatizar el carácter eminentemente religioso de estos fenómenos, como paso previo al surgimiento de una "conciencia popular", y "una manera de reforma en la estructura cultural, política y social de la sociedad secular", lo cual muestra nuevamente el énfasis en la disociación de lo religioso y lo secular, como si fueran categorías más o menos aislables. En este sentido, la consideración que hace Balandier sobre la "apariencia religiosa" de los movimientos y del contenido político que se esconde bajo ella, así como del objetivo de cambios radicales en los movimientos mesiánicos y milenarios, conduciría a explicaciones más satisfactorias. Pensar en los fenómenos religiosos de este tipo como manifestaciones de ideología ayudará a comprenderlos. Feuchtwang señala al respecto: "La separación de la conciencia o lo 'ideal' de la 'no-conciencia' o lo 'social', como factores independientes de la realidad humana, separa las ideas y la conciencia de la realidad social o divide cada unidad social en 'dos' aspectos sobre las mismas líneas categóricas".⁶³

Al observar la historia de los movimientos sociales en Europa occidental y meridional, desde fines del siglo XVIII al presente, Hobsbawn determina la existencia de varios tipos de protesta, que llama "prepolíticas" en contraste con los movimientos políticos modernos. La idea que respalda el nombre y la concepción del milenarismo y otras for-

⁶¹ Lanternari, *op. cit.*, p. 301-302.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Feuchtwang, S., "Investigating Religion", en M. Bloch (ed.) *Marxist Analyses and Social Anthropology*, ASA Studies 2, Londres, 1975, p. 67.

mas de protesta (como el bandolerismo social, los "motines de hambre", los motines urbanos, etc...) como expresiones prepolíticas, por el lugar que ocupan en un proceso en evolución, está más explícita en los trabajos de Hobsbawn, Worsley y Balandier que en Lanternari. Estos autores ven a las protestas prepolíticas como precursoras de las ideologías y las acciones políticas de tipo "moderno". La religión se considera como ideología, y se demuestra la continuidad de una tradición, de movimientos "religiosos" a "seculares", a través de casos específicos. A pesar de que lo "prepolítico" no se define claramente, Hobsbawn proporciona algunas indicaciones. Los participantes en estas protestas se consideran "gente *prepolitica* que todavía no han dado, o acaban de dar, con un lenguaje específico en el que expresar sus aspiraciones tocantes al mundo". Da una explicación más detallada al decir: "[estos movimientos] tienen todos detrás de sí no poca evolución histórica, porque pertenecen a un mundo familiarizado de antiguo con el Estado (...), con la diferenciación y la explotación de clase (...) y con ciudades. Los vínculos de solidaridad debidos al parentesco o a la tribu, que, combinados o no con vínculos territoriales, son la clave para la comprensión de las que suelen calificarse de sociedades 'primitivas', no han dejado de existir. Pero aunque tienen todavía una importancia considerable, han dejado de ser la forma primordial de defensa del hombre contra las arbitrariedades del mundo que le rodea".⁶⁴ Se puede pensar que las diferencias se producirán principalmente porque en el caso de los movimientos prepolíticos la ideología se construye con el uso de elementos tradicionales; falta un programa amplio y un tipo de organización que no esté sujeta a las contingencias.

Hobsbawn hace la diferencia entre movimientos sociales revolucionarios, reformistas y conservadores. El milenarismo se coloca en la primera categoría, si bien pueden surgir tendencias reformistas en ciertos momentos de su desarrollo. En los casos que he estudiado esta tendencia parece hacia el final del desarrollo de un movimiento milenarista o luego de su supresión, como un tipo de compromiso con un mundo que en el momento ha resultado imposible de ser transformado por completo. Este reformismo no es conformismo y puede ser temporal, más que nada cuando la tradición milenarista continúa subterráneamente para reemerger más tarde, nuevamente con objetivos revolucionarios. Cuando este cambio de objetivos hacia el reformismo no ha tenido lugar, el resultado ha sido la acción suicida, como ocurrió con los seguidores de Antonio Conselheiro en 1897 en Brasil.⁶⁵ Los movimientos milenaristas pueden ser absorbidos eventualmente o ser

⁶⁴ Hobsbawn, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁶⁵ Cf. M. I. Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1969; R. Ribeiro, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*

transformados en movimientos políticos modernos (se puede observar, por ejemplo, las relaciones entre el Kimbanguismo y el Partido ABAKO, entre los ba-kongo; o entre los Lazaretistas con los comunistas en el sudeste de la Toscana.⁶⁶ Hobsbawn hace también una buena defensa

Alrededor de 1870 Antonio Conselheiro organizó un movimiento entre los Canudos en la zona rural del noreste de Brasil. Conselheiro predicó la rebelión contra la República y apoyó el regreso de la monarquía. Los Canudos se levantaron contra los granjeros y los grandes terratenientes, y finalmente pudieron fundar una Ciudad Santa. La ciudad fue destruida cuando los seguidores de Conselheiro prefirieron morir antes que rendirse. Este, así como otros movimientos contemporáneos en otras partes de Brasil (notablemente el que dirigió el Padre Cícero en el Estado de Ceará, y el movimiento de Contestado encabezado por João Maria en el sur), estuvieron muy influenciados por el catolicismo y continuaron aún después de la desaparición de los líderes (en el caso de los Canudos y de Contestado), a quienes aún se espera ver regresar.

Estos movimientos tendieron a aparecer en Brasil en las zonas rurales pobres donde el poder de los terratenientes era grande, y reemplazaba y obstaculizaba la acción del Gobierno.

⁶⁶ Cf. Balandier, *op. cit.*, parte III, cap. III, para África, y Hobsbawn, *op. cit.*, cap. IV, para Italia.

Varios movimientos milenarismo-mesiánicos surgieron en África Central bajo la dominación colonial y la influencia del protestantismo. Entre los ba-kongo, Simon Kimbangu ganó un gran número de adeptos alrededor de 1921. Las actividades se desarrollaron "a nivel religioso como a nivel político (organizando la resistencia a la administración británica)" (Balandier, p. 427). Las "iglesias nuevas" se formaron cuando fue desarrollándose una conciencia nacional que superó las lealtades mantenidas en base al parentesco y a los lazos tribales. Kimbangu, como mensajero divino, comenzó a predicar explicando la situación de África bajo el control colonial. La Nueva Era iba a llegar, y con ella la expulsión de los extranjeros. El movimiento ganó fuerza durante su encarcelamiento en septiembre de 1921, y especialmente a partir de 1931 bajo la dirección de André Matswa, quien fundó el Amicalismo en Francia con el objeto de organizar la oposición a la dominación colonial. Luego de su muerte fue considerado como el Cristo Negro, Jesús Matswa.

Las tendencias presentes en el Kimbanguismo y en el Amicalismo abrieron el camino para la formación de la Mission des Noirs en 1939 por Simon-Pierre Mpadi. Balandier hace notar que las características del mesianismo en África Central siguieron las oscilaciones de las relaciones entre africanos y europeos, y mostraron la transferencia de reacciones políticas al nivel de las actividades religiosas, en un intento por una reorganización social para oponerse a todo tipo de dominación extranjera (sea política o religiosa). Las Nuevas Iglesias Negras prepararon el terreno para el surgimiento y desarrollo en los años cincuenta del Partido ABAKO (Alianza de los ba-kongo).

En cuanto al Lazaretismo, el movimiento fue dirigido por David Lazzaretti en la segunda mitad del siglo XIX en Italia, en la región del Monte Amiata, con población principalmente campesina. Para 1868 la zona comenzó a sentir el impacto de la economía capitalista, especialmente a través del sistema impositivo y la puesta en práctica de la ley italiana. A esto se unió la mala cosecha de 1867, la crisis industrial y la introducción del impuesto sobre la molienda. Lazzaretti comenzó a organizar "el ejército del Santo Espíritu" que sería el que implantaría un nuevo orden moral en la sociedad. En 1878, cuando se agudizó la crisis agraria, Lazzaretti y sus seguidores descendieron del

del utopismo que caracteriza al milenarismo, enfatizando "la lógica y aun [el] realismo" en ellos, y considerando al "utopismo (...) [como] un instrumento social necesario para generar los esfuerzos sobrehumanos sin los que no se puede llevar a cabo ninguna revolución importante".

Worsley explica de una manera clara los movimientos prepolíticos al considerar el tipo de gente que participa en ellos. Indica tres situaciones: la de las sociedades segmentarias sin Estado, sin instituciones políticas descentralizadas (como ocurrió con el Movimiento Tuka entre la gente de los montes en Fiji en 1885);⁶⁷ la de las sociedades agrarias, entre campesinos, minorías, inmigrantes y los desprivilegiados urbanos, que no tienen acceso a la competencia por el poder político a través de las instituciones políticas ya que éste está monopolizado por los sectores dominantes de la sociedad en cuestión (como, por ejemplo, el Movimiento Ras Tafari en Jamaica alrededor de 1930).⁶⁸ No debe calificarse a estos elementos de la manera en que lo hace Y. Talmon: ⁶⁹ "campesinos en zonas aisladas y atrasadas", ya que es difícil encontrar campesinos aislados, y porque generalmente los campesinos saben lo que está ocurriendo; o "elementos marginales y políticamente pasivos" ya que raramente éstos son marginales por su propia voluntad y la "pasividad" puede ser un tipo de reacción en la forma de la "no cooperación pasiva"; o como "grupos minoritarios mal integrados y políticamente no articulados", ya que el suyo no es un problema de desajuste sino de una forma limitada de participación (incluyendo actividades políticas) debido a los obstáculos que ponen los sectores dominantes para impedir o dificultar una participación sobre bases igualitarias. La tercera situación en la que estos movimientos pueden surgir es cuando los medios políticos formales no pueden garantizar la existencia de una sociedad, o cuando las instituciones políticas no pue-

Monte Amiata, acción que se encontró con la represión policial y resultó en la muerte del líder. El movimiento siguió latente hasta 1948, cuando nuevos levantamientos ocurrieron en la zona. Para entonces los objetivos políticos se hicieron más claros, tendientes a apoyar al socialismo o al comunismo.

⁶⁷ Cf. Worsley, *op. cit.*, p. 17 ss.; Burridge, *op. cit.*, p. 49 ss. El Culto Tuka resultó del sincretismo de ideas nativas y del cristianismo. Comenzó a desarrollarse en 1885 en Fiji como reacción de los pobladores de las montañas a la introducción de la dominación británica. El líder, Ndugumoi, tuvo revelaciones que indicaban el retorno de los muertos y de los gemelos del mito nativo. Con su llegada arribaría el Milenio y los creyentes alcanzarían la tierra perfecta, recobrarían su independencia, y los funcionarios, misioneros y comerciantes extranjeros se verían obligados a abandonar el territorio. El movimiento fue destruido por la represión del gobierno colonial. Luego de la muerte de su líder el culto fue revivido por Sailose Ratu.

⁶⁸ Cf. G. E. Simpson, "The Ras Tafari Movement in Jamaica in its Millennial Aspect", en Thrupp (ed.) *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, p. 160 ss.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 138.

den funcionar en relación con las necesidades y las expectativas de la gente (como, por ejemplo, el Movimiento Hau-Hau de 1862, entre los maoríes de Nueva Zelanda).⁷⁰

Los casos de movimientos milenarios que se presentan aquí ocurrieron en el marco de una situación desencadenada por la administración colonial inglesa e instrumentada directamente a través de sus funcionarios, o indirectamente por medio de las actividades de grupos nativos favorecidos por las circunstancias y el respaldo de la nueva legislación implantada en la colonia. Estos movimientos se muestran como una forma de reaccionar a los conflictos producidos en tal situación al nivel de la estructura socioeconómica, referidos en última instancia a un complejo ideológico impuesto y defendido por el colonizador. Cuando la acción a través de las instituciones políticas prueba ser imposible o se dificulta hasta restarle toda efectividad, puede haber lugar para el surgimiento y desarrollo de movimientos milenarios que cumplirían con proporcionar una vía de expresión y de acción políticas 'no formales'. La toma de conciencia de los conflictos y del carácter de las relaciones sociales que esto necesariamente implica lleva a la formulación de nuevas ideologías que, aunque rudimentarias, son suficientes para organizar al grupo milenario para la acción enfocada a la producción de cambios totales y radicales. No importa cuáles sean las variaciones de detalle que estos movimientos puedan presentar, su objetivo fundamental es siempre el mismo: establecer un sistema social y un orden moral nuevos o renovados que estén de acuerdo con una nueva realidad. Por lo tanto, se manifiestan cuestionando el orden social y moral en crisis y oponiéndose a él abiertamente, a veces en forma violenta. En el transcurso de estos movimientos, la sociedad desorganizada por los cambios drásticos provocados por la acción de fuerzas

⁷⁰ Cf. Burridge, *op. cit.*, p. 15 ss.; Lanternari, *op. cit.*, p. 248 ss.; Wilson, *op. cit.*, cap. 12.

Las primeras manifestaciones de este movimiento contra los colonos blancos comenzaron con la confederación de varias tribus bajo la dirección del rey Potatau I. Más tarde, en 1862, Te Ua organizó el Movimiento Hau-Hau o Pai Marire que desembocó en choques violentos con la administración colonial inglesa y las misiones cristianas. Te Ua fue considerado mensajero de dios, condición alcanzada a través de las revelaciones divinas que recibió por intermedio del arcángel Gabriel.

El ideario del movimiento fue claramente sincrético, con la incorporación de elementos del cristianismo: los ángeles echarían a los ingleses y darían a los maoríes la sabiduría de los europeos. Habría una renovación del mundo.

El movimiento terminó con la rendición de Te Ua en 1886. Esta protesta tuvo sus raíces en la situación de dominación colonial, especialmente en los aspectos que se relacionaron con la pérdida de tierras y con cambios en el sistema económico. Como secuela de este movimiento se formó la secta Ringatau, creada por Te Kooti y finalmente organizada como culto alrededor de 1938.

externas o la incidencia de conflictos sociales internos (o una combinación de ambos), comienza a actuar de manera organizada y consciente para sobrevivir y para crear nuevas formas de interacción social en el marco de una nueva situación social, o mejor dicho, de una nueva sociedad que también habrá que crear. En circunstancias en que tiene un papel importante el factor "étnico", a estos esfuerzos de los milenaristas se suma el de tratar de preservar la integridad del grupo al que pertenecen. En los casos presentados este problema se proyecta en dos direcciones: en una, los *alivasis* luchan contra los ataques de los grupos locales dominantes ajenos a sus comunidades; en otra, contra el colonizador extranjero. Para evitar las confusiones que el término "étnico" pudiera producir, es necesario aclarar que esta lucha no se entiende aquí como problema de "choque cultural", sino que se observa el caso de grupos sociales (que bien podrían llamarse "naciones" más que "grupos étnicos") que conscientes de su propia historia y de su propia identidad, pueden entonces tomar conciencia del presente y actuar para defender su identidad no sólo en la dinámica de relaciones desarrollada dentro de la sociedad global colonizada, sino también como parte de esta sociedad colonizada enfrentándose a los representantes del poder colonial. Es en esta segunda faceta de la lucha de defensa de la identidad donde pueden detectarse los elementos de un nacionalismo incipiente (en términos de una lucha por la independencia nacional), tendencia que no llega a estructurarse al quedar marginada de los grandes movimientos nacionalistas.

La solidaridad y la cohesión sociales se refuerzan en el curso de estos movimientos de protesta pero parecerían disminuir si los problemas concretos que demandan inmediata solución se resuelven o suavizan. Esto podría deberse al desarrollo de tendencias reformistas en situaciones donde la producción de cambios totales demuestra ser imposible, o en casos en que la represión ha sido severa. La ocurrencia de fenómenos como los movimientos milenarios constituyen acontecimientos de un carácter excepcional en la historia de los grupos que los han protagonizado, y es entonces cuando la fuerza de la solidaridad y la cohesión sociales se manifiesta con mayor intensidad. La constancia de tradiciones de protesta demuestra que de ningún modo se olvidan estos precedentes de unidad, conservándose los en la memoria colectiva de los pueblos como experiencias valiosas para apoyar y prever futuros cursos de acción. La solidaridad adquiere significados más amplios que aquellos marcados por las lealtades particulares, locales o tribales, tradicionales, y llega a tocar a otras unidades sociales posibilitando, por ejemplo, la consolidación de uniones pantribales. Estos movimientos, con una ideología que olvida los particularismos para proponer formulaciones en que la sociedad en su totalidad está considerada, y con una nueva concepción de solidaridad, pueden cimentar las

bases para el desarrollo de movimientos nacionales de independencia, como en África, o para nuevas formas de participación política, como con la formación de partidos pantribales en India. Cualquiera que sea el punto de vista que se tome en relación con los movimientos milenaristas, se deben evitar las explicaciones que los presentan como una forma de escapismo en situaciones insostenibles, ya que el milenarismo muestra un compromiso con la acción enfocada a la solución de problemas concretos y al logro de fines concretos.

3. Otras formas de protesta tradicionales.

La actitud hacia el conflicto y el cambio que se observa en el milenarismo contrasta con otras formas de respuesta, aquellas consideradas "pasivas", como la huida de grupos de campesinos y hasta de comunidades enteras que evitan así el enfrentamiento directo con los causantes de conflicto. Esta forma de protesta parece haber sido común entre los *adivasis* en India mientras hubo tierras disponibles adonde migrar y establecerse nuevamente. Un ejemplo son las migraciones masivas y recurrentes de los santales como respuesta a conflictos de orden interno en su comunidad.⁷¹ Pero aun cuando ya las únicas tierras adonde huir fueron inadecuadas para vivir, esta decisión continuó siendo frecuente, aunque sólo quedara la jungla como lugar de refugio. Entre los santales de Birbhum "tres poblaciones enteras (...), abandonando sus parcelas, huyeron desesperados a la jungla"⁷² en 1848 para escapar de la situación permanente de endeudamiento con los prestamistas. Los efectos de estas acciones resultan ser de alcance limitado. Las consecuencias han sido distintas en los casos en que los campesinos decidieron abandonar los cultivos y detener la producción en el marco del sistema colonial, es decir, cuando han optado por la no-cooperación, actuando para ello de manera organizada. Se observa también que la primera etapa del Movimiento Birsaita se caracterizó por las manifestaciones de protesta no violentas y la actitud de no-cooperación con los terratenientes, de modo que el Comisionado de Lohardaga "temió las consecuencias de una escasez de alimentos en su zona debido a que los mundas habían dejado de arar sus campos".⁷³ Pero justamente porque estas acciones incidieron sobre el sistema colonial, la administración tuvo cuidado de ejercer un control más firme en las zonas en que los campesinos podían abandonar los cultivos y, por lo tanto, hacer peligrar la recolección de impuestos. La huida ya no fue

⁷¹ Cf. cap. IV.

⁷² W. W. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, Nueva York, 1868, p. 232.

⁷³ S. P. Sinha, *Life and Times of Birsa Bhagwan*, Ranchi, 1964, p. 112.

un medio efectivo para escapar de situaciones opresivas y ni siquiera la jungla pudo proteger a los campesinos de la dominación del colonizador. El abandono de los cultivos se produjo naturalmente en las épocas de gran agitación social, ya que el campesino se encontraba ocupado en la lucha armada; es interesante observar la reacción de la administración colonial en este sentido. Por ejemplo, antes de la Rebelión Santal "la última cosecha había sido muy buena y por los reportes oficiales hasta febrero de 1855 no aparecen signos de aprehensión acerca de la tormenta que se avecinaba (...). Para el funcionario (...) el invierno de 1854-55 representó sólo una cosecha excepcionalmente buena, y en consecuencia, una fácil recolección de impuestos".⁷⁴ Esta opinión contrasta con las recomendaciones publicadas en *Calcutta Review* de marzo de 1856⁷⁵ acerca del tratamiento que debía darse a los santales: "deben ser rodeados y perseguidos donde sea; no dejar que ninguno se mueva hacia el sur del río Damodar o la Grand Trunk Road; que se los obligue, si es necesario por la fuerza, a regresar al Damun-i-koh y a las tierras abandonadas de Bhaugulpore y Beerbhoom, para que reconstruyan las aldeas destruidas [gran parte de la destrucción de las aldeas fue obra de las tropas como labor de represión], para que se vuelvan a cultivar los campos abandonados, se abran caminos y se promuevan las obras públicas en general; y esto se debe hacer bajo control porque de otro modo huirán".

Entonces, la decisión de abandono del trabajo agrícola se produjo como consecuencia lógica en el curso de los levantamientos estudiados en Chota Nagpur, y otras veces fue un paso preliminar para acciones directas. Pero mientras esta no-cooperación no estuvo integrada en un plan de acción de resistencia amplio, sólo constituyó un esfuerzo aislado, por lo general sin propuestas concretas de soluciones.

Entre las respuestas "activas" de tipo reformista se cuenta el bandolerismo. Interesan aquí las actividades de bandolerismo organizado como forma de protesta. Este bandolerismo social constituye un intento de corrección de un estado de cosas que se considera insatisfactorio mediante la amenaza de ataques violentos a quienes señalan como responsables de la situación. Entre las bandas de bandoleros de este tipo hay aquellas formadas por "bandidos de profesión", compuestas por elementos sociales desplazados y despojados totalmente, como es el caso de los lodhas,⁷⁶ y aquellas que pueden formarse ocasionalmente, cuando las circunstancias lo requieren, compuestas por campesinos que, sin

⁷⁴ F. B. Bradley-Birt, *The Story of an Indian Upland*, Londres, 1905, p. 186.

⁷⁵ *Calcutta Review*, vol. XXVI, Núm. LI, marzo 1856, Art. VII: "The Sonthal Rebellion." "The Friends of India", Jul.-Dic., 1855. The Rajmahal Hills or Damun-i-Koh por el Cap. W. S. Sherwill, p. 263.

⁷⁶ Cf. P. K. Bhowmick, *The Lodhas of West Bengal*, Calcuta, 1963.

descuidar su labor en el campo, pueden volcarse al bandolerismo cuando la situación se torna opresiva, como en el caso de los bhumijes. Este fenómeno puede tener características endémicas en zonas determinadas y se puede constatar la existencia de largas tradiciones de protesta de este tipo como la forma acostumbrada y legitimizada de cuestionar autoridades ineficaces o injustas. Lo que el bandolerismo social no cuestiona es la situación como un todo o al sistema social vigente; no intenta producir cambios totales de base sino modificar la situación para, en las palabras de Hobsbawn, "imponer ciertas limitaciones a la opresión tradicional en la sociedad tradicional, so pena de desorden, asesinato y extorsión".⁷⁷ Es interesante ver que en el caso de los bhumijes no se produce la diferenciación entre el bandolero y el pueblo que señala Hobsbawn, ya que los campesinos bhumijes son al mismo tiempo los bandoleros; no hay protectores y protegidos, los campesinos tratan de protegerse a sí mismos dejando de lado las tareas agrícolas (una vez que han cumplido con ellas) para tomar las armas y atacar, saquear y ajusticiar.

Aunque aceptando su carácter rudimentario como protesta y su "ineficacia", por lo menos en el caso analizado más adelante sí pudieron, en repetidas ocasiones, concretar "una organización de guerilla eficiente"⁷⁸ al punto de lograr modificar, siempre con las limitaciones impuestas por los objetivos de esta forma de acción, una situación inaceptable como, por ejemplo, la imposición de gobernantes nativos por los ingleses, no legitimados por la ley bhumij. También, aun considerando sus objetivos reformistas y su visión generalmente localista, los bandoleros sociales pueden ser elementos que lleguen a ser absorbidos en rebeliones campesinas de carácter revolucionario.

Cuando no se opta por la rendición total bajo la presión de la fuerza de los grupos dominantes, alternativa última y desesperada que puede conducir al llamado "suicidio cultural", y cuando no se toma el camino de la resistencia y la oposición activas, queda abierta todavía otra opción: la emulación como una forma de integración a medias con los sectores dominantes en la sociedad. Este es el caso de algunos grupos tribales de la India o de algunos sectores de estos grupos, cuando la tradición de protesta se ha quebrado para favorecer un proceso emulativo a través de la hinduización, principalmente, o la cristianización. Por ejemplo, la fuerte tendencia hacia la hinduización de los santales y los bhumijes, y el caso de los mundas conversos. Cuando no se toma el camino de la emulación sino el de la resistencia, la tradición de protesta puede continuar, a pesar de los fracasos recurrentes y la represión, mientras persistan condiciones críticas.

⁷⁷ Hobsbawn, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁸ *Ibid.*, cf., opinión de Hobsbawn, p. 43.

El factor étnico en la estrategia política de los campesinos

Los *dekos* son muy voraces y asteros, y por eso se los llama *pusi* ["gato" en santali]. Dondequiera que un gato ve que otro tiene leche, cuajada, pescado o cualquier pedacito de comida, le da vueltas alrededor con su "miau miau", y en cuanto ve una oportunidad se lanza sobre la comida y la termina. Los *dekos* rondan de la misma manera, buscando oportunidades.

(Opinión de un viejo santal sobre los hindúes, cit. por W. J. Culshaw.)

No puedo ir a su casa; él es como un *diku*, frente a él me siento como un negro santal.

(un santal hablando de un santal 'transculturado', cit. por Martin Orans).

En un primer momento las acciones de protesta de los campesinos tribales de la zona de Bengala, Bihar y Orissa respondieron de manera inmediata a la necesidad de solucionar conflictos de carácter agrario, teniendo en cuenta el tipo de relaciones económicas construidas alrededor de los derechos sobre la tierra, al trabajo y la producción agrícola, y a su apropiación por sectores locales o elementos venidos de otros puntos de India. Es en estos términos que se plantean los levantamientos, las acciones de bandolerismo social y las actividades de no cooperación iniciales en la tradición de protesta de los grupos tribales de la zona.

El sistema colonial comenzó a reforzarse, respaldado por una legislación propia, la fuerza de las armas y el uso de los sectores locales

con control sobre tierras y campesinos. La apropiación de la producción agrícola y del mismo campesino como fuerza de trabajo a disposición, se llegó a realizar de manera rigurosa y sistemática a través de la presión ejercida por las exigencias del sistema de rentas e impuestos, ingresos que pasaron a alimentar las arcas de la administración colonial. Esta apropiación no afectó sólo al campesino y al producto de su trabajo sino que, a veces, como en el caso del Damin-i-koh, el Gobierno se convirtió en propietario directo del territorio. Para llegar a unirse y a organizarse, a veces en movimientos considerablemente amplios y en alianza con otros grupos tribales, los *adivasis* que participaron en acciones de protesta, en un primer momento debieron definirse en su condición de campesinos frente a los sectores dominantes inmediatos, los zamindares, los thikadares, los jagirdares, los prestamistas y los comerciantes, estos dos últimos en tanto llegaron también a controlar sus tierras. Los *adivasis* tomaron conciencia de su condición de campesinos defendiendo sus derechos sobre la tierra que cultivaban y habían cultivado por generaciones, frente a sectores que, sin participar en la labor agrícola, se apropiaban de su producto y aun ejercían control sobre la persona del campesino como instrumento de trabajo.

Los sectores locales con poder económico quedaron abarcados en el mecanismo de explotación económica colonial; fueron utilizados por el sistema colonial para consolidar su poder político en los territorios con población tribal y, entre otras cosas, para asegurarse de que los ingresos procedentes de la actividad agrícola que exigía el Gobierno se mantuvieran constantes o aumentaran, aun en épocas de hambre. A la vez, estos sectores locales fueron beneficiados por la legislación impuesta por el colonizador, que introdujo la idea de propiedad privada de la tierra y consideraba a la tierra como bien comercializable. El despojo de los campesinos de sus tierras quedó legitimado por las nuevas leyes, y éstas también cuidaron de reglamentar, pero no de eliminar, el sistema de explotación de la mano de obra campesina, como en el caso del sistema *kamioti*.

A través de las experiencias de protesta legales, principalmente, o bien con el fracaso de levantamientos que tuvieron por fin atraer la atención del Gobierno para que éste hiciera justicia, y al tomarse contacto con los agentes de la administración y los portadores de la ideología del colonizador, los campesinos *adivasis* percibieron el carácter que revestía el sistema colonial y las nuevas relaciones económicas en que estaban involucrados. El descubrimiento fue paulatino, se conoció primero la fuerza del ejército, luego las exigencias crecientes de los recaudadores, la injusticia de los empleados de los juzgados, la corrupción de los encargados de la policía, la labor ambigua de los misioneros y las ideas procedentes de la tradición del colonizador que se difundían a través de las tareas educativas de las misiones.

En términos de estrategia política y en congruencia con la adquisición de una visión de la estructura socioeconómica colonial, se pasó a otro plano, el de la percepción de las relaciones coloniales y la lucha contra el colonizador, cuando se reconoció a la administración británica como el sector en la cúspide del sistema de dominación en la colonia. En el caso del Birsaismo esta apreciación tuvo aún mayor proyección al hacerse referencias directas a la metrópoli de la que éste aparato administrativo se vio como dependiente.

La base agraria, elemento constante en la larga historia de protesta de los *adivasis* de Bengala, Bihar y Orissa, quedó luego abarcada en otro tipo de acción de resistencia y de ataque, que se convirtió en lucha contra el sistema colonial y en lucha de liberación. La estrategia política se fundamentó entonces en el establecimiento de lazos solidarios apoyados en la realidad de una conciencia étnica que alentó a la acción en defensa de la integridad cultural y social de los grupos *adivasis*. La percepción de la propia etnicidad se convirtió en vehículo de expresión de la lucha por la independencia económica y política, en instrumento para organizar la acción y posibilitar la formación de alianzas pantribales frente al colonizador y sus representantes. Sobre esta base se detectaron intereses y metas comunes, y se formularon proyectos históricos propios, como en el Movimiento birsaita. La bandera étnica se convirtió así, en el marco del sistema colonial y dentro del contexto de la protesta campesina *adivasi*, en un elemento efectivo para concretar la unidad requerida para organizar una acción de conjunto contra el colonizador. Pero la etnicidad no sólo fue bandera; el problema de la defensa de la identidad étnica se presentó como una realidad necesaria. Los *adivasis* buscaron la legitimización y parte de los elementos para sostener la lucha por sus derechos y por una independencia total, tanto económica y política como cultural y religiosa, en su propia tradición y en su pasado histórico, real o ideal. El fortalecimiento de la conciencia étnica y el afianzamiento de la propia identidad siguió de un reconocimiento de la verificación de procesos de penetración de ideas sostenidas por los diferentes grupos que intentaban establecer su dominio sobre las zonas tribales, penetración observable en las tendencias persistentes en favor de la hinduización, y en las ideas que se introdujeron a través de la legislación, de la cristianización y de la educación. El esfuerzo por resistir a estos embates y por preservar la identidad social y cultural del grupo se revelaron en los intentos conscientes por "depurar" la cultura propia, por recuperar los elementos tradicionales, por reformar los elementos de la propia cultura para hacerla efectiva en una situación totalmente nueva como la que provocó el establecimiento del poder colonial sobre las zonas tribales en India.

El papel que juega la conciencia étnica, en estos casos en el marco

de la situación colonial, plantea una serie de problemas fundamentales. Un aspecto a considerarse sería el de la formación de una conciencia étnica y su proyección en cuanto podría favorecer u obstaculizar la formación de una conciencia de clase, cuando las relaciones de clase pasan a predominar sobre las relaciones coloniales. Otro aspecto es el de la detección de los patrones concretos de dominación que se reflejan en el carácter de las relaciones interétnicas, tanto en la situación colonial como en el proceso de formación del estado nacional en las naciones independientes, y los proyectos de integración nacional en términos de los grupos sociales que los proponen y los objetivos a los que apuntan.

Las dificultades comienzan cuando se enfrenta el concepto mismo de etnicidad, cuyo contenido nunca ha sido definido rigurosamente, de modo que ha podido aplicarse sin remordimientos ni segundos pensamientos a las situaciones más dispares. Su contenido ha variado de acuerdo con los objetivos particulares del investigador y de aquellos que han tomado para sí el poder de decidir el destino *nacional* en sociedades pluriétnicas. A veces se lo ha usado para explicar fácilmente situaciones sociales complejas, y así han permanecido ocultas dimensiones de la realidad en las que la etnicidad juega un papel. Este es el caso de la omisión de la consideración de la situación colonial en análisis realizados sobre el problema en Asia y África. Últimamente han comenzado a producirse esfuerzos por criticar los enfoques con que han sido tratadas las cuestiones nacional y étnica, y por proporcionar análisis hechos con conciencia crítica en los cuales se analizan dimensiones ignoradas en otros estudios.

El llamado problema étnico ha sido tanto una elaboración intelectual para explicar características de ciertas sociedades bajo dominación colonial o de los procesos de construcción nacional de las nuevas naciones, como también una invención de los sectores nacionales dominantes que proponen proyectos históricos determinados, con el fin de imponerlos a la sociedad pluriétnica de la que forman parte. Observando el papel que juegan o que les hacen jugar a los grupos étnicos en el marco de situaciones históricas específicas, pueden descubrirse problemas significativos en la dinámica de las relaciones sociales en las que el elemento étnico sería un componente. Así, las políticas coloniales utilizaron hábilmente la cuestión étnica para impedir la concreción de alianzas que representarían un peligro para el sistema colonial, reforzándose generalmente en esta situación las adscripciones étnicas particulares. En el proceso de construcción nacional de las sociedades pluriétnicas, los sectores que han monopolizado la elaboración del proyecto nacional han podido o han intentado manipular en nombre de este proyecto a los grupos étnicos, con el fin de *solucionar* el supuesto problema étnico negando la existencia misma de estos grupos, para *inte-*

grarlos desintegrándolos y, en última instancia, subordinarlos. En los casos en los que la adquisición de una conciencia de la propia situación por estos grupos lleva al reforzamiento y afirmación de la identidad, y hacia la lucha por participar ampliamente y con igualdad en el proceso de construcción nacional y en los procesos económicos y políticos de la nación, estas tendencias y actividades son vistas por los sectores nacionales dominantes como expresiones de *particularismos* que pueden hacer tambalear un ideal (ya que dista de ser realidad) de unidad nacional, creado por los sectores dominantes (identificados o no como grupo étnico), que imponen su concepción de un Estado nacional, no necesariamente compartida por los otros sectores que se hallan incluidos en él. Otra de las cuestiones que suscita esta problemática es la necesidad de una distinción entre el problema étnico como construcción intelectual e ideológica, y la apreciación que hacen los grupos étnicos mismos de las relaciones entre grupos y sectores de la sociedad pluriétnica en la que están insertos. ¿Cuál es entonces este problema étnico? ¿Es un problema creado por los grupos étnicos o por los grupos dominantes para evitar el desarrollo de formulaciones independientes de la corriente ideológica *nacional* que intenta predominar?

El factor étnico puede jugar de muchas maneras. Puede darse un reforzamiento de las identidades étnicas que puede servir como arma de defensa frente a presiones externas a la sociedad pluriétnica, o bien instrumentarse para apoyar la dominación externa, tanto en los casos de las sociedades colonizadas como en el contexto de las nuevas relaciones establecidas por las naciones independientes. También, una actitud introversionista defensiva puede hacer prevalecer las tendencias hacia el conservatismo en el seno del grupo étnico, que aceptaría así los términos que imponen los sectores dominantes, sin cuestionarlos.

Frente a la problemática que presentan las sociedades pluriétnicas, por un lado se ha usado el concepto de etnicidad como clave para explicar situaciones sociales donde otros elementos están jugando en forma determinante, es decir, ha servido como instrumento para dar un rodeo y evitar la discusión y el análisis de factores que son realmente fundamentales como, por ejemplo, el colonialismo como productor de relaciones socioeconómicas específicas. Por otro lado, el desarrollo cuidadoso en las sociedades pluriétnicas de un sentimiento de identidad nacional, artificial, con la intención de borrar las identidades auténticas, quiere descartar a la etnicidad como fuerza integradora de los sectores étnicos que la componen.

Las manifestaciones de identidad étnica, más cuando se muestran claramente integradas en acciones de tipo político colectivas, no son ni un capricho ni un empecinamiento por defender rasgos culturales propios y a veces aparentemente anacrónicos, ni tampoco un mecanismo para catalogar a los distintos grupos que componen la sociedad,

como intentan presentarlas algunos estudiosos. Son en cambio, muestras de la lucha de estos sectores sociales por afirmarse, por defenderse, por participar y manifestarse en términos de acción, en algunos casos política y de distinta índole, en el marco de la sociedad pluriétnica, frente a los sectores que imponen, dominan y determinan el destino de los distintos componentes de la sociedad en favor de su propio proyecto nacional. En términos generales, en las políticas hacia los grupos étnicos, las tendencias hacia la absorción, la integración forzada, la eliminación, los cambios provocados e impuestos desde la cúspide, la cooptación, etc., apuntan a hacer desaparecer a estos grupos como entidades diferenciadas con derechos a expresión y participación propias en el sistema global. Es interesante notar que, luego de la independencia de la dominación colonial, se vuelven a reproducir en las nuevas naciones las antiguas políticas de la metrópoli, y cómo aquéllas hacen suya la *misión civilizatoria*, antes monopolio del colonizador, para aplicarla a los grupos étnicos que contienen *educándolos*, imponiendo una *lengua nacional* para olvido de las lenguas nativas, haciéndolos *menos indios, menos tribales, menos diferentes*, pero no al grado que no sea posible reconocerlos y seguir reproduciendo un sistema social.

Se impone una crítica a los análisis que manipulan la etnicidad para encubrir bajo algo vagamente definido como problema étnico, situaciones de clase, conflictos de lucha por el poder, por superar la explotación económica, etc. Pero aun frente al panorama de la manipulación que se ha hecho y se continúa haciendo del concepto no hay que descartarlo como ayuda para la comprensión de la dinámica social de las sociedades pluriétnicas.

En muchos de los estudios realizados de sociedades pluriétnicas, los marcos conceptuales parecen concretarse alrededor de dos pares de conceptos: *tribu/tribalismo* y *grupo étnico/etnicidad*. En algunos casos se añade una complicación más cuando se trata de hacer equivaler nacionalismo, tribalismo y etnicidad. Mitchell¹ señala esta circunstancia, diciendo: "Las diferencias, supuestas o reales, en las costumbres, las creencias y las acciones que se identifican como características de un conjunto particular de personas han sido aceptadas desde hace tiempo como un aspecto casi universal del comportamiento humano. La conciencia de estas diferencias ha sido designada bajo el nombre de nacionalismo, de tribalismo o, generalmente, de etnicidad". Para apoyar esta correspondencia habría que llevar a cabo un análisis más amplio del contenido del nacionalismo y abandonar los límites restringidos de una explicación cultural.

El primero de los pares de términos: *tribu/tribalismo* tiene la des-

¹ Mitchell, J. C., "Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour. An Empirical Exploration", en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, A. S.A. 12, Londres 1974, p. 1 ss.

ventaja de una falta de definición aceptada generalmente y la connotación de términos despreciativos. Originalmente, el término *tribu* se usó para designar un cierto tipo de sociedad y también una etapa en el proceso evolutivo de la sociedad.² Luego, la generalidad de los antropólogos de la escuela funcionalista, que no se ocuparon de analizar procesos históricos amplios, abandonaron la segunda acepción y restringieron el término para designar grupos en base a criterios culturales y de ocupación territorial. El doble sentido original de *tribu* fue más tarde reformulado en la línea neoevolucionista, por ejemplo por Sahlins,³ quien consideró que "las tribus ocupan una posición en la evolución cultural. Siguen de los cazadores simples; dan lugar a las culturas más avanzadas que llamamos civilizaciones. Pero la civilización no es un adelanto sobre la sociedad tribal simplemente en razón de su poder de predominio. Civilización es un adelanto en organización, una transformación cualitativa del tipo cultural (...). El Estado diferencia la civilización de la sociedad tribal". En la secuencia "banda-tribu-Estado", basada en la consideración de transformaciones económicas, bajo el término *tribu*, Sahlins trató de reunir en un *tipo* a un número fantástico de sociedades, fijándose en algunos elementos comunes pero no en diferencias igualmente importantes. La crítica que ha hecho de Godelier⁴ del acercamiento de Sahlins se dirige principalmente al aislamiento que éste hace de rasgos comunes, sin tener en cuenta las diferencias, en el sistema socioeconómico de las sociedades sin Estado. Sostiene, en tanto, que en las sociedades tribales las semejanzas son sólo formales y que las diferencias son importantes como, por ejemplo, al considerar las relaciones de parentesco multifuncionales en sociedades segmentarias y en sociedades con instituciones políticas, en las que reconoce no sólo variedades de la misma clase de fenómeno sino dos modos de producción diferentes y la existencia de relaciones socioeconómicas de distinto tipo. Los neoevolucionistas han llegado a pensar en un proceso hipotético de evolución de la sociedad partiendo de paradigmas fijos (donde *tribu* podría definirse vagamente por algunos rasgos como el carácter segmentario de las unidades socioeconómicas, basadas en el parentesco, y la multifuncionalidad de las relaciones de parentesco), sin tener en cuenta la dimensión histórica de las sociedades particulares clasificadas en tipos. "El error está (...) —dice Godelier— en el hecho de no haber analizado realmente esos modos de producción, de continuar describiéndolos en las formas

² Como en L. H. Morgan, al proponer un orden necesario de sucesión de estadios en la historia de la sociedad (*Ancient Society*, Nueva York, 1877).

³ Sahlins, M. D., *Tribesmen*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1968.

⁴ Godelier, M., "Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?", *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1973.

mismas en que aparecen y de haberse condenado a no poder mostrar ni analizar la causalidad estructural específica, es decir, 'la acción de determinación última' de esos diversos modos de producción sobre los otros niveles de organización de aparición o sus formas generales". El concepto de tribu debe verse al nivel de sus usos como instrumento para la explicación y el análisis de situaciones sociales. Al nivel de las definiciones se muestran las diferencias de enfoque de autores con distintas orientaciones teóricas. Por ejemplo, P. H. Gulliver considera la tribu como "cualquier grupo de personas que sus miembros y otros distinguen en base a criterios culturales y regionales".⁵ Stefano Varese, prefiriendo el término "grupo etnolingüístico" y "comunidad indígena" (con referencia a Perú), lo define en términos lingüísticos, sociales, culturales y económicos, entendiéndola como "una unidad socioeconómica estable ligada a un espacio territorial determinado, con un tipo de habitat que puede ser concentrado o disperso, que está consciente de formar una comunidad y que se distingue de otras unidades socioeconómicas, indígenas, o no".⁶ Hay que notar que este autor habla de unidades socioeconómicas y que considera la situación de las comunidades indígenas en el contexto nacional del Perú y las relaciones sociales en ese marco y con el sistema internacional.

El problema aparece cuando se trata de aplicar las definiciones sin considerar las variaciones que el grupo que se designe como tribu haya sufrido en el curso de la historia, internamente y en sus relaciones con el contexto social más amplio (sea la nación o el sistema colonial). Los estudios antropológicos han tendido a enfatizar su situación imaginaria de aislamiento y muchas veces se han contentado con describirlos como si estuvieran suspendidos en un vacío atemporal.

En este sentido no puede seguirse defendiendo la proliferación de microestudios en los cuales los aspectos socioeconómicos y políticos de la comunidad observada se aíslan del contexto general en que ésta estaría inserta, sin considerar cuál es su posición relativa y su situación en el marco general de la sociedad global, ni la interacción constante de los distintos componentes de la sociedad pluriétnica en términos de posibilidades y de la naturaleza de la participación a nivel de toma de decisiones políticas y control de recursos económicos. De este modo, los análisis que consideran a estos componentes (étnicos) como agrupaciones sociales caracterizadas exclusivamente por sus rasgos culturales y su dispersión territorial, resultan limitadas y no llegan a explicar la dinámica de las situaciones sociales en que estos grupos están involucrados.

⁵ Gulliver, P. H., *Tradition and transition in East Africa*, Londres, 1969.

⁶ Varese, S., "Les communautés tribales de la forêt dans la nouvelle politique péruvienne", en J. Copans (ed.) *Anthropologie et Impérialisme*, Maspero, París, 1975, p. 388.

Se puede observar la inserción concreta de un grupo tribal en el contexto de una economía nacional que responde a proyectos de desarrollo elaborados en la cúspide, y su forma de integración a este proyecto, en el caso de los *adivasis* de India. Es importante ver aquí el impacto que han producido las transformaciones económicas a nivel nacional a partir de los años cuarenta en el centro y partes del sur y el oeste del país con el establecimiento de grandes complejos industriales. El caso del establecimiento de la Heavy Engineering Industrial Corporation Ltd. (H. E. C.) en Hatia, cerca de la ciudad de Ranchi, ofrece elementos para observar este tipo de transformaciones. Hasta el momento del establecimiento de este complejo industrial, la población de la zona, en su gran mayoría munda y oraoon, se había dedicado a la agricultura, con monocultivo del arroz, complementada por la pesca y la recolección. Estas comunidades campesinas se basaban en una economía de subsistencia y mantenían una firme actitud de solidaridad y cooperación. El proyecto de desarrollo industrial implicó, en primer lugar, la adquisición de tierras para establecer las instalaciones industriales, para lo cual se desplazó a la población campesina. En sus tierras se construyeron las áreas fabriles, habitaciones para los obreros, una represa, caminos, líneas férreas y una extensión del aeropuerto. Se calcula que un 88% de la población residente fue desplazada para llevar a cabo este proyecto.⁷ Hubo compensaciones por las

⁷ En relación con la población tribal desplazada, el gobierno indio proporciona las siguientes cifras, que corresponden sólo a algunos de los proyectos:

Proyecto	Número de familias (tribus registradas) desplazadas	Superficie (en acres) de las que fueron desalojados	Número de familias reestablecidas	Superficie (en acres) en las que se estableció a estas familias
Presa Maithon (Bihar y Bengala Occidental)	3 296	13 138	464	2 286
Presa Mayurakshi (Bihar)	2 910	7 215	---	2 082
Presa Panchet (Bihar y Bengala Occidental)	1 916	1 951	---	---
Presa Hirakud (Madhya Pradesh y Orissa)	1 636	11 116	300	---
Proyecto Hidroeléctrico Machkund (Orissa)	1 500	13 795	450	2 250
Proyecto de Acería Rourkela (Orissa)	1 251	8 158	813	---
Presa Mandira (Orissa)	817	4 225	447	1 696
Fábrica de Fertilizantes Sindi (Bihar)	507	1 228	973	---
Heavy Engineering Corporation, Ranchi (Bihar)	210	1 502	---	---
Totales	14 113	62 238	3 477	8 314

Fuente: Government of India, Ministry of Home Affairs, citado en Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission, *Report of the Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission, 1960-61*, Delhi, 1964, cap. 11, p. 115.

Nota: 1 Ha = 2.5 acres.

tierras que se expropiaron pero rápidamente el campesino desplazado se vio sin tierra y sin dinero, y si tuvo más suerte, con un pedazo de tierra en alguna aldea donde tuviera parientes, comprada con el dinero de la compensación. Algunos de aquellos que fueron reestablecidos en colonias cercanas a las fábricas prefirieron abandonarlas para regresar al medio rural. Los que se quedaron debieron enfrentarse a un cambio total de actividad económica y pasaron a constituir la masa de obreros potenciales para el nuevo complejo industrial, como mano de obra no calificada. Las transformaciones profundas producidas en Hatia responden a intereses económicos formulados a nivel nacional y cuya prosecución imponen los grupos económicos y políticos dominantes sin considerar la magnitud de los procesos que desencadenan ni la opinión de la gente afectada. No es suficiente un proyecto de reasentamiento ni compensaciones para reparar la pérdida de tierras agrícolas, o para eliminar los resultados negativos: la desintegración del orden social, del sistema económico, del sistema de autoridad aldeana tradicional, y hasta la destrucción de los cultos religiosos tradicionales. Es decir, no hubo parte de la vida de estas comunidades campesinas tribales que no fuera sacudida y modificada drásticamente. Pareciera que los programas de reasentamiento respondieran más que a una compensación para la población afectada, a una táctica para asegurar la existencia de la mano de obra necesaria para que la industria funcione. Junto con la creación del complejo industrial aparece la creación de lazos de dependencia en una situación en la que el campesino debe optar por abandonar la colonia obrera en la que ha sido establecido y, si puede, volver a la labor del campo, o bien permanecer allí para trabajar, a veces viviendo en condiciones miserables como en los *barrios pobres* de Hatia y Jagarnathpur y las colonias de Dhurwa. Es importante notar cómo no se detiene en esto la tarea de *desarrollo* sino que estas grandes industrias también llevan a cabo una labor de convencimiento para que los campesinos tribales vendan sus tierras y queden permanentemente atados a la compañía, y no sólo ellos sino también sus hijos. En este sentido están las concesiones que se hacen al obrero que haya trabajado veinte años en ciertos grandes complejos industriales y al que, como recompensa, se le asegura trabajo para uno de sus hijos. De modo que los obreros de extracción campesina ahora llegan a afirmar que un empleo en la compañía es más seguro que la tierra, y la venden o la pierden. Otro mecanismo de transformación en este contexto son las escuelas establecidas por las empresas.

Este ejemplo muestra cómo no se puede seguir pensando en el aislamiento ni el carácter particular (en el sentido de una categoría separada) de los grupos tribales cuando se observa de qué manera están involucrados en los procesos, a todos los niveles, de la socie-

dad nacional. Se ve así cómo la expansión capitalista transforma necesariamente las relaciones llamadas interétnicas en relaciones ya no de tipo cultural, como se las ha querido entender, sino en relaciones de clase. La interacción es entre aquellos que necesitan vender su fuerza de trabajo y los propietarios del capital.

Cuando se habla de tribus también se tiende a definir las de acuerdo con un tipo ideal construido sobre lo que se cree que han sido sus características en el pasado precolonial. Con la duda de que estas reconstrucciones sean adecuadas y correspondan a la realidad antes de la dominación colonial, parecen menos apropiadas para explicar lo que ha ocurrido en tiempos coloniales y poscoloniales. La idea de Gulliver de que "el concepto de 'tribu' debe tener alguna referencia a la tradición, al pasado precolonial, ya que esto ha persistido en cierto grado y con cualesquiera transformaciones en el presente"⁸ no es tan convincente, más que nada cuando está en el trasfondo de estudios en que el presente o el pasado reciente coloniales se ignoran o apenas se mencionan. Este tipo de interpretaciones puede entonces derivar las causas del *problema tribal* a las contradicciones en las estructuras socio-económicas precoloniales, olvidándose así fácilmente la estrecha relación con los efectos de la dominación colonial y, en otros casos, la referencia a las fuerzas políticas y económicas en el contexto nacional.

En relación con el carácter de la dominación colonial hay, por ejemplo, en Gulliver, un convencimiento de la existencia de las "mejores intenciones" del colonizador en África "por patronizar y usar las lealtades e instituciones locales para propósitos de desarrollo y administración", y de la "evidencia limitada" sobre "una política deliberada para 'dividir y reinar', y para suprimir amplias lealtades africanas y el desarrollo de individuos y de grupos".⁹ Hubo, por supuesto, las mejores intenciones para llevar a cabo las actividades de desarrollo y administrativas en favor de los intereses del colonizador, y en tanto la administración y el desarrollo siguieran los modelos que respaldara el colonizador. La política administrativa fue deliberada cuando se dirigió hacia la gente que debía ser controlada y estuvo apoyada por una ideología, ya que es imposible pensar en la empresa política y económica colonial como si hubiera sido sólo una aventura guiada por el azar. El mismo Gulliver, al pasar, reconoce los límites de estas "buenas intenciones" cuando la acción de los colonizados es "altamente inconveniente para sus [los del colonizador] propios propósitos".

Como ejemplo de cómo se buscó el control sobre zonas tribales a través de instituciones nativas se puede ver el caso de la intervención británica en los siglos XVIII y XIX al apoyar o imponer autoridades na-

⁸ *Op. cit.*, p. 9 ss.

⁹ *Ibid.*

tivas que les fueran leales y aseguraran un mejor control en las zonas de Chota Nagpur y las *parganas* dependientes con población bhumi.¹⁰

Otro ejemplo lo proporciona Epstein¹¹ en conexión con la introducción del sistema de los Ancianos Tribales en los pueblos mineros de la Copperbelt africana. El sistema se estableció con el fin de forjar "un eslabón entre el administrador del *compound* y la población africana del *compound*", y para ser una "agencia de control social". Que este eslabón fue usado para controlar se puede ver en el momento de las huelgas mineras en Mufulira y Kitwe en 1935. En Luanshya, temiendo la producción de disturbios, el administrador del *compound*, Spearpoint, "citó a varios de los Ancianos y habló al Anciano bamba en particular. Le dijo que fuera entre los bembas del *compound* y tratara de asegurarse si había algún indicio de posibles disturbios para el día siguiente". Se constata que los trabajadores africanos estaban conscientes del papel que estos Ancianos desempeñaban para reforzar el control de la administración cuando se descubre que estos Ancianos fueron desacreditados y su autoridad impuesta, cuestionada.

Uno de los asuntos importantes desarrollados con referencia a la situación en África han sido las relaciones entre nacionalismo y el llamado *tribalismo*, como un tipo de *particularismo*. Si durante el período en que las tribus estaban luchando por su independencia de la dominación colonial se unieron en frentes pan-tribales, y una vez que se alcanzó la independencia surgieron conflictos entre diferentes grupos componentes de las nuevas naciones-Estado, estos conflictos no necesitan adscribirse en abstracto a la existencia de *particularismos* sobre la base de competencia, intereses velados, "intentos por dominar" o la defensa de características culturales. La circunstancia de que "las diferencias económicas y étnicas coinciden"¹² parece señalar confrontaciones que son principalmente expresión de conflictos de clase en situaciones donde uno o más grupos monopolizan las esferas políticas y económicas, y en donde se dan confrontaciones ideológicas. Otra situación que hay que tener en cuenta es el desarrollo en las nuevas naciones independientes de condiciones que producen y fortalecen una situación de colonialismo interno, por el establecimiento de nuevas relaciones a nivel supranacional de carácter neocolonialista. Si se detectan y analizan estas condiciones en los casos en que están presentes, será posible entender mejor las relaciones interétnico-económico-políticas en las sociedades pluriétnicas. En Liberia, como caso extremo, los intereses de los grupos nacionales que detentan el poder

¹⁰ Cf. cap. III de este libro.

¹¹ Epstein, A. L., *Politics in an Urban African Community*, Manchester, 1973.

¹² Argyle, W. J., "European Nationalism and African Tribalism", en Gulliver, *op. cit.*, p. 48.

están ligados a intereses supranacionales, específicamente a intereses en los Estados Unidos. Las tribus han perdido sus tierras y la economía basada en el cultivo de palma, cacao, café, etc., ha sido profundamente modificada con el desarrollo de la economía de plantación centrada en la explotación del caucho. Esta actividad económica está controlada por sólo una empresa extranjera, Firestone, a quien se le otorgó a partir de 1926 el permiso del Estado para desarrollar sus actividades en las mejores tierras agrícolas (un millón de acres "a elegir") por el lapso de noventa años. Esta compañía continúa su expansión. De acuerdo con Balandier¹³ esta empresa controlaba 835 000 hectáreas y empleaba de veinticinco a treinta mil trabajadores, en su mayoría permanentes, pagados con muy bajos salarios. El despojo de tierras y los cambios producidos en la estructura económica ha favorecido en gran medida el establecimiento permanente de los trabajadores tribales en las ciudades relacionadas con las plantaciones. Al analizar un caso como éste, para entender lo que está ocurriendo en realidad con la fuerza de trabajo tribal, hay que referirse al establecimiento de nuevas relaciones económicas entre esta fuerza de trabajo y el grupo extranjero que maneja la compañía, entre esta clase de trabajadores y los grupos nacionales en el poder, y en conexión con esto, observar si se está desarrollando una conciencia de clase entre los trabajadores. Para completar el estudio del ciclo de fuerzas económicas que actúan en esta situación se deben observar las relaciones entre los grupos nacionales en el poder y los grupos económicos externos a nivel de la economía internacional (relaciones en las que la compañía funciona como eslabón). Los cambios producidos en la estructura socio-económica como los que Liberia ha experimentado no pueden ser comprendidos en su totalidad si se los observa desde una perspectiva microsociológica. Seguir ese camino significaría crear el cuadro de una realidad mutilada.

Como la idea del *tribalismo* colorea comúnmente las descripciones y análisis de las sociedades africanas, es difícil determinar a través de ellos cuál es el carácter de las relaciones socioeconómicas existentes y de qué manera, bajo el disfraz del tribalismo, fabricado convenientemente por ciertos estudiosos, se esconden relaciones entre grupos sociales desarrollados a nivel económico y político, y qué nuevas ideologías se están forjando.¹⁴

G. Bennett señala que el tribalismo en África como se presenta hoy

¹³ Balandier, G., "La main d'Oeuvre chez Firestone-Libéria, *Présence Africaine* 13 (Le Travail en Afrique Noire), Paris, 1962, pp. 347-354.

Brown, G., "Firestone-Libéria", *ibid.*, pp. 342-347.

Cf. también Stavenhagen, R., *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, 1975, pp. 129-131.

Brown (p. 345) habla del empleo de africanos en trabajos no calificados con un salario medio de 10 centavos de franco por día de trabajo de 12 horas.

¹⁴ Parecería que el énfasis puesto en el "particularismo" como peligro cons-

en día tuvo sus orígenes en el siglo XIX y XX. El *particularismo* parece haber sido alentado por los regímenes coloniales para asegurar la ausencia de una posible acción política de conjunto, por ejemplo, en Uganda, indirectamente a través de la posición dominante que han desempeñado los ganda en la escena política.¹⁵

Que este fenómeno (de disgregación más que de particularismo) haya persistido no es sorprendente en los casos en que están presentes relaciones neocoloniales y en donde las élites nacionales (por ejemplo, los 'africanos occidentalizados') dan un ejemplo de la crisis de identidad y el tipo de relaciones dependientes creadas por las situaciones colonial y neocolonial. Es difícil comprender por qué la existencia de tensiones y oposiciones políticas entre los grupos componentes de cualquier sociedad puede ser rápidamente condenada por los sectores dominantes y sus ideólogos como amenaza para el proceso de construcción nacional. El enfoque teórico que corresponde a la posición que ve a los llamados *particularismos* como peligro para los proyectos políticos, es la de aquellos que perciben a la sociedad en un estado de equilibrio ideal donde el conflicto es un mero accidente.

La pregunta sin respuesta que hace un sociólogo africano en relación con el sur de África en el curso de una crítica severa de los análisis hechos por los africanistas europeos, de ser contestada, podría clarificar el problema de los nacionalismos africanos (y del *tribalismo*): "El nacionalismo africano combina al mismo tiempo la dinámica de la liberación nacional y aquella de una lucha de clases. Esta doble naturaleza queda comprobada por el fracaso de las políticas de integración de las élites y el comienzo de la lucha armada. ¿Cuál es la naturaleza de las relaciones entre los dos aspectos del nacionalismo africano en el sur de África?"¹⁶

El problema de la formación de nuevas categorías sociales y el desarrollo de nuevas relaciones de clases en África debe verse con referencia a cambios socioeconómicos de tipo estructural. En "Tribe as

tante para la tarea de construcción nacional la hubieran usado las naciones dominantes en la escena política para mostrar la supuesta falta de habilidad de las nuevas naciones para desarrollarse independientemente, y justificar así la preservación de lazos de dependencia.

¹⁵ Bennett, G., "Tribalism in Politics", en Gulliver (ed.) *op. cit.*, p. 61 ss.; Twaddle, M., "Tribalism in Eastern Uganda", *ibid.* El predominio de los ganda en Uganda data de finales del siglo XIX y se remonta al reino bantú dirigido por Semei Kakungulu. Los funcionarios británicos pusieron la administración del territorio en manos de los ganda. Su influencia aumentó en el campo comercial, educativo y sobre el control de las tierras. El establecimiento del sistema *mailo* de propiedad privada por los ingleses en 1900 favoreció la formación de un grupo dominante basado en la propiedad de tierras.

¹⁶ Magubane, B., "Un regard critique sur les critères utilisés dans l'étude des changements sociaux en Afrique coloniale", p. 294, y "Réponse" a los comentarios de O. O. Okediji, en Copans (ed.), *op. cit.*

fact and fiction in an East African City", D. Parkin muestra cómo en el caso de Uganda la competencia entre las tribus dominantes ganda y luo se expresaba antes de la independencia en términos "tribales" y luego "se expresaron como entre obreros de Uganda y de Kenia, sin importar la tribu, en competencia por un mercado de trabajo escaso". Parkin adscribe este cambio a "las exhortaciones ideológicas en favor de un 'no-tribalismo'" y del abandono del uso de la tribu como "instrumento para acusar" ("blame-pinning device").¹⁷ Sin embargo, hacia el final de su artículo, Parkin señala el cambio de actitud hacia las oposiciones entre grupos sociales, contenidos en el contexto nacional independiente, en el cual las lealtades tribales parecen estar dando lugar a lealtades más amplias relacionadas con la nación. Pero continúa interpretando las relaciones económicas como problemas de comportamiento. En conexión con este proceso de formación de alianzas que superan los límites de las solidaridades tribales particulares, es interesante una observación que hace Samir Amin cuando dice que: "Es característico (...) de los grandes movimientos étnicos que se hallan en vías de alterar el mapa de África haciendo estallar las fronteras artificiales heredadas de la colonización, el hecho de que posean un destino muy diferente según que afecten a grupos étnicos transformados por el desarrollo del capitalismo o, por el contrario, a grupos étnicos mantenidos fuera de la modernización. La burguesía nacional le da consistencia y coherencia al movimiento étnico en un programa preciso que, en las actuales condiciones, las rebeliones campesinas no han logrado".¹⁸ Importa entonces observar las características del proceso histórico específico y de los nuevos grupos sociales formados en las nuevas naciones ex-coloniales, y su papel en los procesos de formación del Estado-nación y en la dinámica de la descolonización. Pero no hay que olvidar que las tendencias que podrán prevalecer en la tarea de construcción nacional tienen en su trasfondo la experiencia colonial y resabios de la estructura socio-económica y las influencias ideológicas desarrolladas por el sistema de dominación colonial. En cada caso habría que reflexionar sobre el peso que estos factores han tenido sobre la estructura total de la sociedad en vías de descolonización, y sobre la ideología de aquellos grupos sociales que han tomado en sus manos la tarea de dirigir el proceso de construcción del Estado nacional. Al referirse a África, Samir Amin ve el peso de esos resabios del colonialismo de la siguiente manera: "el sistema colonial organiza a la sociedad para pro-

¹⁷ Parkin, D. J., "Tribe as fact and fiction in an East African City", en Gulliver (ed.), *op. cit.*, pp. 277-78.

¹⁸ Amin, S., "Le développement du capitalisme en Afrique Noire", *L'Homme et la Société*, N° 6, oct., nov., dic., p. 67, cit. por Philippe Lucas, *Sociología de la descolonización*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, p. 12.

ducir, en las mejores condiciones posibles desde el punto de vista de la metrópoli, productos de exportación que no aseguran más que una remuneración de trabajo muy débil y estacionaria. Una vez realizado este objetivo, no quedan ya sociedades tradicionales en el África contemporánea, no hay más que sociedades periféricas dependientes".¹⁹ Los siguientes elementos son determinantes en el panorama de las sociedades de África como sociedades dependientes: el desarrollo de empresas comerciales como las mineras, la industria y las plantaciones; la economía de mercado que desplaza a una economía de subsistencia; la actividad de inmigrantes en competencia con los productores africanos, y la emergencia de una élite nativa que ha tomado el control del poder político de la nación al término de la administración colonial.²⁰ Estas élites pueden orientar el proyecto de independencia política manteniendo o modificando viejas relaciones de dependencia que quedaron como remanentes de la época colonial, creando nuevos lazos de dependencia económico-política, o proponiendo proyectos de independencia económica, política y social como meta nacional. En relación con la implementación de estos proyectos se desarrollan luchas sociales generadas por este proceso que asumen características específicas en el contexto del Estado-nación en formación.

El problema de definir al *grupo étnico* y la *etnicidad* teniendo en vistas el análisis de situaciones sociales específicas, presenta problemas semejantes al de *tribu* y *tribalismo*. Las referencias al *problema étnico* (así como al *problema tribal* en África, al *problema indígena* en América o al *problema negro* en Estados Unidos) han ayudado sólo a presentar un panorama de explicaciones bastante confuso. Del *problema étnico* se habla como si fuera un hecho real. Sin embargo, algunos de aquellos que han defendido la *etnicidad* por sus cualidades de funcionar como pantalla y por sus potencialidades como elemento de manipulación, dejan percibir que la etnicidad se ha utilizado como conveniente pieza en el juego de explicaciones de las características sociales de las sociedades pluriétnicas, especialmente bajo el régimen colonial. Por ejemplo, Mitchell admite que para él el grupo étnico es un *modelo abstracto*, reconstruido por el etnógrafo.²¹ Dentro del empirismo, se interesa por la etnicidad en sus aspectos cognitivo y de fenómeno de comportamiento. De modo que para él el primer paso del etnógrafo en la construcción de su modelo sucede cuando "registra sistemáticamente los significados étnicos que la gente atribuye a conjuntos específicos de signos diacríticos, ya sea que los exhi-

¹⁹ Amin S., *El capitalismo periférico* (Le Development Inegal), Nuestro Tiempo, México 1974, p. 177.

²⁰ Saul, J. S. y R. Woods, "African Peasantry", en T. Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Penguin Books, 1975.

²¹ Mitchell, J. C., *op. cit.*, p. 24 ss.

ban ellos mismos o que sean atributos de gente adscrita a alguna otra categoría étnica". Partiendo de estas bases, Mitchell llega a presentar, por ejemplo, patrones de distancia social", donde esta distancia es cuantificable, aunque su existencia misma no se explica. Se debería entrar a considerar aquí la validez de modelos que dejan de responder a la realidad objetiva de la que deberían proceder. Con el uso de estos modelos pudo convertirse a la etnicidad en el disfraz a la mano para cubrir (consciente o inconscientemente) condiciones y situaciones sociales objetivas. Es interesante observar cómo la misma situación social, en la misma zona, ha sido interpretada por diferentes científicos sociales, como por ejemplo, los estudios hechos de situaciones particulares en África de acuerdo con el análisis teórico con que enfocan el problema.²² Estas divergencias y las implicaciones de las situaciones sociales bajo estudio contribuyen a destruir el mito de la neutralidad en las ciencias sociales. Todo investigador de la realidad proporciona análisis que han pasado por el prisma de la ideología que apoya o acepta, conscientemente o no. Corresponde entonces tener una visión crítica que permita reconocer aquellos análisis en los que el investigador haya tratado de aprehender la realidad para comprenderla y explicarla en sus aspectos esenciales y fundamentales, y no para ajustarla convenientemente a modelos justificadores de determinadas situaciones sociopolíticas. Pero aquí, la discusión no se referirá al problema ético del papel del científico social en la sociedad²³ sino a la utilidad de ciertos conceptos para analizar situaciones sociales específicas.

Como definición inicial y tentativa podría considerarse a un grupo étnico como una colectividad que está en relación con otras en una sociedad mayor y cuyos miembros comparten la creencia en un pasado y una cultura comunes (reales o construidos), y tienen en grado variable un sentimiento de pertenencia al grupo. Cuando este sentimiento de pertenencia y la percepción de intereses comunes se hacen explícitos (se traduce en acción), se podría hablar de *conciencia étnica*. El grupo étnico puede ocupar una posición dominante o subordinada en la estructura socioeconómica y política de la sociedad mayor que lo contiene. R. A. Schermerhorn usa el término "grupo minoritario" para referirse a grupos en posición subordinada con "un acceso limitado a roles y actividades que son centrales para las instituciones

²² Por ejemplo, los puntos de vista de J. C. Mitchell (*The Kulela Dance*, Rhodes-Livingstone Paper Nº 27, Manchester, 1956) y de B. Magubane (*op. cit.*).

²³ Alrededor de este punto, cf. "¿Cómo descolonizar las ciencias sociales?" en R. Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, México, 1972; R. Buijtenhuijs, "Comment vaincre les Mau Mau. Quelques observations sur la recherche contre-insurrectionnelle au Kenya pendant l'état d'urgence", en Copans (ed.), *op. cit.*

económicas y políticas de la sociedad".²⁴ En relación con la extensión del concepto de grupo étnico, Roger Bartra se pregunta "si pueden ser considerados bajo el mismo denominador conceptual las minorías de origen migratorio relativamente reciente (chinos en Filipinas), a los grupos nativos con raíces históricas profundas en sus regiones (maoríes, "tribales"), a los mestizos, a la población generalmente de origen africano que fue traída como mano de obra esclava y a los colonizadores españoles o ingleses y a sus descendientes (...). En algunos casos se trata de *minorías nacionales* que incluso cambian de patrones sociales y culturales al cambiar la situación en su país de origen (como es el caso de la comunidad china en Filipinas). En otros casos podríamos tal vez hablar de verdaderas *naciones* o *nacionalidades* ubicadas dentro de un Estado multinacional; al respecto tal vez la situación de Nepal pueda ser ilustrativa, o la de la India. Otra situación diferente es la asimilación de un tipo racial o cultural a los límites estrictos de una clase social (esclavos) o a una casta".²⁵

A su vez la etnicidad se puede concebir como una forma de expresar condiciones sociales objetivas en la sociedad pluriétnica, y un mecanismo de acción que puede unir a individuos con intereses y necesidades comunes para obtener logros económicos y políticos, que impliquen o no la transformación de su situación con respecto a la sociedad global. En situaciones de conflicto, cuando está presente el componente étnico, la cultura puede ser el arma que se esgrima para luchar por cambios o modificaciones en la estructura de la sociedad en la que surgen estos conflictos, pero las diferencias culturales en sí no son la causa de la confrontación.

Ahora se puede cuestionar si la definición tentativa dada anteriormente está describiendo acertadamente el fenómeno real. En realidad esta definición se refiere a un grupo social en una situación estática y en aislamiento de la estructura social y del contexto histórico específico. Es decir, cuando las creencias en un pasado común y el sentimiento de pertenencia al grupo se combinan con la toma de conciencia de la existencia de intereses y necesidades comunes y la conciencia de la propia condición objetiva en una estructura socioeconómica dada, en la cual estos grupos tienen un acceso y una participación limitados, el análisis de la situación del grupo étnico penetra dentro de la

²⁴ Schermerhorn, R. A., "Minorities and National Integration", *Journal of Social Research*, 1970, XIII: 1, pp. 26-27.

Cf. también, C. Wagley y M. Harris, *Minorities in the New World*, N. York, 1958; O. C. Cox, *Caste, Class and Race. A Study in Social Dynamics*, N. York, 1959.

²⁵ Bartra, R., "Notas sobre el problema de las relaciones interétnicas en Asia", texto presentado en la reunión de UNESCO, "Trends in ethnic group relations in Asia and Oceania" celebrada en Manila del 8 al 12 de marzo de 1976 (mimeo).

estructura de clases de la sociedad bajo estudio. *Un grupo étnico* no debe ser considerado de manera mecánica equivalente a *una sola* clase social, ya que se producen diferencias de clase también dentro de lo que se considera *grupo étnico*. Se necesita tener cuidado al considerar el *conflicto étnico* o las *relaciones interétnicas*, para poder apreciar de qué manera están revelando relaciones de clase.²⁶

A. Cohen señala dos formas posibles en las que pueden interconectarse clase y etnicidad: 1) las clases sociales cortando a través de las líneas étnicas, y 2) los cortes de clases sociales coincidiendo con afiliaciones "tribales", donde las diferencias culturales tienden a conservarse y fortalecerse.²⁷ Un ejemplo de la primera instancia pueden ser las alianzas pantribales en Chota Nagpur, en India, en el siglo XIX, para llevar a cabo movimientos de protesta de base campesina tribal contra los sectores locales dominantes o la administración colonial. El elemento étnico estuvo presente, aunque expresado en términos más amplios, no por afiliación tribal sino como reconocimiento de la situación de los *adivasis* en general.

Como ejemplo de la segunda instancia se puede pensar en la situación de los indígenas en América Latina coexistiendo con los ladinos. Los indígenas llegaron a perder sus tierras en muchos casos, y pasaron a ser una reserva de fuerza de trabajo para el español durante la colonia. Esta situación de dependencia se vio reforzada por una legislación paternalista que sancionó la inferioridad del indígena. Luego de las independencias políticas de las naciones de la zona, y en donde la tarea de eliminar al indio no se había cumplido, los indígenas pasaron a engrosar el número de los campesinos pobres y de los trabajadores asalariados rurales, proceso que siguió con pocas modificaciones, a pesar de las reformas agrarias.²⁸ En este tipo de situaciones en las que la adscripción étnica coincide con la de clase, los cortes étnicos (culturales) se mantienen y se refuerzan: por parte del

²⁶ Cf. Leo Kuper, *Race, Class and Power. Ideology and Revolutionary Change in Plural Societies*, Londres, 1974.

Cf. O. C. Cox, *op. cit.*, para quien las "relaciones raciales" muestran "el fenómeno de la explotación capitalista de los pueblos y su actitud social complementaria" (p. 321). Mantiene que "la explotación racial y los prejuicios raciales se desarrollaron entre los europeos con el surgimiento del capitalismo y del nacionalismo, y a raíz de las ramificaciones mundiales del capitalismo, todos los antagonismos raciales pueden rastrearse hasta las políticas y actitudes de los pueblos capitalistas más importantes" (p. 322).

²⁷ Cohen, A., "The Lesson of Ethnicity", en Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, ASA 12, Londres, 1974, p. xxii.

²⁸ Cf., por ejemplo, distintos enfoques para Chiapas: Siverts, H., "Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico", en Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres-Oslo, 1970; R. Stavenhagen, "Relaciones interétnicas y relaciones de clases en Mesoamérica", *Las clases sociales ...*, III parte.

grupo dominante porque es conveniente para mantener las relaciones de dominación-subordinación, y por parte del grupo subordinado porque allí se preserva la fuerza con la cual luchar y defenderse de ataques que tienden a hacerlo desaparecer.

En varios casos, los estudios sociológicos y antropológicos sobre el tema de la etnicidad han sido realizados con enfoques que han tendido a oscurecer la comprensión de las situaciones sociales donde ésta ha jugado un papel. Estos enfoques centralizan el análisis del problema en: 1) la aplicación de la concepción de la estructura dual de la sociedad (*tribal-urbana*, o más generalmente, *rural-urbana*); 2) la aplicación del concepto de *pluralismo*; 3) el estudio parcializado de la realidad referido exclusivamente a las dimensiones culturales y de la conducta; 4) el énfasis en los estudios sincrónicos ahistóricos, y 5) el aislamiento del *problema étnico* respecto al marco de la sociedad global en que está presente.

La aplicación de la concepción de la estructura dual de la sociedad es notoria en el campo de los estudios sobre urbanización en África donde *lo tribal* se toma como punto de referencia, pero lo urbano es lo que se estudia, sin considerar los cambios que se han producido en las zonas rurales o descuidando este aspecto cuando bien pudieran haber dado la clave para entender las características que ha tomado el proceso de urbanización. Las ideas de dicotomía o de *continuum*, implícitas en esta concepción, son una creación artificial que hace olvidar las condiciones históricas que han conformado la estructura total de la sociedad bajo estudio. Rechazar la idea de las estructuras duales no significa negar la existencia de la heterogeneidad estructural interna de lo que Samir Amin llama la "formación social de la periferia",²⁹ como elemento sujeto al análisis y no como explicación final de la situación.

Los acercamientos que se basan en el concepto de *pluralismo* como se expresa en la teoría de la sociedad plural, se concentran en el estudio de cortes persistentes entre secciones de la sociedad diferenciados por "la raza, la etnicidad, la religión o la cultura". M. G. Smith comenzó formulando el concepto de la sociedad plural, enfatizando el aspecto del pluralismo cultural como "la práctica de formas diferentes e incompatibles de instituciones obligatorias por parte de las secciones que comprenden la sociedad plural", vista como "imponiendo la necesidad para la dominación seccional por una sección cultural".³⁰ Luego, M. G. Smith puso el énfasis sobre la estructura política tomando como básica la forma de incorporación política. Así se definen tres niveles de pluralismo: cultural ("diferencias institucionales sin

²⁹ Amin, S., *op. cit.* (1974).

³⁰ Kuper, L., *op. cit.*, p. 240.

una segregación colectiva correspondiente"); social ("diferenciación institucional que coincide con la división corporativa de la sociedad en una serie de secciones o segmentos sociales demarcados rigidamente y virtualmente cerrados"), y estructural (asociados con los dos anteriores, "con incorporación diferencial"). Aún con las cuatro dimensiones que Kuper da al pluralismo, es decir: particularismo-universalismo; segregación-asimilación; diversidad cultural-homogeneidad, y desigualdad-igualdad,³¹ el modelo pluralista siempre termina concentrándose en el análisis de grupos sociales como si los cortes fueran verticales y los grupos tuvieran una posibilidad de desarrollo independiente de acuerdo con "patrones paralelos". De este modo se evita el problema de la estructuración de la sociedad de clases, de las relaciones entre las clases, y se minimiza la importancia del factor económico.

El acercamiento al estudio de la etnicidad que parcializa el análisis de la realidad con el análisis de los aspectos culturales y de la conducta puede ejemplificarse con los trabajos hechos por algunos africanistas como A. L. Epstein y J. C. Mitchell,³² y más tarde, por F. Barth y un grupo de antropólogos sociales escandinavos.³³ Estos autores ven en las categorías étnicas un instrumento clasificatorio construido por los grupos étnicos para comprender las relaciones complejas que se desarrollaron con el proceso de urbanización o, de manera más general, para organizar la interacción. Observamos que las características teórico-metodológicas comunes en los análisis de los africanistas citados son: 1) el descuido del estudio de la situación social total en la que el fenómeno está incluido, en los casos que se discutirán, la situación colonial. Sin embargo, a pesar de la falta de análisis de la situación total, en estos estudios las opiniones son claras en cuanto al papel del colonizador en África como *agente de civilización*. 2) Este último punto se relaciona con el análisis basado en la consideración del europeo como *grupo de referencia positivo*; y 3) el tomar al individuo como unidad de análisis y no las unidades sociales mayores. Entonces, el cuadro que se presenta es fragmentario con respecto a ciertas áreas, y tiende a distorsionar la situación social que los trabajos quieren

³¹ *Ibid.*, pp. 242 ss.

³² Epstein, A. L., *op. cit.* (*Politics in an Urban ...*); "The network and urban social organization", y "Gossip, norms and social network", in J. C. Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester University Press, 1969.

Mitchell, J. C., *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone Paper N° 27, Manchester, 1956; "Theoretical orientations in African Urban studies: Methodological approaches", en M. Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA 4, Londres, 1969; "Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour. An Empirical Exploration", en Cohen, *op. cit.* (1974).

³³ Barth, F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo-Londres, 1970.

describir. Hay que notar que estos estudios tienen carácter sincrónico ahistórico, y que se evita en ellos el análisis del conflicto social para favorecer la consideración de situaciones en un estado hipotético de equilibrio social y de desarrollo parejo de un "proceso de occidentalización". Epstein y Mitchell se adscriben a las corrientes teóricas prevalentes en antropología en los años cincuenta y han estado influenciados por las tendencias ideológicas que justificaron al sistema colonial en Asia y África.

Ni en la descripción de Mitchell de la danza *kalela* o los ejemplos que da en el artículo sobre "Perceptions of ethnicity...", ni en el relato de Epstein que se refiere a los contactos sociales de Chanda o en la descripción que hace de la situación de Luanshya, se considera la situación colonial en las que las relaciones sociales bajo estudio estaban insertas. Este problema es rápidamente descartado por Epstein en la presentación de su libro *Politics in an Urban African Community*: "Las ciudades de la *Copperbelt* —en realidad toda Rodesia del Norte— son hoy parte de la economía mundial. Por lo tanto, muchos acontecimientos (...) pueden ser sólo explicados satisfactoriamente en el marco de un sistema político-económico mucho más amplio y más comprensivo. En este estudio estos acontecimientos se han dado por sentados".³⁴ Y ahí está el problema. La situación colonial no sólo no se considera sino que se toma como dada, como una situación permanente en un tipo de perfecto equilibrio en que los conflictos (como la huelga de 1935 en las minas de la *Copperbelt* que Epstein considera "innecesario" analizar) son meros accidentes que deben tratarse como asuntos administrativos. La idea de la calidad permanente de la situación colonial se manifiesta en la constante búsqueda de señales de transculturación (occidentalización) de la población africana en el marco de una situación que no se piensa como sujeta a cambio y que en la realidad ha cambiado. Problemas como la desintegración de estructuras socioeconómicas previas a la colonización y la creación de lazos de dependencia, no se analizan, ni se toman en cuenta la reorganización impuesta sobre la economía, la organización social y la cultura de los pueblos colonizados para responder a necesidades e intereses de la metrópoli. Es por ello que las relaciones entre *européos* y *africanos* se consideran como de grupos coexistentes en forma paralela, y las modificaciones profundas que han sufrido a todos los niveles los grupos subordinados a la fuerza y no por libre elección, se reducen en los trabajos de estos estudiosos a una presentación de la participación limitada de estos grupos en el sistema económico como mano de obra. En el caso de los procesos de cambio en la *Copperbelt*, donde las ciudades han sido formadas por población migratoria, no hay referencia

³⁴ Epstein, *op. cit.* (1973), p. XIII.

alguna a los efectos de la migración sobre la estructura socioeconómica rural. Se encuentra una referencia a este problema en Epstein, en relación con las consecuencias demográficas: "El sistema de trabajo migratorio ha tenido efectos diferenciales sobre las distintas tribus del Territorio, pero sobre grandes zonas ha llegado a denudar las reservas tribales de hombres y de sus esposas, entre veinte y cuarenta años de edad (. . .). Se debe notar también que el aumento rápido y continuo de la población urbana africana se realiza a expensas de las zonas rurales".³⁵ Pero no hay información sobre cómo y por qué se produce la migración; pareciera que éste también sería un proceso que se toma como dado. Cuando Epstein toca el problema de los efectos del desarrollo del proceso de urbanización, que no es un proceso independiente, sobre la población rural que alimenta a los centros industriales urbanos con mano de obra, éstos se presentan favorablemente ("Aquí las relaciones rurales urbanas se encuentran en un estado de equilibrio relativamente estable").³⁶

La eliminación del factor constante en las situaciones sociales que estudiaron Mitchell y Epstein, es decir, el colonialismo, se refleja en las interpretaciones que se dan al nivel de las relaciones interétnicas. Es por eso que es posible para ellos hablar de los *europeos* como un *grupo de referencia* (positivo) para los *africanos* . Mitchell ilustra bien este punto en su análisis de la danza *kalela* , y la misma posición se manifiesta en la descripción de la distancia social entre categorías étnicas. Uno se pregunta qué importancia significativa puede tener el ordenamiento de categorías étnicas de acuerdo con la distancia social cuando las razones de la existencia de esta "distancia" nunca se explican. El objetivo de Mitchell ha sido "describir el marco cognitivo de la etnicidad como un conjunto de significados compartidos, ligados a claves étnicas socialmente identificables, que proporcionan a los actores conjuntos de expectativas de comportamiento", un cuadro *in vacuo* que sin embargo le permite "predecir el comportamiento", algo que sólo es posible en un esquema en el cual las situaciones se consideran de manera estática.³⁷

El interés de Mitchell en el comportamiento, al estar disociado del contexto, no conduce a una interpretación sobre el comportamiento de los colonizados en el marco de la situación colonial, donde éstos no han tenido la libertad para elegir, y en donde las condiciones para el cambio social presentan características particularmente restringidas. Por eso, la interpretación de Mitchell de la crisis de identidad creada por el colonialismo (que ignora) se vuelca a la construcción de una

³⁵ *Ibid.*, p. 12 y nota a pie de página número 1.

³⁶ Epstein, "Urbanization and social change in Africa", *Current Anthropology*, N° 8, pp. 282-283.

³⁷ Mitchell, *op. cit.* (1974), pp. 14 y 23.

situación ideal donde los *européos* se perciben como un grupo de referencia positivo, como agentes de civilización, con los cuales el pueblo colonizado quiere identificarse. Así, al citar a Wilson, puede afirmar: "Vio claramente que 'los africanos no pueden menos que ganar el respeto y compartir el estatus civilizado y la nueva riqueza de los europeos, cuya superioridad social general está siempre ante ellos'. Los comentarios de Wilson, aplicables a Broken Hill en 1939-40, son igualmente aplicables a la *Copperbelt* moderna. *Los europeos están en una posición de superioridad social y los africanos aspiran a la civilización que es la característica y el prerrequisito particular del grupo socialmente superior. El modo civilizado de vida proporciona así una escala a lo largo de la cual puede medirse el prestigio de los africanos en las zonas urbanas (y en grado cada vez mayor en las zonas rurales)*".³⁸

Si bien en desacuerdo con los indicadores establecidos para fijar esta escala (principalmente el vestido, pero también la educación y la posición en la jerarquía ocupacional), si algo se puede deducir del cuadro que presenta de la *Copperbelt* es la existencia de manifestaciones de una severa crisis de identidad experimentada por un pueblo dominado bajo subordinación forzada, y la forma de imposición de los mecanismos de dominación colonial. Como esta imitación de rasgos superficiales aparece con la colonización cabe pensar que ése es el único camino posible en ese momento para alcanzar igualdad con el grupo dominante, igualdad que al fin también sería superficial. La actitud del colonizador hacia el colonizado termina convenciendo hasta tal punto al colonizado, que éste acaba multiplicando los esfuerzos por "cubrir" los rasgos *no europeos* "ofensivos" como el color de la piel ("antes los danzantes mbeni en Tanganyika en realidad blanqueaban sus caras";³⁹ "En el garage Chanda mostró sus fotografías. Francis las miró y exclamó (...): Sí ... te ves igual que un europeo";⁴⁰ por cambiar de vestimenta ("bien vestidos al estilo europeo";⁴¹ "los africanos se visten bien a la moda europea"⁴²) actitud que estos investigadores apoyan resaltando "otros posibles indicadores de estatus civilizado: habitación, herramientas, muebles, alimentos".⁴³ Estos detalles no parecen señalar justamente hacia una adaptación armónica a una situación bien recibida. Es notable observar que todo lo que se refiere al *europeo* se describe en términos superlativos, como se ve en

³⁸ Mitchell, *op. cit.* (1956), pp. 13-14 (las itálicas son mías).

³⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁰ Epstein, *op. cit.* (1969), p. 88, en el recuento de los contactos de Chanda en Ndola, sobre lo que Epstein señala: "El mismo Chanda adquiere prestigio a raíz de su color claro (...) y porque en su forma de vestir y en otras cosas se comporta como un 'gentleman'" (p. 104).

⁴¹ Mitchell, *op. cit.* (1956), pp. 2, 5, 13, entre muchas.

⁴² Epstein, *op. cit.* (1969), p. 104.

⁴³ Mitchell, *op. cit.* (1956), p. 13.

las citas anteriores, apoyando la idea de la "superioridad social", de "un modo de vida civilizado" y la importancia de los valores del grupo dominante. Tampoco se muestra el cuadro completo de estratificación ocupacional de modo que la referencia que se hace a este problema considera sólo aquellas ocupaciones a las cuales los colonizados tiene acceso, y así se presenta un cuadro deformado de esta estratificación.

El tomar al individuo como unidad para el estudio, como por ejemplo, el caso de Chanda tratado por Epstein, contribuye aún más a diluir en el trasfondo la dinámica de los grupos sociales. En relación con esto hay que hacer notar que los individuos se han elegido como ejemplos al azar sin un criterio definido, para establecer "regularidades presentes en la vida urbana". De esta manera, queda sólo una imagen parcial de la sociedad que se quiere describir de la que se omiten o se disminuyen en importancia la estructura socioeconómica desarrollada por el sistema colonial, el carácter de los cambios sociales, las relaciones de producción, las condiciones de trabajo, el carácter y efectos de la migración, el monopolio del poder, los conflictos sociales y las acciones políticas colectivas.⁴⁴

El acercamiento de F. Barth⁴⁵ al problema de la etnicidad ha sido comentado brevemente por Gulliver y A. Cohen.⁴⁶ Barth considera a cada categoría étnica como "un recipiente organizativo al que pueden darse cantidades y formas de contenido variables en diferentes sistemas socioculturales", y en consecuencia, enfatiza sobre "las fronteras étnicas que definen al grupo".⁴⁷ Nuevamente se presenta un modelo que ve al fenómeno de la etnicidad como algo más o menos estático y aislable de la dinámica de la situación social en la que está presente. La idea de "fronteras" no es muy clara. El interés se centra en la conducta y la orientación de valores, subrayándose la interacción en términos de formas de comportamiento esperado o rechazado, enfatizándose la complementaridad y la interdependencia de los grupos étnicos. Vacío de un contenido cultural, falta de cualquier eslabón que lo ligue con la dinámica de los procesos sociales que abarcan e influyen el fenómeno étnico, el concepto de grupo étnico aquí tiende más a ver la preservación y el equilibrio que el cambio. Esto lleva a una visión simplista de problemas complejos. Por ejemplo, uno duda que "en la sanscritización de los tribales, su aceptación de las escalas de valores críticos que definen su posición en la jerarquía de pureza ritual y con-

⁴⁴ Se pueden hacer algunas deducciones de los datos, como en Epstein, *op. cit.* (1969), p. 90 ss.

⁴⁵ Barth, F. (ed.), *op. cit.*, Introducción.

⁴⁶ Gulliver, reseña en *Man N. S.*, 6, 1971, p. 308; Cohen, A., *op. cit.* (1974), Introducción.

⁴⁷ Barth, *op. cit.*, pp. 14-15.

taminación es el único cambio de valores que es necesario para que la gente se convierta en una casta india".⁴⁸ Este proceso tiene implicaciones mayores y, en cualquier caso, a pesar de su larga historia entre muchos grupos en India y de que sectores tribales hayan sido hinduizados en grado variable, esto no significa que hayan sido aceptados completamente en el sistema de castas indio. ¿Por qué hace Barth énfasis en la "incapacidad ineludible", inherente a factores endógenos de los "grupos parias", como cuando se refiere a los gitanos? Pareciera que este investigador estuviera justificando la estructura social que excluye o permite una participación limitada de los "grupos minoritarios" y negando la posibilidad de transformación de una estructura social. Así, "en el sistema social total, todos los sectores de la actividad están organizados por estatus abiertos a miembros del grupo mayoritario, mientras que el sistema de estatus de las minorías tiene sólo relevancia para las relaciones dentro de la minoría y sólo en algunos sectores de actividad".⁴⁹ En esta línea, la minimización de la importancia de los factores de cambio y el carácter de las relaciones sociales existentes llevó a Siverts a percibir las relaciones étnicas en Chiapas en una situación supuesta de libre elección, y de competencia e interdependencia en el campo económico-político en donde "el destino [de la población indígena] está modelado por una situación en la que su indianidad es la base misma para la interacción".⁵⁰ Parecería como si los indígenas estuvieran bajo una situación de dominación social, económica y política ladina por su condición intrínseca de indígenas y porque rechazan el cambio (¿el cambio entendido como absorción, asimilación?). Finalmente, la visión de Barth del papel que juega la etnicidad en las situaciones coloniales parecería apuntar a las mejores maneras para alcanzar un tipo de armonía superficial, en un sistema en que están presentes la desarmonía y el conflicto y cuya naturaleza no será modificada por lo que Barth califica como "organización positiva de las relaciones sociales alrededor de valores diferenciados y complementarios".⁵¹

Los estudios más recientes realizados para Asia y África por los antropólogos europeos han comenzado a tomar en cuenta los factores económicos y políticos en relación con la etnicidad; consideran a los grupos étnicos como "grupos de interés", organizados en "líneas informales", cuando la organización "formal" no es posible.⁵² Ven a la etnicidad como un fenómeno político y abandonan la explicación que

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁰ Siverts, *op. cit.*, p. 116.

⁵¹ Barth, *op. cit.*, p. 36.

⁵² Cohen, A., *op. cit.* (1969 y 1974); Caplan, L., *Land and Social Change in East Nepal*, Londres, 1970.

la ve como manifestación de la persistencia de formas sociales arcaicas. Consideran la etnicidad como manifestación del desarrollo de nuevas formas sociales. De este modo, los grupos étnicos "han recreado continuamente sus características de diferentes maneras, no a causa del conservatismo sino porque estos grupos étnicos son de hecho grupos de interés cuyos miembros comparten intereses económicos y políticos comunes y quienes, por lo tanto, se unen en la competencia continua por el poder frente a otros grupos".⁵³ Sin embargo, todavía las limitaciones que se ponen al campo de observación impiden adquirir una perspectiva más amplia y el tratamiento de problemas a nivel macrosociológico. Quedan otros problemas por tocar en estos análisis como el desarrollo de condiciones que impiden o favorecen la toma de conciencia respecto a las estructuras socioeconómicas y políticas en las que están insertos los grupos étnicos. Llegamos aquí a un punto en el cual se abre la discusión sobre la cuestión fundamental de si la conciencia de la propia etnicidad puede abrir camino para la formación de una conciencia de clase. Varese plantea este problema: "cuando afirmamos que las relaciones interétnicas son relaciones de clase y que en ellas y a través de ellas se desenmascaran los intereses de clases antagónicas, lo que estamos indicando es que se trata de una revelación de condiciones objetivas, lo cual no implica necesariamente la instalación milagrosa, el surgimiento espontáneo de una conciencia de clase esclarecida dentro de la etnia dominada. Se trata de un primer paso, que llamamos el surgimiento de la conciencia étnica, la conciencia de la propia etnicidad, una forma de 'conciencia para sí' resultante de la evidente contraposición de intereses de los dos grupos en relación. Con la percepción de esta contraposición de intereses en el sentido más amplio, se da concomitantemente un replégar sobre la propia condición, un repensarse en comparación con el otro, un definirse a través de una dialéctica de la oposición que de poder desbloquearse históricamente beneficiaría tanto al dominado como al dominador".⁵⁴ Esta opinión puede ser el punto de partida para la discusión sobre la formación de una conciencia étnica que podría facilitar el surgimiento de una conciencia de clase. Sin embargo, se debe tener en cuenta otra posibilidad, aun en un planteo de carácter inicial: el reforzamiento de la identidad étnica, tanto impulsado por los sectores dominantes como generado desde dentro del mismo grupo étnico, podría impedir el logro del desarrollo de la conciencia de clase. Esto ocurriría cuando este reforzamiento de la conciencia étnica tienda a cerrar al grupo étnico

⁵³ Cohen, A., *op. cit.* (1969), pp. 191-192.

⁵⁴ Varese, S., "El pluralismo difícil: multiétnicidad y revolución nacional en Perú", ponencia presentada en el XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte, México, 3-8 de agosto de 1976 (publicación próxima).

sobre sí mismo en defensa de intereses particulares, cortándose así la posibilidad de una visión más amplia, de un descubrimiento de necesidades e intereses, más allá de los límites del grupo étnico, comunes con otros sectores de la sociedad pluriétnica.

De darse una toma de conciencia, esto implica necesariamente un cambio en el carácter de las relaciones sociales al interior de las sociedades pluriétnicas, y a la vez, la posibilidad de que esta fuerza étnica sea efectivamente un arma para lograr una participación en la transformación de la sociedad y en la creación de nuevos ordenamientos económicos, sociales y políticos.

PARTE II

La palabra de la tierra

El bandolerismo social y la rebelión de Ganga Narain en 1832

El terror y el amor hacen vivir a los bandidos.
Cuando sólo inspiran amor, son débiles.
Cuando sólo inspiran terror, los odian (...)
Si un bandido no llega a inspirar ambos senti-
mientos a la vez, no puede sobrevivir más de un
año en las montañas.

(Yachar Kemal, *Mèmed le Mince*)

El caso de los bhumijes muestra un tipo de respuesta a la situación existente en India bajo la dominación colonial y al proceso de cambio que tuvo lugar en el subcontinente desde fines del siglo XVIII y en el curso del siglo XIX.

En 1765 la East India Company adquirió derechos sobre Chota Nagpur, las *parganas* dependientes y otras zonas tribales, Ramgarh, Palamau y Pachet. Dos años después comenzó la penetración inglesa en la zona con contingentes militares para establecer el orden en ella y sujetarla al pago de impuestos.

En este contexto también hay que tener en cuenta la devastadora hambruna que afectó a Bengala en 1770¹ y sus consecuencias. A fines de 1768 la cosecha había resultado relativamente escasa debido a la falta de lluvias, circunstancia que produjo un alza de precios en el año siguiente. A pesar de la situación existente se recaudaron rigurosamente los impuestos sobre la tierra.² El 24 de noviembre de 1768, Rumbold,

¹ Cf. N. K. Sinha, *The Economic History of Bengal*, vol. II, Calcuta, 1968, cap. III; W. W. Hunter, *The Annals of Rural Bengal*, 2ª ed., Nueva York, 1868, cap. II; G. Mishra, *History of Bihar, 1740-1772*, N. Delhi, 1970.

² Según N. K. Sinha, posiblemente los impuestos sobre la tierra no se vieron afectados por la imposición del *najai* de obligación adicional a los que

el Supervisor de la Compañía en Bihar informaba: "Los cultivos se han secado completamente antes de haber madurado y la cosecha está casi destruida. La tierra se ha endurecido tanto por falta de agua que ha sido difícil para los campesinos ararla y prepararla para la próxima siembra".³ Las cosechas de 1769 no llegaron a corregir la escasez sino que la agravaron y para 1770 la hambruna se declaró abiertamente con escasez de alimentos y un aumento elevadísimo de sus precios, sequía total de las fuentes de agua, estallido de incendios y aparición de epidemias, especialmente de viruela. Para 1770, con referencia a Purnea, el Supervisor escribía: "En muchas de las *parganas* la mitad de aquellos que deben pagar impuestos y cultivar las tierras perecerán inevitablemente de hambre, mientras que los que queden estarán obligados a comprar para su subsistencia al menos al 500% más que lo usual y quedarán sin la pequeña reserva que es su única fuente para impuestos y cultivos futuros".⁴ Sin embargo, poco se hizo para salvar al campesino que era en parte la base del sistema de explotación de la Compañía. Las consecuencias de este año de hambre se manifestaron en una alta despoblación de las zonas afectadas (desaparición de un tercio de la población de Bengala) y el abandono de tierras cultivables. Hubo un aumento notable de la actividad de los bandoleros, muchos de ellos aldeanos que habían buscado refugio en las montañas y que al no ser aceptados en sus comunidades al regresar, terminaron recurriendo a acciones criminales para poder subsistir. En el norte de Bengala, aquellos a los que la hambruna había volcado al bandolerismo encontraron un refugio inexpugnable en las junglas. Sannyasis y faquires robaban en Rungpur, Rajshahi y Malda. De Kharakpur a Rajmahal bandas de hasta 500 hombres se desplazaban sin encontrar resistencia por las aldeas y campos abandonados. También se produjeron cambios profundos en el tipo de tenencia de la tierra. Según Hunter: "Antes de que principiara 1771 un tercio de una generación de campesinos había sido barrido de la faz de la tierra y una generación completa de las que una vez habían sido familias ricas quedó reducida a la indigencia (...). En 1776 la escasez de cultivadores había trastocado completamente las relaciones entre terrateniente y arrendatario en Bengala (...). Gradualmente la población agrícola se dividió en dos clases: los llamados cultivadores residentes, quienes apegados a sus antiguos hogares o, con más frecuencia, por estar endeudados con su terrateniente, continuaron en el mismo territorio que ocu-

habían sobrevivido o permanecido en las tierras sin desertar, y también al aumento de precios de elementos básicos. Es evidente que su reelección se pudo efectuar por la presión desmedida que ejercieron las autoridades sobre la población para que ésta se llevara a cabo.

³ Mishra, G., *op. cit.*, p. 157.

⁴ Sinha, N. K., *op. cit.*, p. 50.

paban antes de la hambruna; y una clase más aventurera, llamada de los cultivadores no residentes o errantes, que habían abandonado sus posesiones anteriores y salieron en busca de nuevas a los precios más bajos a los que la despoblación había reducido el valor comercial de la tierra".⁵ El proceso de despoblación continuó durante los quince años que siguieron a la hambruna, las tierras cultivables más ricas estaban abandonadas, los agricultores huían a las ciudades; la imposibilidad de cumplir con el pago de impuestos había llevado a muchos a prisión y sin embargo, las autoridades británicas exigían cada año impuestos más elevados. Las medidas oficiales que se tomaron para aliviar la situación provocada por la hambruna fueron insuficientes; no hubo cambios favorables en la recaudación de impuestos, se tuvo cuidado de que Calcuta, los ingleses y sus dependientes estuvieran bien provistos con alimentos y éstos procedían de zonas que quedaban así despojadas. Los empleados de la Compañía especularon con la venta del arroz que monopolizaron, actividad que a pesar de las acusaciones presentadas no se investigó en profundidad. Aunque Patna, por ejemplo, fue uno de los distritos más afectados, con cincuenta a cien muertos por día, de este distrito se sacaron 80 000 cestos de arroz para alimentar las tropas de Berhampur y de Calcuta.

La total falta de interés por la situación en que se encontró la población y la preocupación constante de sacar el mayor beneficio posible para la Compañía se muestra en los reportes de la época: "a pesar de la gran severidad de la última hambruna y la gran reducción en número de la población, se ha hecho cierto aumento en los acuerdos tanto en la provincia de Bengala como en la de Bihar para este año" (12 de febrero de 1771); y un año más tarde se afirmaba "la recaudación en cada departamento de impuestos se ha llevado a cabo en este año de la manera satisfactoria como habíamos deseado".⁶ La recaudación neta para 1768-69 fue de 15 873 453 Rs., para 1769-70: 14 341 168 Rs., para 1770-71: 14 006 030 Rs., y para 1771-72: ... 15 023 260 Rs.⁷

Desde el momento en que los ingleses empezaron a penetrar en la zona ocupada por los bhumijs encontraron la oposición de la población local y tuvieron que enfrentarse a desórdenes frecuentes y continuos (ver cuadros). Los zamindares, de origen tribal aunque hinduizados, se mostraron reticentes a pagar los impuestos. A esto se unió la acción de los *chuars*, nombre por el cual se designaba a los "bandidos", en su mayoría bhumijs, que por entonces se volcaron al ataque de las tropas británicas y de sus aliados tribales en la zona. Tal ocu-

⁵ Hunter, *op. cit.*, pp. 56, 59, 60.

⁶ Mishra, G., *op. cit.*, p. 161.

⁷ Sinha, N. K., *op. cit.*, p. 54.

rió con el zamindar en Ghatshila en 1769. Los *chuars* estaban especialmente activos en Ghatshila, Barabhum y Manbhum. Las numerosas revueltas de *chuars* que se fueron sucediendo desde las dos últimas décadas del siglo XVIII brindaron continuidad a la tradición de rebelión que haría posible más adelante el estallido de 1832. Los *chuars* se opusieron a la penetración militar inglesa obstaculizando la acción de las tropas, de modo que los oficiales británicos llegaron a recomendar que se desarmara a toda la población de la zona levantada entre Jhalda, Pachet y Ramgarh (opinión del mayor Crawford, quien logró dominar Jhalda en 1782). Jhalda volvió a estar convulsionada en 1789 y 1790; los *chuars* de Koilapal con sus jefes, como Subla Singh, se levantaron en 1771 y luego en 1783 y 1784. En 1795 se suscitaron nuevos disturbios en Pachet como reacción al intento de vender las tierras del zamindar en pago de deudas, disturbios que se extendieron tres años más tarde a Manbhum y Barabhum donde los rebeldes, unos 1 500 *chuars*, fueron encabezados por Durjan Singh, ex zamindar de Raipur, e impidieron por medio de la violencia que se ocuparan sus territorios. En 1799 se unieron a los elementos rebeldes de Midnapur que tenían por objeto la devolución de tierras a jefes y guardianes (*sardares* y *pai-kanes*) aldeanos. Desde hacía diez años la gente de Midnapur había enfrentado una serie de circunstancias desfavorables (aumento del precio de la sal, exacciones del rajá Sundarnarayan, incursiones marathas). Los ataques de los *chuars* a las aldeas y a la propiedad del gobierno se desataron con violencia progresiva hasta alcanzar su clímax en 1800. Es interesante el comentario que hacía en 1799 el Recaudador de Midnapur sobre uno de estos hombres que actuaba al margen de la ley, Govardhan Dignpatti de Bugri, respetado por los campesinos y que proponía un arreglo: a cambio de ser designado jefe de policía él prometía garantizar la paz en las *parganas* de Bugri y Midnapur. Al parecer la presión que podía ejercer Dignpatti fue suficiente para que se considerara esta propuesta seriamente, ya que daba la oportunidad al Gobierno de usar para su conveniencia a personajes locales como éste que estaban en buena relación con el campesinado. Sin embargo, no se puede saber de qué manera cambiaron las relaciones entre el bandido y los campesinos, si es que aquél fue designado finalmente como policía.

Los *sardares* fácilmente podían comandar bandas de 500 a 800 *chuars*, contando con refugio seguro en las junglas. La causa de los disturbios de 1799 y 1800 se encontraba en el despojo de tierras y en la imposibilidad de cumplir con mayores exigencias y rentas más elevadas, y constituyeron una reacción al intento de imponer la legislación fiscal inglesa. Los *chuars* continuaron actuando en bandas más o menos numerosas hasta pasada la primera década del siglo XIX.

Para poder combatirlos con más facilidad los británicos construye-

ron fuertes y destacamentos policiales que servirían de base desde donde dirigir las operaciones contra los "bandidos" rebeldes. Con este obstáculo fue imposible para los ingleses crear las condiciones necesarias para la recaudación de impuestos.

Muchos de los problemas estaban relacionados con la intervención inglesa apoyando y a veces imponiendo autoridades que les fueran leales, autoridades que no eran aceptadas por el pueblo. Hubo varios casos de este tipo desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la primera mitad del XIX. La rebelión de los *chuars* de Ghatshila se debió al apoyo que brindaron a Jagannath Dhal, quien luchó por desplazar a su hermano instalado como rajá.⁸ Como fue imposible controlar a los rebeldes, en 1777 los ingleses accedieron finalmente a reinstalar a Jagannath Dhal.

En todos los casos se enfrentó la actividad de los *chuars* con la presión militar, sin considerar el problema de fondo, es decir, el rechazo a un sistema de control y a la explotación y a la pérdida de tierras debida en última instancia a las exigencias del sistema de impuestos. Como forma de controlar a los zamindares, considerados como jefes independientes, y teniendo en cuenta la falta de una jerarquía local que sirviera para la recaudación de impuestos, se estableció el sistema *thanadari*, designándose thanadares que se encargarían de recaudar los impuestos de los zamindares. Luego, y sin contar con conocimientos suficientes sobre el área, se aplicaron las disposiciones del *Permanent Settlement* de 1793.⁹ Con esto se accentuó más el descon-

⁸ Jagannath Dhal, protegido por los ingleses, tomó el puesto de zamindar de Ghatshila en 1767 bajo el compromiso de pagar un tributo anual, que finalmente no cumplió. Cuando se trató de obligarlo a responder por ello y hacerlo prisionero, huyó y en su puesto se colocó a su hermano Nimu Dhal en 1768. El resto de los jefes de la zona que contaban con tierras hicieron causa común con Jagannath Dhal y se dispusieron a enfrentarse a los británicos. Para 1773 el ex zamindar también había reunido a su alrededor a los "bandidos" *bhumijes* y con esta fuerza se lanzó a ataques repetidos contra las tropas inglesas.

⁹ El *Permanent Settlement* de 1793, proclamado por Lord Cornwallis el 22 de marzo de ese año, se proponía cambiar drásticamente la ley de la costumbre por la ley contractual con respecto a la propiedad de la tierra, con la intención de "asegurar a la gran población de *raiyats* igualdad y seguridad en cuanto al monto de sus rentas y el mismo goce sin perturbaciones de los frutos de su trabajo, que pensamos dar a los mismos zamindares", con lo cual el poder de los zamindares sobre los campesinos aumentó. La Compañía necesitaba asegurarse una entrada fija procedente de los impuestos que permaneciera inalterable, y evitar cualquier disminución en el monto. Así se estableció también que la tierra podría perderse o venderse en pago de deudas. Acerca del resultado de ello, un funcionario inglés decía: "casi no se puede dudar de que nuestras ventas públicas, en la mayoría de los casos, han roto la organización de las comunidades aldeanas de los territorios vendidos" (*Proceeding of the Bengal Govt.*, 12 feb. 1802, citado por S. B. Chaudhury, *Civil Distar-*

tento debido a la venta de tierras para cubrir el pago de impuestos y la situación de despojo, a que se vieron reducidos entonces zamindares y campesinos, situación que los llevó a acudir a los prestamistas inescrupulosos. Las deudas así contraídas condujeron a más venta de tierras y hasta al encarcelamiento de los deudores. Porque no sólo el campesino fue afectado, sino también los zamindares, los *sardares ghatwals*, los grandes terratenientes y aquellos que disfrutaban de concesiones de tierras, llegando a la situación de ver sus tierras rematadas por no pagar los impuestos. Con esto se abrió la puerta a nuevos zamindares que no pertenecían a las comunidades tribales y la reacción se hizo sentir frecuentemente con manifestaciones de violencia hacia los recién llegados.

Otra de las fuentes de disturbios fue la situación en que se encontraron los guardianes tradicionales del orden, los *ghatwals*, cuando al quedar el Gobierno encargado de esta función perdieron los derechos sobre tierras que se les habían adjudicado tradicionalmente para retribuir su trabajo. Además, en 1793 Cornwallis introdujo el sistema *dawoga* y con él, policías corruptos, ajenos a la zona. Como resultado de la imposición del nuevo sistema de policía se produjeron levantamientos violentos como en el caso de Midnapur en 1799, cuando los jefes y policías tribales, apoyados por la población a la cual representaban, trataron de recuperar los derechos sobre sus tierras. Otras veces la hostilidad de los *ghatwals* se manifestó en la oposición al pago de rentas al zamindar. Los *ghatwals* de Bishumpur enviaron una petición al Juez de Burdwan en mayo de 1798, diciendo: "Nosotros y nuestros compañeros por muchas generaciones desempeñamos la función de *ghatwals* y *chowkidars*. Tenemos una concesión de tierras, los *sardares* tienen un máximo de 20 a 40 *bigas* y los compañeros a nuestro servicio tienen cada uno de 5 a 14 *bigas*. Este es todo nuestro pago y cada servidor paga 18 annas al zamindar (...). Desde que se designó a los policías *dawogas* les comunicamos a ellos todo lo que pasa y siempre cuidamos los pasos de las montañas y los ayudamos. Creemos que éste es un deber severo y pesado; además el zamindar y el *amlah* del recaudador demandan un aumento que es excesivo".¹⁰ Finalmente, las

bances during the British Rule in India [1765-1857], Calcuta, 1955, p. 19). Mucho más trágico fue quizá el efecto en las zonas tribales, donde también se introdujo la costumbre de vender las tierras en caso de no cumplirse con el pago de impuestos y muchos fueron despojados de las tierras que habían recibido de sus antepasados, con pocas posibilidades de defender su caso en las cortes con éxito. También, repentinamente, zamindares y campesinos tuvieron en sus manos propiedades privadas y se sintieron en posición de obtener préstamos excesivos que a la larga no pudieron pagar y los llevaron a la ruina. Las rentas sobre la tierra se aumentaban según el deseo o la necesidad del terrateniente y los campesinos se vieron reducidos a una situación miserable.

¹⁰ *Petición*, 4 de mayo de 1798, *West Bengal District Records, Burdwan*,

autoridades coloniales tuvieron que cambiar su actitud y devolver las tierras a jefes y guardianes en 1800, después de haber recibido las recomendaciones continuas e insistentes de personas bien enteradas de la situación como el funcionario en Midnapur, Imhoff. Por las disposiciones legales de 1800 los zamindares locales se ocuparían de mantener el orden junto con los *darogas* que habían sido designados anteriormente. De este modo, se vio la inmediata conveniencia de este cambio, ya que los zamindares estarían relacionados de otra manera con el Gobierno "en lugar de estar en su contra, si es que se les hace responsables de todos los robos y si no se venden sus tierras para cubrir pagos".

Dados los problemas a los que los ingleses se enfrentaban en la zona, la policía *zamindari* se consideró adecuada en vista del "íntimo conocimiento que tiene esta gente de los caminos y pasos en los bosques, y sus extensas conexiones por lazos matrimoniales, su largo tiempo de residencia, sus costumbres y lenguaje comunes, lo que les permite obtener información detallada de toda cosa que ocurre en su *pargana*, y los posibilita para contraatacar los designios de bandidos armados o, cuando éstos ya han cometido cualquier ofensa, para perseguirlos y atacarlos con eficacia".¹¹

Se convirtió así a los zamindares locales en intermediarios en el mecanismo de control de la administración colonial.

Otro de los factores que provocaron problemas para la East India Company fue el cambio frecuente de las atribuciones de los funcionarios que designaba para la zona, lo cual condujo a continuas confusiones. En 1805 (*Regulation XVIII* de 1805) se decidió crear el Distrito de Jungle Mahals para ejercer sobre el área un control más efectivo.¹²

La Rebelión de 1832-33

Algunos quisieron ver la causa única o fundamental de la rebelión *bhumij* que estalló en Manbhum y Dhalbhum en 1832 en los problemas personales de su líder, Ganga Narain. Éste era hijo del heredero

cit. en Jha, J. C., "Restoration of indigenous police in a tribal area of Bihar and Bengal, 1800", *The Journal of the Bihar Research Society*, vol. XLIX, partes I-IV, Patna, enero-dic. 1963, p. 266.

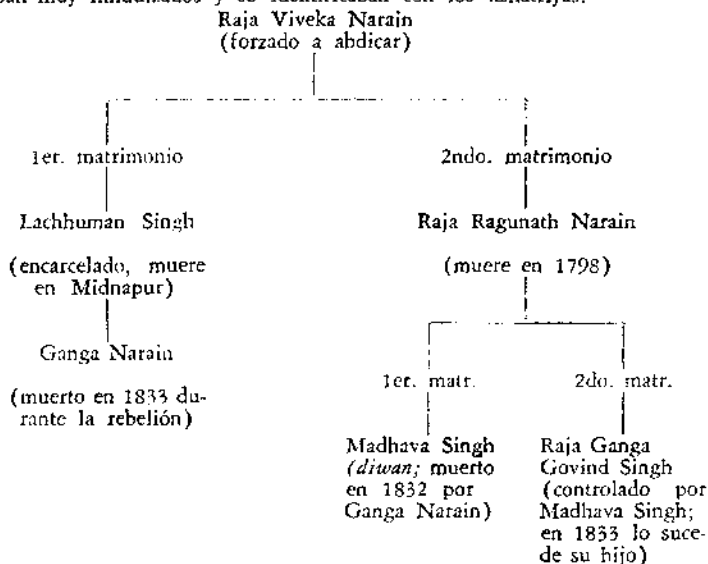
¹¹ *Ibid.*, pp. 269-270 y 273.

¹² En 1805 se creó el distrito de Jungle Mahals que comprendía los siguientes *mahals* o departamentos fiscales: del distrito de Birbhum: Pachet, Bagmundi, Bagankodar, Taraf Baleapar, Katras, Hasla, Jhalda, Jharia, Jaipur, Mukundpur, Kismat Nawagarh, Kismat Chutty, Torang, Tuny (Tundi), Nagarkeari y Patlum; del distrito de Burdwan: Sainpahari, Shergarh y Bishnupur (con exclusión de Kotulpur y Bulsai), y del distrito de Midnapur: Chatna, Barabhum, Supur, Ambikanagar, Simlapal y Bellaidihi.

desplazado al trono de Barabhum,¹³ donde había habido revueltas desde 1798 a raíz de la intervención inglesa. El problema se había suscitado en torno a las leyes tradicionales de sucesión, que los ingleses no respetaron, ya que en su lugar aplicaron la ley de la primogenitura, creando así un conflicto que perduraría y provocaría en parte la rebelión de 1832. Según la tradición bhumiij, al hijo de la esposa principal del rajá, aunque no fuera el mayor, le correspondía ser el heredero legítimo. Por detrás de la idea de implantar la ley de primogenitura se observa el deseo de contar con jefes locales adictos y ganar el control sobre las zonas tribales. Los ingleses habían forzado al rajá Viveka Narain a abdicar porque éste, al parecer, siempre les había sido hostil. En su lugar, siguiendo la ley de primogenitura, colocaron a Rangunath Narain, desplazando así al heredero legítimo,¹⁴ Lachhuman Singh, padre de Ganga Narain, que se levantó en armas, fue apresado y finalmente murió en la cárcel de Midnapur. Nuevos conflictos se originaron a la muerte de Rangunath Narain en 1798, cuando también intervinieron los ingleses apoyando a Ganga Govind Singh, hijo de la segunda esposa del rajá, al que también respaldó Ganga Narain. Madhava Singh, hijo de la primera esposa, contaba con el apoyo de

¹³ Los rajás de esta región eran de origen tribal pero hacia el siglo XVIII ya estaban muy hinduizados y se identificaban con los kshatriyas.

¹⁴



Según Jha, J. C., *The Bhumiij Revolt, 1832-33*, Delhi, 1967, p. 116, nota 1, citando a W. Dent.

los jefes tribales pero una vez que comenzó a desempeñarse como *diwan* ganó la enemistad de todos por sus actividades como prestamista y por sus ambiciones de riqueza y poder. Madhava se dedicó especialmente a arruinar a Ganga Narain, privándole hasta de sus medios de subsistencia, haciéndolo arrestar por haber traficado con sal ilegalmente, y hundiéndolo en tal pobreza que éste se vio forzado a peregrinar como monje vaishnavita. Al parecer, el rajá había perdido sus facultades mentales en los últimos años, circunstancia que Madhava aprovechó para afianzar su poder. Exigió sumas adicionales a las rentas y un impuesto general sobre las viviendas. En sus actividades como prestamista pudo manejarse hábilmente para contar con el respaldo de las Cortes y así explotar al máximo a sus deudores.

Ganga Narain logró aglutinar a las masas descontentas con la situación general de la región y con la opresión de Madhava Singh, con el doble propósito de vengarse y de salvar a su pueblo para brindarle una vida mejor. La gente que lo seguía vio en él un símbolo: el hombre desplazado, humillado y despojado injustamente, y lo consideró la persona apropiada para desempeñarse como jefe de la rebelión. Se ha dicho que Ganga contaba con una gran capacidad de organización, firmeza de carácter y decisión, características a las que algunos observadores agregaron las de cruel y despiadado.

Contando con la adhesión de numerosos *ghatwals* y de los campesinos descontentos con las exigencias desmesuradas de Madhava, Ganga Narain se lanzó al ataque de su primer objetivo, el mismo *diwan*, al que dieron muerte el 26 de abril de 1832, episodio en el que no sólo Ganga sino sus *ghatwals* quedaron implicados directamente. De este modo se satisficieron en parte los deseos de venganza del líder y se destruyó uno de los elementos que habían dado origen a la situación de crisis. Con ello dio comienzo la rebelión y Ganga y sus fuerzas, a las que entonces se unieron los *chuars* de Barabhum y las zonas circundantes, se lanzaron al ataque del lugar donde estaba la residencia del rajá, Barabazar, en el primer día de mayo, saqueando y quemando los establecimientos policiales y el mercado, y dando muerte a tres peones que habían quedado rezagados en la delegación de policía, de donde todos habían huido.

Hacia el mes de junio Ganga tuvo bajo su control a Barabhum luego de haber salido con éxito de una serie de encuentros con las tropas inglesas y del fracaso de las gestiones del funcionario a cargo del distrito Jungle Mahals, Russell, por obtener una rendición voluntaria de los rebeldes. Russell se encontraba en desventaja ya que contaba con apoyo militar y policiaco escaso y a menudo mal entrenado; además, los *ghatwals* que cuidaban los pasos montañosos, los zamindares y su guardia personal en muchos casos tampoco le brindaron ayuda

sino que prefirieron apoyar a Ganga Narain o bien no intervenir por temor a que los rebeldes tomaran represalias.

Las dificultades del terreno y la cercanía de la época de lluvias tampoco favorecían a Russell, quien por todos los medios trató de evitar en tales condiciones un enfrentamiento armado o la perspectiva de una larga campaña. Al principio se interesó exclusivamente en la aprehensión del líder y los jefes principales de la rebelión con el fin de pacificar la zona rápidamente, pero no tuvo éxito.

A mediados de mayo las fuerzas de Ganga Narain alcanzaban por lo menos a dos o tres mil hombres, ya que éste fue el número de atacantes del campamento de Russell en Barabazar el 14 de mayo. Los rebeldes fueron rechazados, al parecer con bastante facilidad. Sin embargo se pidieron tropas de refuerzo, que no tardaron en llegar. En junio comenzaron a avanzar sobre las poblaciones vecinas y se produjeron encuentros con los rebeldes quienes lograron ocasionar bajas en los contingentes militares. El avance se detuvo debido a la desfavorable época de los monzones; los adeptos de Ganga continuaron atacando a las tropas aun durante su retirada. Hasta ese momento, el balance de esta "nueva guerra", como la calificó uno de los oficiales ingleses, favorecía a los rebeldes que habían conseguido dar muerte y herir a cierto número de soldados, robar pertrechos y obligar a las tropas a desgastarse en una campaña que dificultaba la selva, las lluvias y la constante amenaza de enfermedad. Ellos, en tanto, habían sufrido pocas pérdidas. El triunfo del momento reforzó la idea de la invencibilidad de Ganga Narain y dio validez a su afirmación de ser una encarnación de Kal, el Dios de la muerte, y protegido de la diosa Kali. A juzgar por los datos, éste fue el único elemento religioso que estuvo presente en la rebelión bhujij. Ganga Narain se hizo fuerte en Barabhum, "toma el título de rajá, es zamindar *de facto*, recibe el pago de los impuestos y dispone de las tierras, de la propiedad y aun de las vidas de la población."¹⁵

Mientras el gobierno trataba con muchas dificultades y poco éxito de organizar una fuerza de tropas irregulares, armar a los soldados y tratar de mantener buenos contactos con los zamindares de Manbhum, Pachet, Patkum, Chota Nagpur, Silli, Tamar y Singhbhum para mantener aislada a la zona de disturbios e impedir su expansión, los bhujijes habían dejado por el momento sus actividades guerreras para dedicarse a las tareas agrícolas propias de la estación. Sin embargo, el cordón de contención se rompió a fines de junio en Patkum, a la que siguió Singhbhum donde los larka kols produjeron disturbios. Durante todo el mes de julio de 1832 el área se vio trastornada por incursio-

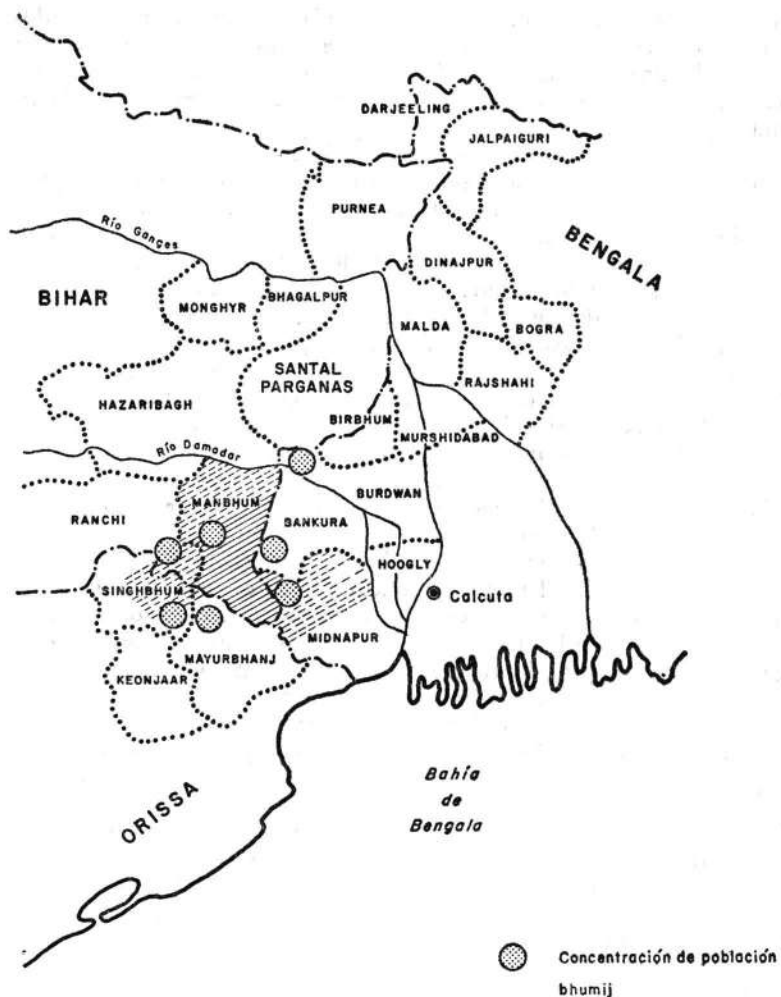
¹⁵ Jha, J. C., *op. cit.*, p. 78, citando una carta anónima aparecida en *India Gazette* del 14 de junio de 1832, fechada el 8 del mismo mes.

nes y ataques rebeldes. El mismo Ganga Narain con tres mil seguidores atacó la ciudad de Ambikanagar, quemando, robando el mercado y dejando una víctima, el médico Mathura Rai. Este acontecimiento más la captura de la aldea de Ankro, convenció al zamindar de Mambhum que era mejor no oponerse a Ganga, opinión que llegaron a compartir otros jefes de las zonas vecinas. De modo que se permitió el paso de los rebeldes hacia el sur y por todo el este del distrito de Jungle Mahals, donde éstos no encontraron resistencia y fueron absorbiendo nuevos elementos bhumijes en sus filas a medida que avanzaban. Sin oposición por parte de los jefes locales ni tropas que les impidieran desplazarse, la tarea de los rebeldes fue bastante fácil, al menos hasta el mes de noviembre. Sin embargo, desde mediados de agosto se habían comenzado a tomar medidas para volcar contra ellos la represión militar. Hacia octubre W. Dent, Comisionado para Chota Nagpur, publicó una nueva proclama en la que se garantizaba el perdón a los rebeldes si colaboraban en la aprehensión de sus líderes, pero la proclama fue ignorada y las hostilidades continuaron.

En noviembre la represión se organizó más y se atacó a los puntos rebeldes claves simultáneamente con la meta de llegar finalmente a destruir la base de Ganga Narain en Barabhum y la de su lugarteniente, Raghu Nath Singh, en Dhalbhum. Los rebeldes comenzaron a mudarse con sus familias y el producto de sus cosechas a campamentos temporales. La huida y desplazamiento comenzaron a obstaculizarse con el cierre de los pasos de las montañas, donde se establecieron guardias. Las tropas destruyeron sistemáticamente los campamentos, dejaron a la población levantada sin reservas de alimentos, quemaron las aldeas, se llevaron el ganado, capturaron y mantuvieron como rehenes a mujeres y niños, pero los rebeldes siempre lograban huir y ni siquiera sufrían gran número de bajas. A fines de 1832 habían sido arrinconados en las montañas Dalma y al comenzar el siguiente año las operaciones militares se concentraron en esa zona con el fin de obligarlos a rendirse. Los primeros síntomas de debilidad en los rebeldes se hicieron notar no en esta zona, sino entre los contingentes que quedaban en Dhalbhum, hacia el sur, donde se había dado muerte o se había capturado a varios líderes. Otros jefes prestaron ayuda a las tropas cuando fueron sobornados por Wilkinson, Comisionado de Chota Nagpur, a cargo de las operaciones militares.

Para entonces Ganga Narain encabezó el ataque contra el *thakur* de Kharsawan, Cheta Singh, acción en la que perdería la vida. Los hombres de Cheta Singh lograron enfrentarse al grupo de Ganga quien resultó herido de dos flechazos en el combate. Aún así el líder intentó huir cruzando un campo pero los hombres del *thakur* le dieron alcance y lo decapitaron.

Cheta Singh envió la cabeza de Ganga al Capitán Wilkinson el



Los datos sobre la distribución de la población bhumij se han tomado de *The Acculturation of the Bhumij of Manbhum*, de S.C. Sinha (Illinois, 1956, mapa en la p. 252)

Zona que abarcó la rebelión de 1832 - 1833

7 de febrero de 1833 junto con una carta en la que pedía protección, puesto que temía las represalias de los adeptos de Ganga Narain, y una recompensa, que recibió en la cantidad de cinco mil rupias.

Con la muerte de Ganga Narain se apresuró el proceso de desintegración de las bandas de rebeldes. Muchos jefes se rindieron, unos murieron en el curso de las operaciones de limpieza que siguieron desarrollándose, o fueron hechos prisioneros como Raghu-Nath Singh (19 de febrero de 1833). En ese mismo año el distrito de Jungle Mahals se eliminó como tal, distribuyéndose sus territorios entre Burdwan y el nuevo distrito de Manbhumi.

La Rebelión de Ganga Narain en el contexto de la tradición de protesta entre los bhumijes.

Edward Jay señala la falta de datos que documenten nuevos movimientos entre los bhumijes después de la rebelión de 1832¹⁶ aunque supone la persistencia de disturbios después de esa fecha, y Stephen Fuchs afirma¹⁷ que ningún otro "movimiento revolucionario violento" le sucedió, sino que se hizo sentir la influencia de varios predicadores vaishvanitas desde fines del siglo XIX que no hicieron más que acentuar la tendencia hinduizante en los bhumijes.¹⁸ Fuera de estos acontecimientos aislados no hay noticias certeras de que se hayan desarrollado movimientos entre ellos hasta los años treinta, cuando dio comienzo el Movimiento Bhumij Kshatriya.

Jha califica a la Rebelión bhumij de 1832 de "movimiento misionario o populista con la meta de crear un mundo ideal en donde no exista la explotación y la opresión".¹⁹ Esta caracterización quizá sea algo exagerada o no corresponda a la realidad. El *bangama* de Ganga Narain se puede llamar con más propiedad una rebelión ya que tomó la forma de una protesta armada y violenta, carente de la organicidad de un movimiento y de formulaciones políticas que encauzaran la acción hacia metas claramente definidas y de alcance significativo. En

¹⁶ Jay, E. "Revitalization Movements in Tribal India", p. 299, en Vidyarthi, L. P., *Aspects of Religion in Indian Society*, Ranchi, s. f.

¹⁷ Fuchs, S., *Rebellious Prophets. A Study of Messianic Movements in Indian Religion*, Bombay, 1965, p. 67.

¹⁸ Entre 1896 y 1910, Srinath, vaishnavita mendicante, se estableció en Madhupur y logró reunir un cierto número de adeptos. Desde 1914 y hasta 1928 quedó en el mismo lugar otro predicador de origen bhumij, más liberal que el anterior en cuanto a la manera en que los bhumijes de Madhupur debían vivir.

Hacia 1921 se hizo sentir una ola de expectación mesiánica que culminó más tarde al reconocerse a Gandhi como el "nuevo rey".

¹⁹ Jha, *op. cit.*, p. 185.

este sentido, Hobsbawn explica cómo "el bandolerismo mismo no es un programa para la sociedad campesina sino una forma de autoayuda para escapar de ella en circunstancias especiales. Los bandidos, excepto por disposición y capacidad para rechazar la sumisión individual, no tienen más ideas que las del campesinado (o la sección del campesinado) de la que forman parte. Son activistas y no ideólogos o profetas de quienes no se puede esperar visiones o planes nuevos de organización social y política".²⁰

Por eso los *chuars*, en acciones que parecen contradictorias pero que reflejan la falta de una perspectiva de tipo político y social amplia y que apunte a transformaciones estructurales en la sociedad, se levantaron "a veces en apoyo de un jefe turbulento y ambicioso de obtener poder al cual de acuerdo con las Cortes no tenía derecho, y a veces para oponerse al Gobierno por una política que no aprobaban, aunque tuvieran muy poco interés personal en el asunto".²¹ Tampoco parece apropiada su calificación de "milenario" ya que nada indica la existencia de ideas milenarias, si bien hay la esperanza de poder corregir de alguna manera la situación para que la opresión sea menor, pero sin que haya un cuestionamiento y un rechazo total al orden social existente. No aparece la creencia en la llegada o el regreso a un tiempo o a una tierra perfectos. Hay un deseo de eliminar a los elementos que causan perturbaciones (ingleses, tropas, bengalíes que llegan a explotar a la población local, prestamistas, zamindares que los traicionan, rajás que mal gobiernan, policías y autoridades no tribales impuestas por la fuerza), pero no se encuentra la idea de un "Nuevo Reino" o una "Nueva Época", es decir, no existe la intención de instaurar un orden social y moral completamente nuevo. Se intenta regresar no a la "época perfecta" sino simplemente a una época no tan mala, anterior a la penetración inglesa y a la llegada de elementos disruptivos. No se trata de la recuperación de la sociedad tradicional, que en gran medida ya estaba perdida debido al prolongado y continuo proceso de hinduización, sino de retornar al modelo existente sólo que cambiando rajás y zamindares despóticos por Ganga, el jefe legítimo y justo que encuentran los bhumijes. Ganga toma el lugar del rajá, recibe el tributo y tiene el control absoluto sobre sus subordinados y sus propiedades. No hay sino un cambio de personajes, no de estructuras. Por ello, tampoco nos parece acertada la calificación de S. Fuchs quien piensa que la Rebelión bhumij es otro "movimiento revolucionario violento".

¿Justificaría el único elemento religioso, la afirmación de Ganga Narain de ser una encarnación de Kal, que sus adeptos aceptan, para

²⁰ Hobsbawn, E., *Bandits*, Middlesex, 1969, p. 24.

²¹ Dalton, E. T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcuta, 1872, p. 172.

considerar aquí la existencia de mesianismo? ¿En este caso, tomará entonces el mesías la forma del mismo Dios de la Muerte que busca venganza y por extensión, vengar a sus fieles, eliminando a los opresores? En este aspecto, los datos son tan escasos que no se puede aventurar una afirmación con certeza. La connotación religiosa es tan débil que se podría hablar de una forma de protesta secular aunque siempre tradicional, "prepolítica".

En las dos peticiones que Ganga Narain envió a Russell, aquél habla de la legitimidad de su lucha personal y esto sólo refuerza la interpretación limitada de la rebelión como medio para resolver un asunto personal y cumplir los deseos de venganza del líder. Es cierto que esta rebelión tuvo un carácter más personal que otras formas de protesta contemporánea, como lo indica Jha. Es evidente que el líder tenía sus propios objetivos que concretar, pero teniendo en cuenta la relación dinámica y recíproca que existe entre líder y adeptos, y la situación del momento, estos objetivos llegan a coincidir con los de su pueblo. Ganga proveyó el liderazgo para que la protesta pudiera organizarse y manifestarse en acción, y los bhumijes hicieron posible que se eliminaran los enemigos directos de su jefe y que éste llegara a recuperar, aunque sólo temporalmente, la posición de la cual había sido desplazado.

El tipo de contactos que hizo Ganga Narain a mediados de 1832, estableciendo lazos de parentesco con rajás vecinos (una esposa pertenecía a la familia del rajá de Bishnupur y otra a la del de Manbhumi; casó a sus hijos con personas importantes de zonas cercanas), tendió a consolidar su posición de rajá potencial, y las relaciones que estableció con los jefes tribales y la población bhumij lo afirmaron como jefe de la rebelión. La coincidencia de sus propios objetivos y los de gran parte de su comunidad hizo posible que los bhumijes se reunieran a su alrededor y se lanzaran al ataque de enemigos comunes.

Los problemas que dieron origen a la rebelión de 1832 fueron de índole interna y externa: por una parte, conflictos alrededor de la sucesión o legitimidad de los rajás locales, la indiferencia de algunos de ellos frente a los problemas de su gente, la hinduización de los rajás que los hizo distanciarse del resto de la comunidad y aliarse con los "extranjeros", la actividad de funcionarios corruptos como Madhava Singh, la negligencia de las autoridades locales. Por otra, el impacto de la imposición de un sistema administrativo nuevo, el establecimiento de autoridades ajenas a la comunidad, las medidas aplicadas por los ingleses congruentes con sus planes de control, la venta de tierras por falta de pago de deudas al amparo de la legislación inglesa, el empobrecimiento y endeudamiento de la población que quedó a merced de los prestamistas, de modo que "un desamparo general parece haber sido la orden del día y mucha de la tierra ya había pasado para en-

tonces, más o menos permanentemente, a prestamistas de fuera".²² Además, también se hicieron sentir la creciente influencia de los brahmanes que desplazaron a las autoridades religiosas aldeanas (*pabanes, layas*), y la llegada de inmigrantes del este, del norte de Bihar y de Orissa que se establecían en Jungle Mahals y Dhalbhum como terratenientes o prestamistas, o pasaban a desempeñarse como funcionarios.

La Rebelión de 1832 es un eslabón más en la cadena de levantamientos que se produjeron en la zona desde la segunda mitad del siglo XVIII. Sin considerar los levantamientos y rebeliones de los que se tienen noticias, la región se caracterizaba desde antes de esa fecha por el bandolerismo social endémico, característica que persistía a principios del siglo XX, de modo que se decía: "Manbhum ha sido notorio por el número de bandidos que alberga; en 1905 allí se cometieron más actos de bandolerismo que en cualquier otro distrito de Bengala. Estos crímenes se confinan principalmente a las minas de carbón y son obra de criminales de las montañas que allí se congregan".²³

La persistencia de este fenómeno muestra la resistencia de la población de la zona a perturbaciones de naturaleza acumulativa en todos los niveles de la sociedad. Hobsbawn define este fenómeno como "una forma más bien primitiva de protesta social organizada, acaso la más primitiva que conocemos".²⁴ Considerando lo que este autor dice de los bandoleros de Italia meridional de los años sesenta del siglo XIX: "Se consideraban defensores del pueblo contra los terratenientes y los 'extranjeros'", vemos que en el caso de los *chuars* ellos eran muchas veces también "el pueblo", estaban "siempre listos a cambiar el arado por el garrote", y entrenados "tanto para el pillaje como para la labranza".²⁵ Era gente que se dedicaba a actividades campesinas pero que en determinados momentos podían volcarse a actividades violentas si se veían forzados a hacerlo, es decir, frente a una situación en que el grupo se sentía amenazado, éste tomaba una actitud defensiva.

El carácter violento de los bhumijs se menciona con frecuencia en los escritos de estudiosos y funcionarios ingleses de fines de siglo pasado. Dalton encuentra una referencia a ellos hasta en la literatura jaina donde aparecerían como *Vajra bhumi*, "los terribles bhumijs".²⁶ Todavía más, H. Coupland menciona en 1911²⁷ lo que se dice sobre la gente de Manbhum en la sección Brahmanda del *Bhavisyat Purana*,

²² Coupland, H., *Bengal District Gazetteers. Manbhum*, Bengal Secretariat Book Depôt, Calcuta, 1911, p. 64.

²³ Gait, E. A., Allen, C. G. H. y H. F. Howard, *Imperial Gazetteer of India. Provincial Series. Bengal*, Calcuta, 1909, vol. II, p. 385.

²⁴ Hobsbawn, E., *Rebeldes Primitivos*, Barcelona, 1968, cap. II.

²⁵ Chaudhuri, S. B., *op. cit.*, p. 67.

²⁶ Dalton, E. T., *op. cit.*

²⁷ Coupland, H., *op. cit.*

compilado en el siglo xv o xvi: "son en su mayoría rajputs, ladrones de profesión, irreligiosos y salvajes. Comen serpientes y toda clase de carne, beben bebidas fermentadas y viven principalmente del pillaje y la persecución". Si esto puede aplicarse a los bhumijes de Manbhum, se destacan aquí dos aspectos: primero, confirma la existencia de bandolerismo en la zona, fenómeno cuya existencia podría remontarse quizá al siglo xv. Segundo, ya en esa época se habrían considerado miembros de una casta hindú, pero a pesar de ello la hinduización no era profunda puesto que continuaban viviendo de acuerdo con normas tradicionales (aunque la descripción de algunas de sus costumbres muy probablemente no se ajustó a la realidad), y todavía se los ve como comunidad diferente. Por eso se los califica de "salvajes" e "irreligiosos".

La descripción de los bhumijes corre usualmente en esta línea: "un pueblo turbulento y terco" con la "tendencia a mezclarse en *choarses*", "inquietos e inciertos"²⁸ y la gente que fue "en un tiempo el terror de los distritos vecinos".²⁹

La actitud de estos bhumijes que a toda costa siguieron tratando de mantener su independencia, enfrentándose finalmente a la nueva amenaza, el control británico, llegó a sorprender a los funcionarios ingleses que tenían un completo desconocimiento de la situación de los pobladores de regiones lo suficientemente inaccesibles y peligrosas para ellos como para no interesarse más de lo necesario. Hamilton escribe en 1816 en la *East India Gazetteer*: "los líderes de los *choars* continuaron actuando como si hubieran sido independientes de cualquier gobierno y trataron de mantener su independencia por medio de los actos más atroces y frecuentemente asesinando personas para vengarse por la evidencia que habían dado en contra de ellos".³⁰ Pero el Recaudador de Midnapur, T. H. Ernst, decía con referencia a la política inglesa relativa a las tierras:

"Es difícil que pueda asombrar o indignar que cuando los antiguos ocupantes de las tierras, sin culpa de crimen o mala conducta, vieron sus supuestos derechos basados en su prolongada posesión, invadidos directamente para proporcionar fondos para los gastos de la policía, y finalmente se encontraron despojados de todas sus posesiones o sujetos a nuevos aumentos de renta que no estaban en posibilidades de pagar, sin esperanzas de obtener alivio para sus males, aprovecharan la primera oportunidad favorable que se presentó para tomar las armas e intentar recuperar por la fuerza lo que ellos pensaban

²⁸ Bradley-Birt, *Chota Nagpur, a Little Known Province of the Empire*, Londres, 1903, p. 159.

²⁹ Dalton, E. T., *op. cit.*, p. 174.

³⁰ Hamilton, *East India Gazetteer*, 2ª ed., I, pp. 154-155. Cit. por Jha, *op. cit.*, p. 107.

que se les había quitado con injusticia, especialmente cuando se considera que son un pueblo rudo y casi salvaje, sin conocimiento de las formas y reglamentos, y sin ninguna experiencia de justicia y humanidad de nuestro gobierno, que no parece haberse presentado a ellos como el medio que deben buscar con confianza para [encontrar] alivio".³¹

Aquí, la violencia de los bhumijes ya se explica como respuesta a una situación social y económica desesperada, aunque no se acepta la legitimidad de sus derechos sobre las tierras que ocupaban, y no como el producto de su "fiera naturaleza" o de sus "hábitos criminales" (como afirmaba Russell).

Como se mencionó, es probable que el bandolerismo social haya aparecido en la zona desde tiempos muy tempranos. Los ingleses entraron en la región y lanzaron operaciones de limpieza en 1767, 1769 y 1770, sin ningún resultado. Los *chuars* siguieron activos desde entonces hasta que se unieron a Ganga Narain, para oponerse a la introducción de un sistema fiscal que había trastornado seriamente la economía de la zona.

La actuación de los elementos *chuars* tuvo gran peso en la Rebelión de 1832 y es probable que su participación le diera su carácter no revolucionario sino escasamente, si así puede llamarse, reformista. En este sentido, cabe considerar acertadas las palabras de Hobsbawn sobre el bandolerismo social, ya que ésta fue una de las bases importantes del *Hangama* en el que estuvo presente ese espíritu de "bandolerismo justo": "el bandolerismo social, aunque protesta, es una protesta recatada y nada revolucionaria. No protesta contra el hecho de que los campesinos sean pobres y estén oprimidos, sino contra el hecho de que la pobreza y la opresión resultan a veces excesivas. De los héroes bandoleros no se espera que configuren un mundo de igualdad. Solamente pueden enderezar yerros y demostrar que algunas veces la opresión puede revertirse".³²

Mientras que la presencia de los *chuars* fue constante en los levantamientos de la región y apareció también como elemento importante en la Rebelión de Ganga Narain, los zamindares y rajas que en el siglo XVIII habían dirigido levantamientos contra los británicos, para principios del siglo XIX se habían distanciado del resto de la comunidad y muchas veces apoyaron a los ingleses. Este distanciamiento se debió en parte a su progresiva hinduización, que favoreció la llegada y el establecimiento de personas ajenas a la zona: sacerdotes brahmanes que reemplazaron a los jefes religiosos tradicionales, y otros que tomaron posesión de las tierras o comenzaron a actuar como pres-

³¹ Jha, *op. cit.*, p. 27, cita una comunicación de T. H. Ernst del 25 de mayo de 1799.

³² Hobsbawn, E., *op. cit.* (1968), p. 41.

tamistas; otros "extranjeros" alcanzaron posiciones de autoridad amenazando la de los jefes tribales. En cuanto a los rajás, ocurría un fenómeno común, que indirectamente provocaba problemas, en Jungle Mahals varios de ellos estaban incapacitados para gobernar (por ejemplo, en Dhalbhum, en Barabhum y en Pachet) y no podían brindar ayuda alguna a su gente.

Además de los *chuars*, de los jefes y guardianes (*sardares* y *ghatwals*) desplazados, y de algunos rajás y zamindares, se unieron a las filas de Ganga Narain los campesinos despojados y endeudados a consecuencia de la nueva legislación impuesta por los británicos. De este mal no se libraron los jefes de Jungle Mahals que como los campesinos quedaron a merced de los prestamistas (hindúes o musulmanes) y de los funcionarios de bajo rango de la Compañía. La venta de tierras en pago de deudas fue una de las causas más importantes que alentó a muchos a unirse a la masa de descontentos rebeldes. El Comisionado W. Dent reconocía que "la venta de las tierras [que se habían recibido de los] antepasados a causa de las deudas, se rechazaba como algo completamente contrario a las costumbres tribales de propiedad. El endeudamiento y sus consecuencias no se limitaban al campesino, sino que se nos ha dicho que casi todos los zamindares, los miembros de sus familias con posesiones para mantenimiento y otras concesiones, los *Sardar Ghatwals*, y los grandes terratenientes inmediatos, estaban generalmente en una posición difícil. (...) Por lo tanto, para toda esta gente, la revuelta de Ganganarayan fue la oportunidad bienvenida para recuperar algo de lo que les había pertenecido (...) parece que existía la idea generalizada que de triunfar la revuelta habría una eliminación general de las pesadas deudas".³³ Con referencia a la participación de zamindares en esta rebelión, Jha hace notar que los de Bagmundi, Kasipur, Pachet, Manbhum, Shamsundarpur y Phulkusma contaban con una tradición familiar de resistencia a la autoridad británica, y por entonces estaban seriamente endeudados. Ellos, junto con *sardar ghatwals*, *ghatwals* y pequeños *jagirdares*, fueron los líderes de la rebelión.

Una vez que los rebeldes fueron controlados en 1833, se rompió la tradición de rebelión entre los bhumijes y se acentuó la tendencia hacia la hinduización que ya estaba presente desde hacía largo tiempo, por lo menos en ciertos niveles de la sociedad bhumij. Aproximadamente desde 1910 se hizo explícito el deseo de los bhumijes por identificarse con la sociedad hindú, tratando de que se los incluyera en el sistema de castas como *kshatriyas*. Este proceso se manifestó en la aceptación parcial de reformas en sus costumbres, ritual e ideolo-

³³ Coupland, H., *op. cit.*, p. 64, citando un reporte de W. Dent dirigido al Gobierno.

gía: el abandono de la bebida y el hábito de comer carne de aves, el reemplazo de ritos funerarios, la prohibición del matrimonio de las viudas y del levirato, el empleo de maestros y sacerdotes hindúes, la lectura de los textos sagrados del hinduismo.

En las primeras décadas de este siglo y bajo la dirección de Dinabandhu Singh, líder bhumij de un *panchayat* con jurisdicción sobre cincuenta y nueve aldeas, dio principio un movimiento que tenía como objeto la reorganización de la cultura bhumij para que la comunidad pudiera ser reconocida dentro del sistema de castas. Esta idea se basaba en su idea de legítima pertenencia al grupo kshatriya, como se puede observar en el texto de un memorándum que circuló en la zona donde Dinabandhu Singh contaba con apoyo:

Debemos estar orgullosos de nuestros rituales, nuestros festivales, nuestras costumbres religiosas, de la observancia de los diez rituales característicos (del hinduismo), de nuestro autocontrol y heroísmo de kshatriyas, y también del hecho de que los Puranas y las Itihasas nos hayan descrito como kshatriyas. Pero debemos elevar a nuestra comunidad de su actual situación miserable al nivel glorioso del pasado.

Dinabandhu protestó contra la inclusión de los bhumijes dentro del grupo de las Tribus Registradas. En 1935 se realizó una reunión al cabo de la cual quedó organizada formalmente la Manbhum Bhumij-Kshatriya Samity, asociación que produjo un programa de reforma, supervisado en cada aldea y distrito por un asistente. Luego de haber sido aceptada con entusiasmo, la asociación encontró una franca oposición entre los mismos bhumijes, principalmente a causa del dinero que con frecuencia se pedía a manera de multas por la violación del código del movimiento, y de la oposición al abandono de los rituales tradicionales. Éstos se retomaron y se rechazaron las reformas pero, aún así, algunos de los nuevos elementos fueron absorbidos por la cultura bhumij y también persistió el esfuerzo por integrarse dentro de la sociedad hindú. Ésta, en tanto, no los ha aceptado dentro de su jerarquía. La transformación de su cultura no ha ayudado a los bhumijes a ganar estatus. La hinduización es general en toda esta zona, pero al parecer es entre los bhumijes donde se ha manifestado en un grado mayor. De todos modos, persisten los conflictos derivados de la actitud doble de aceptación y de rechazo hacia el modelo que ofrece la sociedad hindú.

Disturbios en el distrito de Jungle Mahals y Dhalbhum que precedieron a la Rebelión Bhumij de 1832-33

<i>Zona/características</i>	<i>Año</i>	<i>Acontecimiento--Causas</i>
<i>Parganas entre Dhalbhum y Barabhum. (Se extiende luego a Pachet, Patkum y Singhbhum.)</i>	Fines 1769	Reacción a las operaciones militares de control de los ingleses. Oposición de los zamindares a los impuestos. Actividad de los <i>chuars</i> . Represión militar. Reacción de zamindares y <i>saidars</i> .
Bandolerismo social.	1770	Escaramuzas.
<i>Dhalbhum o Ghatshila</i>	1773-74	Problemas agrarios. Reacción a la penetración inglesa. Jagannath Dhal trata de recuperar el título de rajá.
	1777	Se reinstala a Jagannath Dhal.
Población: bhumijes hinduizados.	1795-1800	Resistencia al sistema de impuestos inglés y al reemplazo de las autoridades por otras no tribales.
Bandolerismo social.		Problemas causados por el sistema policial. Descontento de los <i>ghatuwalis</i> .
	1810	Pérdidas de tierras. Deudas. Rebelión de Bajinath en Dampara.
<i>Barabhum</i>		
Población: bhumijes hinduizados. El rajá y su familia, muy hinduizados.	1798	Problemas en la sucesión del rajá Raghunath Narain (entre Ganga Govind y Madhava Singh). Intervención de los ingleses. Antecedente de la rebelión de 1832.
Bandolerismo social.		
<i>Patkum</i>	1774-75	Reacción a la penetración inglesa. Ataque a los rajás. Hambres. Aumentos de los impuestos.
Población: bhumij, influencia munda; independientes.	1792-1807	Disturbios continuos. Presión de los ingleses. Impuestos. Problemas de sucesión. Reacción contra los zamindares aliados de los ingleses y los prestamistas no tribales.
Bandolerismo social.		Asesinato del rajá debido a su persecución de los líderes bhumijes.
Rajá hinduizado que persigue a los líderes bhumijes.	f. s. XVIII	

<i>Zona/características</i>	<i>Año</i>	<i>Acontecimientos - Causas</i>
	1832	Descontento de los <i>ghatwals</i> al establecerse destacamentos de policía.
<i>Bagmundi</i> Población: bhumij; independientes.	1798-1799	Se rechaza a las autoridades no tribales. Oposición a la venta de tierras. Violencia contra los elementos no tribales. Rajás y <i>mankis</i> pierden sus tierras.
<i>Koilapal</i> Población: bhumij. Bandolerismo social.	1783-1784 1798-1809 (cont. hasta 1832)	Disturbios. Problemas internos. Actividades del "bandido" Bir Singh.
<i>Shamsundaipur y Pbulkusma.</i> Bandolerismo social.	1799-1809 (Continúa hasta 1832)	Gran rebelión <i>chuar</i> . Disturbios de los <i>chuar</i> . Problemas de los zamindares con los ingleses. Reacción contra los prestamistas no tribales. Deudas.
<i>Raipur</i> Población: bhumij. Rajá hinduizado.	1794-1799 f. s. XVIII- 1809	Se vende el estado por deudas. Disturbios instigados por el zamindar. Problemas agrarios. Abandono de los cultivos. Problemas con la policía. Problemas con el zamindar por impuestos. Ataque a los "extranjeros" (hindúes).
Bandolerismo social.	1810	Se encarcela al jefe de "bandidos" Baijnath Singh.
<i>Manbhum</i> Población: bhumij. Bandolerismo social.	1820-1832	Problemas de sucesión relacionados con Ganga Narain.
<i>Midnapur</i> Bandolerismo social.	1799	Rebeliones de <i>chuars</i> para que reasumieran sus tierras los <i>sardars</i> y <i>paiks</i> .

<i>Zona/características</i>	<i>Año</i>	<i>Acontecimientos - Causas</i>
<i>Kasipur</i>		Descontento del jefe Anandlal Singh al ver amenazadas sus tierras. Se une en 1832 al rajá de Pachet.
<i>Ambikanagar</i>	1832-1833	Problemas de sucesión.
	1770	Gran hambre.
<i>Jbalda y Pachet</i>	1771	La Compañía recauda grandes sumas. Se producen disturbios.
Población: bhumij. Rajás muy hinduizados. A fines del siglo XVIII entran comerciantes y aventureros no tribales.	1774-1775	Nuevos intentos de aumentar los impuestos. Rebelión contra el control inglés. Introducción de funcionarios y campesinos no tribales. El rajá pierde poder y se endeuda. Disturbios. Reacción a los impuestos y al establecimiento de funcionarios no tribales.
	1793	Venta de tierras en pago de impuestos.
	Oct. 1797-	Disturbios. Negación a cultivar la tierra. Venta de tierras.
	Oct. 1798	Guerra a los "extranjeros".
	Jul. 1798	Asesinato de bengalíes que habían comprado tierras y de sus empleados. Descontento de los <i>ghatwals</i> que piensan rebelarse.
	Sept. 1798	

APENDICE

Los bhumijes. Breve caracterización

Los bhumijes habitan zonas de Bihar, de Bengala y de Orissa (ver mapa). Son originalmente de habla mundari y constituyen una rama de la tribu munda (en sentido amplio).

En lo cultural posiblemente se asemejaban al grupo munda del distrito de Ranchi. En el sudeste de este distrito todavía conservan rasgos propios pero, en general, este grupo ha sufrido una hinduización muy considerable que data desde tiempos muy tempranos, y que ya era evidente en la época en que dio comienzo la penetración inglesa en su zona de establecimiento (1767). Posiblemente hayan sido los primeros pobladores de la región en el sur de Manbhum, y como Ghosh señala, es probable que a ello se deba el nombre del grupo (*bhumij*: "los que han nacido de la tierra"). Serían ellos los descendientes de una parte de la tribu munda que habría migrado de Chota Nagpur al distrito de Manbhum. S. C. Roy y Risley ya los reconocen como una rama de la tribu munda casi completamente transformada en casta hindú, que adoptó el bengalí olvidando su dialecto, que veneraba a los dioses del hinduismo junto con los propios y empleaban a brahmanes para los rituales.

Dado que son escasas las referencias que se tienen sobre los bhumijes antes de 1765, sólo se puede reconstruir su cultura antes de su hinduización en base a los datos que se proporcionan sobre los mundas del sudeste de Ranchi, transculturados en menor grado.³⁴

De manera breve se puede describir a los bhumijes en el período anterior a su hinduización de la siguiente manera: Practicaban la agricultura sedentaria, con arado. El cultivo principal era el arroz. Es posible que antes hubieran practicado la agricultura por quema y roza, la caza, la recolección y la pesca en pequeña escala. La caza sólo se desarrollaba como actividad ritual de la comunidad (*Desb Shikar*). La agricultura se complementaba con recolección de productos silvestres, pesca y cría de aves y animales domésticos. Estaban establecidos en aldeas ocupadas por un número de familias que oscilaba entre treín-

³⁴ Cf. S. C. Sinha, "Some Aspects of Change in Bhumij Religion in South Manbhum, Bihar", *Man in India*, Vol. 33, No. 2, 1953 y *The Acculturation of the Bhumij of Manbhum*, Illinois, 1956; S. C. Roy, *The Mundas and their Country*, Nueva York, 1970; E. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcuta, 1872; Sachchidananda, *Culture Change in Tribal Bihar*, Calcuta, 1964; F. B. Bradley-Birt, *Chota Nagpur, a Little Known Province of the Empire*, Londres, 1903; H. Risley, *The People of India*, Calcuta, 1915; H. N. Ghosh, "The Bhumij of Chota Nagpur", *Journal of Bihar and Orissa Research Society*, vol. 2, 1916, pp. 265-282.

ta y cien; la tierra cultivable se heredaba a miembros del mismo linaje; había poca especialización del trabajo pero con el tiempo ciertos grupos de la tribu comenzaron a dedicarse a actividades especializadas y a ellos se sumaron luego tejedores y ceramistas no tribales. La unidad social más amplia era la tribu, que agrupaba a aquellos con antepasados comunes entre los que existía un sentimiento de unidad reforzado por la endogamia y el hecho de compartir un mismo territorio, lengua y cultura. A veces se distinguían subtribus formadas por grupos que se hubieran especializado, separado del territorio o mezclado con otras tribus. La siguiente unidad era el clan (patrilineal, exógamo) que podía dividirse en subclanes, y luego, el linaje. Por último, la unidad más pequeña era la familia nuclear, patrilineal, patrilocal. Para las tareas agrícolas la unidad funcional la constituía, sin embargo, la familia extensa. Generalmente practicaban la monogamia aunque la poligamia no estaba prohibida; el divorcio era aceptado en ciertas circunstancias.

La organización territorial se basaba en aldeas, a veces agrupadas en confederaciones o *parhas*, gobernadas por un *manki* y un consejo. En la población aldeana se diferenciaban los jefes, cuyo puesto llegó a considerarse hereditario, los primeros pobladores y sus descendientes, y el resto de la comunidad. Cada aldea contaba con un jefe y un consejo. Contrariamente a lo que ocurre en otras tribus emparentadas, entre los bhumijes no se encuentra la institución de los dormitorios para jóvenes.

En cuanto a las creencias religiosas, existía un dios solar conocido originalmente por el nombre de Sing Bonga y luego como Dharam Deota o Bhagawan, nombres estos últimos que ya muestran la influencia hindú; un dios tutelar del clan, una serie de deidades tutelares de la aldea y deidades de la naturaleza, y los antepasados sacralizados.

Existe la idea de la reencarnación del alma en hombres, animales u objetos inanimados, aunque alrededor de ella hay divergencias según los informantes. La noción de *karma*, en tanto, estaba ausente así como la idea de castigo en la otra vida y la concepción de cielo e infierno.

Cada aldea cuenta con un jefe religioso o *laya* que debe pertenecer a la comunidad bhumij y que hereda su puesto por línea masculina. Se encarga de los festivales y la veneración de las deidades. En algunas ceremonias todavía recibe la ayuda de su esposa, *layan*, cuyo papel pierde cada vez más importancia debido a la influencia hindú. Otros intermediarios entre los hombres y lo sagrado son los *ojbas*, curanderos y adivinos, quienes no son miembros de la comunidad bhumij y cuyo oficio no es hereditario. Junto con ellos se encuentran los exorcistas (*kharía ojbas* y *telua ojbas*).

La legalidad y la violencia: la Rebelión Santal de 1855

Sidhu, ¿por qué estás bañado en sangre?
Kanhu, ¿por qué gritas *bui bui*?
Por nuestro pueblo estamos bañados en sangre.
Porque los comerciantes ladrones
nos han robado nuestra tierra.

(Canción santal)

"Mataremos y acabaremos con todos los *dekos*;
gobernaremos nosotros mismos; a quien no
escuche muéstrale la verdad, mátenlo."
(Órdenes de Sidhu y de Kanhu.)

Los mitos y leyendas de los santales narran cómo fueron migrando de lugar en lugar hasta llegar y establecerse en Chota Nagpur (ver Apéndice). Se puede observar en estos testimonios el empleo recurrente de la técnica de la huida para evitar enfrentamientos directos en situaciones conflictivas. Hay datos que muestran que este tipo de procedimientos continuó usándose hasta la mitad del siglo XIX, y bajo esta luz debería estudiarse hasta qué punto fueron una respuesta de tipo similar las migraciones posteriores, por ejemplo hacia las plantaciones de té de Assam. Culshaw dice cuando alude a este fenómeno de frecuentes desplazamientos: "Sus migraciones se han debido a presiones de uno u otro tipo. Prefirieron dirigirse a los bosques donde tendrían que luchar arduamente para establecer nuevos asentamientos que permanecer en donde tuvieran que defender sus tierras y su forma de vida de las fuerzas hostiles, fueran animales salvajes, acciones perjudiciales del mundo invisible contra individuos o contra la comunidad, o la opresión de terratenientes y prestamistas. Esta última causa

produjo el gran movimiento hacia el norte en las primeras décadas del siglo XIX, y finalmente los condujo a la rebelión".¹

La historia de frecuentes migraciones como se conoce a través de la tradición oral continuó en el siglo XVIII con el traslado hacia los bosques de los Montes Rajmahal, hecho que se relacionó con la puesta en vigencia del *Permanent Zamindari Settlement* de 1790 y con la creación del Damin-i-koh en 1832. Para comprender las causas de la rebelión de los santales que estalló en 1855 es necesario remontarse al momento de la determinación de esta zona, creada según una iniciativa gubernamental. En 1832 se delimitó una zona alrededor de los Montes Rajmahal que abarcaba unos 3 678.09 kilómetros cuadrados (en el Censo de 1901 se habla de 3 871.39 kilómetros cuadrados), en un 60% terrenos altos; se la rodeó de una barda de pilares y se la declaró propiedad del Gobierno. La idea que guiaba la creación de este sector fue la de aprovechar las ventajas que ofrecía su posición estratégica en función de la defensa de Bengala y del comercio, y además la posibilidad de aumentar el ingreso procedente de las rentas con la colonización progresiva de la zona. La tarea de supervisar la recaudación quedó en manos de un superintendente europeo, puesto para el que en noviembre de 1836 fue designado Pontet, y de cuatro ayudantes (*najib suzawal*) que efectuaban la recaudación e intervenían para arreglar conflictos en cuanto a uso de tierras.

Las partes altas de los Montes Rajmahal ya estaban habitadas desde hacía largo tiempo por el grupo tribal paharia, contra quien la administración inglesa había enviado sin éxito partidas militares para detener sus frecuentes incursiones de pillaje en las tierras llanas. Antes que la hambruna de 1770 golpeará seriamente la zona y la sumiera en la miseria, las relaciones de los paharias y los zamindares de las tierras bajas se mantenían en base a acuerdos por los que los jefes paharias (los *sardares* y *manjhis*) quedaron encargados del mantenimiento del orden y de la vigilancia de los pasos montañosos a cambio de concesiones de tierras en calidad de *jagir*. Sin embargo, estos arreglos probaron ser de frágil naturaleza. Los paharias se habían mantenido independientes de controles externos y también en cuanto a subsistencia, pero con el creciente deseo de control de los zamindares, las tensiones entre ambos comenzaron a manifestarse abiertamente hacia mediados del siglo XVIII. Hunter² menciona un incidente que sirvió para desencadenar el conflicto en el que se produjo una respuesta violenta de los zamindares a muestras de actividad independiente de los paharias. Un poco más tarde, la situación económica provocada

¹ Culshaw, W. J., *Tribal Heritage. A Study of the Santals*, Londres, 1949, p. 5.

² Hunter, W. W., *A Statistical Account of Bengal*, vol. XIV, "Districts of Bhágalpur and the Santál Parganá", Londres, 1877, p. 303.

por la hambruna (situación típica para un recrudescimiento del bandolerismo social), a la que los paharias pudieron enfrentar mejor que los agricultores gracias a su sistema de economía de subsistencia basada en los productos del monte, y la situación de desorden del momento, volcó a los paharias al saqueo sistemático de las tierras llanas. De entonces datan los calificativos de "ladrones y asesinos", a quienes los zamindares mataban "como perros rabiosos o tigres toda vez que se ponían a su alcance".³ Pero los paharias también actuaban en combinación con los zamindares en sus saqueos a otros zamindares de la región a quienes se deseaba perjudicar.

Bajo W. Hastings se trató de dar una solución al problema pensándose en la sedentarización de los paharias, previo envío de expediciones militares para sujetar la región por la fuerza al control británico. La tarea quedó a cargo del Capitán Brooke como Gobernador Militar del Jungle Tarai. Para 1774 Brooke pudo reportar la creación de 283 asentamientos agrícolas. Su sucesor, el Capitán Brown continuó con la labor de control por medio de las armas en un momento en que no sólo los paharias sino también los bhuiyas estaban levantados. Brown dejó un proyecto, que llevaría a cabo Cleveland, para lograr un control efectivo en los montes. En él se reconocía la autoridad de los jefes tribales y se diseñaba una forma de usarlos como agentes de la administración colonial, como autoridades designadas por los ingleses e intermediarios con el resto de la gente.⁴ Se estableció aún otro eslabón mediatorio más entre los paharias y los zamindares, al darse concesiones de tierras a cipayos inválidos que servirían para controlar de cerca cualquier posibilidad de disturbios.

Luego, bajo la gestión de A. Cleveland como recaudador de Bha-ghalpur, se creó a fines de 1782 un cuerpo de arqueros compuesto por paharias al servicio de la administración inglesa, ejemplo de la táctica de reclutamiento entre la misma gente a la que se aplicaría el control.

Ya en la primera correspondencia de Cleveland a Hastings quedaron expuestas las ideas para controlar más efectivamente la zona mediante una política paternalista que se manifestó desde el comienzo de la gestión de Cleveland en la labor de convencimiento que éste llevó a cabo entre la población de los montes. Así pudo decir: "no hay un jefe en esa vasta extensión de territorio que no renuncie con alegría a su hasta entonces precaria y desesperada forma de vida por la calma y el confort que gozará al ser obediente a un gobierno re-

³ Sinha, S. P., "Some Typical British Experiments in Administration in Tribal Areas", *Journal of the Administrative Training Institute, Ranchi*, Govt. of Bihar, agosto 1972, p. 13, citando al Obispo Heber en 1824.

⁴ Hunter W. W., *op. cit.*, p. 504.

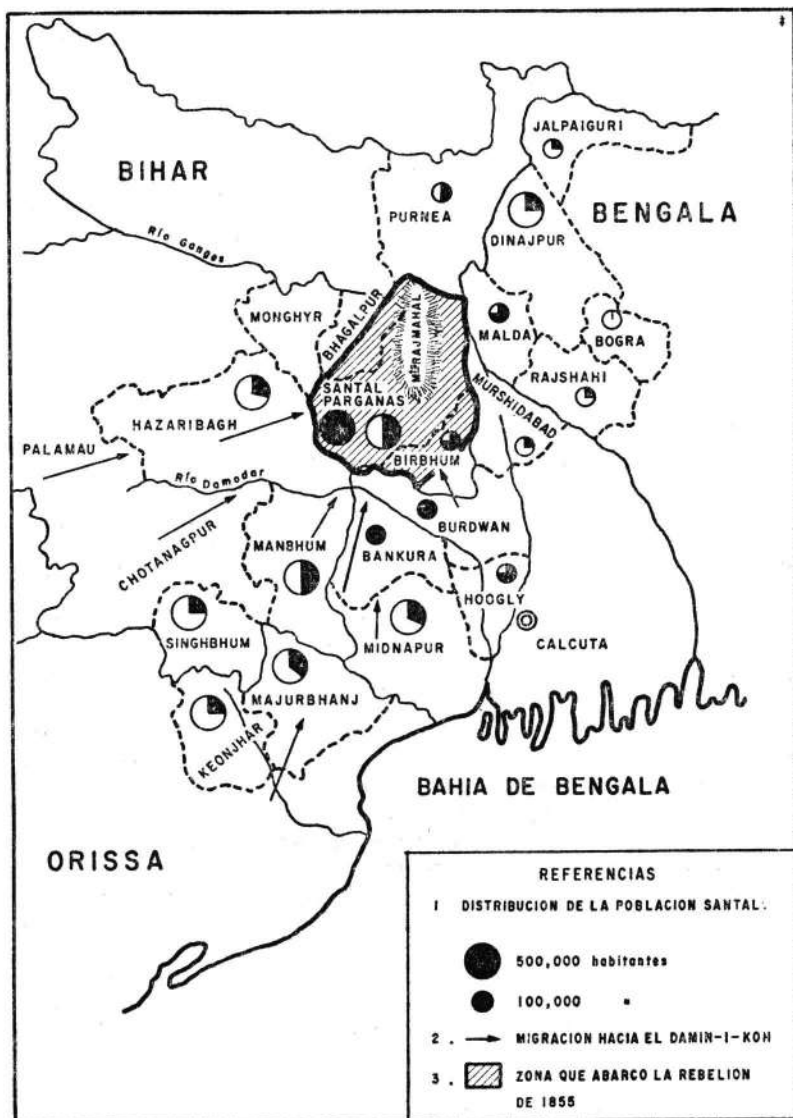
gular y blando, y estar bajo su protección".⁵ En la propuesta presentada por Cleveland un año después se hace clara la situación económica de los paharias, y la concepción paternalista de la política administrativa colonial de este funcionario donde no sólo la "misión civilizatoria" es importante sino también lograr subordinados leales y seguridad para la recaudación de impuestos: "(...) muchos de ellos no han tenido escrúpulos en declarar que renunciarían para siempre a todas las prácticas ilegales de robo, asesinato y destrozo si el Gobierno les asignara y les asegurara los medios para la subsistencia por falta de los cuales se han visto frecuentemente forzados a cometer actos, de los que parecen tener alguna idea, que no son sólo impropios sino inhumanos (...). Los habitantes de los montes no tienen propiedades. La primera pregunta es si es de interés del Gobierno proporcionar medios de subsistencia por cierto tiempo (...). [Lo es considerando] las pérdidas experimentadas por el Gobierno en su recibo de impuestos (...). La circulación de dinero en los montes hecha por el Gobierno me parece el medio más seguro para asegurar la lealtad de los jefes y, al mismo tiempo, nada conducirá más a la civilización de sus habitantes como emplear a un número de ellos a nuestro servicio (...)".⁶ Como consecuencia, todos los *sardares* y sus *naibs* comenzaron a recibir pagos de 10 a 5 rupias al mes. A pesar de las protestas oficiales por este tipo de gastos, lógicamente, la operación se consideró un "éxito financiero" al quebrarse el control de los zamindares locales y facilitarse la creación de un territorio bajo manejo directo del Gobierno "cuyo desarrollo ha favorecido tan materialmente los ingresos impositivos procedentes de la tierra en el distrito".

El sistema, sin embargo, no sobrevivió a Cleveland como forma de control ya que en 1819 el Magistrado de Bhagalpur, Sutherland, recomendó la apropiación por el Gobierno de la zona de los montes, con cuya aprobación en 1823 comenzó el proceso de formación del *Damin-i-koh* y quedó claramente definido el dominio colonial en la zona.

Pero ya desde antes de esta fecha había comenzado el proceso de transformación impuesto sobre los santales que, si bien no fueron considerados tan "feroces [ni tan] (...) hostiles al extranjero" como los habitantes de las montañas (los paharias), constituían un problema para el afianzamiento del control colonial en la zona. Así: "Hasta 1790 (...) fueron la peste de las tierras bajas adyacentes y sus excursiones no controladas dieron la razón principal a Lord Cornwallis

⁵ Carta de A. Cleveland a W. Hastings de noviembre de 1779, citada por L. S. S. O'Malley, *Bihar District Gazetteers. Sanital Parganas*, 2ª ed., Patna, 1938, p. 43.

⁶ Carta de A. Cleveland del 21 de noviembre de 1780, *ibid.*, pp. 43-44.



Los datos de distribución de la población santal fueron tomados de N. Datta-Majumder, *The Santal. A Study in Culture-change* (Delhi, 1956, p. 141) quien se basó en el *Census Report* de 1941.

para asumir la administración directa de Beerbhoom. Cada invierno (...) toda la nación [santal] se trasladaba a las llanuras, cazando en los bosques y saqueando el campo abierto durante la marcha. Después de tres meses de excelente deporte regresaban cargados de botín para celebrar el festival de febrero en sus propias aldeas".⁷ Pero a partir de entonces y con las nuevas disposiciones legales sobre la tierra de 1790, se acabaron los días de libertad que hasta el momento habían gozado los santales. Pasaron a ser en Bengala, en muchos casos, trabajadores contratados o arrendatarios de las tierras llanas despobladas por la hambruna, a las que llegaban "tentados (...) por salarios sin precedentes o rentas fáciles". De modo que así, al decir de Hunter, "el Gobierno británico cambió la invasión por la migración y utilizó un pueblo que había sido desde tiempo inmemorial el terror de la frontera occidental de Bengala".⁸ Curiosamente, la mayoría de las referencias a los santales no aluden a su belicosidad, excepto aquellas de los que se pusieron a juzgar sin reconocer la realidad y en salvaguarda de sus propios intereses los hechos producidos durante la Rebelión de 1855. Pero importa aquí ver cómo se fueron imponiendo gradualmente mecanismos de control sobre las actividades económicas de estas poblaciones nativas que así fueron quedando absorbidas dentro del sistema.

Hacia 1809 grandes contingentes de santales ya estaban establecidos en la subdivisión de Dumka, según Buchanan Hamilton debido a los problemas que tenían con los zamindares en Birbhum,⁹ lo cual al parecer indicaría nuevamente el recurso a la huida.

Entre los factores que indujeron a principios del siglo XIX a introducir un cambio administrativo de importancia en la zona habitada por los paharias y los santales se contaron las recomendaciones hechas en 1819 por Sutherland, uno de los sucesores de Cleveland. Entre otras cosas sugería que el gobierno declarara la región montañosa y las zonas llanas adyacentes como su propiedad privada, la instauración de cortes de justicia y un sistema policial, la concesión de poderes extraordinarios en el campo de la justicia al Magistrado de Bhagalpur, y la regularización de los pagos ya instituidos a las autoridades nativas.¹⁰

No mucho tiempo después el Gobierno asumió la posesión de las tierras montañosas y zonas alledañas como propietario directo, designó un Superintendente a partir de 1835 y alentó vigorosamente a los santales para que continuaran llegando a la zona demarcada con el fin de

⁷ Hunter, W. W., *The Annals of Rural Bengal*, N. Y., 1868, pp. 219 ss.

⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁹ O'Malley, L. S. S., *op. cit.*, p. 51, citando a un manuscrito de Buchanan Hamilton.

¹⁰ Roy Chaudhury, P. C., *1857 in Bihar*, 2ª ed., Gazetteer's Revision Branch, Revenue Dept., Bihar, Patna, 1959, p. 2.

que limpiaran la jungla y la abrieran al cultivo.¹¹ Los migrantes procedían de Orissa, Dhalbhum, Manbhum, Barabhum, Chota Nagpur propiamente dicho, Palamau, Hazaribagh, Midnapur, Bankura y Birbhum. En 1936 el Recaudador de Bhagalpur consideraba la existencia de al menos 427 aldeas en el Damin-i-koh, en su mayoría santales.¹² Ya para 1851 vivían en el Damin-i-koh 82 795 migrantes tribales y no tribales distribuidos en 1 473 aldeas.¹³ de las cuales solamente las 1 164 aldeas santales pagarían renta.¹⁴ La llegada de los santales a la zona no afectó los intereses de los paharias, que prefirieron permanecer en las partes altas de los montes mientras los recién llegados se establecían en los valles.

Las ideas que guiaban a la administración británica y la actitud del colonizador pueden quedar claramente ejemplificadas por la carta de Pontet a H. J. James, Recaudador de Bhagalpur, en que aquél expuso los que consideraba sus deberes en el Damin: "1. Obtener pacíficamente la posesión del extenso tramo salvaje de las tierras del Damin-i-koh en este distrito de acuerdo con las órdenes del Gobierno (17 de julio de 1823, parag. 31-32) que, habiendo sido posesión de la gente de las montañas por tantos años lo consideraron propiedad hereditaria; 2. Introducir entre la gente de la montaña el gusto por la agricultura; 3. Parcelar *jagires* para los *sardares*, *naibs* y *manjhis* de acuerdo con las órdenes del Gobierno del 6 de diciembre de 1827; 4. Proteger a la raza industriosa de nuevos colonos llamados santales (...); 5. Reasumir las tierras dentro del Damin retenidas clandestinamente por los zamindares; 6. Alentar a más migrantes (...); 7. Hacer notar al Gobierno todos los productos en que este tramo no explorado supuestamente abunda; 8. Finalmente (...) *se recogerá un ingreso excelente para el Gobierno, se civilizará a la gente y se hará saludable a la región*".¹⁵ La actitud paternalista hacia la población nativa, de todos modos, no logró "protegerla" de los ataques de los sectores locales con poder, ya sea económico como los zamindares o los

¹¹ Ver, por ejemplo, Gait, E. A.; Allen, C. G. H. y H. F. Howard, *Imperial Gazetteer of India, Provincial Series, Bengal*, vols. I y II, Superintendent of Govt. Printing, Calcuta, 1909, pp. 237 ss.

Hunter, W. W., *op. cit.* (1877), pp. 309-310. *Calcutta Review*, vol. XXVI No. LI, marzo 1856, Art. VII 'The Sonthal Rebellion'. "The Friends of India" Jul.-Dic., 1855. "The Rajmahal Hills or Damun-i-Koh; Jour. of a Tour, by Capt. N. S. Sherwill, 66 Goorka Rgt", p. 238.

¹² Según Roy Chaudhury, "Santal Parganas", *Bengal District Gazetteers*, 1965, Patna. Recd. de la ed. de O'Malley, pp. 74-75.

¹³ W. W. Hunter (*op. cit.* 1868, p. 234) da las cifras de 3 000 para 1838 y de 82 795 para 1851, más la cantidad de 10 000 establecidos fuera de la barda de demarcación.

¹⁴ Cf. Raghavaiah, V., *Tribal Revolts, Andhra Rashtra Adimajati Sevak Sangh*, Nellore, 1971, p. 148.

¹⁵ Roy Chaudhury, P. C. (*op. cit.*, 1959), p. 3 (el subrayado es mío).

prestamistas, o con el monopolio de la fuerza como los policías o los ayudantes del recaudador, y por supuesto, no estaba pensada para resguardarla de las demandas crecientes, las manipulaciones y el control de la propia administración colonial. Queda más claro el objetivo de control y explotación económica en favor de la administración colonial; ésta de hecho "expropia" las posesiones de los habitantes de la zona, convirtiendo a los santales en arrendatarios de tierras bajo el pago de renta, tierras en las que gradualmente Pontet va asentando nuevos migrantes para aumentar la superficie bajo cultivo y producir "un ingreso excelente para el Gobierno". Y todo esto tiene como respaldo la certeza del colonizador de tener una "misión" que llevar adelante, que en la práctica cumple mediante imposiciones, cambios, controles, cuya efectividad es de frágil naturaleza cuando las crisis llevan a los santales a tomar conciencia de la situación y a cuestionarla.

Fue en la zona del Damin-i-koh donde estalló la Rebelión de 1855, fenómeno que abarcó a la población, santal en su mayoría, de una amplia zona: desde Birbhum hasta Bhagalpur, y de Raniganj a Murshidabad (ver mapa). Escuetamente se puede perfilar la situación en la región que finalmente desencadenó la Rebelión de la siguiente manera: Las posibilidades que ofrecía el Damin-i-koh para los comerciantes y los prestamistas atrajo a bengalíes procedentes de Burdwan, Birbhum y otras zonas cercanas, quienes se sumaron a los que ya estaban en la zona. Allí éstos podían comprar el producto del trabajo de los santales a bajo precio, especialmente arroz y mostaza en grano. Grandes cantidades de la mostaza producida y comprada en esta región terminaba enviándose a Inglaterra.

Las rentas anuales sobre la tierra que los cultivadores del Damin debían pagar al Gobierno fueron aumentando progresivamente de 6 682 rupias anuales en 1837-38 a 43 724 rupias anuales en 1849-50,¹⁶ año en que la inclusión de los ingresos procedentes de impuestos sobre la producción local de licor (*abkari*) añadidos por Pontet podía elevar la cifra a más de 47 940 rupias.¹⁷ Para 1855, según Cal-

¹⁶ Carta del Secretario de la Comisión de Impuestos (Lower Provinces) a J. P. Grant, Secretario del Gobierno de Bengala, Oficina de Impuestos, Fort William, 28 de febrero de 1851. (Transcrita en Roy Chaudhury, *ibid.*, pp. 8-10).

¹⁷ Carta del Recaudador de Bhagalpur, G. Loch a G. F. Brown, Comisionado de Impuestos, del 18 de septiembre de 1850. (*Ibid.*, pp. 4-8).

Las siguientes cifras se adjuntan a la carta:

	1848-49	1849-50
Se pidió	40 947	43 724
Se recaudó	39 250	42 080
Balance	1 696	1 643

cutta Review del siguiente año, ésta alcanzaba a 58 033 rupias.¹⁸ Por el momento todo parecía funcionar fácilmente y con grandes beneficios para el gobierno colonial, de modo que "los gastos de recaudación estuvieron por debajo del 1%" y se podía afirmar en 1853: "los resultados son muy favorables".¹⁹ En relación con el aumento de ingresos, según el documento judicial N° 42 de 1856, la Corte de Directores afirmó que esto no se debió más que al aumento de la superficie bajo cultivo, basándose en el reporte que había presentado A. C. Bidwell, quien había sido designado Comisionado especial para reprimir la Rebelión de 1855. Este consideró las cantidades exigidas en pago al gobierno como "moderadas en extremo" y terminó señalando como responsables de los problemas en la zona a las exacciones ilegales de los *naib suzauales* bajo las órdenes de Pontet, quien no reconocía la existencia de tales actividades de sus subordinados. Bidwell, en tanto, dijo conocer los nombres de *naib suzauales* del Damín que se habían enriquecido en el ejercicio de sus funciones.²⁰ Entonces los ayudantes del Superintendente a cargo de la recaudación extorsionaban a los santales para obtener beneficios propios adicionales. De este modo, "con la autorización para recibir seis rupias en favor del gobierno, tomaban otras seis rupias más para su beneficio; o cuando la renta de una parcela y todo lo que contenía se fijaba en el acuerdo en cuatro annas, tomaban más por un grupo de retoños de bambú, o un árbol frutal solitario".²¹

Los santales acudían a los comerciantes por préstamos en dinero o especie, que éstos cobraban con altos intereses, nunca inferiores al 25%, en la época de la cosecha, casi toda la cual se destinaba a pagar

<i>Thanas (en el Damín)</i>	<i>No. de mehals</i>	<i>Cantidad de la Jumrah</i>
Rajmehals	400	15 818
Dighee	294	10 195
Kurhuriah	181	8 094
Doomkan	304	9 616
Total	1 179	43 724

¹⁸ *Op. cit.*, p. 238.

¹⁹ Carta del Secretario de la Oficina de Impuestos, al Gobernador de Bengala, del 20 de enero de 1853 (Transcrita en Roy Chaudhuri; *op. cit.* [1959], p. 11).

²⁰ Documento del Departamento Judicial, N° 42 de 1856, de W. H. Tykes y otros directores al Gobernador General de la India, Londres, 1° de Octubre de 1856, transcrito en Roy Chaudhuri, *ibid.*, pp. 21-30.

²¹ *Calcuta Review*, vol. XXVI, N° LI, marzo 1856, p. 240.

estas deudas. Los prestamistas y los grandes terratenientes *dikus* pedían intereses que iban del 50 al 500%, y engañaban a los santales en el mercado con pesas y medidas falsas y precios desfavorables para la producción del santal. Las actividades de los *dikus* eran respaldadas por los funcionarios menores de la administración y por las Cortes que mantenían principios legales ajenos a los prevalecientes en cuestión de tierras y, en general, en asuntos de justicia que contemplaban de otra manera las leyes de las costumbres locales.

Una vez dentro del círculo de préstamos y deudas, los santales difícilmente podían escapar de él, viéndose frecuentemente atrapados en el sistema *kamioti*. Esto significaba pagar la deuda con trabajo y servicios personales para el acreedor, sin derecho a paga, de modo que el deudor pasaba a la condición de siervo de por vida. En los casos sobre deudas las cortes dictaminaban en favor del prestamista y se realizaban "contratos" en estos términos: "Por haber recibido x rupias, me comprometo a trabajar (en cualquier momento en que sea llamado) para pagar esta deuda con interés del 40 y el 75%".²² De modo que el tiempo por el cual se trabajaría no quedaba especificado. Otro ejemplo de contrato es el siguiente: "Yo y mis descendientes por siempre nos comprometemos a estar a disposición para realizar cualquier trabajo que se nos dé, y de realizar todas las tareas de un sirviente sin objeción", sobre el cual R. Mukherjee quien lo cita, aclara que el firmante y su hijo cumplieron con esta tarea hasta su muerte y que el nieto la retomó hasta que decidió huir.²³ Y mientras el santal trabajaba en el campo del acreedor sin paga, no tenía tiempo para cultivar el propio. William Le Fleming Robinson, del Bengal Civil Service, quien contribuyó a la abolición formal de este sistema en 1858; le dedica los siguientes comentarios: "no es peculiar de Santalía o de los santales. Se puede encontrar en casi todo el país, creo, bajo una u otra forma. Pero en Santalía era especialmente grave. Una persona pedía dinero prestado y hacía el compromiso de trabajar para el acreedor, cuando quiera que fuera requerido, sin paga. Por supuesto al acreedor requería de sus servicios para la cosecha y otros momentos ocupados del año, cuando el deudor podía haber trabajado y cobrado en otro lado, y cuando el trabajo menguaba el acreedor, por supuesto, no requería de sus servicios de esclavo (...), todo lo que recibía [el deudor] cuando trabajaba era de comer y a veces algo de ropa una vez al año. Como los intereses se pagaban por adelantado, el deudor nunca

²² Man, E. G., *Sonthalia and the Sonthals*, Calcuta, s. f. (prólogo fechado el 1º de enero de 1867), p. 111.

²³ Mukherjee, R., *Land Problems of India*, Londres, 1933, nota 2 a pie de página 229, citando al *Final Report on the Survey and Settlement Operations in Gaya*, de Tanner.

podía pagar su deuda; el interés nunca era menor del 25%, a menudo mucho más, el hijo, la hija u otros parientes cercanos del deudor se consideraban, en caso de morir éste como posibles de ser atados [por la deuda]. Y si se presentaban los casos de estos contratos en las Cortes, se acostumbraba dar decretos para que éstos se cumplieran, ¡sin importar cuán vieja fuera la deuda o quién la estaba pagando en ese momento! Yo hice que me trajeran un contrato por el cual 25 rupias se pidieron originalmente en préstamo por un hombre que trabajó [bajo este sistema] durante su vida, lo mismo que su hijo. ¡Yo liberé a su nieto. Esto se había mantenido por unos treinta años, si recuerdo correctamente! (. . .). Fue en 1858 que todo este asunto se reportó al Gobierno de Bengala".²⁴

Algo más tarde, Hunter²⁵ continuaba reportando la pobreza y endeudamiento de los campesinos santales, de modo que, por ejemplo, el prestamista adelantaba granos para la siembra a un interés que iba del 50 al 100%, y de no poder pagarse, la deuda se hacía acumulativa.

En Santal Parganas, posteriormente a la Rebelión a la que nos referiremos, el Comisionado de la División de Bhagalpur, George Yule, ordenó la liberación de aquéllos sujetos a contratos *kamioti* y mandó a esta gente a trabajar en la construcción de la línea del ferrocarril.

La situación de endeudamiento del campesino no se mejoró con las leyes que se produjeron como el "Acta de Enmienda sobre la tenencia de tierra en Bengala" de 1918 o el "Acta de Acuerdo sobre *kamioti* en Bihar y Orissa, 1920" (Acta 5 de Bihar y Orissa de 1920). W. J. Culshaw²⁶ da el caso de los pobladores de la aldea de Ramboni que en 1896 pidieron prestada la suma de 40 rupias del terrateniente para construir un tanque para irrigación. Para 1913 y por no haber pagado la suma que entonces, con los intereses, era mucho mayor, fueron obligados a firmar nuevos acuerdos con el terrateniente por los que las rentas se elevaron y los derechos de los arrendatarios se restringieron de manera notable.

Es de tomarse en cuenta que las leyes no condenaban o eliminaban la existencia del sistema *kamioti*, sino que lo reglamentaban. Se puede ver al respecto el *Acta 5 de 1920*, para Bihar y Orissa, donde por ejemplo se dice: "acuerdo *kamioti* significa un acuerdo por escrito u oral, o parte escrito y parte oral, por el cual el trabajo hecho por cualquier persona es o incluye uno o más de los siguientes: un adelanto hecho o por hacer a cualquier persona, los intereses sobre este adelanto, una deuda contraída con cualquier persona, el interés sobre tal deuda (. . .)

²⁴ Man, E. G., *op. cit.*, pp. 112-113.

²⁵ Hunter, W. W., *op. cit.* (1877), p. 341.

²⁶ Culshaw, W. J., *op. cit.*, pp. 6-7.

'trabajo' significa trabajo agrícola e incluye servicio doméstico o trabajo tanto dentro como fuera de la casa".²⁷ Se legisla también sobre otros aspectos como la duración y el cumplimiento del contrato. Así "un acuerdo *kamioti* quedará cancelado a la muerte tanto del *kamia* como del ejecutante (...). Si durante el período de un acuerdo *kamioti* el *kamia* sin causa justa no proporciona el trabajo estipulado o no lo realiza con asiduidad razonable (...) se hará juicio (...) para recuperar el valor neto del trabajo no proporcionado o no realizado (...)".²⁸ Esta Acta no sirvió para eliminar el sistema ya que unos diez años más tarde, por ejemplo en el distrito de Hazaribagh "en una aldea de 100 familias (...) había 20 de *kamias* que eran siervos y no tenían tierras".²⁹ En los años treinta el sistema todavía estaba vigente en Bihar, especialmente en las zonas con población *adivasi*. Radhakamal Mukerjee nota por entonces cierto cambio, de la servidumbre al trabajo asalariado, aunque este cambio parece difícil de detectar ya que el panorama continúa mostrando los mismos rasgos. En el distrito de Palamau, los *kamias* llegaban a ser 60 000. En general, el sistema de control para que la deuda se pagara de esta manera era efectivo ya que los terratenientes se combinaban para capturar y devolver al acreedor a cualquier *kamia* que se refugiara en las aldeas de su zona, a veces ayudados por la policía. Un *kamia* que hubiera escapado y sido capturado estaba en una situación más grave y no podía apelar a las Cortes, ya que la ley castigaba al deudor que evadía el pago de trabajo.

Mukerjee menciona también el traspaso de *kamias*, que llama "compra y venta", en el cual el precio es la deuda del *kamia*, y la imposibilidad de pagar alguna vez y quedar liberado de la obligación, ya que los contratos ponen fechas fijas para el pago, generalmente en las épocas en que el deudor no tiene fondos. En el *Hazaribagh Settlement Report* se resumen las características del sistema: el deudor no puede negociar el pago de su trabajo (en paddy, arroz u otro grano), nunca hay pago en dinero, la esposa del *kamia* recibe menos; la condición es hereditaria; no se garantiza el trabajo diario, y el día que no se trabaja no se le da de comer; cuando no hay trabajo agrícola el deudor queda sin trabajo y "en realidad queda reducido a ganar la subsistencia más miserable recolectando combustible y pasto para vender".³⁰

Pero aún fuera de este sistema el campesino santal veía peligrar

²⁷ "The Bihar and Orissa Kamioti Agreements Act, 1920" (10 de noviembre de 1920), en A. G. Roy *et al.*, *The Bihar Local Acts, 1793-1963*, Allahabad, 1964, vol. III, p. 2120, inciso 2 (4^o) y 2 (5).

²⁸ *Ibid.*, p. 2122, incisos 5 y 7 (2).

²⁹ Mukerjee, Radhakamal, *op. cit.*, p. 232.

³⁰ *Ibid.*, pp. 229-30, citando a Siften, *Hazaribagh Settlement Report*.

sus tierras al entrar en el inevitable círculo de deudas a través del sistema de créditos proporcionados por los terratenientes y los comerciantes. Los años de mala cosecha eran especialmente buenos para éstos. En Bengala el monzón podía fallar cada siete años; entonces los comerciantes traían granos al fracasar la cosecha, prestándolo a un interés del 100% por año, y el santal ponía su tierra como garantía. Si los casos se llevaban a la justicia el resultado común era el remate de la tierra que el acreedor podía adquirir siguiendo este procedimiento legal.³¹ De modo que el santal que se hallaba en estas situaciones no podía encontrar justicia por medios legales ya que se enfrentaba a toda una serie de obstáculos: los funcionarios a los que podía acudir en estos casos se encontraban en lugares alejados, el Magistrado en Bhagalpur y las *thanas* en este último lugar, en Berhampur y Birbhum. Pero ni aun acudiendo a estos funcionarios y presentando una protesta legal obtenían justicia. La corrupción de los recaudadores de impuestos, de los *darogas* y los funcionarios menores favorecía a los intereses de los prestamistas, quienes en última instancia ganaban los casos a su favor.

El sistema de préstamos actuó también en otro sentido, ya que los santales, quienes fueron los primeros en establecerse y abrir las tierras de esta zona al cultivo, se vieron forzados a pagar sus deudas con sus tierras y así, los *dikus* recién llegados se fueron apropiando gradualmente de ellas.

El artículo ya citado de *Calcutta Review* de 1856 describe la situación del momento en esta región de la siguiente manera: "Los zamindares o más bien los empleados de los zamindares como los *gomastas*, *surbarkares*, peones y otros, *mahajanes* y sus *mustajirs* o agentes, la policía, los recaudadores y los *amlahs* de las Cortes, han ejercido un sistema combinado de extorsiones, exacciones opresivas, desposesión forzada de tierras, abusos y violencia personal, y una variedad de pequeñas tiranías sobre los tímidos y sumisos santales. Prevalcían la usura en los intereses de los préstamos en dinero, que alcanzaban entre el 50 y el 500%, las falsas medidas en el *haut* y en el mercado; los atropellos intencionados y sin consideración de los ricos con su ganado, caballos, *talloes* y hasta elefantes en los cultivos del pobre pueblo, y otras ilegalidades".³²

Los inspectores de policía nativos, los *darogas*, eran otros de los opresores directos del campesino, y en general estaban aliados con los prestamistas de modo que el santal no podía acudir a ellos por protección. No sólo estaban del lado de los *mahajanes* sino que también extorsionaban a los *adivasis* por su cuenta. Las fuentes contemporáneas

³¹ Culshaw, *op. cit.*, p. 17.

³² *Op. cit.*, p. 241.

calificaban a los *davogas* y describían sus actividades de esta manera: "Son policías corruptos y envilecidos, tanto en los rangos altos como en los bajos, con unas pocas excepciones brillantes y honorables, que devoran a la gente. Si muere un santal en una aldea, uno u otro entre ellos trata de inventar un caso de muerte no natural u otra sospecha peor contra los amigos del difunto, a menos que se los satisfaga con el soborno habitual. Si un mahajan tiene algo en contra de algún santal, con sólo sobornar a la policía puede efectuar su arresto inmediato con una acusación sin bases".³³

Estos policías, al parecer, estaban mal pagados, pero tenían oportunidad de obtener ganancias ilícitas.³⁴ Existía un tipo de arreglo frecuente entre los *mabajanes* y los policías, de modo que pagándole ésta saqueaba la propiedad del deudor y la entregaba al acreedor.³⁵

Como se observa por la mención repetida de este problema en las fuentes, se conocía la situación con la policía. Una de las medidas que se tomaron una vez suprimida la Rebelión de 1855 fue la de la eliminación en Santal Parganas del sistema de policía para introducir otro en que todos los subordinados nativos de la administración británica, incluyendo policías, fueron reemplazados por un sistema de relación directa entre los jefes aldeanos y los funcionarios británicos, pero para casos criminales se colocaron unidades de policía a nivel de subdistrito.³⁶ Las "condiciones cambiantes de la época" mencionadas frecuentemente como causas de la Rebelión de 1855, señalarían hacia el deterioro gradual y constante de la situación social y económica de los santales. La crisis que se fue gestando principalmente en la zona del Damín se remite al tipo de relaciones desiguales que se estableció a nivel local, desprendidas de la política colonial. Las formas de responder a crisis como ésta pueden ser diferentes; pueden enfrentarse tomando conciencia de la situación y presentando alternativas posibles, o bien sufrirse, conformándose a las posibilidades de una adaptación pasiva pero no por ello menos dolorosa. El caso que nos ocupa ahora da un ejemplo del primer tipo de respuesta.

La tradición de protesta entre los santales. Antecedentes de la Rebelión de 1855

Como se mencionó anteriormente, a través de los relatos de los santales sobre la historia de su pueblo, y sin entrar aquí a cuestionar la

³³ *Ibid.*, p. 240.

³⁴ Ver también, F. B. Bradley-Birt, *The Story of an Indian Upland*, Londres, 1905, pp. 177-178.

³⁵ Man, E. G., *op. cit.*, pp. 114-115.

³⁶ Cf., Hunter, W. W., *op. cit.* (1877), pp. 364-365.

validez de los datos que aparecen en ellos como históricamente ciertos, se puede observar la recurrencia de las alusiones a la "técnica de huida" como una manera de no aceptar las condiciones imperantes en cierto momento y evitar el conflicto.

Los santales, al explicar esta emigración de lugar en lugar, señalan la presencia de los "extranjeros" y su actitud hacia su grupo, siempre asociada con despojo, frecuentemente de tierras, o relacionada con incidentes que podrían resultar en el quebrantamiento de las leyes de la costumbre de la comunidad, como en el caso de los matrimonios rechazados por ser contrarios a la costumbre santal. Frente a la amenaza de intervención de elementos ajenos a la comunidad, o frente a un cambio importante no aceptado: el de la conversión de algunos de sus jefes al hinduismo, la reacción del grupo como unidad fue, de acuerdo con la tradición, la de abandonar territorios, desconocer a los jefes hinduizados y eliminar el enfrentamiento directo.

No hemos encontrado datos precisos sobre rebeliones anteriores a la segunda mitad del siglo XIX. Si bien la Rebelión de 1855 se produjo principalmente entre los santales del Damin-i-koh,³⁷ grupos de santales en el resto de la zona en la que se hallaban dispersos cuentan entre sus tradiciones las de rebeliones que ocurrieron a finales del siglo XVIII tanto en el norte como en el sur del área ocupada por santales. En fuentes contemporáneas se menciona el intento de los santales del sur por organizarse bajo la dirección de uno de sus jefes, Morgo Rajah, "un jefe santal que vive cerca de la montaña Parisnath, cuya misión autoimpuesta así como la de sus discípulos, se dice ser la unión en un reino independiente del sur, indicando el país original de la tribu santal",³⁸ y también la insurrección de los santales de Hazaribagh.

³⁷ Es interesante ver que en los documentos oficiales se menciona también la participación de personas que no son santales. El Comisionado de Bhagalpur, en su carta al Secretario del Gobierno de Bengala del 28 de julio de 1855, dice: "parece que los santales están dirigidos e incitados a actos de opresión por los *gwallahs* (lecheros), *telis* (aceiteros) y otras castas que le proporcionan su inteligencia, tocan sus tambores, dirigen sus operaciones y se desempeñan como espías. Esta gente, así como los *lobars* (herrerros), que fabrican sus flechas y hachas, deberían recibir el castigo apropiado y ser incluidos rápidamente en cualquier proclama que el Gobierno publique para actuar contra los rebeldes" (Datta, K., *The Santal Insurrection of 1855-57*, University of Calcutta, Calcutta University Press, 1940, p. 16).

En una carta anterior, del 21 de ese mismo mes y año, este Comisionado escribió al Juez de Bhagalpur sobre esta gente, "a quienes se les encontró con armas en sus manos y reunidos ilegalmente con el propósito de cometer pillaje o provocar un motín" (*ibid.*, p. 53).

Los paharias, en tanto, no se unieron a los rebeldes sino que se aprovecharon de la situación de desorden para incursionar en las aldeas desocupadas por los insurrectos y cometer pillaje en su propio provecho (Cf. Roy Chaudhuri, *op. cit.* [1905], p. 83).

³⁸ *Calcutta Review*, 1856, p. 242.

El estallido de la Rebelión de 1855 fue precedido por formas de protesta, con mayor o menor grado de organización, tanto en el plano de las acciones legales como "ilegales", por ejemplo, las acciones de bandolerismo social dirigidas por Bir Singh en 1854.³⁹ Para ese entonces ya había habido reuniones de los jefes de aldeas y *parganas* para discutir la situación en que se hallaban y definir la acción a emprender. En algunos casos se procedió a desarrollar acciones violentas contra los prestamistas y los comerciantes, como primer objetivo para eliminar la opresión de la que venían siendo objeto. El Magistrado Heywood reportó el 30 de agosto de 1854 que "el número de personas listas y deseosas de cometer estos asaltos o (...) robar a los mahajares temo que alcancen a ser miles", fenómeno que en el Reporte judicial 42 de 1856, se reconoció no como producto de la actividad de una banda aislada, sino de gente que era apoyada por toda la población santal.⁴⁰

En esta atmósfera de combatividad y de búsqueda desesperada de justicia, a comienzos del año de 1854, Bir Singh, jefe de la *pargana* de Sasan (Lachimpur) hizo saber que Chando Bonga lo había elegido entre los santales y le había otorgado el poder de hacer dormir a aquellos a los que él quisiera robar. Con esto quedó legitimizado ante los ojos de los santales el bandolerismo, visto ya como acción justa, víctimas del cual serían los comerciantes y los prestamistas, identificados como los opresores más directos. Pronto Bir Singh logró reunir un grupo que se dedicó al robo de las casas de las personas ricas de la zona, circunstancia que hizo reaccionar inmediatamente a los *dikus* (en su mayoría bengalíes) generalmente comerciantes y prestamistas, víctimas potenciales de los "bandidos". Primero se trató de averiguar la razón de las frecuentes reuniones nocturnas que llevaba a cabo la gente de Bir Singh, pero sólo obtuvieron una respuesta poco satisfactoria: que las reuniones tenían por objeto venerar al Siva de Gadi. Como el pillaje continuaba decidieron pedir ayuda al *daroga* de la estación de policía de Dighee, Mahesh Lal Datta, quien primero no los oyó pero más tarde, a instancias de Babu Jagabandhu Roy, *diwan* del Pakur Raj Estate, decidió emprender acciones en contra de los "bandidos" santales, atendiendo directamente a los intereses de los prestamistas. De este modo, impuso una multa cuantiosa a Bir Singh, que no

³⁹ No creemos que este fenómeno pueda calificarse de "movimiento mesiánico", como lo hace Fuchs, ya que no presenta las características de tal. Sólo existe la referencia a la concesión del dios de poderes especiales a uno de los miembros del grupo, hecho que sirve para justificar acciones que de otro modo podrían haberse considerado reprensibles. De esta manera el bandolerismo adquiere connotaciones de "lucha justa".

⁴⁰ Documento del Departamento Judicial, Nº 42 de 1856, Roy Chaudhuri, *op. cit.* (1959), p. 25.

pudo pagarla de inmediato y por lo cual fue golpeado y humillado frente a sus compañeros. A consecuencia de este incidente el grupo de Bir Singh no se atemorizó y dejó de actuar sino que, por el contrario, respondió con nuevos ataques y robos, víctimas principales de los cuales fueron nuevamente los comerciantes y los prestamistas. Luego del ataque a casas de personas ricas en Kusma los *mahajanes* apelaron nuevamente a Mahesh Lal Datta quien entonces envió partidas de policía a detener a los "bandidos", sin éxito. Sin embargo, aprehendieron a varios santales inocentes, y los castigaron sin tener pruebas de su culpabilidad. Este episodio enardeció a los santales que, en gran número, entre seis mil y siete mil personas, comenzaron a reunirse, acudiendo de Birbhum, Bankura, Chota Nagpur y Hazaribagh. Para entonces principiaba el año 1855.

Durante ese invierno se sucedieron las reuniones en las aldeas para discutir la situación en que se estaba viviendo. Decidieron dar a conocer su condición y sus necesidades, y enviaron peticiones al Recaudador, al Comisionado y a la oficina central del Gobierno pidiendo que se tomaran medidas sobre la usura y se expulsaran a los *dikus* de sus tierras.

Las quejas presentadas contra los ayudantes del Recaudador al Magistrado de Bhagalpur quedaban archivadas y sin considerar porque los demandantes no podían efectuar los pagos para el juicio, y las peticiones colectivas se perdían en el laberinto burocrático. Diez meses antes del comienzo de la Rebelión de 1855, el 29 de agosto de 1854, los santales presentaron una petición al Comisionado de la División de Bhagalpur, donde se prevenía a las autoridades que abandonarían la región si no se les protegía y se cambiaba la situación. Decían: "No tenemos más protección que el Gobierno y rogamos que se hagan averiguaciones y que se saque a los mahajanes del Damin y seamos salvados de sus garras".⁴¹ El Comisionado la consideró ocho meses después de presentada, el 19 de abril de 1855 y la pasó pidiendo órdenes al Recaudador, quien a su vez la pasó al Magistrado. Fue mientras éste se encontraba organizando una investigación al respecto cuando se supo que los santales estaban en abierta rebelión.⁴²

La Rebelión de 1855

La Rebelión santal que se desató en 1855 siguió un patrón definido en cuanto a la secuencia de las acciones que se tomaron frente a la situación crítica que los santales querían resolver. Los primeros momen-

⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

⁴² Basu, K. K., "The Santal Outbreak in Bhagalpur", *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Patna, vol. XX, 1934, p. 192.

tos se caracterizaron por la presencia de elementos religiosos: presagios, explicación de los acontecimientos relacionándolos con el conocimiento tradicional y la elección de los líderes por medio de revelaciones. Todos estos elementos cumplieron con legitimar la actitud de rebelión contra el estado de cosas reinante y a los líderes, a la vez que señalaban la particularidad del momento, diferente en el curso del tiempo y sacralizado por la presencia y las órdenes de la divinidad como el momento acertado para levantarse, independizarse y crear un reino propio y justo.

La segunda etapa podría llamarse "período de las acciones legales", cuando los santales intentaron presentar documentos a las autoridades en los que pedían que se rectificara la situación, y durante el cual se organizó la marcha a Calcuta, en junio. Con el fracaso de esta marcha dio comienzo la última etapa, la de violencia abierta, y se produjo el verdadero estallido de la rebelión, el 7 de julio de 1855, que terminó aplastada por la represión militar.

Consideraremos aquí ciertos aspectos: los objetivos y la organización del grupo en rebelión, el papel de los líderes, la organización social del grupo santal que se hace vigente durante el período de lucha, el uso de la violencia armada, entendida aquí como último recurso para la acción, y los elementos mesiánicos y milenaristas que parecen un tanto débiles y no expresados claramente.

Durante la primera etapa los principales protagonistas fueron cuatro hermanos santales de la aldea de Bhagnadihi, al sur de Barhait: Sidhu, Kanhu, Chand y Bhairab. Los dos primeros se destacaron como los más activos y se les puede considerar los líderes reales de la rebelión. No contamos con datos sobre ellos que sean anteriores a los acontecimientos de 1855. Sólo se menciona que no poseían tierras ya que su padre las había perdido y éstas habían pasado a manos de *dikus* (hindúes), y que eran miembros de una aldea que conocía la explotación que ejercían los comerciantes y los prestamistas.

Su reconocimiento como líderes potenciales de los santales devino de la noticia sobre la ocurrencia de una serie de apariciones del dios supremo ante Sidhu y Kanhu. Los dos hermanos comenzaron así a cumplir con el papel de intermediarios entre los hombres y lo sagrado, transformándose en mensajeros de la divinidad. De esta manera llegaron a participar en alguna medida de lo sagrado, y se les intuyó como hombres diferentes, los portadores de la palabra divina. Aunque los límites entre distintos tipos de "hombres santos" u "hombres consagrados" (es decir, aquellos que participan, en mayor o menor grado, del poder que implica lo sagrado) son difíciles de determinar y las características de unos y otros fácilmente se superponen (intermediarios, mensajeros, profetas, mesías, etc.), Sidhu y Kanhu se limitan en este aspecto a ser portavoces de la divinidad y a hacer cumplir sus

órdenes. Los hermanos no fueron los únicos "mensajeros", sino que luego de conocerse su experiencia de la revelación, otros *thakur* u hombres recipientes de la esencia divina fueron reconocidos en diferentes localidades. Estos *thakur* lograron reunir a grupos de seguidores e intentaron actuar, pero no tuvieron éxito.

Las circunstancias de la aparición del dios ante los dos hermanos, según relata K. K. Datta,⁴³ fueron las siguientes: "un trozo de papel cayó sobre la cabeza de Sidhu y repentinamente el Thakur apareció ante los ojos asombrados de Sidhu y Kanhu; se parecía a un hombre blanco aunque iba vestido al estilo nativo; en cada mano tenía diez dedos; sostenía un libro blanco en el que escribía; presentó a los hermanos este libro y con él veinte trozos de papel en cinco atados, cuatro trozos en cada uno [luego] ascendió y desapareció. Otro trozo de papel cayó sobre la cabeza de Sidhu y entonces llegaron dos hombres, cada uno con seis dedos en cada mano; aludieron al sentido de la orden del Thakur y también desaparecieron. Pero no hubo sólo una aparición del sublime Thakur; cada día de la semana, por un período corto, hizo sentir su presencia a sus apóstoles favoritos; una vez fue en las llamas de un fuego, con un libro, un poco de papel blanco, un cuchillo, y otra vez en la figura de (...) una rueda de carro sólida. En las páginas plateadas del libro y sobre las hojas blancas del único pedazo de papel había palabras escritas. Estas fueron descifradas más tarde por santales letrados que podían leer e interpretar, pero su significado ya había sido suficientemente explicado a los dos líderes".

El relato aparece en el *Calcutta Review* de 1856, y por ello hay que considerarlo con cierto cuidado ya que no se puede saber hasta qué punto la idea que los santales tenían sobre estos acontecimientos fue modificada o no al ser presentada en esta publicación. Sin embargo, en fuentes contemporáneas parece haberse entendido que las causas de la rebelión debían comprenderse buscándolas más allá de estas actividades y lenguaje religioso.⁴⁴

Los dos hermanos erigieron un pequeño túmulo, con la figura de la rueda sobre él, con el fin de venerar al dios que los había inspirado. La noticia de estos acontecimientos comenzó a dispersarse de aldea en aldea, anunciada por ramas del árbol de *sal*, y por entonces comenzaron una serie de preparativos de los que se habla en el re-

⁴³ Datta, K., *op. cit.*, pp. 14 ss.

⁴⁴ "No vemos evidencias en los documentos que apoyen las opiniones de aquellos que consideran que el levantamiento tenga su origen sólo en el fanatismo religioso. Que los líderes del movimiento hayan tratado de impartir una sanción religiosa a la causa que emprenderían para alentar a su tribu y dar confianza a sus seguidores, no es sorprendente". *Documento* del Departamento Judicial, Nº 42 de 1856, *cit.*

lato del santal Chotrae Deshmanjhi,⁴⁵ quien tomó parte en la rebelión. En general este tipo de actividades se relacionó con las ideas de la adquisición de fuerzas para la lucha y de purificación del pueblo santal antes de comenzar la acción. Ambas ideas apuntan hacia el mismo objetivo, es decir, eliminar todos los obstáculos posibles que pudieran hacer peligrar el éxito de la empresa. Por ello se usaron el arroz, el aceite y el bermellón como talismanes para fortalecer a los santales en la lucha, se desarrolló una actividad intensa de limpieza de las aldeas y se desató una cacería de brujas en la que al parecer murieron cierto número de mujeres pertenecientes a familias aldeanas.

El pueblo santal adquirió así un "estado puro", donde el mal quedaba eliminado, que garantizaba el triunfo sobre los "impuros", los que quedaron fuera de un grupo que aún de manera vaga se puede llamar "de los elegidos".⁴⁶

La noticia de la llegada de un tiempo diferente no sólo se anunciaba con la circulación de las ramas del árbol de *sál* de aldea en aldea, sino que luego se oyó el sonido de los cencerros de hierro que se colgaron de postes o se agregaron a los ornamentos para la danza que los santales usaban cuando iban a bailar a otras aldeas. Por otra parte, ésta fue una manera de comunicarse de manera efectiva para luego actuar colectivamente.

En las palabras de Sidhu y de Kanhu, quienes repetían así la orden que el dios les había dado, quedaron definidos claramente los objetivos que los santales querían alcanzar. La cita en el relato de Chotrae Deshmanjhi es precisa al respecto: "Mataremos y acabaremos con todos los *dekos*; gobernaremos nosotros mismos; a quien no escuche muéstrenle la verdad, mátenlo", palabras que aparecen como las órdenes que dictaron Sidhu y Kanhu a sus seguidores.⁴⁷ Como meta clara se estableció la eliminación de los "extranjeros", término con el que se referían en este caso a los comerciantes, los prestamistas, los funcionarios del gobierno colonial y los terratenientes ajenos a la comunidad santal. Entre los "extranjeros", los bengalíes se identificaban como causantes principales de los problemas que se sufrían en el momento. Más adelante se hizo hincapié en el objetivo final: la independencia del pueblo santal que recuperaría sus tierras y establecería un gobier-

⁴⁵ W. J. Culshaw (W. J. Culshaw y W. G. Archer, "The Santal Rebellion", parte I, en *Man in India*, vol. XXV, N° 4, diciembre de 1945) ha consultado este relato autobiográfico en santali: *Chotrae Deshmanjhi reak' Katha*, Santal Mission of the Northern Churches, 1938.

⁴⁶ "El hombre no se conforma con la vida a secas, sino que busca la vida santa, llena de poder. Los ritos le garantizan [al hombre] el poder, él mismo se crea la salvación. En su gran mayoría estos ritos son purificadores", G. van der Lecuw, *Fenomenología de la religión*, F. C. E. México, 1964, p. 186.

⁴⁷ Culshaw y Archer, *op. cit.*, p. 220.

no propio. Con esto parece estar relacionado un sueño que Kanhu había tenido en el que se le anunciaba que repentinamente se convertiría en dirigente de los hombres.⁴⁸

Pero antes de adoptar medidas drásticas para alcanzar sus metas, los santales optaron por intentar hacer llegar sus protestas al gobierno, a los funcionarios en Bhagalpur y Birbhum, a los policías de Dighee y Tikree y a los zamindares, proponiendo un nuevo arreglo en relación con la recaudación y al gobierno del Damin-i-koh, pero sin declararse abiertamente contra el Gobierno colonial. En concordancia con este último punto los dos hermanos fueron elegidos por los santales como gobernadores. Sobre el problema de la recaudación existen dos versiones en cuanto al monto. Según Chotrae Deshmanjhi, Sidhu y Kanhu establecieron el pago anual de 8 annas por arado tirado por búfalos y de 4 annas por arado tirado por bueyes, en tanto que el dato que proporciona *Calcutta Review* de 1856 menciona las cifras de 2 annas y media anna, respectivamente.⁴⁹

Es muy posible que estas cartas no llegaran a su destino. El tono en ellas era determinante; se exigía la respuesta de los policías y de los zamindares en un plazo de quince días; si bien se explicitaba que no había intención de oponerse al gobierno (en todo caso, querían convencer a las autoridades para que se introdujeran estas modificaciones) parece que los escritos no carecían de un tono amenazante: "si el gobierno no aceptaba estos términos nosotros comenzaríamos a luchar; mataríamos al *deko* execrable y gobernaríamos nosotros".⁵⁰ En estos mensajes se dejó en claro que estas órdenes habían sido transmitidas por el dios a los dos hermanos (en *Calcutta Review* del año citado se alude a un "nuevo dios"). Las cartas no recibieron respuesta.

En junio de 1855 se organizó la marcha a Calcuta con el fin de hablar directamente con el Gobernador general. Sólo dos de los autores que tratan de esta rebelión, S. Fuchs y Hunter, hablan de esta marcha, ya que en las otras fuentes revisadas, para la misma fecha y citando los mismos lugares, se habla de una reunión numerosa de santales para comenzar la lucha. También en cuanto al número de participantes en la marcha o reunión hay diferencias. Fuchs y Hunter dan la cifra más alta: 30 000, mientras que en otros casos se repite el número de 10 000. El significado de este acontecimiento es claro. Es la última de las acciones "legales" y marca el fin de esta etapa y el comienzo de la lucha armada.⁵¹

⁴⁸ *Ibid.*, parte II, p. 225.

⁴⁹ Culshaw y Archer, *op. cit.*, parte I, pp. 219-220, y en Chaudhury, "Santal Parganas", *Bengal District Gazetteers*, Patna, 1905, p. 80.

⁵⁰ *Ibid.*, parte I, pp. 219-220, citando a Chotrae Deshmanjhi.

⁵¹ W. W. Hunter (*op. cit.*, pp. 238-239) dice: "Una orden general se difundió por el campamento para movilizarse hacia las llanuras en dirección a Cal-

La marcha pacífica a Calcuta, que resultó ser de muy breve duración y durante la cual se recorrió una corta distancia, se presenta en la obra de Datta como peregrinación desde Bhagnadivi para venerar a una diosa en la localidad de Panchkutia, al norte de Barhait, el último punto alcanzado sin contratiempos mayores. Pero esto se puede interpretar como una excusa para justificar la movilización de la gran cantidad de personas que participaban en la marcha.

Los santales salieron de Bhagnadini el último día del mes de junio, por la noche. Posiblemente al acabarse sus provisiones en el curso de la marcha, comenzaron a robar en los mercados que encontraban a su paso. Aquí comienzan a ser confusos los datos ya que Datta menciona la muerte de cinco *mahajanes* en Panchkutia: Manik Chowdhry, Gorachand Sen, Sarthak Rakshit, Nimai Datta y Hiru Datta, razón por la cual el 7 de julio los habría interceptado una partida de policía. No hay discrepancias en cuanto al incidente ocurrido ese día. El grupo de policías estaba a cargo del ya mencionado *daroga* de la estación policial de Dighee, Mahesh Lal Datta, bien conocido por los santales a causa de los atropellos que había cometido anteriormente contra ellos. Cuando este oficial intentó arrestar a los líderes, los santales reaccionaron violentamente y acabaron matándolo junto con varios de sus hombres. Previamente se había juzgado al *daroga* en forma rápida.

Sobre lo ocurrido ese día en Panchkutia existe una carta fechada tres días después que dirigió el Comisionado de Bhagalpur a la Secretaría del Gobierno de Bengala.⁵² Es posible que los hechos hayan ocurrido como se relatan en esa carta, si bien no se puede confiar en la manera en que se presentan las actitudes que adoptaron ambas partes. Es evidente que el *daroga* fue con la intención de persuadir a los santales para que se dispersaran y además pretendía arrestar a los líderes. Es importante observar que se menciona que la entrevista entre los jefes santales y el *daroga* comenzó pacíficamente y que se trataba de llegar a un acuerdo. Pero los términos de cada una de las partes eran incompatibles. Los santales no sólo se negaron a dispersarse sino que también pidieron que se aplicara un impuesto de cinco rupias a cada bengalí en la zona. De los cuatro hermanos sólo Chand estaba

cuta, y el 30 de junio de 1855 comenzó la gran expedición. Sólo la guardia de los líderes contaba con 30 000 hombres". Y en la nota a pie de página número 69: "Se afirmó que en ese día los líderes santales dirigieron un ultimátum al gobierno, al Comisionado de la división de Bhagalpur, a los Magistrados y Recaudadores del distrito de Bhagalpur y de Birbhum, y a los distintos inspectores de policía a través de cuyas jurisdicciones pasarían (...). Se dice que el ultimátum insistía más que nada en la reglamentación de la usura, en nuevos arreglos sobre los impuestos y en la expulsión, o como algunos dicen, en la masacre, de todos los extorsionistas hindúes que estuvieran en territorio santal".

⁵² K. K. Datta (*op. cit.*, p. 17) presenta un extracto de esta carta.

ausente y según la carta fue el menor quien dio la orden de atacar a la partida de policía, cuando ésta ya se retiraba. Por más que los datos fueron proporcionados por dos de los hombres que lograron escapar, es difícil llegar a saber cómo se desbordó la violencia repentinamente al terminar lo que se describe como una discusión pacífica. Quizá sólo bastaron la presencia y las demandas del conocido *daroga*. Al parecer, éste había sido sobornado por los usureros hindúes para que arrestara a los líderes bajo falsas acusaciones de robo, y los santales lo descubrieron, lo juzgaron y ajusticiaron.

Desde ese momento los acontecimientos se desarrollaron con rapidez y la lucha armada dio comienzo para los santales. La siguiente víctima parece haber sido el funcionario de la estación de policía de Kurhurea y más tarde, el funcionario Khan Saheb, cuya muerte se atribuye a Kanhu. El mercado de Barhait fue saqueado y de allí las fuerzas rebeldes se dividieron y encaminaron hacia diferentes direcciones, continuando con las acciones violentas.

Al principio las autoridades no prestaron mucha atención a las noticias que llegaban sobre los disturbios en esta zona, pero luego se comenzó a creer en las posibilidades de una seria insurrección a medida que fueron llegando cartas e informes de funcionarios locales. De modo que el Comisionado de Bhagalpur tomó medidas para controlar la situación pidiendo ayuda al Mayor F. W. Burroughs en materia militar y cooperación a los zamidares y *darogas*. El pánico empezó a dominar a algunos sectores de la población de la zona, especialmente a los *dikus*. Algunos abandonaron el lugar o fueron a refugiarse a lo que consideraron sitios más seguros. Sin embargo, aun cambiando de residencia, los santales parecían encontrar a sus blancos de ataque. Así, sitiaron la casa del ingeniero en ferrocarriles Vigors, donde otros se habían refugiado, entre ellos H. E. Richardson, Magistrado de Bhagalpur. Es evidente que éstos esperaban el ataque porque habían fortificado la casa, levantando barricadas, y aguardaron armados hasta que llegó la ayuda de tropas, con lo cual los santales se retiraron.

Las fuerzas santales comenzaron a dispersarse hacia Bhagalpur y Rajmahal. Con esto se tomaron precauciones para la defensa de Bhagalpur y se pidió ayuda a las autoridades en Bengala y Bihar.

El 10 de julio (el día 16, según otras fuentes) se produjo un encuentro entre los rebeldes y tropas a cargo del Mayor Burroughs en Pialapur, donde éstas fueron derrotadas. Para entonces el Comisionado de Bhagalpur solicitó permiso a la Secretaría de Gobierno en Bengala para ofrecer una recompensa (la cifra parece variar en 110 y 500 rupias) por la captura de cada *thakur* o jefe que estuviera involucrado en la rebelión.

Los rebeldes rápidamente fueron cubriendo un territorio más amplio que llegó a abarcar una extensa zona, hasta Colong-Rajmahal en

el este y Raniganj y Sainthia en el sur. Las acciones de saqueo e incendio se sucedieron, afectando principalmente a las posesiones de zamindares y *mabajanes*. La rebelión se extendió fuera de los límites de la zona que luego se llamaría Santal Parganas, a Birbhum, Bankura y Hazaribagh. El estallido en Hazaribagh se produjo tempranamente y fue reprimido rápidamente con el arresto de participantes bajo los cargos de reunión ilegal y robo, acerca de lo cual el Magistrado de Burhee comunicó: "Aunque no tenga evidencia legal para declararlos convictos considero mi deber como política del Estado el poner freno a estos hombres confinándolos en Burhee hasta que sea conveniente actuar de otro modo".⁵³ Otro blanco fueron las personas relacionadas con el comercio del índigo. Ejemplo de ello es el ataque al centro de comercio de índigo de Charles Maseyk en Kadamsair, que no tuvo éxito ya que los santales debieron retirarse al llegar las fuerzas policiales. A esta localidad llegó el 13 de julio el 7º Batallón de Infantería Nativa con 400 hombres que salió en persecución de las fuerzas rebeldes sin conseguir darles alcance, ya que éstas los evitaron y al lograr evadirlos se dirigieron a Maheshpur con la intención de tomar la casa del rajá del lugar, misión que en efecto llevaron a cabo.

Poco después, el 15 de julio, se produjo un encuentro de las tropas del 7º Batallón con un grupo de 3 000 a 4 000 santales armados, durante el cual éstos sufrieron grandes bajas: unos 200 hombres muertos o heridos. Entre los heridos se reportó a Sidhu, Kanhu y Bhai-rab. Nuevas pérdidas considerables en las filas santales se produjeron durante el encuentro con el mismo batallón en las riberas del río Tarai. Los santales, que sumaban 5 000, fueron derrotados. Estos resultados no son sorprendentes ya que a pesar de la valentía que demostraron en la lucha, que los mismos soldados que tuvieron que enfrentarse a ellos hicieron notar, sus armas: arcos, flechas y hachas de guerra, no podían competir con las que esgrimía el ejército. "No fue una guerra —decía el mayor Jervis, quien tuvo a su mando a alguna de las tropas—. No comprendían lo que era ceder. Mientras sonara su tambor, la gente permanecía allí y dejaban que se les matara. Sus flechas a veces mataban a algunos de nuestros hombres y por ello nosotros teníamos que disparar mientras estuvieran allí. Cuando dejaba de sonar el tambor, se movían un cuarto de milla; entonces los tambores comenzaban otra vez a sonar y ellos esperaban con calma hasta que nosotros llegábamos y disparábamos algunas cargas. No hubo cipayo en la guerra que no se avergonzara de sí mismo."⁵⁴ Pero estos sentimientos no fueron suficientes para detener la matanza de los santales que resistían precariamente armados.

⁵³ *Hazaribagh Old Records*, 1957, comunicación de Tweedie, Magistrado de Burhee, cit. por Roy Chauduri, *op. cit.* (1959), p. 19.

⁵⁴ L. S. S., O'Malley, *op. cit.*, pp. 59-60.

Con conocimiento de los hechos que venían sucediéndose, el Comisionado de Bhagalpur, a modo de advertencia, dio a conocer una proclama, con fecha del 23 de ese mes, en que establecía que "otras castas y personas además de los santales que tomen las armas contra súbditos pacíficos del Gobierno serán considerados rebeldes igualmente y tratados en consecuencia".⁵⁵

Una nueva derrota santal se sumó a las anteriores, la de Raghunathpur de las fuerzas que encabezaban Chand y Kanhu. Luego de esta acción los soldados arrasaron y quemaron Bhagnadihi y el 24 de julio tomaron la base rebelde más importante: Barhait.

Según algunas fuentes, Sidhu habría sido traicionado por entonces y entregado a las tropas en Bhagalpur. Otros dicen que murió en la lucha, y Chotrae Deshmanjhi afirma que, con su hermano Kanhu, más tarde fue aprehendido, juzgado y ahorcado.

La represión se agudizó a finales del mes de julio. Se destruyeron las propiedades de los santales, se quemaron sus aldeas, pero no se logró capturarlos porque los rebeldes continuaron abandonando el terreno a la llegada de las tropas y esperándolos en otro lugar. Una de las justificaciones de esta destrucción de aldeas es que aquellas que se quemaron eran las que se habían encontrado "llenas de botín". Las proporciones que había tomado la represión hicieron escribir al Secretario del Gobierno de Bengala a modo de débil justificación que "no se tenía la intención de que el ejército actuara independientemente de las autoridades civiles contra sus propios súbditos, sino que la naturaleza de las operaciones militares necesarias para dispersar y capturar a los insurgentes y suprimir la rebelión debía estar completamente en manos del comando militar".⁵⁶ Con las medidas que se tomaron en agosto para acabar con la rebelión, los santales se vieron obligados a dirigirse hacia el sur, pero imposibilitados de romper el cerco que se les había tendido debieron refugiarse en la jungla. Al menos 30 000 hombres armados huyeron de esta manera para defenderse y evitar a las tropas. Las fuerzas de represión intervinieron en gran número contando con la ayuda de los zamindares locales, los *ghatwals* y la policía, y a veces de fondos facilitados por los plantadores de índigo. En las cartas oficiales de la época hay numerosas referencias a la colaboración prestada por los zamindares a pedido de los funcionarios de la administración, mecanismo por el cual en última instancia la represión terminaba siendo alimentada en parte por el trabajo del campesino. El Recaudador R. J. Richardson reconoció el carácter último de esta ayuda cuando se quejaba diciendo: "algo debe hacerse (...) para superar

⁵⁵ Datta, K. K., *op. cit.*, p. 41.

⁵⁶ Raghavaiah, V., *op. cit.*, p. 153, citando una circular del 30 de julio de 1855.

la costumbre de hacer que los zamindares locales provean para todo lo necesario, ya que con esto ejercen opresión sobre sus *ryots* y elevan el precio de los alimentos".⁵⁷ Se dio el caso de colaboración de autoridades nativas al servicio del sistema colonial, a quienes se premió por su "lealtad y apoyo fiel a la Corona Británica en tiempos de peligro y crisis", como Roy Prosunno Narain Deb, Nawab Nazim de Bengala, que proporcionó embarcaciones, tropas y elefantes y "expresó (...) su deseo de colocar todos sus recursos a disposición de las autoridades locales" para la supresión de la Rebelión Santal cuando las acciones de guerra se produjeron en el norte del distrito de Murshidabad. Por su colaboración en la represión de la Rebelión y más tarde en el Motín de 1857, el Nawab fue recompensado con el título de rajá.⁵⁸

El desarrollo de la tarea de suprimir la Rebelión parece haber sido considerado por las autoridades como lento y las acciones como poco enérgicas, por lo cual el 6 de agosto se designó como Comisionado Especial bajo las órdenes del Gobierno de Bengala a A. C. Bidwell, con la misión de darle término.

Las dimensiones y el carácter brutal que la represión había tomado hasta ese momento son claras en la carta que el Comisionado Especial recibió en esa fecha de la Secretaría del Gobierno de Bengala: "El Teniente Gobernador ha observado en varios reportes públicos y privados, que le han llegado desde que las tropas han estado en el campo, la mención de que se han incendiado aldeas santales en el curso de medidas activas realizadas contra los rebeldes. Esto a veces parece haber sido inevitable y a veces no se tienen dudas como en el caso de Bagnadihi, la posición más importante de los líderes santales cerca de Barhait, de que la destrucción, que él aprueba enteramente, se debe haber hecho a propósito con el fin de aterrorizar e infligir un castigo sumario e inmediato a los líderes rebeldes a través de su propiedad (...) para dar una fuerte impresión a todos sus subordinados insurgentes."⁵⁹

⁵⁷ Carta del Recaudador de Birbhum R. I. Richardson a J. R. Ward, Comisionado, Raneeunge, del 12 de octubre de 1855, *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.

⁵⁸ Carta de W. Grey, Secretario del Gobierno de Bengala al Teniente Coronel Macgregor, Agente del Gobernador General en Murshidabad, Fort William, 14 de julio de 1855.

Carta de C. Beadon, Secretario del Gobierno de India, Departamento de Relaciones Exteriores, al Secretario del Gobierno de Bengala, del 7 de octubre de 1859.

Estos y otros documentos relacionados están en *Indian Records, with a Commercial View of the Relations between the British Government and the Nawabs Nazim of Bengal, Behar and Orissa*, Londres, 1870, pp. 196 ss.

⁵⁹ Carta del Secretario del Gobierno de Bengala a A. C. Bidwell, N° 1808,

Siguiendo instrucciones, el 17 de ese mes Bidwell dio a conocer una proclama en la que se garantizaba el perdón para aquellos que se rindieran a las autoridades, con excepción de los líderes y de aquellos que estuvieran involucrados en casos de asesinato. Es de notar que, a pesar de que en los análisis que se hicieron posteriormente a la Rebelión se insiste en que los santales jamás se opusieron o cuestionaron al gobierno británico y se derivan sus causas a la opresión ejercida por elementos locales nativos, descartándose así cualquier responsabilidad posible de las autoridades coloniales y manteniendo la idea de una coexistencia armónica entre el colonizador y el colonizado, la proclama de Bidwell apunta directamente a "una rebelión contra el Gobierno" y a un afianzamiento del control británico por medio de la fuerza. El texto completo de la proclama es el siguiente:

Proclama

"Como parece que entre los santales que se han levantado en rebelión contra el Gobierno, cometiendo pillaje, devastando el país y oponiéndose a las tropas, hay muchos que reconocen la locura e iniquidad de sus procedimientos y se encuentran deseosos de ser perdonados y de retomar su forma anterior de vida, se da noticia que el Gobierno, siempre ansioso por el bienestar de sus súbditos, aunque han sido guiados por los consejos de malas personas, perdonará a todos los santales que dentro de 10 días comparezcan ante cualquier autoridad constituida (Hakim) y presenten su rendición, exceptuando aquellos que se compruebe sean los principales instigadores y líderes de la insurrección, y aquellos que estén involucrados principalmente en la perpetración de cualquier asesinato. Tan pronto como se concrete la rendición completa, se averiguará toda queja fundada presentada por los santales. Por otra parte, todos los insurgentes que permanezcan en oposición al Gobierno después de la difusión de esta proclama, serán tratados con el castigo más rápido y severo."

Firma: A. C. Bidwell

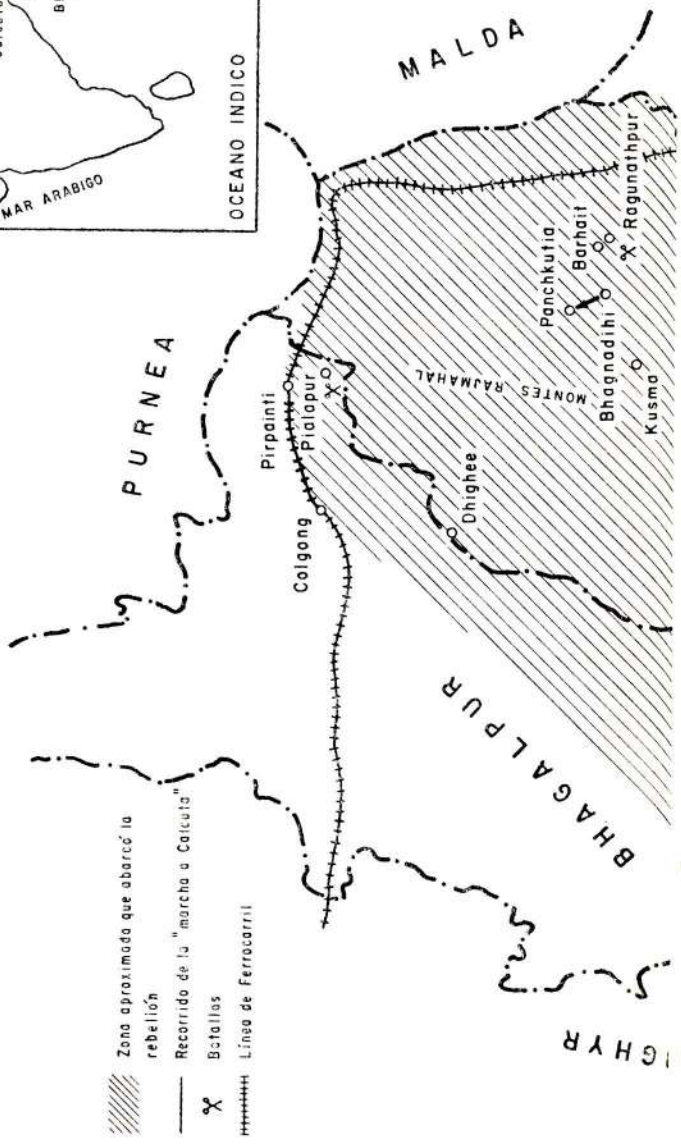
Comisionado Especial ⁶⁰

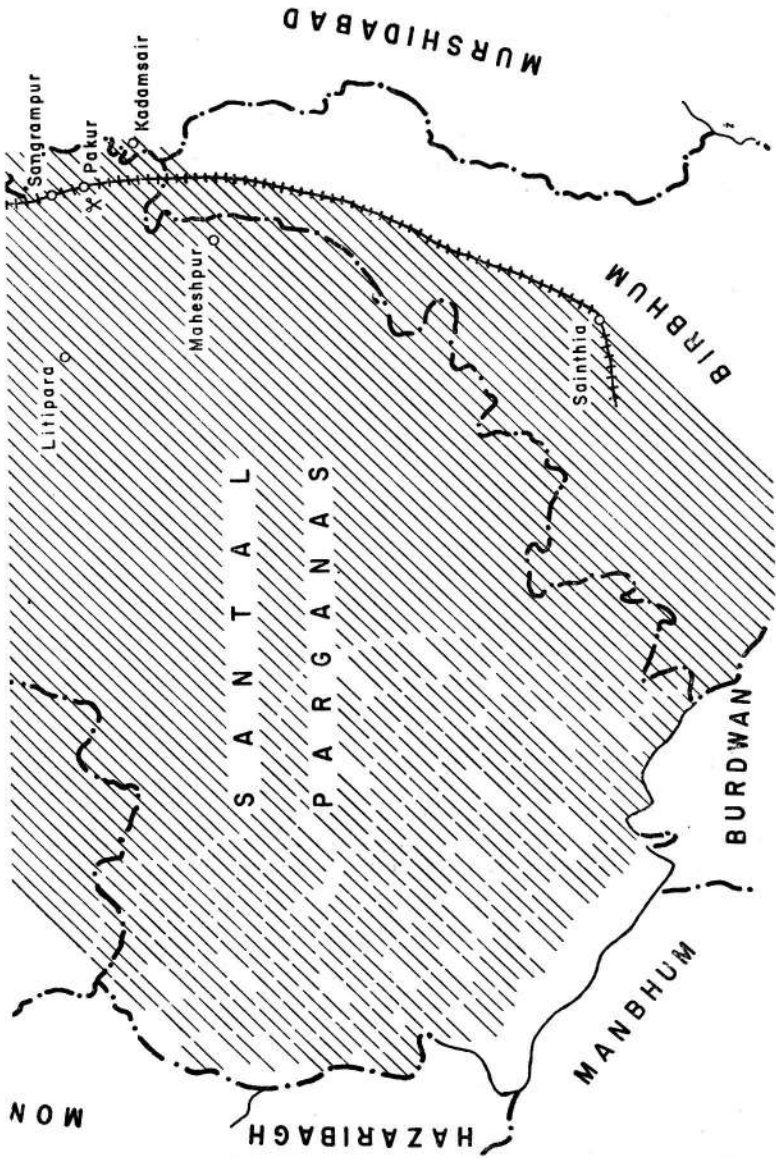
Al menos Birbhum parecía haber retornado a la calma durante el mes de agosto, aunque se sabía que de ninguna manera había habido

fecha el 6 de agosto de 1855, en *West Bengal District Records, N. S., cit.*, p. 134.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 133-134.

LA REBELION SANTAL DE 1855





una capitulación y que las fuerzas santales continuaban preparadas para la lucha. Esta situación de calma temporal resultó ser precaria, ya que para el mes de septiembre los santales recomenzaron con las acciones violentas, reaccionando así ante las decisiones gubernamentales tomadas en agosto. "No pueden quedar dudas de que los santales de Dumka están dispuestos a resistir, y todo lo que podemos hacer es prevenir que escapen, ya que espero que, a menos que la proclama tenga efectos muy diferentes a los que yo había anticipado —escribía el Comisionado J. R. Ward— el Gobierno barrerá las junglas durante el invierno (...) me inclino a pensar que los santales, cualquiera haya sido [su actitud] anterior, no están ahora en una disposición pacífica."⁶¹

Al terminar septiembre los santales tenían bajo su control toda la zona, desde Deoghar hasta la frontera sudoeste. En los reportes se comenzó a mostrar alarma ante la efectividad de las actividades de los santales. Se reconoció la magnitud de la Rebelión que proseguía atrayendo a nuevos elementos para la lucha, de modo que entonces se calculaba la participación de 12 000 a 14 000 hombres a quienes continuaban reuniéndose contingentes procedentes de toda la zona.⁶² Los funcionarios comenzaron a recibir algo sorprendidos "reportes de naturaleza muy desfavorable" que anunciaban por ejemplo que "los santales están sin duda robando, quemando y asesinando en todas las aldeas en las vecindades de Rukoha, en la frontera".⁶³

Pero los reportes y cartas se limitaron a tratar el problema como una guerra incomprensible, sin justificación, que venía a quebrar una paz que no se reconocía como ficticia. Aún en plena guerra, los santales no dejaron de recurrir a las acciones legales para tratar de resolver de manera pacífica el enfrentamiento, intención que se frustró al no encontrar más respuesta de parte de las autoridades inglesas que el empeño por llevar adelante una política de castigo ejemplar. Esta actitud queda clara en las palabras que R. J. Richardson escribió en su diario: "Una rama del árbol de *sal*⁶⁴ acaba de serme enviada por el

⁶¹ Carta de J. R. Ward, Comisionado bajo órdenes especiales, al Recaudador de Suri, fechada en Raniganj el 9 de Septiembre de 1855. En *West Bengal District Records, N. S., cit.*, p. 137.

⁶² Cf. Carta del Magistrado de Birbhum al Comisionado de la división de Burdwan, del 24 de septiembre de 1855, *ibid.*, p. 122.

⁶³ Carta de R. J. Richardson, Recaudador de Birbhum al Brigadier Bird, fechada en Suri el 13 de septiembre de 1855, *ibid.*, p. 120.

⁶⁴ La rama tenía tres hojas, indicando que el que la enviaba llegaría al tercer día. En general, de esta manera los santales podían comunicar mensajes urgentemente, y habitualmente enviaban tres días antes de un ataque una rama de *sal* con tres hojas a manera de aviso, ya sea esperando una rendición del enemigo o para que la gente común "no sufriera pérdidas", un gesto de honor de los hombres en guerra que no fue correspondido por las tropas bajo mando británico.

policía *zamindar* en Nugger, que la recibió del *chowkidar* Goluck de Afzulpur. Este hombre dice que se la trajo Shibu Gope Mundle de Champur con el mensaje de que los santales pronto irían a Suri con el propósito de tener una reunión con las autoridades"⁶⁵ Al día siguiente de escribir esto Richardson expresaba que no enviaría ninguna respuesta ya que su intención era encarcelar al jefe que le enviara el mensaje ni bien éste llegara.⁶⁶ Más tarde, la llegada del tiempo frío favoreció a las tropas que pudieron actuar con más eficacia, atrincherando a los rebeldes, dejándolos aislados y sin medios para sobrevivir, a merced del hambre y las enfermedades que comenzaron a diezmarlos.

Se impuso la ley marcial el 10 de noviembre en el distrito de Bhagalpur sobre la margen derecha del río Ganges, en Murshidabad sobre la margen derecha del río Bhagirathi, y en todo el distrito de Birbhum. De acuerdo con ella, las personas acusadas de hostilidad abierta hacia el Gobierno, oposición a la autoridad gubernamental por la fuerza de las armas o acto de rebelión contra el Estado, serían juzgadas por una corte marcial y, en caso de ser encontradas culpables, ejecutadas. La ley se suspendió el 3 de enero de 1856, cuando se consideró que se había puesto fin a la Rebelión.

Pero los disturbios continuaron en diferentes zonas por tres meses más. Para entonces ya habían caído o sido apresados varios de los líderes. Kanhu fue capturado a fines de febrero, juzgado y ahorcado. Posiblemente ésta también fue la suerte de otros líderes. Sidhu fue juzgado sumariamente y ajusticiado en la horca por Pontet en presencia de sus compañeros de lucha. Hasta diez mil santales perecieron en esta guerra desigual.⁶⁷

La brutalidad con que se llevó a cabo la supresión de la Rebelión dejó la tierra de los santales con sus aldeas arrasadas por los incendios provocados por el ejército y a su población diezmada enfrentándose a una posible hambruna, al punto que los periodistas contemporáneos, que no comprendieron ni simpatizaron con la protesta santal, llegaron a preguntarse: "¿Qué será del futuro de este territorio perturbado? No podemos predecir si el hambre, no resuelto apropiadamente, hará sufrir a los restos de este pueblo, si la peste diezmará aún más a sus miembros (ya que los cuerpos de los muertos están dispersos sobre la faz de esta tierra), si la despoblación se corregirá, o si la tierra devastada tomará años para regenerarse..."⁶⁸

⁶⁵ *Diario* de R. I. Richardson, Recaudador de Bhagalpur, nota del 20 de septiembre de 1855, enviada para información del Secretario del Gobierno de Bengala, *West Bengal District Records, N. S., cit.*, p. 121.

⁶⁶ Carta de R. I. Richardson, Recaudador de Bhagalpur, al Coronel Burney, Comandante de Suri, del 21 de septiembre de 1855, *ibid.*, p. 121.

⁶⁷ Bradley-Birt, F. B., *op. cit.*, p. 206.

⁶⁸ *Calcutta Review*, 1856, *cit.*, p. 257.

Sin embargo, este trágico panorama no fue suficiente para aquellos que consideraron "injusto y egoísta atribuir una falla, sea en el deber o en la previsión, al Gobierno local por no proveer para evitar la ocurrencia de un desastre tan inesperado para ellos y el público en general". Es así que los editoriales publicados en *Friends of India* de 1855⁶⁹ pidieron terribles castigos para los santales a quienes se aludía como "salvajes sedientos de sangre" que "pueden disfrutar del lujo de [derramar] sangre y saquear durante un mes sin certeza de retribución", castigos que servirían para "vengar los ultrajes cometidos", castigando no sólo a los líderes sino a "toda la población de los distritos infectados", sugiriendo su deportación. La necesidad del castigo se veía no sólo en cuanto al tratamiento de los santales con medidas represivas ejemplares sino para "restaurar el prestigio de la autoridad británica". Pero en la agitada crítica a las medidas "leves" tomadas contra los santales durante la Rebelión y bajo la ley marcial, y la reacción ante su desobediencia de las leyes (¡que por otra parte, *Friends of India* consideró "no aplicables a las razas semicivilizadas"!), las propuestas vuelven sobre un mismo tema: el de la mejor utilización de los santales para el servicio de la administración colonial bajo un sistema de trabajo forzado, como para la construcción de carreteras y para continuar abriendo la jungla al cultivo. Quienes entonces escribían de algún modo comprendieron, aunque no lo aceptaran, lo que movía a los santales ya que pensaban que "seguramente no temerán realizar un segundo intento por independizarse".

En estas editoriales es interesante notar las menciones al empleo de la técnica de la huida. Por entonces, miles de santales se estaban desplazando más allá de la Grand Trunk Road, y los administradores comenzaron a preocuparse por su rechazo a la idea de regresar al Damin, perspectiva frente a la cual se recomendaba el uso de la fuerza para obligarlos a reestablecerse allí bajo permanente vigilancia con el fin de evitar la huida.

Todos los castigos imaginados para los santales parecen menores si se considera la situación en que se encontraron luego de la represión de la revuelta. En las palabras de Chotrae Deshmanjhi:⁷⁰ "Perdimos nuestras casas, vacas, bueyes y búfalos, nuestra comida y todo [el resto]. Sólo nos quedaron nuestras manos. (...) Mucha gente perdió su vida. Muchas mujeres quedaron viudas y muchos niños huérfanos. En lugar de bendiciones cayó una maldición sobre nosotros. Después de la rebelión, la pobreza nos dispersó a nosotros, los santales. A causa del hambre, los santales, que habíamos querido ser gobernantes, tuvimos que volver a los *dekos* y rogarles que nos alimen-

⁶⁹ Reproducidos en *Calcutta Review*, 1856, *cit.*, pp. 259-260.

⁷⁰ Culshaw y Archer, *op. cit.*, p. 236 *ss.*

taran, (...) debido al hambre nosotros, los santales, cruzamos el Ganges para ganarnos la vida y nos dispersamos [hasta alcanzar lugares tan] lejanos como los bosques de Pandua, Sikharpur, Catai y el país de Barin".

A pesar de las condiciones en que había quedado la zona y los campesinos se sabe que, aunque parezca increíble, ya antes de la suspensión de la ley marcial y de la "pacificación" se había reanudado la recaudación de rentas en el Damín-i-koh, con resultados no tan desfavorables para el Gobierno, y otras zonas parecen haberse "regularizado" en ese aspecto en el curso del año 1856.

Los santales que habían caído prisioneros fueron juzgados principalmente bajo los cargos de robo, asesinato e intento de asesinato. El Comisionado de Santal Parganas tuvo a su cargo el juicio de 251 prisioneros, de los que dos fueron excarcelados. Del resto, que pertenecían a cincuenta y dos aldeas diferentes, la mayoría eran santales: 191. A 248 se les encontró culpables de robo. Un porcentaje importante de ellos eran niños de alrededor de diez años de edad. Otros prisioneros fueron sentenciados a penas que variaron entre siete y catorce años de prisión.⁷¹

Los veinte acusados juzgados en Birbhum el 3 de diciembre de 1855, fueron convictos por "haberse reunido ilegalmente con armas, en rebeldía, para asesinar y quebrantar la paz", y condenados a penas de tres a seis años de prisión con trabajo forzado, y a veces con el agregado de una multa de 100 rupias. Las edades de los rebeldes en este grupo iban de los quince a los sesenta años, y de ellos sólo dos no eran santales sino pertenecientes a la casta de los camars. En otro juicio, en el mismo día y lugar, veintidós rebeldes fueron juzgados bajo los cargos de reunión ilegal y saqueo, con penas de uno a cinco años de prisión y multas que iban de las 25 a las 100 rupias. Uno de ellos era paharia. (Consultar el apéndice con las listas.)⁷²

Esta rebelión hizo considerar a las autoridades inglesas la necesidad de tomar medidas para lograr un control mejor de la zona con población santal. Por ello se creó el distrito de Santal Parganas (*Acta* 37 de 1855), bajo el control del Comisionado para Bhagalpur, que

⁷¹ K. K. Datta, *op. cit.*, p. 68.

⁷² Documento sobre 20 convictos sentenciados en las sesiones del Juez de Zillah Birbhum para ser encarcelado por diferentes períodos, enviado de Birbhum a Bankura por órdenes del Gobierno, fechada el 3 de diciembre de 1855, N^o 3400.

Documento sobre 22 convictos sentenciados por el S. Juez de Zillah Birbhum a diferentes períodos, enviado de Birbhum a Hazaribagh por órdenes del Gobierno, fechado el 3 de diciembre de 1855, N^o 3400.

Ambos documentos en *West Bengal District Records, N. S., cit.*, pp. 119-120 y 129-130.

comprendía el Damini y otros distritos donde la mayoría de los habitantes eran santales.⁷³

Para solucionar la crisis de alimentos del momento se crearon depósitos de granos en varias localidades; en otros aspectos, se trató de corregir la situación en las operaciones de compra y venta por medio de la unificación de medidas de peso, y se abolió legalmente el sistema *kamioni*, aunque, en realidad, la relación prestamista-deudor continuó como antes. Se trató de aprovechar la organización aldeana propia de los santales, tendencia que fue concretada en las *Police Rules* de 1856, o "Yule Rules", por las cuales se reconoció la autoridad de los jefes aldeanos como responsables por sus aldeas y se delegaron tareas de policía en funcionarios aldeanos, aboliéndose los *naib suzawals* y sus ayudantes. La relación entre los santales y la administración colonial se hizo directa. Uno de los problemas más importantes: la posesión de la tierra, recién fue considerado treinta años después con una legislación que salvaguardaba a los santales de ser despojados de sus tierras, y en cuanto al problema de endeudamiento, se vieron perjudicados por los intereses excesivos que permitió el *Acta VIII* de 1859. La situación continuó siendo sumamente desfavorable para los santales; no se eliminó la explotación de los terratenientes y los prestamistas ni el despojo de tierras, las rentas siguieron subiendo y las autoridades aldeanas no siempre estuvieron protegidas y a veces fueron desposeídas de sus cargos por presiones externas a la comunidad.

Los ingleses superestimaron apresuradamente las bondades del sistema instituido por las *Police Rules* de 1856, cuando observaron que durante los disturbios provocados por el Motín de 1857 los santales permanecían al margen,⁷⁴ sin percatarse de que su descontento persistía pero que en las circunstancias en que los había dejado la represión de 1855 y 1856, estaban imposibilitados para organizar una acción de conjunto. Aún así hubo algunos ataques a aldeas para saquearlas cerca de la Grand Trunk Road, y disturbios en Purulia y Midnapur.

Las presiones que ejercieron algunos plantadores europeos, zamindares y otros elementos no pertenecientes a la comunidad santal sobre el gobierno para modificar las resoluciones de 1855 dieron fruto, ya que el *Acta 37* terminó siendo enmendada en 1857 por medio del *Acta X* de ese año.⁷⁵ Así, el área que abarcaba Santal Parganas según lo indicado en 1855 fue reducida considerablemente. Los argumentos

⁷³ "The Sonthal Parganas Act, 1855" (Acta 37 de 1855), del 22 de diciembre de 1855. En *The Bihar Local Acts (1793-1963)*, vol. VII, Allahabad, 1966, pp. 5720 ss., ed. por, A. G. Roy et al.

⁷⁴ Cf., por ejemplo, la opinión de L. S. S. O'Malley, *Bihar District Gazetteers, Santal Parganas*, Patna, 1938, p. 61.

⁷⁵ "The Sonthal Parganas Act, 1857" (Acta 10 de 1857), del 20 de mayo de 1857, en Roy et al., *cit.*, p. 5724.

que se adujeron, y que fueron escuchados, se relacionaron principalmente con cuestiones administrativas y legales; se consideró justo quedar abarcados dentro de un distrito común, ya que este sector de la población (según sus declaraciones, en mayoría no santal en ciertas zonas y con deseos de separarse del Santal Parganas original) quedaría bajo la Legislación general, en tanto que "la Legislación General y las Actas del Gobierno no se adaptan a la raza incivilizada del pueblo llamado santal y es por ello conveniente retirar del control de estas leyes al distrito llamado Damin-i-koh y otros distritos que están habitados principalmente por esa tribu".⁷⁶

Según el Comisionado de Bhagalpur, la manera para determinar las zonas propiamente santales se debería hacer siguiendo estos puntos: número de población santal; situación de la zona y los sentimientos de aquéllos que no fueran santales. Este último punto parece haberse tenido muy en cuenta. De modo que el Comisionado para Santal Parganas, G. U. Yule, propuso que se excluyera Hurripur, Nonee, Mullarपुर y Dureen Molessar en Birbhun, y la Pargana Colgong en Bhagalpur, que el Ganges fuera el límite de Teliaghurry a Furkkabad o Downapur, y dar poderes al Teniente Gobernador para excluir porciones de Colgong o Bhagalpur cuando lo considerara conveniente.

Legalidad y violencia

Eric Wolf habla de la dificultad que enfrenta el campesinado para llevar a cabo una rebelión sostenida. Esto es algo que los campesinos saben por experiencia propia. De ahí esa paciencia, a menudo entendida como pasividad, esa aparente lentitud para rebelarse abiertamente contra la opresión que ejercen elementos locales, el Estado o las administraciones coloniales. Esto se debe justamente a que, aun sin estar compenetrados de la complejidad de los aparatos de dominación, son conscientes de la magnitud de la opresión que se ejerce a través de ellos, y también lo son de sus mecanismos de control, porque hay una memoria que no olvida los fracasos anteriores y las formas de represión que ya se han sufrido. Por eso, el campesino es cauteloso, ensaya todos los medios posibles para resolver las crisis que enfrenta antes de volcarse a la rebelión abierta y violenta. El campesino aparece así como "legalista", respetuoso de un orden que le ha sido impuesto, tratando de negociar con aquellos que lo dominan, de mostrarles la realidad de una situación que supuestamente éstos ignoran. Les da

⁷⁶ *Petición* de J. A. Allen, J. P. M. Killyan y William Scott, representando a plantadores de índigo, fechada en mayo de 1856, extracto citado en P. C. Roy Chaudhury, *Bihar District Gazetteers. Santal Parganas*, Patna, 1965, pp. 86-87.

la oportunidad a los poderosos de corregir y de brindar justicia. Llegan a rogar "no tenemos más protección que el Gobierno...";⁷⁷ y si éste no la provee, ¿qué recurso queda entonces? No hay protección ni hay respuesta a las peticiones, de ese gobierno no se puede esperar justicia. Entonces, a éste se opone el ideal de un gobierno justo y de un nuevo orden social formulado por el campesino y posible de instaurar cuestionando y destruyendo los existentes.

Los santales actuaron de esta manera, intentaron proseguir por las vías de la protesta "legal", y hasta pensaron en establecer un diálogo directo al organizar la marcha a Calcuta. El 30 de junio los *manjhis* Kirta, Bhadu y Sunno enviaron cartas al Gobierno, al Comisionado, al Recaudador, al Magistrado en Bhagalpur y al de Birbhum, a los policías y a los zamindares. Se daba un plazo de quince días para responder. Nadie respondió.⁷⁸ Aún durante la Rebelión trataron de solucionar el conflicto de manera pacífica. Pero los ingleses no escucharon.

Una vez cortados todos los caminos legales quedó abierto para los santales sólo aquél de la lucha armada. Proclamaron entonces que el territorio les pertenecía y que el dominio británico había llegado a su fin.

Si se hace una lista de las personas y establecimientos atacados por los rebeldes, aunque sea con los datos no muy precisos que dan las fuentes que revisamos, se puede llegar a saber cuáles fueron los primeros blancos, relacionados directamente con las raíces de la situación crítica, y cómo a éstos se sumaron luego otros, reconocidos como causantes fundamentales de los problemas graves que sufrían los santales. Los primeros en ser atacados fueron los prestamistas y los comerciantes, desde 1854, pero aún en 1856 continuaron siendo las víctimas más frecuentes. En general, en 1854, bajo la dirección de Bir Singh, los santales levantados se volcaron al saqueo de las casas de las personas de cierta riqueza y de los prestamistas.

Para mediados de 1855 los *dikus* más atacados comenzaron a ser los bengalíes, por lo común dedicados a los préstamos. Los ataques dieron principio en el bazar de Panchkutia donde se dio muerte a cinco *mahajanés*. A esto se agregaron los acontecimientos del 7 de julio con la muerte del *daroga* Mahesh Lal Datta y algunos de sus hombres. Desde ese momento en la lista de posibles víctimas estuvieron los representantes del gobierno, la policía, los altos empleados del ferrocarril y hombres del ejército. Estos últimos murieron generalmente en acción durante ataques sorpresivos. A partir de mediados de julio se dio muerte a varios europeos, se amenazó a los bengalíes, se hicieron frecuentes los saqueos e incendios de aldeas, el pillaje en los

⁷⁷ *Petición* del 29 de agosto de 1854 de dos *manjhis* santales al Comisionado Brown, ya citada.

⁷⁸ *Calcutta Review*, 1856, *cit.*, p. 245.

mercados, y los ataques a los zamindares, a rajás locales y a los centros de comercio del índigo.⁷⁹

⁷⁹ La lista de ataques a personas y propiedad que cometieron los sautales es la siguiente:

a) 1854: Robo a *mahajanas*

- Saqueo de las casas de: —Isree Bhakat de Litipara
—Tilak Bhakat de Litipara
—Jitu Koihu de Bagsisa (aceitero)
—Varias casas de Dariapur
—Casas ricas de Kusma

b) 1855:

- Ataques a prestamistas bengalíes.
- Asesinato de 5 *mahajanas* en el bazar de Panchkutia.
- 7 de julio: matan al *daroga* Mahesh Lal Datta, entre 9 y 19 de sus hombres, 1 *mahajan*, 2 *barkandazes* y varios guardianes de la aldea.
- Asesinato de Pratabnarian, *naib suzawal* de la *thana* de Kurherrea, Subdivisión de Godda, a raíz de un intento de arresto.
- Sitio a funcionarios del gobierno y a gente del ferrocarril en casa de Vigors.
- Pillaje del bazar de Barhait, donde había *mahajanas* ricos.
- Asesinato de Khan Saheb, *naib suzawal*.
- 9 de julio: Pillaje de aldeas entre Borio y Colgong.
- 11 de julio: saqueo de las aldeas de Colgong.
- Acciones de guerra contra tropas del ejército y policía.
- Acciones de pillaje entre Pirpainti y Pialapur.
- 8-12 de julio: Sitio de Pakur: saqueo de la aldea, intento de saqueo de la casa del zamindar local, asesinato del brahman Radhanath Pande y de Lakshman Mandal.
- 13 de julio: Derrotan a 6 u 8 hombres de los ferrocarriles, hiriendo a tres.
- Se repiten las amenazas de muerte.
- 16 de julio: Encuentro cerca de Pirpainti en que mueren el Sargento Braddon (del personal del ferrocarril), algunos oficiales nativos y 25 *cipayos*.
- 18 de julio: Saqueo a aldeas como Barkope, Dhurma y Bhurea.
- Asesinato de varios europeos.
- Amenazas a los bengalíes.
- Saqueo a la aldea de Lakshanpur.
- Saqueo a las casas de los *mahajanas* Isree Bhakat y Tilak Bhakat, de Litipara. Asesinato del *gomasta* que cuidaba de sus bienes.
- Asesinato de comerciantes y *moiras* de la aldea de Jitpur.
- Asesinato de Manik Sunri y su hijo, de la aldea de Karanghati.
- Saqueo al bazar de Hiranpur.
- Saqueo y quema de la casa de un rico agricultor musulmán: Rahmadi Mandal, en Sangrampur.
- Asesinato del prestamista Dindayal Ray de Pakur.
- Asesinatos en Ballabhpur. Ghaneshyam Maria (herrero), dos mendigos profesionales y dos faquires.

Con relación a los plantadores del índigo hubo una actitud especial ya que los santales los consideraron agricultores como lo eran ellos. De modo que enviaron mensajes con la promesa de no agredirlos si se les proporcionaba municiones. Pero en el curso de los acontecimientos esta actitud cambió y los santales comenzaron a tomar las *factorías*. Por ejemplo, el 23 de enero de 1856 entraron y tomaron posesión del establecimiento de Gregor Grant, destruyéndolo, habiendo enviado previamente dos proclamas. Una estaba dirigida a Grant, advirtiéndole de la acción que se tomaría, la otra a las autoridades civiles. En ambas se nota la preocupación por proteger a los cultivadores. Los textos, de los que fue responsable el jefe Seeksah Buggut, decían:

[Dirigido a Gregor Grant]

Tome noticia. Cuando reciba esta orden tomará sus pertenencias y abandonará su establecimiento. Si se resiste o pone alguna excusa, no se le prestará ninguna atención. Por este medio se informa que el miércoles nuestras tropas estarán en su establecimiento. Ningún cultivador [*ryot*] será molestado, por el contrario, serán protegidos.

(Fecha "30 Poose 1263").

[Dirigido a las autoridades civiles]

Ramjoololl ha conquistado el país, por lo tanto, yo escribo que ustedes me harán saber si el Magistrado Juez y el Recaudador han decidido pe-

- Saqueo de las aldeas de Kalikapur, Ballabhpur, Baliharpur, Sahabazpur y Nabinagar.
- Ataque al centro de comercio de índigo de H. Maseyk en Kadamsait.
- Robo a la casa del rajá de Maheshpur.
- Asesinato de dos mujeres inglesas apellidadas Thomas y Pell.
- Asesinato de tres europeos: Henshaw y sus dos hijos.
- Incendio del centro para comercio de índigo en Balbadda.
- Saqueo de Mithijanpur y Narainpur.
- Destrucción de la ciudad de Gurpur y otras aldeas en Birbhun.
- Saqueo de Nagore. Muere un oficial del ejército durante un ataque (Tte. Taulmain).
- Septiembre: saqueo e incendio de treinta aldeas en las *thanas* de Operbandhah y Langulia.
- Octubre: saqueo de Amba Harna en Tappa Belpatta (Bhagalpur). Asesinato de tres bengalíes.

c) 1856:

- 18 de enero: disturbios en las cercanías de Jaipur y en la frontera de Monghyr.
- 23 de enero: toma y saqueo de la *factoría* de Gregor Grant en Sangrampur.
- 21-22 de febrero: robo a varios *mabajanes* cerca de Serampur.

lear o no. Si nuestros jefes [*subah*] atacan sufrirán los cultivadores, y si viene el ejército inglés, también sufrirán los cultivadores. Por lo tanto, es razonable que sólo luchen el Jefe Kissoroah y los ingleses. De este modo los cultivadores no serán lastimados. Respondan sobre esto cuidadosamente para que los cultivadores no sufran pérdidas.

Informen sobre el contenido de este [mensaje] a aquellos a quienes está dirigido.

(Fechaado "29 Poose 1263, Luna llena, lunes").⁸⁰

Thomas Lyon, otro plantador de índigo, informaba en abril de 1856 de pérdidas por valor de 20 000 rupias en su *factoría* Beniamgram en Murshidabad, debido a las acciones de los santales. Las cartas de los dueños de *factorías* al Gobierno con quejas y pedidos de indemnización se sucedieron. Es interesante notar que los cultivadores estaban dispuestos a apoyar a los rebeldes, un motivo más de alarma para los plantadores. Así, el Secretario de la Asociación de Plantadores de Indigo, W. Theobald, decía en 1856 en una carta dirigida al Secretario del Gobierno de Bengala: "este Comité no tiene duda del carácter alarmante del levantamiento y que éste demanda la más seria e inmediata atención del Gobierno. En este momento este levantamiento así como el anterior [aludiendo a la primera fase de la Rebelión] parece ser de los santales del Damin-i-koh, pero el Comité ruega particularmente que la atención del Gobierno se dirija al llamado que ahora se hace a los cultivadores, que es un aspecto nuevo y que parece al Comité digno de seria atención".⁸¹

Los plantadores no se resignaron a haber sufrido pérdidas y pedían compensaciones al Gobierno, puesto que "en diciembre la Proclama del Gobernador General declaró que la Rebelión del año pasado había terminado (...) nos parece que esa proclama fue prematura (...) pensamos que el Gobierno debe compensar a los plantadores y a otros por la destrucción de nuestras casas, nuestras *factorías*, cultivos y otras propiedades".⁸² Sin duda, presiones como ésta contribuyeron al recrudecimiento de la represión final del Gobierno sobre los campesinos levantados.

En relación con la meta del autogobierno, los santales la hicieron explícita ya en julio de 1855, de allí que desde entonces entre las personas atacadas se encontraron los representantes de la autoridad

⁸⁰ *Comunicados* santales incluidos en la *Carta de varios plantadores de Bhagalpur* a W. Theobald, fechada el 31-I-1856, con entrada en Fort William el 28-II-1856. *Bengal Judicial Proceedings*, vol. 33, 1856.

⁸¹ *Carta* de W. Theobald, Secretario de la Asociación de Plantadores de Índico a Grey, Secretario del Gobierno de Bengala, fechada el 2-II-1856, N° 6, con entrada en Fort William el 28-II-1856. *Bengal Judicial Proceedings*, vol. 33, 1856.

⁸² *Carta* de varios plantadores de Bhagalpur, del 31-I-1856, arriba citada.

colonial, los personajes locales con poder y los "extranjeros". En el reporte de H. Mc Pherson⁸³ se cita lo siguiente, atribuido a Oldham: "[el deseo de independencia] no es la causa de la insurrección de 1855 aceptada popularmente, pero después de leer toda la correspondencia relacionada con la introducción de los santales al Damin-i-koh y su administración por Pontet, hasta el levantamiento, el papel importante que esta idea y esperanza tuvieron en la insurrección se hace claro a mis ojos. El movimiento que así se originó atrajo a todos aquellos cuyo patriotismo fue estimulado por el recuerdo de los sufrimientos a manos de los usureros y de la policía; pero la idea fundamental y la que se trató de poner en práctica fue la del establecimiento de un dominio y reino santales". Estas ideas de independencia se reflejan en las palabras atribuidas a los líderes: "Sidhu y Kanhu ordenaron 'Maten a todos los reyes y a los mahajanes, y persigan a los otros *dikus* más allá del Ganges. Tendremos nuestro propio gobierno'."⁸⁴ Este deseo por un reino independiente que los santales querían alcanzar se vio reforzado por la creencia, que era anterior a estas rebeliones, en la existencia en el pasado de un reino santal independiente y fuerte, creencia que se afirmó en el siglo XIX, en un momento crítico, retomándose para justificar la restauración de ese "reino perdido". Las soluciones alternativas para los problemas a los que se enfrentaban los santales, y que podían haber traído un suavizamiento de la situación rectificando las injusticias de un modo legal, se trataron de alcanzar sin ningún resultado. Hasta ese momento lo que más preocupaba a los santales era su precaria situación económica. Luego, y más que nada a instancias de los líderes, la meta ya no sería la de modificar las condiciones económicas sino la situación total en que se hallaban, y el único medio que apareció como viable fue el de lograr la independencia y el autogobierno. Es sin duda en este caso donde la ambición de poder de los líderes queda más al descubierto, ya que si bien su mensaje expresó las aspiraciones del pueblo, sus intereses no correspondieron al objetivo de libertad absoluta para el grupo. La legitimidad que dieron a la rebelión y a los líderes las órdenes enviadas por la divinidad suprema, sirvió hasta el último momento para resguardar a los hermanos de toda duda en cuanto al motivo que los guiaba. El elemento religioso quedó sólo limitado a este aspecto de legitimización y no apareció en otros niveles. Los elementos mesiánicos tuvieron mayor fuerza en los primeros momentos. Las ideas milenarias fueron vagas y débiles. Al menos el "reino" que se quería

⁸³ H. Mc Pherson, *Final Report on the Survey and Settlement Operations in the District of Santal Parganas, 1898-1907*. Calcuta, 1909, pp. 57-58, cit. por Culshaw y Archer., *op. cit.*, p. 229.

⁸⁴ Testimonio de Jugia Haram en *Honkoven Mare Hapramko reak' Katha*, recogido en 1871 por L. O. Skrefstud, *ibid.*, p. 231.

recuperar no apareció claramente definido, no era la "tierra perfecta y sin mal", sino como dice Martin Orans⁸⁵ al hablar de uno de los mitos más conocidos sobre el antiguo reino santal: "Los santales aparecen entonces como independientes, poderosos, y constituidos exactamente a la imagen de un reino hindú real." Con esto quizás se podría relacionar la búsqueda posterior por ser aceptados como iguales en el seno de la sociedad hindú, aun cuando la tradición santal había revelado siempre un rechazo a la asimilación y la defensa de la identidad del grupo. Es a partir de esta rebelión cuando la tendencia hacia la hinduización comienza a hacerse notable.

El desenlace de esta rebelión se debió en parte a la actitud y los intereses de los líderes. Este problema se puede resumir en un proceso de adquisición de poder, uso del poder para manipular al grupo por medio del temor, y pérdida del poder con las derrotas finales y el sentimiento de frustración, desilusión y engaño de los santales que habían seguido a estos líderes en la lucha.

Con esto se relacionan por una parte los aspectos de la violencia, y por otra, el de la organización de la sociedad santal durante el período de lucha. Cuando se tienen en cuenta las acciones en que se hizo manifiesta una violencia extrema en el curso de esta rebelión conviene recordar la situación que los santales estaban viviendo. Resalta principalmente la violencia que se ejerció hacia elementos ajenos a la comunidad, pero también hay que tener en cuenta que llegó un momento en que también ésta se hizo presente dentro del grupo mismo. En principio, en cuanto al primer tipo de relación comunidad-elementos ajenos, se debe pensar que la agresión no se efectuó unilateralmente. La opresión que se sufría a manos de los grupos locales con poder y de la administración colonial fue la causa primordial de este levantamiento, levantamiento que también se suprimió con violencia. El grupo dominado optó primero por probar los caminos legales, pero llegó a comprobar que las leyes no lo amparaban ni lo defendían, no tenían vigor dentro de su realidad. Tomaron conciencia de que en esa legislación, que no era la suya, no había justicia para ellos y así todo el "mundo legal" se derrumbó. La solución se buscó, en la forma de una última medida desesperada, en la destrucción de toda fuente de mal, que se encontrara tanto fuera como dentro de la comunidad. Entonces se desató una violencia sin límites, una lucha a muerte, como lo demuestran los relatos de los soldados que tuvieron que enfrentarse a contingentes de santales precariamente armados y que prefirieron sucumbir antes que rendirse. Fue una violencia que quiso ser purificadora, y a la vez una forma de cobrar por años de

⁸⁵ Orans, M., *The Santal. A Tribe in Search of a Great Tradition*, Wayne State University Press, Detroit, 1965, p. 35.

explotación. Pero, finalmente, ésta se convirtió en un instrumento de los líderes para conservar el poder por medio del terror.

Sobre casos como éste, de desbordamiento de la violencia que se llega a volcar no sólo contra el rico y el opresor (hubo durante la Rebelión muertes inexplicables de aldeanos como en Pakur y en Ballabhpur) Hobsbawn dice: "en tales casos de hundimiento de las sociedades tradicionales, la violencia se 'sale de madre', y los hombres se encuentran haciendo cosas que ellos saben de cierto que están mal, pero que no pueden dejar de hacer (. . .). En momentos tales es cuando la rebelión primitiva, por falta de ideología, de programa, de organización, se vuelve contra sí misma, convirtiéndose en revolución de destrucción y fiebre de muerte".⁸⁶

Tomando esto en consideración habría que ver las descripciones, en algunos casos posiblemente exageradas, que se hacen de lo que algunas fuentes llaman "brutales agravios" cometidos por los santales.⁸⁷ Sin embargo, está ausente en ellas la contraparte, es decir, una descripción en las mismas líneas de la actitud del ejército en la represión, que merecería en todo caso los mismos calificativos.

Ejemplo del grado de violencia que alcanzó la rebelión es la muerte del prestamista más rico de Pakur, Dindayal Ray, que presenta Datta siguiendo los datos proporcionados por Babu Digambar Chakravarty en *History of the Santal Hool of 1855*,⁸⁸ a quien los santales destruyeron cobrando así una deuda colectiva de miseria y opresión.⁸⁹

La violencia que de diferentes maneras pesó sobre los santales por largo tiempo generó su propia violencia, un arma de doble filo que sirvió para buscar justicia, para castigar al opresor, para reconstruir una sociedad transitoria que vivió mientras perduró la rebelión en la que el grupo levantado volvió a caer bajo la opresión, esta vez ejercida por los líderes más importantes. La violencia, las presiones y el temor volvieron a imponerse en la ansiada "nueva sociedad", que no llegó de esta manera a ser la sociedad justa y libre. La ruptura de los mecanismos de control social tradicional por la crisis que afectó a la sociedad santal desde sus bases dejó a la violencia sin barreras de contención, convirtiendo la lucha por la justicia en la lucha por la venganza, sin programa positivo para el futuro. Aquí se aplica aquello de "su justicia social fue la destrucción".⁹⁰

⁸⁶ Hobsbawn, E., *op. cit.* (1968), p. 258.

⁸⁷ Cf., por ejemplo, lo que dice L. S. S. O'Malley, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁸⁸ Datta, K. K., *op. cit.*, p. 33-34.

⁸⁹ Según el relato, Jagannath Sirdan, antes sirvientes de Dindayal Ray y que luego se había unido a los rebeldes, exclamaba al atacarlo con su hacha: "¡Con estos dedos contaste los intereses de tu riqueza mal habida! ¡Con esta mano arrebataste la comida de la boca de los pobres hambrientos!", *ibid.*

⁹⁰ Hobsbawn, E., *Bandits*, Middlesex, 1969, p. 65.

Los líderes de la rebelión procedieron a organizar a los santales a la manera de un ejército. El primer escalón lo ocupaban los jefes o *subab*, posición que desempeñaron los líderes mismos. Sus allegados cumplieron la función de lugartenientes (como *naib* y *daroga*). Debajo de estos dos rangos quedaba la masa de los santales levantados. Este orden tendió a la jerarquización rígida del grupo y a un autoritarismo sin posibilidades de cuestionamiento. Desde el punto de vista táctico militar, este ordenamiento facilitó el desempeño de los rebeldes en la lucha. Dentro de la comunidad misma provocó conflictos y tensiones graves.

Los santales levantados, para alcanzar sus metas concretas de independencia, se destacaron en primer lugar como "comunidad diferente". Aunque no de manera explícita se diferenciaron como la "comunidad de los elegidos". Ciertas actividades de carácter ritual que precedieron a la rebelión tendieron a facilitar la identificación de los "elegidos": las aldeas santales debieron colgar estandartes con un cencerro, un abanico usado y una escoba vieja, o en otros casos, un cuero de buey y una flauta. La "nueva sociedad" debía nacer pura y por ello se inició la campaña para eliminar el mal con la matanza de mujeres sospechosas de brujería.⁹¹ También se intentó conservar la pureza de la sociedad mediante este método durante el transcurso de la rebelión. Este celo, sin embargo, se convirtió luego en una de las armas de los líderes para controlar a sus adeptos por medio del temor. Según Chotrae Deshmanjhi: "Durante la rebelión los santales cometieron muchos actos crueles. Arrebataron muchachas inocentes de la protección de sus esposos y las mataron sin razón por [considerarlas] brujas. Cuando sus esposos no accedían a entregarlas, ellos mismos eran amenazados con la muerte". La mayoría de los santales no compartían al parecer la idea de purificación que sostenían los líderes. En este caso aquéllos quedaban completamente a merced de los jefes y muchas veces la reacción de la gente volvió a ser la huida, la técnica tradicional para escapar de la opresión. Así: "Hubo un disturbio cuando ellos mataron algunas brujas. Mataron cinco o seis mujeres. Con esto nos asustamos mucho. ¿Qué nos había ocurrido? ¿A qué peligro nos enfrentábamos? Mis dos hermanos mayores dijeron: 'Tenemos muchas jóvenes. Ellos pueden calificarlas de brujas y matarlas. Debemos huir de aquí inmediatamente'".⁹²

⁹¹ La brujería es monopolio de las mujeres entre los santales, se las llaman y se piensa que se agrupan en sociedades secretas. Culshaw (*op. cit.*, 1949, pp. 99 ss.) informa del temor de los santales y de la frecuencia de las cacerías de brujas, con castigos que van de palizas a multas y a la muerte. De 78 casos de homicidios entre los santales presentados ante las Cortes entre 1931 y 1940, 16 se debieron a acusaciones de brujería.

⁹² Culshaw y Archer, *op. cit.*, p. 220 y p. 235.

Sidhu y Kanhu gozaron de poder absoluto sobre los rebeldes y pudieron quebrantar las leyes de la costumbre, amparados en el poder procedente de dos fuentes: lo sagrado y las armas. Durante el período de la rebelión se impuso una nueva orden: el casamiento de toda joven soltera (matrimonio *saiba*) y se llevaron a cabo los rituales aunque luego los matrimonios no se consumaran. Las órdenes en el seno de la comunidad se obedecían por temor al castigo que los líderes podían imponer. Cuenta Chotrae Deshmanjhi: "Dos de mis hermanas mayores fueron casadas al modo *saiba* mientras estuvimos allí. ¿Qué podía uno hacer? Si uno no escuchaba y obedecía la 'gente del lugar' lo mataba. Teníamos que obedecer por miedo. Cuando vimos todo esto nos preocupamos mucho y entonces abandonamos a Narain Manjhi y al resto. Nos fuimos hacia el sur (...)". Estas huidas a veces llevaban a los rebeldes disidentes a nuevas situaciones de peligro. Se encontraban con patrullas de soldados que los amenazaban y los desposeían de todo lo que llevaban, no sólo de las armas. Cuando los dejaban ir, los santales así derrotados se veían obligados a deambular de aldea en aldea, aldeas que ya no existían porque habían sido quemadas, presos del hambre y totalmente desamparados. El peso de la derrota, más dura por cuanto en estas ocasiones no habían sido vencidos en la lucha, se trasunta en las palabras de Chotrae Deshmanjhi: "(...) los soldados nos saquearon y tomaron todo lo que teníamos (...) nos dejaron indefensos (...) un día o dos más tarde comenzamos a regresar [a nuestros hogares]. Nos deteníamos aquí y allí a mendigar nuestra comida. Entonces llegamos a Hasapathor, al caer la tarde. Toda la aldea estaba convertida en cenizas (...) no teníamos nada que comer (...). Estábamos desalentados (...). El hambre es algo terrible. Es peor que la enfermedad del cuerpo, y a ésta también la hemos conocido".⁹³

En el proceso de desintegración gradual del respeto y la obediencia a los líderes, la derrota total de los rebeldes, a los que sus jefes no supieron proteger, fue determinante. Así la actitud hacia los líderes cambió radicalmente porque "durante la rebelión sufrimos mucho. Desde Asar y por tres meses estuvimos en los bosques bajo los árboles. Llovía muchísimo. Casi nos morimos de hambre, todo a causa de las palabras falsas de esos engañosos Suba Thakur. Durante la rebelión muchos de nosotros perdimos nuestro ganado, y cuando volvimos a la aldea nos encontramos en un gran problema. No había ganado para tirar el arado. No había nada que comer y los *dekos* se rieron de nosotros y nuevamente los prestamistas nos tuvieron en sus manos".⁹⁴

En la tradición santal que cuenta el fin de los líderes principales,

⁹³ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁴ *Horkoren Mare...*, cit. por Archer, *op. cit.*, p. 232.

por sobre la falta de apego a lo históricamente ocurrido, se destaca la manera en que se cree que sucedieron los hechos, manera que indica el vuelco de la actitud de respeto y obediencia a una de rechazo y condena a la forma de actuar de los jefes: "Los *sabibs* apresaron a Sidhu y a Kanhu, y porque habían matado a muchos y habían dejado a muchos viudas y huérfanos, causaron mucho despojo y tristeza, fueron juzgados, condenados y castigados. Fueron colgados de un árbol de *mabua* en la llanura de Jhilimili y murieron. Dicen que Bhogna de Pindra causó la muerte de muchos y por esto ellos lo cortaron en pequeños trozos, lo torturaron y lo mataron. Fueron pagados de acuerdo con lo que habían hecho".⁶⁵ Aunque esto hubiera ocurrido o no, la creencia en que se había hecho justicia con el castigo de los propios líderes, sirvió como magro consuelo a los santales en su nueva situación de precariedad.

La nueva sociedad justa y libre que los santales deseaban, atrofiada casi en el momento de su nacimiento por la desintegración de la relación dinámica entre los líderes y los seguidores, sirvió para ayudar al enemigo a desbaratar la rebelión, y facilitó el triste regreso a las condiciones de sumisión, pero bajo peores circunstancias. Fue entonces una masa diezmada, más pobre, la que sintió la derrota y la que aceptó con conformismo unas pocas concesiones.

La continuidad de la tradición de protesta

No sólo en lo que luego sería Santal Parganas los santales estuvieron levantados. Los años 1855 y 1856 en el distrito de Hazaribagh fueron marcados por la insurrección dirigida por los *manjhis* Lubia, Bairu y Arjun. La circunstancia de la fabricación apresurada de flechas y armas de guerra por los herreros y el visible descontento de la población santal alertó a la administración, que inmediatamente instauró la prohibición de la fabricación de armas so pena de severos castigos y puso en práctica la ley marcial.

Los zamindares de la zona parecieron simpatizar con los rebeldes. La represión fue organizada rápidamente, aislándose el distrito, arres-tándose a los santales sin pruebas de su culpabilidad e incendiando sus aldeas. Los disturbios, sin embargo, volvieron a estallar, aunque sin patrón definido, en relación con los acontecimientos de 1857, de modo que en septiembre de ese año se informaba de encuentros entre los santales rebeldes y fuerzas del ejército. El carácter de las medidas represivas se refleja en estas recomendaciones: "cualquier movimiento insurreccional debe ser suprimido por la fuerza, y toda partida de mero-

⁶⁵ Según Chotrac Dushmanjhi, en Culshaw y Archer, *op. cit.*, p. 222.

deadores debe ser atacada y dispersada, y el mayor número posible de microdeadores debe ser hecho prisionero y llevado a juicio inmediatamente".⁹⁶

En Santal Parganas, en tanto, los funcionarios de la administración colonial comenzaban a preocuparse por la aparición de focos rebeldes que habían comenzado a saquear en el noroeste de la *pargana* de Bagri y en las aldeas a lo largo de la Grand Trunk Road. Por entonces, los ingleses empezaron a pensar en la conveniencia de usar a los santales como parte de la fuerza policíaca y militar, en lo que se llamó el Cuerpo Santal. Pero además el mecanismo de control, que se hizo funcionar con elementos procedentes de los mismos grupos a ser controlados al servicio del sistema de dominación, se reforzó con un sistema de espionaje en que se empleó a los santales. De modo que ya se decía en abril de 1856: "Ilegaremos a conocer cualquier cosa cercana a un movimiento organizado entre los santales con malos propósitos antes de que sea puesta en práctica con éxito (...) tenemos tropas suficientes para aplastar el levantamiento antes que tome proporciones peligrosas".⁹⁷

Sin embargo, a mediados de 1861 las ramas de árbol de *sal* nuevamente comenzaron a circular entre las aldeas santales y los hombres portaron otra vez las armas de guerra. El momento para un nuevo levantamiento seguía la profecía de Kanhu, quien había dicho que volvería a su pueblo en ese tiempo, y correspondía al aumento de las rentas efectuado por los zamindares. El levantamiento no llegó a consolidarse.

Los movimientos posteriores enfatizaron la tendencia hacia la hinduización, si bien continuó el rechazo a la presencia física de los *dikns* y a su dominación.

Hasta los años treinta de nuestro siglo estas manifestaciones tuvieron expresión fundamentalmente religiosa y contaron con un fuerte contenido político reflejado en las demandas por la independencia de los santales. En 1871 se organizó el Movimiento Kherwar bajo las órdenes de Bhagrit de Taldihá, movimiento de características mesiánicas. Bhagrit fue reconocido como enviado de dios y el futuro gobernante de la tierra que los santales querían reconquistar de manos de los *dikns*. Fuchs sugiere la posibilidad de que el nuevo líder de los santales hubiera recibido educación en las misiones cristianas puesto que encuentra elementos de origen cristiano reordenados en sus enseñanzas. Más importante en la constitución de este ideario sincrético es la presencia de elementos del hinduismo, principalmente la intro-

⁹⁶ Lister, *District Gazetteer of Hazaribagh*, 1917, cit. por Roy Chaudhury, *op. cit.* (1959), p. 53.

⁹⁷ A. R. Thompson, Comisionado Diputado, escribe el 7 de abril de 1856, cit. en *ibid.*, pp. 41-42.

ducción del culto a Rāma como Rām Cando. A esto se agregó la adopción de prácticas hinduistas con el fin de "purificar" a los santales. De esta manera ellos obtendrían el respaldo del dios que garantizaría el éxito de su proyecto de "recuperación del reino" que les pertenecía. Los seguidores de Bhagrit adoptaron así el nombre de *Sapha Hor* u "hombres puros".

La intención de los santales involucrados en este movimiento se ve claramente en el diálogo ritualizado entre el líder y sus adeptos que presenta Fuchs:⁹⁸

Bhagrit (pasando un recipiente con arroz): —¿Quién creó este arroz?

Los discípulos: —Dios.

Bhagrit: —¿Y quién ha arado la tierra y sembrado la semilla?

Los discípulos: —Nosotros aramos y sembramos.

Bhagrit: —Si nosotros aramos y sembramos y dios hizo que crecieran los cultivos, ¿por qué entonces debemos pagar impuestos al Gobierno?

De manera que en el objetivo final del movimiento de Bhagrit se retomó el antiguo deseo de recuperación del territorio santal con la eliminación de los *dikus* y la administración colonial que lo estaba controlando, y el del establecimiento de un reino independiente bajo el mando de Bhagrit, el elegido por dios.

La movilización de los santales en 1871 parece haberse originado en la elevación de las rentas de los agricultores realizados por los zamindares. Frente al problema los santales recurrieron nuevamente a los medios legales acudiendo en manifestación al Ayudante del Comisionado en Dumka, por lo cual fueron castigados por este funcionario con multas. De allí fueron a las Cortes para encontrar una respuesta similar. Los tambores de guerra comenzaron a oírse en el territorio santal y con esto se originó el pánico entre los bengalíes establecidos allí, que se dieron a la fuga temiendo la represalia de los santales. Del descontento general de los santales dan fe algunos documentos, como el de mediados de 1871 que alude a los trabajadores de dos *factorías* de índigo que habían decidido negarse a trabajar en la próxima temporada ya que pensaban unirse en rebelión.⁹⁹

El movimiento iniciado por Bhagrit nunca llegó a volcarse a la rebelión puesto que el líder fue arrestado antes de que ésta estallara. Este movimiento, al debilitarse como medio para llegar a la acción directa y concreta, se institucionalizó en tres sectas: *babaji*, *sepai* y

⁹⁸ Fuchs, S., *op. cit.*, p. 55.

⁹⁹ Documento N° 3254, Home (Judicial) Department Proceedings, fechado el 11 de julio de 1871, de Sir C. Bayley, Secretario del Gobierno de Bengala, Departamento de Justicia, al Secretario del Gobierno de la India en el Departamento del Interior. Cit., en Roy Chaudhury, *op. cit.* (1965), pp. 99-100.

santal, todas ellas conservando el culto de Rām Cando y con una fuerte tendencia hacia la hinduización. Esta tendencia, presente en sectores del grupo santal, hizo surgir diferencias entre los santales hinduizados (una "nueva casta hindú" según Majumder) y los santales que no aceptaron las prácticas hinduistas.

Pero los disturbios continuaron sucediéndose entre los santales. En 1874-75 se produjeron incidentes en que actuaron como líderes Bhagirath Manjhi y Gyan Parganait, en consecuencia de lo cual Dumka fue saturada de policías, y donde se envió un regimiento del ejército. El año 1874 también fue marcado por el hambre. Poco después, en 1880, bajo la influencia de Dubia Gosain, la tendencia hinduizante se fortaleció aún más. Entonces el pedido por una administración tribal independiente volvió a formularse, idea que se retomó otra vez en 1891. Pero con el arresto del líder, el movimiento se detuvo.

En 1891 el Movimiento Kherwar volvió a aflorar a la superficie anunciando el fin de la dominación británica y el advenimiento del gobierno kherwar, cuando no habría ya rentas que pagar y la tierra se recuperaría para aquellos que eran sus legítimos poseedores, los *adivasis*. Los ingleses, en tanto, tendrían que abandonar el territorio y regresar a la tierra que les correspondía.

En 1897 renació el movimiento nuevamente, pero ya a partir de los años treinta tuvo lugar un cambio en las aspiraciones de la población tribal en la zona. Al respecto es interesante mencionar el movimiento de los santales y paharias Sapha Hor de 1942-43¹⁰⁰ que quedó abarcado en la lucha por la independencia nacional y estuvo animado por un fuerte sentimiento antibritánico. Se tomó conciencia a partir de la década de los veinte de los problemas a nivel nacional, y a la vez del papel y la situación de los *adivasis* dentro de la nación que buscaba ser independiente.

APÉNDICES

I. *Los santales. Breve caracterización*

Los santales se hallan distribuidos principalmente en Bengala, Bihar y Orissa, aunque también hay grupos establecidos en regiones de Assam, como es el caso de las plantaciones de té. La concentración más alta de santales se halla en el distrito de Santal Parganas, donde para fines del siglo pasado Dalton consideraba que su número superaba los 200 000. El territorio más densamente ocupado por este grupo corresponde a la meseta de Chota Nagpur, zona que es también el habitat de otros grupos tribales como los mundas, los hos y los kharias.

Hacia el siglo XVIII los santales ya estaban establecidos en Chota Nagpur, la mayoría en los distritos de Hazaribagh, Palamau y Singhbhum.

Los miembros de este grupo tribal, uno de los más numerosos de la India, alcanzan hoy la cifra aproximada de tres millones.¹⁰¹ Su lengua es el santali, comprendida dentro de la familia lingüística munda y dialecto del kherwari; el santali tiene dos variantes: norte y sur; la primera es la más generalizada.

Sobre su antiguo habitat poco se conoce y sólo se puede afirmar que migraron a Chota Nagpur y que probablemente antes ocuparon un territorio más amplio en el Valle del Ganges. Las leyendas de este grupo que aluden a su origen hablan de frecuentes desplazamientos. Dalton¹⁰² sitúa su lugar de origen entre los ríos Hoogly y Kasai, mientras que W. E. Hunter¹⁰³ supone que procedían posiblemente del noreste de los Himalayas, teoría que Dalton no acepta basándose en la ausencia de asentamientos antiguos de los santales entre los Himalayas y el río Ganges, y en la falta de menciones al respecto en los mitos de origen del grupo.

Dalton ha recopilado un mito antropogónico que narra el origen de los antepasados de los santales, es decir, de "la humanidad". El informante fue Bagh Rai Parganait. Según este mito, un ganso salvaje, procedente del océano primordial, puso dos huevos en el lugar llamado Ahiri Pipri (quizás la *pargana* Ahuri del distrito de Haza-

¹⁰⁰ Cf. K. K. Datta, *History of the Freedom Movement in Bihar*, Patna, 1958, pp. 185 ss.

¹⁰¹ El *Report of the Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission* (Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission, vol. I, 1960-61, Delhi, p. 7) los ubica en Bihar, Orissa y Bengala Occidental con una población de 2 732 266.

¹⁰² Dalton, E. T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcuta, 1872, p. 208.

¹⁰³ Hunter, W. W., *op. cit.* (1868), pp. 152-6.

ribagh). De ellos nacieron un hombre y una mujer, "los padres del pueblo santal", los hombres (*bor*), cuyos nombres eran Pilcu Haram y Pilcu Budhi. De allí esta pareja se dirigió a Hara Duttie donde se multiplicó y los descendientes adoptaron el nombre de *Kerwar*. Siguieron deambulando hasta llegar a Chai Champa (distrito de Hazaribagh). Permanecieron allí por largo tiempo hasta que se vieron obligados a migrar nuevamente debido a la actitud de Jadhu Sing, hijo de una mujer santal y un miembro de la tribu de los birhor. Éste, al no haber logrado obtener esposa entre los santales, idea que el grupo rechazaba, amenazó con violar a todas las jóvenes de la tribu. Debido a este incidente el grupo se refugió en Chota Nagpur, donde ya estaban establecidos los mundas, y una de las deidades de este grupo, Maran Buru (la "Gran Montaña"), los protegió mientras deambulaban por Jhalda y Patkum hasta que volvieron a establecerse, probablemente en Silda (distrito de Midnapur. Silda aparece como Saont en el relato).¹⁰⁴ De este momento data la adopción del nombre de "santal". De allí también debieron huir debido a la insistencia del rajá de Silda quien pretendía que se le entregara una joven santal como su esposa. Se dirigieron entonces a Sikhar, en la parte oriental del distrito de Manbhum, desde donde algunos grupos partieron a colonizar tierras de Sonabadi y Guttari, en el distrito de Hazaribagh. Para el siglo XVIII ya se encontraban establecidos alrededor de los Montes Rajmahal.

Sólo con el propósito de informar brevemente sobre las características de este grupo, nos referiremos ahora a aspectos de su cultura y su organización social y económica.

Territorialmente, y si no se considera la vaga idea de tribu en sentido amplio (parece que no ha funcionado nunca como unidad política), se organizan en *parganas*, confederación de aproximadamente doce aldeas con un jefe o *parganait*, organización que funciona principalmente cuando se pide justicia para solucionar algún conflicto entre miembros de la comunidad, conflicto que lo resuelve un *panchayat* o consejo. Aun por encima de él y en circunstancias excepcionales, actúa el *Lo bir* o Consejo de caza, que tendría jurisdicción sobre un gran número de aldeas, ya a nivel de distrito. El castigo más grave que se puede imponer es el ostracismo (*bitlala*) temporal o permanente.

Claramente, es la aldea la unidad organizada sobre bases territoriales y de solidaridad de grupo que tiene la mayor importancia y

¹⁰⁴ Las alusiones que se hacen a Maran Buru en la mitología santal presentan a esta deidad como protectora y a la vez como fuente de algunas de las costumbres del grupo. Les enseñó, por ejemplo, a fabricar la cerveza de arroz (*handi*).

significación. En cada aldea hay un *more hor* o "grupo de los cinco" (equiparable al *panchayat*) y un jefe o *manjhi* con él que colaboran uno o varios asistentes o *jagmanjhi*, quien (o quienes), según Dalton, debía velar por el buen comportamiento de los jóvenes de la aldea. Dalton también menciona al *paramanik*, quien se ocupaba de los problemas relacionados con la tierra y el cultivo, repartiendo las tierras buenas y malas de manera justa entre los miembros de la aldea, considerando los problemas de los recién llegados y los visitantes, y recolectando contribuciones de los miembros de la aldea para usarlas dentro de ella. También cada aldea cuenta con un jefe religioso (*naia*, *nayaka*, *naeke* o *laya*). Estos cargos suelen ser hereditarios y la gente de la aldea puede considerar casos de incompetencia de quienes los desempeñan.

El *naia* debe ofrecer dos fiestas al año para la gente de la aldea, utilizando para ello las ganancias que obtiene de sus tierras, en la época en que florecen los árboles de *sal*, el festival de Sarhul, y cuando se bendicen los granos, el festival de Moi Muri. A cargo del *jagmanjhi* queda festejar la cosecha cuando se celebra el festival de Sohrai.¹⁰⁵

Dalton menciona que el grupo santal abarca un número de doce "tribus": Saran, Murmi, Marli, Kisku, Besera, Hansda, Tudi, Baski, Hemrow, Karwar, Chorai, y una última de la cual no se da el nombre. Pero N. Datta-Majumder¹⁰⁶ se refiere a doce clanes¹⁰⁷ (*paris*) exógamos, patrilineales, que coinciden en su designación en diez de los casos; el Karwar no existe en su lista, mientras que aparece uno con el nombre de Patria y un decimosegundo como Bedea, que considera ya desaparecido. Orans, en tanto, reconoce la existencia de sólo nueve de estos clanes. Esta división en clanes sirve para reglamentar los matrimonios, no se relaciona con la adscripción a determinado tipo de ocupación y todos gozan del mismo estatus social, a excepción de los miembros de los clanes Chorai y Besera, considerados inferiores y con los cuales, por lo tanto, los miembros de otros clanes tratan de no concertar matrimonios.

Además, estos clanes se subdividen en subclanes, cada uno de los cuales tiene la posibilidad y obligación de participar exclusivamente en los rituales relacionados con sus deidades particulares. En el caso

¹⁰⁵ Según datos de Dalton, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, pp. 40 ss. Alude a datos proporcionados por H. H. Risley en *The People of India*. Charural Mukherjea da una lista de los nombres de los clanes del grupo tribal santal comparando los que proporcionan Dalton, Campbell, Risley, Man, Skrefsrud, los tradicionales y los que él mismo ha recogido (*op. cit.*, p. 100).

¹⁰⁷ N. Datta-Majumder utiliza el término anglosajón *sib*, mientras que aquí preferimos usar *clan*.

de los subclanes también rigen leyes de exogamia. Luego hay que considerar los linajes locales cuya membresía tiene importancia especialmente en ocasiones ceremoniales y para recibir ayuda en caso de necesidad.

La familia es la unidad más pequeña y siempre se encuentra funcionando en relación con la comunidad, participando en las actividades económicas y sociales y en los rituales comunes a todos los miembros de la misma. Si bien la familia nuclear existe, la familia extensa no está ausente ya que los hijos casados suelen vivir con sus padres hasta que éstos fallecen. La regla general es la de la residencia patrilocal. La monogamia es la práctica más usual. Por tradición las prácticas del levirato y el sororato están permitidas y consideradas opcionales. Se permite el divorcio y las causas posibles para que éste tenga lugar son las de adulterio, negación a cohabitar con la pareja o sospecha de que la mujer se dedique a la brujería. En los dos primeros casos tanto el hombre como la mujer pueden pedir el divorcio. Los santales no cuentan con dormitorio para jóvenes. Los jóvenes y los jóvenes solteros suelen encontrarse en el espacio dedicado a las danzas, frente a la casa del *jagmanjhi*, donde acuden para bailar en grupo.

La vida del santal está marcada por cuatro importantes ritos de pasaje. El primero es la asignación de un nombre (*janani chatier*), e integra al recién nacido al grupo de los "hombres" o *hor* y al clan paterno. El segundo (*caco chatier*) lo hace miembro completo de la comunidad santal; de no pasar por esta ceremonia no podría casarse ni ser cremado luego de su muerte. El tercero corresponde al matrimonio, con variantes según el tipo de matrimonio de que se trate. Cuando el santal muere se desarrolla el último de estos ritos de pasaje. Se quema el cuerpo y se guardan parte del cráneo y vértebras cervicales para arrojarlos al río Damodar o al Kopai, si aquél queda muy lejos, ceremonia que generalmente tiene lugar después del festival de la cosecha.

La base de la economía de este grupo es la agricultura, complementada por la caza, la recolección, la pesca y la cría de animales domésticos.

Hombres y mujeres participan en las actividades agrícolas. Se distinguen tres tipos de tierra cultivable: las tierras altas (*godá*) en las que se cultivan cereales y algodón, las tierras bajas (*barge*) de mayor rendimiento, donde el principal cultivo es el del maíz de la India, y los campos de arroz en terrazas en los cuales se sigue la técnica del trasplante.

En cuanto a la tierra, ésta se consideraba tradicionalmente patrimonio de la comunidad aldeana y no se reconocía la propiedad individual. Este tipo de concepción cambió radicalmente después de la puesta en vigencia del *Permanent Settlement Act* de 1793 que permitió la aparición de zamindares que rentaban las tierras a intermediarios

y éstos a otros, creando una cadena de subtenencias. Hindúes y musulmanes llegaron a esta zona y tomaron posesión de las tierras más productivas. La ley de la costumbre santal indicaba que el individuo sólo tenía derecho a usufructuar la tierra pero no a poseerla. Como se mencionó anteriormente, el *paramanik* (o *paranaik*) redistribuía las tierras de la aldea, posiblemente una vez por año. Cada individuo tenía derecho como propiedad privada a su casa, bienes muebles y ganado, que podía heredar, distribuyéndolos equitativamente entre sus hijos varones. Pero nunca podía dar tierra en herencia, sólo el derecho a usufructuarla.

La comunidad santal trabajaba según un fuerte sentimiento de cooperación y solidaridad. Esta característica se observaba en varias, si no en todas, sus actividades. La recolección de frutos silvestres que venían a complementar la alimentación la realizaban las mujeres en grupo; la pesca en los ríos y lagunas era tarea de los hombres y también se desarrollaba en grupo. Es en la caza, conservada más en su carácter ritual que económico, donde se observa más claramente la actividad conjunta no sólo de los hombres de una aldea sino de varias. Hay expediciones de caza formales e informales. La expedición de caza más importante es la que se realiza anualmente o *Lo bir sendra*, en la que participan todos los hombres en edad activa y que dura de dos a cuatro días.

Los santales crían animales domésticos que destinan a diversos usos: las aves de corral y los cerdos, que se utilizan como ofrendas en los sacrificios; vacas y búfalos, que sirven como bestias de tiro; cabras y palomas. En todos estos casos la carne se aprovecha como alimento.

Al parecer, los santales han debido abastecerse de utensilios de metal, cerámica y cestería, adquiriéndolos de grupos de artesanos hindúes o mestizos, ya que ellos no acostumbraban fabricarlos.

Ha habido una controversia acerca de si desarrollaron la industria del tejido o no, y se puede suponer que producían tejidos pero la técnica de hacerlos se ha ido perdiendo. Lo más acertado sería pensar en que al menos ya en el siglo pasado no eran autosuficientes económicamente y que al respecto existía cierta relación de dependencia con grupos de castas locales.

En cuanto al aspecto de las creencias religiosas se impone entre los santales una deidad solar, identificada por medio de diferentes nombres, *Thakur* y *Sing Bonga* entre otros. A veces su lugar lo ocupa Cando, la luna, o *Maran Buru*.

Como divinidad suprema, *Sing Bonga* es la fuente de origen de todas las cosas. Participa de la ambivalencia propia de la divinidad como manifestación de lo sagrado: es benevolente y protector, pero también juez severo que no vacila en castigar a los hombres que han errado, y manifiesta su enojo, por ejemplo, desatando el hambre entre

el pueblo santal. La actitud del santal hacia él es, por lo tanto, también dual, ya que se lo teme y respeta, y a la vez se lo venera por su bondad.

Es esta divinidad suprema la que otorga a cada hombre determinado período para vivir en "este mundo", al final del cual el espíritu abandona el cuerpo y la vida continúa en "el otro mundo" (*banapuri*). Allí los que han llevado una vida meritoria desarrollan (en el lugar llamado *serma*) sus actividades con facilidad, dedicándose a cultivar o a cazar; aquellos que han vivido cometiendo errores en "este mundo" sólo tienen acceso al *norok kund*, donde viven sufriendo.

A pesar de que en el mundo santal tanto Sing Bonga como el resto de los *bongas* interviene directamente, son estos últimos los que se hallan más íntimamente relacionados con su vida. Según la tradición, el culto a los *bongas* fue adoptado de los mundas y luego pasaron a identificarse como mensajeros de la divinidad superior.

Maran Buru o la Gran Montaña es el líder de estas deidades menores, a menudo asociadas con elementos de la Naturaleza, y en las cuales sobresalen sus capacidades destructivas. Si para dirigir las ceremonias en honor a Sing Bonga actúa el sacerdote de la aldea, en el caso de los *bongas* son los *ojha* o curanderos los que cumplen con el papel de intermediarios entre los hombres y lo sagrado, con el fin de intervenir en conflictos particulares.

Además, el panteón santal cuenta con seres demoníacos que frecuentemente adoptan formas animales; son los *rakas*, *ekagnidia*, *curin* y *bhut*. Es así que en algunas zonas se venera al tigre bajo el nombre de Bagh Bhut.

Toda aldea cuenta con un bosquecillo sagrado compuesto de árboles de *sal* y *mabua*, llamado *jabarthan*, lugar de la residencia de las principales deidades. Además, frente a la casa del jefe de la aldea existe el *manjbitan* donde habita el "Jefe anciano" (*Manjhi-Haram*), la presencia del primer fundador y jefe de la aldea. En cada casa se destina un lugar para el altar de las deidades familiares (*bbitar*) y los antepasados, y los rituales relacionados con ellos quedan bajo la dirección del jefe de la familia.

Dalton ya señalaba la absorción de elementos hindúes en el universo religioso de los santales. Se celebraba el Durga Puja y el Holi, en los que los sacerdotes locales no participaban dejando su lugar a los brahmanes. Una de las deidades aceptadas por los santales es Kali.

II. Documentos

Documento sobre 20 convictos sentenciados en las sesiones del Juez de la Zillah de Birbhum bajo órdenes del Gobierno, fechado el 3 de Diciembre de 1855. N.º 3400

N.º	Nombre del prisionero	Crimen	Sentencia-Fecha	Descripción y lugar de residencia
1.	Jugoo Monyee, hijo de Ranjeet	Reunión ilegal y rebelde con armas ofensivas con el propósito de asesinato y de quebrar la paz.	Prisión con grilletes por 3 años y pago de multa por 100 Rs. antes o el 9 de diciembre, en lugar de trabajo. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 60 años (...). Residente de Geriapany, <i>thannab</i> Nulhotty, Beerbhoom. Casta: santal.
2.	Doolubh hijo de Kanoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 38 años (...). Residente de Geriapanee, <i>thannab</i> Nulhott, Beerbhoom. Casta: santal.
3.	Bishoo Niuyee, hijo de Sunkh	Lo mismo.	Prisión por seis años con grilletes y trabajo forzado. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 38 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: santal.
4.	Sallor Puroh Moucek hijo de Seedh	Lo mismo.	Prisión por tres años con grilletes y multa de 100 Rs. en lugar de trabajo. (Nov. 9, 1855)	
5.	Denoo Monyee	Lo mismo.	Lo mismo por 5 años con trabajo forzado y grilletes. (Nov. 9, 1855)	Casta: aprox. 23 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: Kamar
6.	Ballorom Mongee hijo de Mungli	Lo mismo.	Lo mismo con tres años con grilletes y multa de 100 Rs. en lugar de trabajo. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 16 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: santal.
7.	Murria Nemai (igual que el anterior)	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 15 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: santal.

Nº Nombre del prisionero	Crimen	Sentencia-Fecha	Descripción y lugar de residencia
8. Chundry	Lo mismo.	Lo mismo por 5 años con grilletes y trabajo forzado. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 46 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: santal.
9. Ranject, hijo de Ingoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 27 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
10. Mungle, hijo de Chedom	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 40 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
11. Sona, hijo de Dona	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 16 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
12. Gopal Marya, hijo de Paran	Lo mismo.	Prisión por tres años con grilletes y trabajo forzado. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 60 años (...). Residencia: la misma. Casta: Kamar
13. Soorjee Monjee, hijo de Luckun	Lo mismo.	Lo mismo por 5 años, con grilletes y trabajo forzado. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 33 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
14. Nemaí Monjee, hijo de Sankoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 39 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
15. Mungus Monjee, hijo de Tunkhoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 34 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
16. Sham, hijo de Senoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 36 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.

Nº Nombre del prisionero	Crimen	Sentencia-Fecha	Descripción y lugar de residencia
17. Megh Roy hijo de Hangroh	Lo mismo.	Lo mismo por 6 años con trabajo forzado y grilletes. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 60 años (...). Residencia: la misma. Casta: santal.
18. Domun Manjee, hijo de Prostain	Lo mismo.	Lo mismo por 3 años con trabajo forzado y grilletes, y multa de 100 Rs. en lugar de trabajo. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 58 años (...). Residente de: Subarpore, <i>thannah</i> de Nulhotty, Beerbhoom. Casta: santal.
19. Ram Manjee, hijo de Anta	Lo mismo.	Lo mismo por 5 años con trabajo forzado y grilletes. (Nov. 9, 1855)	Edad: aprox. 37 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: santal.
20. Bursha, hijo de Bessoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Edad: aprox. 35 años (...). Residencia: igual que el anterior. Casta: santal.

Beerbhoom, 13 de diciembre de 1855

Firmado: A. R. Thompson, Magistrado

Documento sobre 22 convictos sentenciados por el Juez de Beerbboom por diferentes períodos, enviados de Beerbboom a Hazareebagh bajo las órdenes del Gobierno, fechado el 3 de diciembre de 1855
Nº 3400 *

Nº Nombre del prisionero	Crimen	Sentencia-Fecha	Descripción y lugar de residencia
1. Singray Manjhee, hijo de Meghor	Reunión ilegal y rebelde con armas con el propósito de saquear y quebrar la paz.	Prisión con grilletes y trabajo forzado, 5 años. (Nov. 12, 1855)	Aprox. 29 años (...). Casta: Santal. Residencia: Ashna, <i>thannab</i> de Nangolia, Beerbboom.
2. Nuffer Pal Koomar, hijo de Moocheeram	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 49 años (...). Casta: Koomar. Residencia: La misma.
3. Sham Mal Paharea, hijo de Roopnerrain	Disturbio y saqueo.	Lo mismo. (Nov. 13, 1855)	Aprox. 37 años (...). Casta: Paharia Mal. Res.: Sundah, <i>thannab</i> Noolae, Bhaugulpore.
4. Parash Manjhee, hijo de Khettoo	Reunión ilegal y rebelde con armas para saquear la propiedad de gente desconocida.	Un año con grilletes y multa de 25 Rs. en lugar de trabajo. (Nov. 14, 1855)	Aprox. 16 años (...). Casta: Santal. Res.: Masangore, <i>thannab</i> Nangolia, Beerbboom.
5. Chandra Manjhee, hijo de Mungola	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 18 años (...). Casta: Santal. Res.: La misma.
6. Salkho Manjhee, hijo de Gora	Lo mismo.	Prisión de 3 años con grilletes y multa de 100 Rs. en lugar de trabajo. (Nov. 14, 1855)	Aprox. 34 años (...). Casta y residencia: La misma.

Nº Nombre del prisionero	Crimen	Sentencia-Fecha	Descripción y lugar de residencia
7. Singray Manjhee, hijo de Koomar	Reunión ilegal y en rebeldía, con armas, y saqueo de la aldea de Katna, Beerbhoom.	Prisión por 5 años con grilletes y trabajo forzado. (Nov. 17, 1855)	Aprox. 40 años (...). Casta: Santal. Res.: Katna, Beerbhoom.
8. Kanchun Manjhee, hijo de Gumbheer	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 35 años (...). Res.: Teelaboonee, <i>thannab</i> Afzalpore, Beerbhoom.
9. Luckhum Manjhee, hijo de Govind	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 38 años (...). Casta: Santal. Res.: La misma.
10. Kalvo Manjhee, hijo de Ram Roy	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 45 años (...). Res.: La misma. Casta: Santal.
11. Dhunae Manjhee, hijo de Koddye	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 37 años (...). Casta: Santal. Res.: Leolebona, <i>thannab</i> Afzalpore, Beerbhoom.
12. Rurvo Manjhee, hijo de Ram Roy	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 29 años (...). Casta: Santal. Res.: Zeelabad.
13. Motha Manjhee, hijo de Kade	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 41 años (...). Casta: Santal. Res.: Seoubebona, <i>thanna</i> Afzalpore, Beerbhoom.
14. Bagud Manjhee, hijo de Bunar	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 39 años (...). Casta: Santal. Res.: Khajooree.

N ^o Nombre del prisionero	Crimen	Sentencia-Fecha	Descripción y lugar de residencia
15. Bishoo Manjhee, hijo de Gumbher	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 36 años (...). Casta: Santal. Res.: Telabad.
16. Kurn Manjhee, hijo de Chumpai	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 28 años (...). Casta: Santal. Res.: Baginga, thana Afzulpore.
17. Rai Manjhee, hijo de Chuttoora	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 34 años (...). Casta: Santal. Res.: La misma.
18. Dolee Manjhee, hijo de Mansing	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 56 años (...). Casta: Santal. Res.: Kotapobarya, thana Nulholz, Beerbhoom.
19. Seetul Manjhee, hijo de Beersing	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 15 años (...). Casta: Santal. Res.: La misma.
20. Beersing, hijo de Shom	Lo mismo.	Prisión por 5 años con grilletes y trabajo forzado. (Nov. 7, 1855)	Aprox. 45 años (...). Casta: Santal. Res.: La misma.
21. Quttor Manjhee, hijo de Meghrog	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 35 años (...). Casta: Santal. Res.: Subarpore, thana Nulholly, Beerbhoom.
22. Raman Manjhee, hijo de Cheenoo	Lo mismo.	Lo mismo.	Aprox. 33 años (...). Casta: Santal. Res.: Gheriaponee, thana Nulholly, Beerbhoom.

* Ambos documentos en *West Bengal District Records, N. S., Birbhum 1768-1797 y 1855*, ed. por Asok Mitra, I. C. S., impreso en Calcuta, 1954.

Cara dirigida al Mayor Lloyd.

Señor:

En respuesta a su carta N^o 310 del 4 de diciembre, tengo el honor de enviar a usted a los prisioneros santales que se indican al margen.*

2. Los cuatro hombres que aprehendieron a los santales cuando trataban de escapar hacia el Damuda, también acompañan a los prisioneros.

3. Ruego que traspasen al mismo tiempo los papeles de la investigación hecha por el *daroga* y diferentes artículos que se encontraron en posesión de los prisioneros.

4. Entre éstos se encuentra un broche perteneciente al difunto Teniente Toulmen, que el prisionero Kanu llevaba en su brazo en el momento de su captura, y también algunos libros y papeles pertenecientes a otros caballeros que desearían se devuelvan a esta corte cuando concluya el juicio, de modo que yo pueda, de ser posible, encontrar a sus dueños y devolverles lo que es de su propiedad.

Quedan otras cosas aquí como ropa y unas pocas rupias pero, como no serán evidencias contra los prisioneros, las he retenido dependiendo del resultado de la Corte marcial.

Birbhum

Firmado: R. Thompson

6 de diciembre de 1855

P. D. Quiero agregar que se encontrarán en la caja que se envían algunas cartas que se encontraban en posesión de Kanu y que son prueba convincente en su contra.

* Kanu Subah, Chand Ray Manjhi, Bhuro Manjhi, Kanu Manjhi, Durga Manjhi, Puthi Manjhi, Mota Manjhi, Namay Manjhi, Rumabsa Manjhi, Alhar Manjhi, Haridas Manjhi, Morarea Manjhi, Muttah Manjhi.

Carta al Recaudador de Suri, Raniganj, 9 de septiembre de 1855.

Señor:

Debo agradecerle por sus reportes semioficiales del 6 y 7 del presente que me llegaron esta mañana.

2. No hay duda de que los santales de Dumka están decididos a resistir, y todo lo que podemos hacer es evitar su huida, ya que

espero que, a menos que la proclama haya tenido un efecto muy diferente al que yo haya podido anticipar, el Gobierno dirigirá una barrida por las junglas en el invierno.

3. Con respecto a la reunión en Rajbond Polassi me inclino a pensar que los santales no están ahora, cualquiera que haya sido su actitud anterior, en disposición pacífica. Por lo tanto, le pido que se comunique con el Mayor Nembhard que tiene la autorización del Brigadier para marchar contra cualquier grupo armado de santales. Si estos santales están todavía en Rajbond Polassi y no se ha establecido claramente, por demostraciones de su parte u otra buena información, que su objetivo es la rendición, en mi opinión un destacamento deberá marchar contra ellos. Habrá buenas razones para no arriesgar la salud de las tropas, como la naturaleza del territorio, los albergues que habrá que encontrar, el suministro de municiones, la distancia a recorrer y cosas por el estilo que el oficial del ejército deberá considerar, pero ésta es la teoría que yo pondría en práctica de ser posible. Es, sin embargo, difícil decir desde aquí cómo se debe actuar, y usted sin duda se guiará por la información que reciba y que usted podrá juzgar mejor que yo, pero yo no presionaré a las tropas de ninguna manera a menos que esté convenido de la emergencia del caso.

4. Los *barkandazes* pueden ser suficientes en el bazar Mohamed, pero si el lugar es saludable, el Brigadier Bird está de acuerdo conmigo en que una Compañía de cipayos retenga la aldea, si se intenta algún ataque. El Brigadier desea que escriba al Mayor Nembhard sobre este asunto.

5. Le rogaría que me informe si Harmah Manjhi de Sitasal, quien creo se ha rendido al señor Loch o a usted, ha regresado a Suri. Sé que se lo envió a buscar a otros jefes aldeanos pero que fue atacado por los rebeldes, su aldea fue destruida, saqueada, y él a duras penas pudo escapar, todo esto por haber dado tan mal ejemplo.

6. Las traducciones litografiadas de la proclama no se han recibido aún.

Quedo de usted,
señor,
su más obediente servidor,
J. R. Ward
Comisionado en misión especial.

Milenarismo y mesianismo: el Movimiento Birsaíta

Gandhi nació por el *soaraj*,
Birsa ha llegado para levantar a los mundas.

La verdadera palabra está en la tierra (...)
¡Hombres!, déense cuenta de que la palabra
de la tierra está con nosotros.

(extractos de canciones birsaítas)

Como caso comparativo se desea incluir el del Gran Tumulto (*Ulgulan*) de 1895, el Movimiento Birsaíta, en el curso del cual los mundas¹ expresaron su rechazo a continuar viviendo en una situación de

¹ Los mundas se establecieron en Chota Nagpur, dedicándose a la agricultura en los terrenos que fueron desmontando. E. T. Dalton daba el número de 400 000 para 1872. El territorio que ocuparon se llegó a considerar patrimonio común de la familia aldeana. Cada aldea contaba con un *munda* o jefe secular, un *paban* o jefe religioso, y un *panchayat*. Las aldeas podían llegar a reunirse en confederaciones (*parbas* o *puttis*), bajo la autoridad de un jefe (*manki*) y un *parhapanchayat*.

Tentativamente se fija la fecha del comienzo de la hinduización de los jefes hacia el siglo xv, cuando adoptaron el título de rajá y las costumbres asociadas con tal posición. Esta actitud les llevó a verse en la situación de tener que pagar las deudas o servicios prestados por gente de fuera de la comunidad con concesiones de tierras que hasta entonces usufructuaban los aldeanos. Así empezó un proceso en el curso del cual los descendientes de aquellos que habían ocupado y abierto al cultivo los montes vírgenes, y que luego habían continuado con el trabajo de la tierra, vieron pasar sus tierras bajo control de gente extraña a la comunidad, en la mayoría de los casos no para cultivarlas ellos mismos sino para beneficiarse con su producto.

En cuanto al aspecto de la religión tradicional, Sing Bonga encabeza el panteón munda; es un dios solar, creador del mundo. Las deidades protectoras de

dominio social y económico, organizándose para ello en un movimiento que se manifestó claramente como milenario y que contó con la dirección de un líder mesiánico.

Este movimiento ya ha sido descrito en otra ocasión con detalles,² pero ahora se presenta, enfantizándose algunos aspectos, con la finalidad de ilustrar otra de las formas de protesta campesina entre los *adivasis* en el siglo XIX en India.

En comparación con los dos casos anteriores, por sus características, el *Ulgulan* puede calificarse como movimiento, porque tuvo una organización considerable, fue de una continuidad ininterrumpida y clara en su acción, y se desarrolló de manera estructurada en cuanto a la relación líder-seguidores que compartieron metas comunes bien establecidas en un programa de reorganización social y política.

El *Ulgulan* de 1895 fue un movimiento milenario. Hobsbawn señala que el "primitivismo del milenarismo" es sólo una característica externa, y que su esencia es "la esperanza en un cambio completo y radical del mundo (...) [por] un mundo limpio de todas sus deficiencias presentes". En esa idea de la posibilidad de un mundo mejor sujeta a la producción de cambios totales radica su "espíritu revolucionario".³

Es posible observar en el caso que nos ocupa cómo el "espíritu revolucionario" se quiebra cuando los fines concretos establecidos no se llegan a materializar al sobrevenir la represión, y finalmente los mundos se ven obligados a aceptar sólo unas cuantas reformas. Aún así las metas que se desean alcanzar se piensan en términos de cambios totales en todos los niveles de la sociedad. Esto proporciona una base que

la aldea (*hatu bongako*) se veneran en el bosquecillo sagrado (*sarna*). Los antepasados familiares (*ora bongako*) actúan también como divinidades protectoras. Junto a estos poderes benévolos existen los que se dedican a la destrucción y a causar el mal (*banita bongak*). Los especialistas en lo sagrado, *najos*, *matis* y *deonras*, interceden por los hombres ante ellos o remedian las situaciones desfavorables que aquéllos provocan. Juegan un papel importante las deidades de la naturaleza. Las creencias religiosas han sufrido una importante influencia procedente del hinduismo y del cristianismo. Este ha actuado en la zona desde el siglo XIX a través de las misiones y escuelas de la Iglesia Católica, Luterana y Anglicana, con influencias que han ido más allá de la esfera religiosa.

² Devalle, S., "El Movimiento birsaíta. Un movimiento milenario en una sociedad tribal", en P. Mukherjee, *Movimientos agrarios y cambio social en Asia y Africa*. El Colegio de México, México, 1974, pp. 129-180. Este movimiento ha sido estudiado por S. Singh (*The Dust Storm and the Hanging Mist*, Calcuta, 1966); S. P. Sinha (*Life and Times of Birsa Bhagwan*, Ranchi, 1964) y V. Raghavaiah (*Tribal Revolts*, Nellore, 1971). Cf. también S. Fuchs (*op. cit.*); E. Jay (*op. cit.*) y Sachchidananda (*Culture Change in Tribal Bihar, Munda and Oraon*. Calcuta, 1964).

³ Hobsbawn, E., *op. cit.* (1968), p. 82 ss.

podría llegar a ser el fundamento potencial para el desarrollo de una acción política estructurada de tipo "moderno". Los elementos esenciales están en la médula del movimiento milenario aunque se manifiesten de una manera poco elaborada: organización, programa e ideas sobre el desempeño del poder existen y se expresan de manera rudimentaria, y a esto se une la ausencia de una idea de Estado-nación en sentido amplio.

El momento culminante de un período de crisis es terreno favorable para la aparición y desarrollo de movimientos milenarios. La época que se vive se visualiza en toda su realidad de miseria e injusticia, y al tomarse conciencia de los problemas se inicia la búsqueda de la *tierra perfecta* o se actúa para reinstaurar o llegar al *tiempo perfecto*. Se propone así establecer un mundo nuevo, justo y seguro, en donde reine la libertad. Los protagonistas de estos movimientos son los sectores dominados, que toman conciencia de que su comunidad está sujeta a graves peligros como la desintegración y a una creciente explotación, bajo fuertes presiones sociales y económicas, o amenazada de cualquier otro modo como por situaciones desfavorables creadas por el medio ambiente (catástrofes naturales, hambres, epidemias). Es posible, como en el caso de los mundas, que ambos factores contribuyan a desencadenar el movimiento. Las hambrunas ponen de relieve y en primer plano la crisis económica. También la ocurrencia de catástrofes naturales viene a reforzar la idea de que la llegada del nuevo mundo estará precedida por el caos, un signo de la destrucción física del mundo que se rechaza que posibilitará la creación del nuevo.

El milenarismo y el mesianismo se asocian específicamente con la tradición judeo-cristiana. Se podría llegar a afirmar que sólo donde ésta dejó su influencia es posible un movimiento milenario. Al respecto, para el caso de los mundas se deben recordar las tareas de enseñanza y prédica de los misioneros cristianos en Chota Nagpur. Quizá se podría pensar en términos más amplios y considerar la posibilidad de milenarismo donde existen creencias religiosas que contemplan la posibilidad de la llegada de tiempo mejor y un cambio radical del mundo, y aquí la influencia del hinduismo podría haber contribuido en cierta manera. En cuanto al mesianismo, puede considerarse su existencia siempre que actúen líderes que se acepten como delegados de la divinidad. Birsa, el líder del *Ulgulan* de 1895, de mensajero del dios llega a ser visto como el mismo dios en la tierra. La misión del líder mesiánico, el Elegido por dios, es la de conducir a los adeptos a la tierra prometida, para inaugurar una nueva época en la que rija un nuevo orden, y muchas veces él mismo será reconocido como el gobernante justo que se desea.

La apariencia exterior de los movimientos milenarios, su lenguaje, ha llevado a confundir su carácter real. El lenguaje religioso y las ac-

titudes "rituales" de los participantes pueden hacerlos identificar sólo como movimientos religiosos, quedando así relegado al trasfondo su carácter más amplio de fenómenos políticos tradicionales, con raíces en situaciones de conflicto social. Por otra parte, el comportamiento de los participantes ha conducido a algunos a considerarlos como manifestación de una conducta patológica. Se quiere ver una masa histérica manipulada por un líder no menos perturbado. Todos estos tipos de análisis no hacen más que oscurecer la verdadera razón de ser de tales movimientos y dificultan su comprensión, distorsionando su carácter real. Estas son quizá las explicaciones más fáciles, es decir, afirmar que son respuestas irracionales o primitivas (en sentido peyorativo). Hobsbawn ya ha expresado lo difícil que puede ser llegar a comprender estos movimientos y más aún explicarlos, si uno quiere apartarse de estos caminos fáciles y a la vez equivocados: "Los que no llegan a comprender lo que los mueve —y también algunos de los que sí lo comprenden— pueden estar tentados a interpretar su comportamiento como cosa irracional o perteneciente a la patología, o en el mejor de los casos como reacción primitiva a condiciones intolerables (...) los que no alcanzan a ver de qué se trata no pueden tampoco decir nada de gran interés acerca de ellos, en tanto que los que sí lo comprenden (...) suelen quedarse sin poder hablar del particular en términos inteligibles para los demás".⁴

Esperamos que los datos que ahora presentaremos escuetamente puedan mostrar cómo los mundas reaccionaron a la crisis socioeconómica fortaleciendo la solidaridad del grupo para usarla como fuerza motriz en su lucha por resistir a las presiones de los grupos dominantes, y a la vez cómo llegaron a reencontrar y revalorar su identidad. A esta toma de conciencia de la propia identidad y de la propia situación en relación con los otros (tanto los grupos de poder locales como los externos, en las personas de los agentes de la administración colonial), se unió el deseo por fundar una nueva sociedad mediante la formulación de ideas sobre un nuevo orden moral y social, justo y libre. Junto con la oposición a la transculturación se empleó el recurso del sincretismo parcial en algunos aspectos de su cultura para poder elaborar tácticas por medio de las cuales enfrentar y entender a los grupos que se imponían sobre ellos.

No es adecuada la concepción de este tipo de movimientos como manifestaciones de actitudes escapistas; este caso demuestra claramente que el grupo tomó una posición frente a la situación conflictiva y buscó caminos para expresar sus problemas, aunque existieran numerosos obstáculos, y se volcó a la acción con el fin de darles solución dentro de un marco espacial y temporal concreto. Si el "utopismo" de los

⁴ *Ibid.*, p. 86.

movimientos milenarios es "un instrumento social necesario para generar los esfuerzos sobrehumanos sin los que no se puede llevar a cabo ninguna revolución importante",⁵ con él coexiste un realismo que a veces no se descubre fácilmente. Los milenaristas se percatan de la crisis que afecta a la sociedad en todas sus dimensiones. Si no lo explicitan de la manera que uno lo esperaría en los movimientos modernos, la sienten y expresan de otros modos, como se refleja a través de la tradición oral de protesta. Tomando conciencia de su situación en el marco total de la sociedad, tomando conciencia de su identidad, los milenaristas buscan y encuentran su fortaleza en el pasado, en la tradición, para proyectarla al futuro con mayor intensidad. Ésta es su mejor arma defensiva y ofensiva.

Otro punto importante es el del aparente fracaso de estos movimientos. El *Ulgulan* forma parte de una larga tradición de protesta y también de una cadena de levantamientos derrotados. El valor de éstas y otras formas de protesta fracasadas reside en el papel que han cumplido en el reforzamiento de la solidaridad, la defensa de una identidad que se hace consciente, la cohesión social que se logra en los momentos de peligro; el provocar una toma de conciencia de las relaciones socioeconómicas vigentes, ya no sólo a nivel local inmediato sino en una visión que lo supera hasta comprender que existen lazos que atan al sistema de control y explotación que se sufre directamente, a la metrópoli y a sus delegados en la colonia. Asombra saber que los mundas, en una época en que las comunicaciones eran precarias, metidos en el corazón de los montes y los campos, reconocieran a la administración británica como responsable y llegaran a quemar a la reina Victoria en efígie. Aun con el correr del tiempo, a más de setenta años de la muerte de Birsa y la represión de su movimiento, los mundas buscan todavía a alguien como él que actúe, ya en el campo de la política nacional. Pero éste debe ser "un líder místico, que no se imponga por la fuerza, que tenga la sencillez del hombre que domina la mente de los grandes, alguien como un santo, y así sin nada la gente lo hará dios",⁶ y más que nada, alguien que no acepte la corrupción y la cooptación.

Estos fracasos también son útiles en el sentido en que llevan a considerar la efectividad de los métodos para la lucha, a buscar nuevos caminos, que eventualmente podrán desembocar en formas modernas de expresión y acción políticas cuando ya la conciencia de la interacción del grupo con otros grupos llegue a verse en términos de la del campesinado con el resto de la sociedad nacional.

Pueden determinarse tres fases encadenadas en el desarrollo del

⁵ *Ibid.*

⁶ Entrevista de abril de 1975 a un joven intelectual munda.

Movimiento Birsáita. En la primera predominaron los elementos religiosos, desde marzo o junio hasta agosto de 1895. La segunda, que llegó hasta 1900, se puede calificar de agraria y política, con intentos prácticos por revalorizar la cultura y reencontrar la identidad en 1898 y 1899. Desde febrero de 1900 a octubre de 1901 se extendió el período de desintegración del movimiento. A partir de entonces el Birsáismo se retrajo a la vida de la secta, conservando sólo los elementos religiosos y abarcando a los birsáitas en una sociedad nueva pero cerrada y exclusiva, una respuesta introversionista que no propuso soluciones concretas y que buscó un nuevo mundo por medio de la segregación, sin mantener siquiera metas sociales reformistas.

Los ataques al sistema social y económico munda se pueden remontar al tiempo en que la hinduización de los jefes se hizo marcada. Se presume que este proceso se inició hacia el siglo xv y con certeza alcanzó proporciones serias en el siglo xviii. Dalton habla⁷ de la elección de Phani-Mukuta Raya, el "coronado por la serpiente", por los jefes de las *parbas* como rajá de Chota Nagpur, y de la elección subsecuente de rajás locales de las cinco *parganas* de Lohardaga, basándose en tradiciones de la familia del rajá de Chota Nagpur, los Nagbansi. Al principio los mundas parecen haber pagado al rajá un tributo colectivo a través del *manhi* y concedido ayuda armada cuando era necesaria.⁸ En 1585, Chota Nagpur y su rajá quedaron bajo la sujeción de Akbar, pagando un tributo en diamantes que provenían del río Sankh.

La hinduización de estos rajás se hizo cada vez más marcada. Reforzaron mitos de origen "reclamando ser rajputs" y practicando la endogamia, concertando también "otras alianzas con buenas familias hindúes".⁹ El rajá comenzó a hacer concesiones de tierras a brahmanes traídos de fuera para que se establecieran en la zona, y a alentar la difusión del hinduismo entre la población, lo cual resultó sólo en la adopción de ciertos elementos superficiales como el uso del cordón, pero sin lograr influenciarla profundamente. Más tarde, prestamistas, comerciantes y cortesanos potenciales, hindúes y musulmanes, comenzaron a llegar principalmente de Bihar y las Provincias Centrales para instalarse en Chota Nagpur a instancias del rajá. Obtuvieron concesiones de tierras, de las que eventualmente se apropiaron, a cambio de sus servicios o en pago de deudas, despojando así a los agricultores nativos que habían abierto la región al cultivo, la cultivaban y que eran quienes la podían usufructuar legítimamente de acuerdo con la ley de la costumbre. "En realidad —decía Hoffmann a principios de

⁷ Dalton, *op. cit.*, pp. 164 ss.

⁸ Cf. Sinha, S. P., *op. cit.*, p. 15.

⁹ Dalton, *op. cit.*, p. 165.

este siglo— los que hoy se llaman terratenientes o zamindares eran tan recientemente como hasta hace 30 y aun 20 años llamados en todos lados thikadares, hombres que tenían una *thika* para recaudar rentas de las aldeas. Por supuesto, tenían el permiso del maharajá para tomar lo que fuera además de la renta original (...). Ante los británicos estos intermediarios, estos thikadares, se presentaban seriamente como verdaderos zamindares (...) ahora ellos se han convertido en lo que fue y debe ser la *familia aldeana*, el propietario de cada centímetro de tierra excepto trozos comparativamente pequeños de las llamadas *tierras bhuhary*.¹⁰ El rajá trajo también a contingentes de mercenarios de fuera para que le prestaran servicio militar en su defensa contra los marathas, contra jefes vecinos y para controlar a los campesinos. Las concesiones de tierras otorgadas de distintas maneras a todos estos elementos ajenos a las comunidades, marcó la aparición de los jagirdares, que al principio se quedaban con parte del producto de las tierras de los agricultores y luego establecieron el sistema de rentas en moneda. Finalmente, los pobladores originales se vieron reducidos a arrendatarios y sólo les quedaron las tierras de desecho y las junglas. Los nuevos señores de la tierra ejercieron también su control interviniendo en los asuntos internos de las comunidades aldeanas, restringiendo las funciones del *panchayat* y presionando a los jefes tribales tradicionales para que no se tomara ninguna decisión independiente.

El complejo sistema de tenencia de la tierra que evolucionó en Chota Nagpur luego del afianzamiento del poder de un rajá sobre las comunidades aldeanas, y más tarde bajo la administración británica, debe ser al menos presentado escuetamente. Esta breve relación se basa en los datos ordenados por Sarat Chandra Roy.¹¹

Originalmente existían confederaciones de aldeas donde los *khuntkattidares*, los miembros originales de cada aldea, guardaban en conjunto y usufructuaban la tierra dentro de ellas. Para fines del siglo pasado, S. C. Roy consideraba que sólo quedaban 156 aldeas en el distrito de Ranchi como *aldeas mundari khuntkatti intactas*. Si bien la aldea en estos casos había preservado sus derechos sobre las tierras, cada *khuntkattidar* debía pagar una renta fija al jagirdar u otro terrateniente. A pesar de que la redistribución periódica de las tierras de la

¹⁰ Hoffmann, J., "Principles of Succession and Inheritance among the Mundas", *Man in India*, vol. 41, Nº 4, oct.-dic. 1961, Ranchi (reimpreso del *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, septiembre 1915), nota a pie de página 325.

¹¹ Roy, S. Ch., *The Mundas and their Country*, Calcuta, 1970, apéndice III, la primera edición es de 1912.

Roy, S. Ch., "The Administrative History and Land Tenures of the Ranchi District under British Rule", *Man in India*, vol. 41, Nº 4, oct.-dic. 1961, Ranchi. Reimpresión de *Calcutta Review*, 1911.

aldea, como se había hecho tradicionalmente, ya no se efectuaba, en caso de ser necesario la comunidad todavía podía tomar tierras de quien las cultivaba en abundancia para pasar parte de ellas a algún miembro con poca superficie bajo cultivo. Las *aldeas mundari khuntkatti desintegradas* eran aquellas en las que, en situación similar a las anteriores, el rajá había legado a apropiar tierras para sí, conocidas bajo el nombre de *rajhas*, las que hacía trabajar por sus propios cultivadores, a quienes había hecho establecer allí. En otros casos de desintegración, un *diku* o el mismo jefe de la aldea llegó a apropiarse tierras, de modo que al *khuntkattidar* sólo le quedaron derechos sobre las tierras que cultivaba directamente, bajo pago de renta fija al terrateniente. Este frecuentemente dio concesiones a intermediarios que también terminaron apropiándose de tierras de la aldea (*manjibas*). La desaparición completa del sistema *khuntkatti* dio lugar a las *aldeas bhuinbhari*, donde casi la totalidad de las tierras ya eran *rajhas* o *manjibas*. Roy decía: "las tierras *rajhas* en la mayoría de las aldeas *bhuinbhari* cubren hoy la mayor superficie de tierra cultivable y son cultivadas tanto por los arrendatarios de tierras *bhuinbhari* como por otros cultivadores, como campesinos ordinarios bajo renta en moneda, en especie o en ambas".¹² La tendencia hacia la propiedad privada de la tierra se acentuó en las tierras *bhuinbhari* que se dejaron en manos de miembros de la comunidad aldeana, de modo que, por ejemplo, el *munda* y el *paban* llegaron a poseer tenencias de privilegio. En el caso de las tierras *khunt bhuinbar*, que era posible heredar, éstas estuvieron por mucho tiempo sujetas al pago de renta en servicios (*beth begari*) que luego pasó a ser en moneda, y también estaban sujetas a rentas fijas. El carácter hereditario de estas tierras, sin embargo, no las salvó de pasar a otras manos, ya que en el caso de no haber herederos, el zamindar tomaba posesión de ellas. Y también, "si el *bhuinbar* abandona su aldea, el zamindar toma posesión de sus tierras por la fuerza, y no permite a un *bhuinbar* que esté por dejar su lugar que venda o hipoteque sus tierras en su propio beneficio".¹³

En las tierras *manjibas*, el campesino que las cultivaba no podía adquirir derechos por ocupación a pesar de estar bajo el pago de renta en moneda por tiempo indefinido. Donde se desintegró totalmente el sistema *khuntkatti*, donde los aldeanos fueron obligados a abandonar sus tierras o donde el sistema comunal no había estado presente, se desarrollaron las *aldeas zamindari*, bajo control absoluto de un terrateniente. Todas las tierras estaban allí sujetas a renta diferencial según el tipo de tierra. Entre éstas estaban las de las tierras *betkbeta*, exentas

¹² Roy, S. Ch., *op. cit.* (1961), p. 313.

¹³ *Ibid.*, p. 315, con referencia al *Final Report of the Bhuinbhari Operations* de 1880.

del pago de renta pero donde el campesino tenía que rendir servicios al terrateniente, principalmente en el cultivo de sus tierras, y que podía ser despedido cuando sus servicios ya no se necesitaban.

Roy señala que de la superficie del distrito de Ranchi (19 339.55 kilómetros cuadrados), sólo 261.74 kilómetros cuadrados eran tierras *khuntkatti*. Del resto, un 90% correspondía a aldeas *khas bhandar* controladas por el rajá; 14.8% eran aldeas *khorposh* otorgadas por el rajá a sus parientes y allegados para su mantenimiento; un 63% correspondía a las otorgadas como *jagir* en pago de servicios, a hindúes y mercenarios que terminaron adquiriendo derechos sobre las aldeas y las tierras; otras concesiones por servicios prestados se dieron a los favoritos y sirvientes del rajá; un 1.8% eran concesiones *brit*, o sea aquellas para el mantenimiento de brahmanes y templos hindúes. Finalmente, 1 794.53 kilómetros cuadrados abarcaban las concesiones de *thikas* permanentes (*doami*), temporales (*miadi*), a perpetuidad con renta fija (*mokarrari*) o usufructuables (*zarpeshgi* y *bhugut*). Estas *thikas* se dieron a partir del siglo XIX a los comerciantes hindúes y musulmanes que comenzaron a establecerse en Chota Nagpur para pagarles lo que el rajá y sus allegados les debían.

Hacia 1856 los jagirdares, que ascendían a unos 600, habían llegado a controlar de una a 150 aldeas cada uno. En el proceso de apropiación se hicieron a un lado las leyes de herencia tradicionales de los mundas, por las cuales el derecho a usufructuar la tierra de la aldea pasaba de generación en generación por línea masculina. Por una parte, la unidad aldeana fue debilitada cuando el terrateniente comenzó a instalar campesinos de fuera, a veces luego de la expulsión de los miembros de la aldea de sus tierras. Cuando no hubo heredero masculino, el terrateniente "reasmía" las tierras, respaldado por la ley introducida por los ingleses, que podía interpretarse ambiguamente en ciertos casos. Como hace notar Hoffmann,¹⁴ "se intentó que las tierras fueran *inalienables* (...). El abogado dice: [las tierras] no se pueden vender, es decir, el campesino no puede dar su valioso derecho sobre la tierra a cambio de dinero, pero lo puede dar a cambio de nada". Así, "si uno quiere la tierra de un campesino hay que persuadirlo para que vaya con el zamindar y declare que quiere dar su tierra al zamindar ya que éste puede vender lo que quiera, y también la tierra que el campesino le ha devuelto. Uno entonces compra del zamindar". Además, también se pudo comprar aldeas completas en los remates efectuados en las Cortes de Ranchi, ya que a veces el jefe de la aldea se endeudaba y ponía a su aldea como garantía. Al no poder pagar, el juicio se resolvía en favor del acreedor, que comenzaba desde ese momento a funcionar como zamindar, exigiendo rentas de los campe-

¹⁴ *Op. cit.*, nota al pie de la página 337 (itálicas del autor).

sinos *khuntkattidars*, quienes en caso de no pagar eran llevados a las Cortes donde nuevamente se fallaba en favor del acreedor.

Hoffmann narra el caso de una aldea *khuntkatti* cuyos miembros, a pesar de haber sido arrendatarios por mucho tiempo bajo el control de un terrateniente, no estaban conscientes de su situación. El terrateniente fue apropiándose de sus tierras hasta que toda la aldea no fue sino una gran *manjiba*. No fue sino cuando sobrevino una seria hambruna y el terrateniente acaparó todo el producto agrícola para venderlo a precio elevadísimo en lo más agudo de la crisis de hambre, que los campesinos tomaron conciencia de que habían perdido todo derecho sobre sus tierras y sobre el producto de ellas y de su trabajo.

Se mencionó antes el pago de renta en trabajo o *beth begari*, sistema por el cual el zamindar se aseguraba que cultivarían para él y que se le prestarían otros servicios, sin tener que pagar por ello. Por medio del Acta de 1869 se estableció un número fijo de días al año, catorce, que cada arrendatario de este tipo de parcelas debía pagar con trabajo, es decir, la ley no cuestionaba este tipo de sistema sino que lo regimentaba. El trabajo se distribuía en arar, cavar, plantar o sembrar, cosechar, trillar, almacenar el grano, y también cargar el equipaje del terrateniente. Pero los zamindares en realidad obligaban a los campesinos a prestarles servicios por períodos que variaban entre sesenta a ochenta y cuatro días de labor agrícola al año, y en la práctica no ponían límites a sus exigencias, ya que al decir del zamindar de Biru y Kushalpur, "no hay límite para el *beth begari*; cuando se necesitan servicios, se exigen".¹⁵

El proceso de explotación y expropiación crecientes había comenzado mucho antes del establecimiento del control británico sobre Chota Nagpur, pero se agravó bajo la administración inglesa con la introducción de un sistema legal e impositivo ajeno y medidas administrativas que intentaron hacer efectivo el sistema de dominación.

En 1765, Chota Nagpur pasó a la East India Company, y seis años más tarde el capitán John Camac concertó el primer acuerdo impositivo con el Rajá de Chota Nagpur. Se formó una Colecturía Militar bajo control directo del gobernador en Calcuta y luego bajo el del gobernador y su Consejo, con el fin de regularizar y llevar a la práctica la recaudación de los impuestos e imponer la autoridad colonial en la zona. Más tarde, en 1780, se continuó con la práctica de un sistema administrativo especial para lo que se llamó el distrito de Ramgarh. En 1825 se optó por que un solo funcionario tuviera en sus manos las funciones de juez, magistrado y recaudador. Luego, como consecuencia de la Rebelión Kol de 1831 se introdujo un nuevo cambio administrativo con la creación de la South West Frontier Agency, abolida en

¹⁵ Sinha, S. P., *op. cit.* (1964), p. 33.

1854 para que la zona pasara a ser considerada una división bajo control de un Comisionado.

Las exigencias progresivas de la recaudación comenzaron por afectar a los zamindares, quienes debían pagar una cantidad fija a cambio de ejercer ciertas funciones administrativas y de policía. El rajá de Chota Nagpur se vio en problemas constantes para poder pagar los impuestos, los zamindares se arruinaron, y en consecuencia, la opresión sobre los campesinos aumentó y se los fue reduciendo a una situación miserable. El cobro de los impuestos se realizaba implacablemente, en muchas circunstancias con el uso de la fuerza militar. De modo que, por ejemplo, en las primeras épocas de la administración colonial, cuando el rajá por falta de medios no podía pagar, se enviaban regimientos a su territorio para obligarlo a hacerlo. La falta de pago fue una de las causas por las cuales entre 1807 y 1808 se envió al capitán Roughsedge del Batallón de Ramgarh "para reducir al rajá al debido estado de sumisión (...) y el rajá finalmente se sometió, [y] pagó un adeudo de impuestos que llegaba a 35 000 rupias".¹⁶

En 1771 se concertó el primer acuerdo sobre las rentas a pagarse a la Compañía, por el término de tres años y la suma anual de 12 000 rupias, incluidos los impuestos sobre tránsito y aduana. El siguiente acuerdo estableció la suma de 15 001 rupias, aumento al parecer debido a la inclusión de una nueva *pargana* en la zona. Finalmente, en 1799 se introdujo un acuerdo permanente en 15 041 rupias. En 1823 el Gobierno se adjudicó, tomándolo del rajá y sus jagirdares, el derecho a cobrar sobre la producción de licor, las cuotas de peaje e impuestos sobre mercaderías vendidas en los mercados, recaudando la cantidad de 6 500 rupias. Para Chota Nagpur, las siguientes cifras, en miles de rupias, muestran las cantidades correspondientes a la recaudación de impuestos prediales y el ingreso total procedente de los impuestos, en aumento. En el año 1900 la cantidad disminuye debido a la separación de Palamau en 1892, no porque se hubieran reducido las cantidades exigidas.¹⁷

	1880-1	1890-1	1900-1	1903-4
Impuestos prediales	95	1.06	48	52
Ingreso total procedente de los impuestos	4.91	7.14	5.93	6.61

¹⁶ Roy, S. C., *op. cit.* (1961), p. 283.

¹⁷ Gait, E. A., C. G. H. Allen y H. F. Howard, *Imperial Gazetteer of India, Provincial Series, Bengal*, Calcuta, 1909, tomo II, p. 358.

El monto a pagar podía aumentar legalmente pero también se verificaban aumentos ilegales en las tierras *rajas* que la legislación británica no pudo controlar. De la misma manera, la apropiación de tierras de los campesinos por gente ajena a las comunidades no fue detenida por el *Acta de Tenencias de Chota Nagpur* (Acta II BC de 1869), a pesar de que se pensara que "la tendencia [a acaparar tierras como propiedad privada] recibió una saludable revisión con la demarcación, determinación en mapas y registro de tierras *bhuinbari* y privadas",¹⁸ ya que en ella quedaba sin tratar la situación de las aldeas que no fueran *bhuinbari*, y en especial las aldeas *khuntkulti*. Tal fue así que en las zonas que no quedaron comprendidas en el Acta: Khuntí, Tamar, Bundu y Sonahatu, fue donde estalló el Movimiento Birsafá. Un destino similar tuvo el *Acta sobre Terratenientes y Arrendatarios de Chota Nagpur* de 1879, que fracasó en proteger a los campesinos contra el aumento ilegal de las rentas, ya que esto siguió ocurriendo junto con mayores exigencias en el pago de servicios al zamindar. Cualquier circunstancia era buena para exigir nuevos o mayores pagos del campesino. Por ejemplo, los campesinos, según la tradición, tenían derecho a usufructuar el producto de los árboles de la jungla o de los que ellos mismos hubieran plantado. Los terratenientes impusieron el pago de rentas sobre los árboles, especialmente en el caso de la producción de laca. También se exigía el pago de contribuciones o *rakumat* al zamindar como la de animales para sacrificar en ocasión de festivales hindúes.

La venta de tierras estaba ausente antes del establecimiento de la administración británica. Luego de iniciada, la práctica se detuvo en 1812. Por la Ley Civil 28, establecida en 1837 por el Agente del Gobernador General, capitán Wilkinson, se estableció que "se retendría el consentimiento para vender, transferir o hipotecar tierras propiedad de rajás, jagirdares, zamindares y otros propietarios cuyas tierras han estado en su posesión por generaciones".¹⁹ Así, aunque se evitaron las ventas de tierras por falta del pago de deudas, las tierras del deudor pasaban bajo control del funcionario del distrito o de las cortes civiles, que las administraban en favor del acreedor. Pero el sistema no resultó ni para la administración, los acreedores ni los campesinos. Para mediados de siglo el Agente pedía se encarcelara a los deudores y, a la vez, se pensaba en suprimir el sistema.

Finalmente, y demasiado tarde, fue promulgada el *Acta sobre Tenencias de Chota Nagpur* (Acta de Bengala VI de 1908),²⁰ que de-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Roy, S. C., *op. cit.* (1961), p. 292.

²⁰ Govt. of Bihar and Orissa, Legislative Department, *The Chota Nagpur Tenancy Act, 1908* (Bengal Act VI of 1908), Superintendent Govt. Printing, Bihar y Orissa, Patna, 1931.

finía los derechos *khuntkatti* de un campesino como los de "un campesino ocupando tierras o que mantenga un título sobre tierras tomadas de la jungla por los fundadores originales de la aldea o sus descendientes por línea masculina, cuando tal campesino es miembro de la familia que fundó la aldea o descendiente por línea masculina de cualquier miembro de esta familia". Y se refería al *mundari khuntkattidar* como a "un munda que ha adquirido derecho a poseer tierra de la jungla con el propósito de cultivar, por sí mismo o por los miembros varones de su familia, porciones adecuadas [de esta tierra]". Así, se reconocían los derechos de los *khuntkattidars* sobre sus tierras y se respetaban las leyes de herencia de los mundas. Además, se establecía que esta tierra era inalienable, no siendo "transferible por venta, sea en cumplimiento de un decreto, por orden de la Corte o de cualquier otra manera".²¹ Pero estas provisiones llegaron a destiempo ya que para cuando el Acta fue promulgada pocas aldeas *mundari khuntkatti* quedaban para ser protegidas. El despojo de las tierras de los campesinos prosiguió a pesar de la ley, y la actividad de los prestamistas continuó haciendo sentir sus efectos en la zona. Así es que en 1909 se decía: "En Bengala se ha prestado poca atención al problema del endeudamiento del campesino (...). En Bihar y en Chota Nagpur el campesino como clase está empobrecido, pero todavía hay poca evidencia para mostrar el grado de su endeudamiento. En Chota Nagpur y en Santal Parganas en una época el prestamista bengalí amenazaba con expulsar a los aborígenes desprevenidos de sus tierras. Pero ahora el traspaso de tierras a los bengalíes ha sido prohibido (...). En toda la provincia sólo 7 000 parcelas fueron compradas por los prestamistas en 1902, y no hay indicación de que el campesinado en bloque esté en peligro de perder sus tierras a manos de los prestamistas."²² En el caso de los mundas el peligro ya no existía porque sus tierras, en su mayoría, para entonces había pasado a otras manos.

La situación del campesino *adivasi* a mediados del siglo pasado queda claramente descrita en las páginas de la *Calcutta Review* de 1869:²³

"Cuando el opresor quiere un caballo, el kol [nombre usado también para designar a los *adivasis* de la zona] debe pagar; cuando desea un palanquín, los koles tienen que pagar, y después llevarlo en él. Debe pagar por sus músicos, por sus vacas, por su *pan*. ¿Alguien murió en su casa?, les cobra impuestos; ¿ha nacido un niño?, otra vez un impuesto; ¿hay un casamiento o un sacrificio?, un impuesto. ¿El thikadar es encontrado culpable por la policía y se le sentencia

²¹ *Ibid.*, cap. II, sec. 6-8, p. 8; y cap. XVIII, p. 109.

²² Gait, E. A. *et al.*, *op. cit.*, vol. I, pp. 64 ss.

²³ Roy, S. Ch., *op. cit.*, pp. 127-128.

para ser castigado? El kol debe pagar la fianza. ¿Alguien muere en la casa de un kol? El pobre hombre debe pagar una multa. ¿Nace un niño? ¿Se casa un hijo o una hija? Aún al kol se le cobran impuestos. Y todo este sistema de saqueo, castigo y robo continúa hasta que los koles huyen. Estas personas injustas no sólo toman todo lo que haya en la casa sino que todavía fuerzan a los koles a pedir prestado, así ellos pueden obtener lo que quieren (...). También, cuando el thikadar tiene que ir a la jefatura de policía, a ver al rey, a un campamento, a una peregrinación, no importa cuán lejos, los koles lo deben acompañar y prestarle servicios sin paga."

Otro factor comenzó a tener importancia en la región en el siglo XIX con la llegada y establecimiento de misioneros cristianos (luteranos, anglicanos, católicos), cuya actividad tuvo peso especialmente a través de las escuelas de las misiones. La conversión al catolicismo fue la más acentuada, de modo que de 15 000 conversos en 1887 se pasó a 71 270 en 1900. Sus establecimientos se distribuyeron en el llamado "Cuadrilátero": Bandgaon, Sarwada, Dolda y Burudith. Hacia finales de siglo se construyeron nuevas iglesias en Karra, Khunti, Darma y Torpa. La situación de los misioneros llegó a ser contradictoria y creó tensiones en los distintos sectores. Los terratenientes locales los consideraban responsables de introducir ideas contrarias a sus intereses; el Gobierno tuvo un problema entre manos cuando se produjeron los enfrentamientos con los terratenientes, a pesar de que pudo usarlos en su sistema de control en otras circunstancias, y los campesinos, sin excluir los conversos, terminaron repudiándose y asociándolos con el resto de sus opresores.

Los misioneros estaban dispuestos a prestar ayuda a los campesinos y prometieron respaldarlos contra las exigencias de los thikadares y los jagirdares. La condición para obtener su respaldo, al parecer no explicitada pero que se dio en la práctica, fue la conversión al cristianismo. Necesitados de esta ayuda, las conversiones de los mundas se verificaron cada vez en mayor número. Los mundas conversos, con la garantía de pertenecer de alguna forma a las misiones, comenzaron a manifestar abiertamente su protesta contra los terratenientes recurriendo a la no-cooperación. Por ejemplo, en 1874, los *bhuimbars* cristianos, basándose en su condición de tales, se negaron a prestar sus servicios a los terratenientes. Al parecer, la ayuda de los misioneros fue efectiva en las Cortes cuando un campesino converso presentaba cargos contra un terrateniente. Ante esta situación, los thikadares y los jagirdares se volcaron violentamente contra los misioneros y los conversos. Arrasaban los cultivos de los campesinos, robaban su ganado, incendiaron sus casas y levantaron cargos falsos contra ellos en las Cortes. En un caso, en 1855, un grupo armado dirigido por un thikadar atacó seriamente al misionero Hertzog, por lo cual el thikadar

terminó multado. La administración no reaccionó ante la violencia creciente sino hasta que a fines de 1858 ésta tomó características graves. Entonces se despacharon tropas de Ranchi a las *parganas* más afectadas.

En realidad, la ayuda que los misioneros ofrecían, además de condicional, no resultó de la efectividad necesaria para enfrentar los problemas que sufrían los mundas. A esto se unió la actitud de los misioneros luteranos hacia los mundas en términos de disciplina y costumbres, sobre lo cual hubo algunos incidentes humillantes para los *adivasis*.²⁴ Pero más importante que esto fue el conflicto que se suscitó en relación con las tierras, a causa del cual "vieron que no hay diferencia entre el hombre blanco de las Cortes de Calcuta y el hombre blanco de la misión".²⁵ El problema comenzó con una sugerencia que hicieron los misioneros en cuanto a una aldea que se había convertido al cristianismo, y en donde los misioneros quisieron adjudicarse tierras como las *pahanai* (que correspondían al jefe religioso de la aldea) para uso de la misión. La reacción de los mundas fue terminante y los conversos empezaron a abandonar la nueva fe. Al fallar su intento, los misioneros presionaron a las autoridades coloniales para la promulgación de leyes más estrictas con referencia a las tierras. Estos conflictos contribuyeron al desarrollo del movimiento de protesta conocido como Sardari Larai o Mulkui Larai (la "Guerra de los líderes" o la "Lucha por la tierra").

Los vaivenes de la conversión siguieron en parte las de los éxitos y fracasos de la protesta campesina en la zona. Después de una ola de represión por parte de la administración, se sucedía una de conversión, como una manera de evitar los castigos y quedar en buenos términos con el Gobierno. Un último aspecto relevante es el que se relaciona con las consecuencias de la educación llevada a cabo a través de las escuelas de las misiones, por la que se introdujeron nuevas ideas, se favoreció la creación de un grupo social separado dentro de la comunidad munda, y se contribuyó a la formación de una inteligencia nativa que probaría ser un elemento activo importante en los movimientos de protesta de la segunda mitad del siglo XIX. De este grupo provendrían líderes como Birsa.

"A quemar, a saquear, a matar y a comer"²⁶

La zona de Chota Nagpur muestra desde fines del siglo XVIII signos constantes de descontento agrario entre los *adivasis*, sucediéndose

²⁴ Cf. Raghavaiah, V., *op. cit.*, pp. 121-122.

²⁵ Zide, N. H. y R. D. Munda, "Revolutionary Birsa and the Songs related to him", *Journal of Social Research*, 1969, XII, 2, p. 38.

²⁶ Del testimonio de Bindra Manki, uno de los líderes de la Insurrección Kol de 1831, según Dalton, *op. cit.*, nota a pie de la página 169, número 28.

levantamientos con distinto grado de amplitud y acciones de bandolerismo social en los cuales distintos grupos tribales de la región, los mundas, los hos, los oraones, los santales, estuvieron involucrados, a veces constituyendo alianzas temporales. Una de las épocas de mayor violencia agraria fue la que se desarrolló durante el período de vigencia de la administración especial del distrito de Ramgarh, entre 1780 y 1833. A la situación agraria, cuando ya se empezaba a sentir y a reaccionar contra los ataques al sistema *mundari khuntkatti*, se agregó la situación más general de inestabilidad debida a las incursiones frecuentes de los marathas.

En 1789 los mundas de Tamar se levantaron respondiendo a la opresión creciente ejercida por los nuevos terratenientes. Poco después hubo nuevos estallidos de violencia, en 1796 y 1798, en otras partes del distrito, como en Rahe y Silli, en el curso de los cuales los campesinos mundas se volcaron al saqueo, y como en todos los casos, sólo fueron derrotados por la fuerza de la represión militar.

La ruina en que se vieron sumidos los zamindares de la zona con la imposición del pago de impuestos, y la consecuente miseria a que se vieron reducidos los campesinos que debían sostenerlos, llevó a veces a levantamientos en que ambos, terratenientes y campesinos, tomaron parte. Las tierras comenzaron a rematarse por no cumplimiento de pago. La venta de Pachet por esta razón, comprado por un banquero de Calcuta, provocó a partir de 1795 la actividad de bandas de *chuars* (bandoleros sociales), que llegaron a abarcar 1 500 hombres armados, al mando de *ghatwals*, con un *thakur*, Bholanath, como líder, y contando con el apoyo del rajá y de la población en general. Las actividades de los *chuars* y la actitud de los que los apoyaban, cuestionaban directamente a la administración británica. Luego de varios fracasos militares por poner fin a la protesta de los terratenientes, los jefes de las comunidades y los campesinos de la zona, el capitán E. Roughsedge controló militarmente a los descontentos en 1799. Tamar fue nuevamente escenario de disturbios agrarios en 1807 cuando cinco mil mundas, bajo el liderazgo de Dukan Shahi Manki, se lanzaron a acciones incendiarias. Poco más tarde, en 1811, los mundas y los oraones se unieron para levantarse, ante lo cual la administración colonial reaccionó colocando a la zona directamente bajo la Compañía, incluyéndosela en el distrito de Ramgarh con la intención de efectuar un control más severo sobre ella. Esta situación se extendió, en los años que siguieron, a las cinco *parganas* del distrito. Para 1820, Rudu y Konta Munda organizaron una fuerza pequeña, según Dalton de trescientos hombres. Varios incidentes contribuyeron al desencadenamiento de la violencia en Tamar. Por una parte, la condena a prisión perpetua de Raghunath Singh, en las Cortes a las que había acudido a buscar justicia contra la opresión que ejercía sobre él el zamindar de

Tamar, quien logró revertir el proceso y presentar pruebas que condenaron a Raghunath. Por otra, la acusación hecha a un *manjhi*, Tirhuban, en ocasión de una sequía, de haberla provocado para poder vender a alto precio el grano que tenía acumulado. Los mundas amotinados mataron a su hijo, quemaron su casa y su aldea, y luego se volcaron contra otros terratenientes.²⁷

Poco después, miembros de las tribus munda, ho y oraon, se reunieron y decidieron obtener justicia en relación con las concesiones de sus aldeas a comerciantes sikhs, musulmanes e hindúes hechas por el hermano del maharajá. En la *pargana* de Sonepur se desconoció la autoridad de Singhrai Manki, jefe de una confederación de doce aldeas, las cuales pasaron a manos de un sikh que cometió toda clase de atropellos, incluyendo la seducción de dos hermanas del *manjhi*. Casos similares ocurrieron en Bandgaon. Pero éstos fueron sólo los incidentes que hicieron estallar la Insurrección ol de 1831, cuyas causas fueron de naturaleza más profunda, como se observa en el reporte de los comisionados conjuntos Dent y Wilkinson: ²⁸ "En los últimos años los ilakadares, los zamindares y los thikadares han aumentado las rentas de los koles en todo Nagpur en un 35%. Han construido caminos en toda la *pargana* sin pagar, mediante el [uso del] trabajo forzado. Los mahajanes, que prestan dinero y semillas, pudieron en doce meses sacarles un 70% y a veces más (...). Los campesinos de las aldeas *khas bhandar* del rajá se quejan de que el actual *diwan* en los últimos cinco años les ha sacado el doble de renta, pagada en producto, de lo que les sacaba antes (...). Mucha gente de más allá del *ghat* se ha establecido en Nagpur; uno de los motivos de queja de los koles era que en los últimos cinco años varios de estos colonos, con quienes han llegado a estar muy endeudados, han presionado tanto para que se les pagara que muchos de los koles han realizado *sewak pattas*, es decir, han vendido sus servicios hasta que la deuda quede saldada, lo que en realidad significó comprometerse a dar todo lo que ganaban a su acreedor, recibiendo de él alimento y vestido, o a trabajar para él exclusivamente, convirtiéndose así en su siervo de por vida".

Al principio se unieron 700 insurgentes bajo las órdenes de líderes de Singhbhum y de Sonepur. Al comenzar 1832 posiblemente llegaron a ser 1 200, y para entonces los oraones se habían unido a los

²⁷ Cf. Roy, S. C., *op. cit.* (1961), p. 287; Roy, S. C., *op. cit.* (1970), p. 113; Verrier Elwin, "The Kol insurrection", *Man in India*, vol. XXV, diciembre de 1945, N^o 4, p. 258.

²⁸ M. G. Hallet y T. S. Mcpherson, *Bihar District Gazetteers, Ranchi, Patna*, 1917, pp. 31-35. Datos también presentes en Roy, S. C., *op. cit.* (1970), p. 122. La designación de koles se usó para aludir a los mundas, los hos y los oraones.

mundas y a los hos. Previamente a la abierta declaración de guerra se efectuó una reunión en la aldea de Lankha, en Tamar, a la que asistieron representantes *adivasis* de las distintas partes del distrito. En su testimonio, el hermano de Singhrai Manki, Bindra, explicó cómo se tomó la decisión de volcarse a las armas, y señaló varias de las causas que provocaron la insurrección. Entonces relató cómo se había concertado la reunión: "invitamos a todos los koles, nuestros hermanos y de nuestra casta, a reunirse en la aldea de Lankha, en Tamar, donde nos consultamos. Los pathanes han tomado nuestro honor; los sikhs, nuestras hermanas, y Kuar [Kuar Harnath Sahi, hermano del maharajá] nos ha privado por la fuerza de nuestro estado de doce aldeas. No consideramos que nuestras vidas tengan ningún valor, y siendo de una casta y hermanos, se acordó que deberíamos comenzar a quemar, a saquear, a matar y a comer (...). Habiendo resuelto esto es que hemos estado matando y saqueando a aquellos que nos han despojado de nuestro honor y nuestros hogares, pensando que al cometer estos ultrajes nuestros sufrimientos serían conocidos y, si teníamos algún superior, se tomaría noticia de ello y se haría justicia".²⁹

Fue así que el 11 de diciembre de 1831 comenzó el saqueo e incendio de las aldeas que estaban bajo el control de musulmanes y de sikhs, ocasiones en que hubo varias muertes durante los incendios. Dalton habla de los blancos de ataque de los insurgentes: las aldeas en que residían hindúes, que eran destruidas, y todos los *dikus*, a los cuales se daba muerte si se los encontraba. La promesa de las autoridades de devolver las tierras a los *adivasis* con la condición de que acabaran las muertes, los saqueos y los incendios, fue despreciada por los rebeldes que no quisieron reconocer más autoridad sobre ellos que la del maharajá, y estaban determinados a eliminar a los *dikus* de la región. Por un tiempo los insurrectos, armados sólo con sus arcos y flechas y sus hachas, y dominando el terreno montañoso, fueron dueños de la situación, hasta que las tropas al mando del Capitán Wilkinson entraron a la región, quemando las aldeas de los mundas, matando y haciendo prisioneros a los líderes, hasta la derrota final de los rebeldes en marzo de 1832.

La reacción de la administración luego de este período considerablemente largo de disturbios constantes, y de los violentos acontecimientos de 1831 y 1832, fue la creación de la South West Frontier Agency, que colocó a la zona bajo el control de un Agente del Gobernador General, para lo cual en ese momento (1834) se designó al Capitán Wilkinson, el autor de la represión de la Insurrección Kol.

Para asegurar aún más un control efectivo, Doranda, cerca de lo que luego sería Ranchi, se convirtió en un acantonamiento militar, y

²⁹ Verrier Elwin, *op. cit.*, p. 259.

esto se reforzó con la restauración del sistema *zamindari* de policía. Hubo ciertas reformas superficiales en la política de apaciguamiento de la población local, como el reconocimiento de la autoridad de los *mankis*, y los límites impuestos al poder que tenían los zamindares para desplazar a estos jefes de aldeas por su cuenta. Entonces se determinó que esto podía ocurrir sólo con el consentimiento del funcionario inglés a cargo de la zona, lo cual transfería este poder de manos de los elementos locales dominantes al agente de la administración colonial, y por lo tanto, de hecho ignoraba la responsabilidad y derecho de las comunidades aldeanas respecto a sus jefes, sólo traspasando la práctica de control y manipulación del nivel de dominación local al mecanismo de la administración colonial. Los resultados de la implantación de estas nuevas medidas no cambiaron el panorama de explotación y opresión de los campesinos tribales. Si bien hubo una disminución en la agitación agraria, lo que quizá reflejaría que el nuevo sistema de control fue efectivo, y aunque los *jagirdares* y los *thikadares* comenzaron a acudir a las Cortes para llegar a acuerdos, los *dikus* continuaron apropiándose de las tierras de los mundas por medio de la fuerza o por medio de fraudes. Ante esto los funcionarios británicos se disculparon aludiendo a las limitaciones de las Cortes. La represión que siguió a la Insurrección Kol provocó desequilibrios en la estructura agraria de la zona, por ejemplo, muchos de los que habían participado en la lucha huyeron para evitar el castigo, y al regresar reclamaron sus tierras, encontrando que ya no podían establecerse en ellas.

Hacia mediados de siglo, otra vez los campesinos comenzaron a actuar para cambiar la situación y Chota Nagpur vio el comienzo de una larga lucha, la Sardari Larai, que posibilitaría el desarrollo del Movimiento Birsaita luego de cuarenta años de fracasos en el terreno de la protesta legal.

"La súplica, la protesta y las peticiones"

El deterioro de las relaciones de los *adivasis* con las misiones, cuando éstas empezaron a mostrar interés por las tierras de los mundas conversos y cuando se hizo sentir la actitud intolerante de los misioneros luteranos, la persistencia del despojo de tierras, del trabajo forzado y el continuo aumento de las rentas exigidas por los terratenientes, llevó a los mundas a organizarse para llevar a cabo acciones de protesta con el fin de recuperar las tierras que habían abierto al cultivo en la jungla y los bosques, desconociendo los supuestos derechos que se arrogaban los terratenientes y reconociendo sólo la autoridad del Estado, a quien propusieron pagar un pequeño impuesto. Para dar a conocer su situación comenzaron a enviar petitorios a las autoridades, con la idea de que sus demandas llegaran a ser oídas por el virrey, y aun

por la Reina y el Parlamento británicos. Así dio comienzo la Sardari Larai a mediados de siglo. Las peticiones de los sardares fueron vistas por los observadores contemporáneos como "reclamos extravagantes" y "peticiones atrevidas y fanáticas". El Gobierno, en tanto, no hizo caso de estas peticiones por considerar que la ley, la ley del colonizador, respaldaba a los *dikus* y a sus derechos sobre las aldeas mundas.

Como ejemplo de los documentos que los sardares enviaron al Gobierno, se puede observar el siguiente, dirigido al Comisionado de Chota Nagpur el 25 de marzo de 1879:³⁰

"Nosotros, los mundas de ocho *Parganas* de Chota Nagpur, le rogamos de la manera más respetuosa nos permita presentarle las siguientes súplicas, y esperamos que usted sea lo suficientemente bondadoso como para considerarlas apropiadamente. Que la medición de las tierras *bhuinhari* hecha en Chota Nagpur por el Comisionado especial Babu Rakhal Dass y otros, no es correcta. Él mide la tierra que los thikadares indican (...); despojan a los mundas de sus derechos sobre su tierra ancestral. Por lo tanto, nosotros los mundas no estamos de acuerdo de ninguna manera con las mediciones hechas por los Comisionados especiales nativos. Ellos han hecho a un lado el derecho de muchos a su tierra ancestral y, en consecuencia, los thikadares han comenzado a ejercer su opresión sobre nosotros de manera excesiva. Por ello los habitantes huyen a Assam, para escapar a la opresión (...). Si Chota Nagpur no pertenece a los mundas, no pertenece a nadie (...). Chota Nagpur fue establecido por los mundas y poseído por ellos. Los Nagbansis que hoy gobiernan Chota Nagpur eran los sirvientes de los mundas. Luego, por medio de la deshonestidad usurparon el Raj y declararon falsamente que los mundas se lo habían dado. ¿Qué de bueno han hecho para los mundas para que éstos se lo hayan dado? ¿Es que los mundas no tienen apetito ni hambre para que se lo hayan dado? (...) En este momento aun las pequeñas posesiones llamadas tierras *bhuinhari* están en peligro de perderse. Firman: Jugdip, Joseph; Manmasi; Chumma, etc., y 14 000 cristianos".

Los sardares comenzaron a recoger fondos entre los mundas para poder pagar la tramitación legal de sus peticiones en Calcuta. No fueron los sardares quienes, como "banda de embaucadores inescrupulosos y deshonestos", manera en que los califican las fuentes contemporáneas, engañaron a los mundas y les robaron sus ahorros, sino los empleados de Calcuta, que falsificaron documentos para mostrar que las gestiones progresaban y que habían logrado obtener concesiones para los mundas. Con los continuos fracasos de las acciones legales, los sardares llegaron a la conclusión de que los zamindares y los misioneros habían logrado comprar a los funcionarios del Gobierno y

³⁰ Cit. por Roy. S. C., *op. cit.* (1970), nota 33 de la página 162.

los habían volcado en su contra, y así decidieron prescindir de toda ayuda. Comenzaron a reunirse para discutir la acción a tomar, y a pesar de las fuertes recomendaciones expresadas en Porahat por los "treinta y cinco sardares" para resistir a los funcionarios locales y para ocupar las tierras *manjbas*, la protesta se mantuvo en general en el terreno legal. La agitación contra las misiones cobró intensidad hasta el punto que entre los oraciones comenzaron a levantarse iglesias independientes en medio de la jungla.

Pocos incidentes violentos ocurrieron en los largos años de la agitación sardar: algunos ataques a los campos cultivados en Tilma y a las tierras *manjbas* de la Rani de Tamar. Pero la policía y la administración colonial actuaron rápidamente para castigar cualquier infracción e impidiendo que se extendieran este tipo de actividades. Los misioneros estuvieron comprometidos en la represión, especialmente el Padre Nottrott y el Padre Dedlockes, consiguiendo que se encarcelara a los sardares.

Para 1881, un pequeño grupo de mundas intentaron establecer su propio Raj en Doesa, proclamándose "Hijos de Mael", pero los que estuvieron involucrados en este acontecimiento terminaron enjuiciados en las Cortes.

La lucha legal por los derechos de los mundas que emprendieron los sardares mediante "la súplica, la protesta y las peticiones" no condujo a que se les hiciera justicia. Las peticiones fueron desoídas, y la actitud de los misioneros, los terratenientes y los funcionarios del Gobierno los llevó a considerar otras formas de acción al reconocer que los caminos para la protesta "legal" estaban cerrados y que todo intento de diálogo encontraba el fracaso. La idea de formar un gobierno propio y desconocer la autoridad del colonizador comenzó a cobrar fuerza. Para llegar a esta meta, los mundas se abocaron a la búsqueda de un líder que los organizara en su lucha de liberación.

"Con el agua del río y el fuego de la selva"

El eje alrededor del cual se desarrolló el *Ulgulan* de 1895 fue un joven munda que había sido "incomunicado por inmoralidad" por los misioneros luteranos, considerado según otros "un instrumento en las manos de los agitadores agrarios koles",³¹ "falso profeta" y "fanático", visto por su gente como el Nuevo Rey y el líder que murió luchando por su tierra, y por algunos nacionalistas indios como un patriota en la lucha por la independencia de la India.

Birsa, hijo de un campesino pobre y de familia numerosa estable-

³¹ Rev. Eyre Chatterton, B. D., *The Story of fifty year's Mission Work in Chhota Nagpur*, Soc. for promoting Christian knowledge, Londres, 1901, pp. 138 y 139.

cido en Chalkad, logró obtener un primer nivel de educación en la misión de Burju, fue bautizado con el nombre de Daud (lo cual implicaba la conversión de toda su familia al cristianismo), y luego fue admitido en la escuela de los misioneros en Chaibasa, donde adquirió algún conocimiento de inglés. Pero allí no pudo continuar sus estudios porque fue expulsado por el Padre Nottrott. Se sugiere que este incidente se debió a una disputa sobre los derechos de los mundas sobre sus tierras y a que Birsa simpatizaba con el Movimiento Sardar, en el cual estuvo involucrado más tarde, hacia 1894.³² Luego conoció a Anand Panre, un vaishnavita con quien pasó tres años como su discípulo. De este modo, Birsa entró en contacto con ideas que sostenían cada uno de los dos sectores dominantes en la zona, los europeos y los hindúes, a través del cristianismo y los misioneros, y a través del maestro vaishnavita. Conceder también de su propia cultura pudo llegar algo más tarde a formular un ideario sincrético para conducir a los mundas a la acción.

Birsa comenzó a tomar un interés activo en la lucha agraria que se había venido desarrollando en la región por muchos años. La policía lo señaló como el instigador de la manifestación de los campesinos de la aldea de Sigrida que acudieron en octubre de 1894 a Chaibasa para pedir la disminución de los impuestos sobre los bosques.

Varias señales extraordinarias vinieron a indicar a Birsa como el líder que los mundas estaban esperando y el Elegido por la divinidad. En un sueño que tuvo, uno de sus antepasados plantó un árbol de *mahua* en cuya copa colocó algo valioso. Un *bonga*, un zamindar y un juez trataron de trepar el tronco para alcanzar el objeto, pero todos fracasaron. Sólo Birsa pudo recuperarlo. En otra ocasión, estando con un amigo en el bosque, fue tocado por un rayo y su piel se volvió dorada. Desde entonces comenzó a correr la voz de que Birsa había sido enviado por Sing Bonga, el dios supremo, y que tenía poderes milagrosos y podía curar a los enfermos. Por ese tiempo estalló una epidemia de viruela en las aldeas de la región y Birsa se abocó a la tarea de curar a los enfermos, usando sus conocimientos de medicina tradicional, volviéndose así una figura popular y atrayendo a mucha gente. Para agosto de 1895, la Policía de Tamar informaba que Birsa se había proclamado enviado de Dios y que contaba con numerosos seguidores.

Junto con la prédica a la manera de las parábolas cristianas, la propagación de la idea de la existencia de un solo Dios del cual él era su profeta, y del rechazo al sacrificio de animales, comenzaron a producirse algunas acciones directas de protesta como al anunciarse la prohibición del trasplante del arroz, de modo que llegó a oídos del

³² N. H. Zide y R. D. Munda mencionan esta causa, *op. cit.*, p. 39.

Comisionado, a través de los misioneros, la noticia de que "miles de personas estaban descuidando sus cultivos e iban a ver a este hombre, permaneciendo cerca de él".

De este modo, Birsa comenzó a organizar a los mundas para un movimiento de no cooperación con los terratenientes, al punto que la administración comenzó a temer que se produjera una gran escasez de alimentos en la zona y se vislumbró una posible hambruna. La protesta se fue desarrollando en esta primera etapa de manera pacífica, evitándose a instancias del líder cualquier manifestación de violencia. La administración comenzó a tener en claro que Birsa no era sólo un predicador religioso cuando los fines políticos del movimiento se fueron revelando en las arengas del líder. La preparación de armas en las aldeas de la zona y el descuido de los cultivos hizo pensar a las autoridades en tomar alguna medida drástica. Birsa comenzó a anunciar la destrucción del mundo por medio de una lluvia de fuego y azufre de la que sólo se salvarían los que estuvieran junto a él. Ante la inminencia del fin de este mundo se abandonó el trabajo agrícola y se soltó al ganado, ya que no tenía sentido seguir cuidándolos. Como el dinero no serviría y se convertiría en agua, se comenzó a gastar en ropas nuevas para usarlas mientras se esperaba el acontecimiento. Miles de mundas se reunieron en Chalkad a aguardar el diluvio que Birsa había anunciado. Cuando la profecía no se cumplió, éste explicó que se había postergado para esperar a que aquellos que aún no se les habían unido, incluyendo los misioneros, los funcionarios de la administración y hasta la reina Victoria, se convencieran de la verdad de su fe y la necesidad de su lucha. Para entonces se calculó que de seis a siete mil personas estaban concentradas en Chalkad. Este número comenzó a aumentar con la llegada de hombres armados, principalmente provenientes de aldeas conocidas como simpatizantes de los sardares. Los discursos de Birsa ya aludían directamente al fin del gobierno inglés y al comienzo del gobierno por los mundas. Se empezó a hablar de la posibilidad de la lucha armada en caso de que las autoridades intentaran obstaculizar el logro de la independencia de los mundas, lucha en la cual Birsa garantizaba el triunfo ya que los birsaitas serían invencibles frente a los fusiles de los enemigos, que se convertirían en trozos de madera, y a sus balas, que se tornarían agua. El aspecto agrario se manifestó en la intención de recuperar las tierras para los mundas, al eliminarse a todos los *dikus*, y en la exhortación a los campesinos para que dejaran de pagar las rentas.

El abandono de los cultivos provocó una situación seria en el campo. La cosecha de invierno del arroz fue escasa en 1895 y lo mismo ocurrió en 1896. El hambre atacó Chota Nagpur, especialmente las zonas de Palanau, Hazaribagh, Manbhum y parte de Santal Parganas. Centros claves donde se organizaba el movimiento, Khunti, Sisai y Ba-

sia, fueron afectados en 1896. Más tarde, en 1898 y 1899, en el clímax de la lucha, los altibajos del monzón en Chota Nagpur y Orissa provocaron el hambre en Ranchi y Palamau. A esto se unió en 1898 una epidemia de cólera. Estas catástrofes se interpretaron por los birsaítas como indicaciones del momento de caos que se estaba viviendo, un momento para cambios radicales, y agravaron la crisis agraria dando mayores motivos a los campesinos para participar activamente en el movimiento.

Con la difusión del rumor de que los birsaítas preparaban la masacre de todos aquellos que no se les habían unido, el Gobierno tomó medidas para el arresto de Birsa. Esta circunstancia había sido prevista por el líder que había dicho a sus seguidores que, en caso de ser arrestado, a los cuatro días volvería con ellos, dejando en la cárcel sólo un tronco que engañaría a sus carceleros. Luego de un intento fallido se le arrestó el 22 de agosto de 1895, llevándolo a la cárcel de Ranchi y de allí a Khunti. Los birsaítas no tomaron represalias sino que se fueron reuniendo, aunque armados, en una manifestación pacífica, algunos declarando su deseo de acompañar al líder a prisión. De modo que varios birsaítas fueron también arrestados. La alarma de los funcionarios creció cuando se vio que "esta vez todos los koles han conspirado de la misma manera para provocar un motín", según el subinspector de Khunti.³³ Al parecer, en ese momento el Comisionado de Chota Nagpur reconoció que la actitud de los birsaítas era "revolucionaria", e hizo que se pidiera ayuda a los zamindares para que impidieran a los campesinos bajo su control que se unieran a las manifestaciones. Se intentó llevar a cabo un juicio ejemplar que convenciera a los mundas del poder de la policía y la inutilidad de sus acciones. Los cargos levantados contra Birsa se referían al asalto de servidores públicos y a la obstaculización de su acción, más el de alentar disturbios. Se le condenó a dos años y medio de prisión, pero antes de que la sentencia se cumpliera completamente fue amnistiado, el 30 de noviembre de 1897. Los motivos para este primer arresto de Birsa fueron confusos y muestran una serie de manipulaciones para lograr que un hombre que no había quebrado la ley se mantuviera el mayor tiempo posible lejos de sus adeptos. Para que fuera arrestado y sentenciado pesaron grandemente las opiniones de terratenientes como Jagmohun Singh de Bandgaon y las de los misioneros protestantes y católicos. La contrapartida a estas presiones fueron los intentos constantes de los mundas por lograr que se hiciera justicia rápidamente y se liberara al líder, ya que no existían cargos reales en su contra.

³³ Carta del 29 de agosto de 1895 de Lal Mritunjoy Nath Sahi Deo, Subinspector de Khunti al Comisionado de Lohardaga, cit. por S. P. Sinha, *op. cit.* (1959), p. 398.

Mientras Birsa estuvo en la cárcel el movimiento se mantuvo vivo subterráneamente, quizá por la actividad de los sardares y por aquellos que no habían caído bajo arresto o que, por tener sentencias cortas, regresaron a continuar trabajando en la organización de la protesta. También, este primer golpe produjo una ola de conversiones al cristianismo (la religión del colonizador) como una forma de ponerse en buenos términos con el Gobierno y evitar castigos. Zide y Munda sugieren que circunstancias críticas como la del hambre de 1896 se usaron para forzar la conversión, con el consiguiente abandono del birsaísmo, a cambio de ayuda en alimentos.

Los agitadores sardares estuvieron activamente comprometidos en el Movimiento birsaíta durante todo su desarrollo. El motivo que los volcó a la participación fue fundamentalmente la resolución del problema agrario, que ellos figuraban de manera diferente a como lo hacían los birsaítas. Para los sardares era cuestión de eliminar a los terratenientes, recuperando así los derechos sobre las tierras de los mundas, y de responder exclusivamente a la autoridad de la administración colonial, de manera directa. Birsa proponía un cambio radical, desconoció al Gobierno colonial inglés y propuso la meta de la independencia política, social y económica de los mundas. La Sardari Larai fue el antecedente directo del Movimiento birsaíta en términos de experiencia previa en la acción de protesta, pero con Birsa se llegó a tomar conciencia de un panorama político y económico más amplio en el cual los mundas estaban insertos. Se descartaron entonces las soluciones reformistas y conciliatorias, que de todos modos no habían podido concretarse, y se las reemplazó por la intención de provocar y llevar a cabo transformaciones profundas.

A menudo se indica a los sardares como los responsables del vuelco del Birsaísmo hacia la lucha armada, elementos éstos que ya habían ensayado la protesta legal y pacífica por largos años. Pero, aunque hasta el final Birsa continuó recomendando los métodos pacíficos como la mejor forma de lucha, no por esto dejó de organizar y entrenar a sus adeptos para un inevitable enfrentamiento armado con el ejército y la policía. Que el elemento sardar se mantuvo constante en el Movimiento birsaíta lo demuestra el hecho de que catorce sardares fueron acusados y juzgados en 1901, seis de los cuales fueron condenados a prisión perpetua. Los funcionarios de la administración detectaron correctamente el carácter diferente de los dos movimientos, y reconocieron con alarma la colaboración entre birsaítas y sardares, de modo que el Diputado comisionado en Ranchi opinó que: "[en] esta agitación de Birsa Bhagwan (...) los agitadores sardares están mezclados, si bien no han sido quienes la originaron (...) no puede verse razonablemente como un hecho totalmente independiente y espasmódico. Es por ello aún más necesario en este caso que en el anterior (...) tratar

al pueblo con severidad, y por lo tanto, dar un ejemplo que se espera tendrá el debido efecto de impedir a los mundas que sigan en el futuro a falsos profetas y a agitadores tramposos, en lugar de llevar una vida obediente de la ley y conforme en sus propias casas".³⁴

Una vez que Birsa fue liberado en noviembre, las reuniones para reorganizar el movimiento comenzaron a sucederse por las noches en distintos puntos del territorio munda. Por una parte, se distribuyeron las responsabilidades, formándose un grupo a cargo de Soma Munda de Jalmai para disponer de los asuntos religiosos, y otro bajo Donka Munda para organizar la lucha. Los *precharakes* o predicadores reunían a la gente en sus casas los jueves y los sábados. Además se hizo una diferenciación entre los que habían participado en el movimiento desde hacía tiempo, con poder para tomar decisiones (*puranakes* o ancianos), y aquellos que se habían unido en fecha reciente (*nankes*) y que, de todos modos, aún sin derecho a decidir, estaban al tanto de lo que ocurría. Por otra parte, a partir de ese momento se enfatizó la necesidad de preparar a la gente para la lucha armada. Donka Munda, Majhia Munda y Gaya Munda estuvieron encargados de controlar el entrenamiento rudimentario que se llevaba a cabo en las aldeas y la fabricación de las armas de guerra tradicionales.

Por entonces se acentuó la tendencia "revalorativa" en el movimiento, y se realizaron esfuerzos para que se hiciera consciente la necesidad de preservar o recuperar los rasgos culturales propios, junto con los derechos y propiedades de los mundas. A la vez, se hizo más claro el contenido milenario del movimiento, al enfatizarse la necesidad de volver a la Satyayuga. Las tendencias revalorativas se concretaron en las visitas a los templos de Chutia y de Jagarnathpur, y al fuerte de Nawarattan, considerados como lugares en los que los antepasados de los mundas habían dejado su marca, y en donde los mundas encontrarían objetos que pertenecían a su "religión tradicional". Más importante que éstos era una placa de cobre que se pensaba estaba en Chutia, donde habrían estado registrados los derechos de los mundas. La búsqueda de esta placa terminó en serios desórdenes dentro del templo, de modo que cuando se tuvo conocimiento de los hechos las autoridades decidieron arrestar al líder, sin éxito. En Nawarattan los mundas buscaron el agua sagrada, *Bir Da*, que los haría invencibles en la lucha que se avecinaba. Cumplido este paso previo, cuando se quiso rendir homenaje a "los primeros hombres de la raza", quedaron finalizados los preparativos para emprender la acción. En las reuniones se hizo explícita la meta principal del movimiento: dar fin al dominio inglés. Aún a principios de 1898, Birsa continuaba recomendando los métodos no violentos, pero sus seguidores estaban dispuestos para

³⁴ Cit. en K. K. Datta, *History of the Freedom Movement in Bihar*, vol. I, 1857-1928, Govt. of Bihar, Patna, 1957, p. 99.

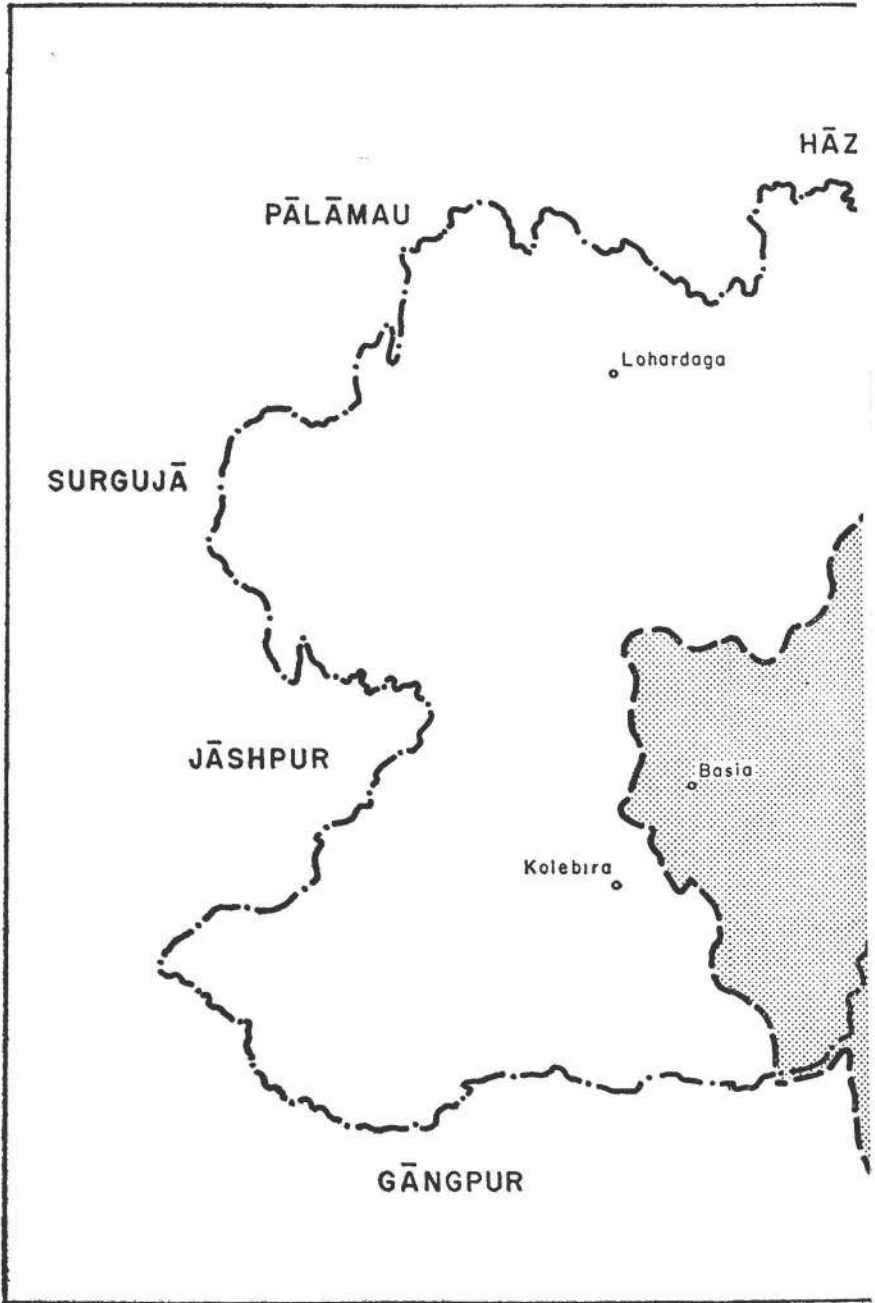
la lucha, y para marzo, por ejemplo, acudieron a la reunión de Simbua armados de arcos y flechas, y cantaron canciones que hablaban de guerra.

En el curso de las reuniones en el monte Dombari y en Simbua la meta final del movimiento quedó claramente representada en la quema de bananos, simbolizándose así la eliminación en efígie del Imperio británico y de la reina Victoria. Las banderas rojas comenzaron a ondear en la cima del monte Dombari, indicando la cercanía de una lucha sangrienta en la que perecerían todos los *dikus*, los thikadares, los jagirdares, los rajás y los cristianos. Birsa arengaba y predicaba en distintos lugares del territorio munda sobre el establecimiento de un nuevo reino para los mundas, que se concretaría una vez exterminados los *dikus*, y que se normaría por los principios del complejo religioso birsaíta.

Roy tomó el siguiente relato de una reunión en el monte Dombari de la declaración de Ratan Munda de Kuda, durante los juicios:³⁵ "Cuando todos estuvieron reunidos Birsa preguntó qué problemas teníamos. Jagai de Kuda y tres o cuatro personas más, cuyos nombres no conozco, dijeron que sufríamos por la opresión de los zamindares, los jagirdares y los thikadares. Birsa nos dijo entonces que hiciéramos arcos, flechas y *balas*, ya que estábamos sufriendo tal opresión. Nosotros dijimos que las haríamos, y Birsa nos contó que había dado órdenes similares en otras reuniones en diferentes partes del país, y que todos los que pertenecían a su religión estaban fabricando armas. Birsa dijo que las armas se usarían para matar a los thikadares, los jagirdares, los rajás, los *hakims* y los cristianos. Algunos preguntaron si los rajás, los *hakims* y los cristianos no dispararían con sus fusiles y nos matarían. Birsa replicó que no nos tocarían, que los fusiles y las balas se transformarían en agua, y que el día del gran festival cristiano, dos semanas más tarde, él vendría y nosotros deberíamos tener listas las armas". Así, a principios de diciembre de 1899, en una reunión en el monte Dombari, se tomó la decisión de iniciar el ataque con acciones terroristas, usando "el fuego y la espada" como armas. El primer blanco seleccionado fueron los establecimientos de los misioneros en distintas partes de los distritos de Singbhum y Ranchi, que se atacaron en la Nochebuena de ese año. Entonces, "cuando cientos de cristianos nativos de las tres misiones se encontraban reunidos en sus pequeñas iglesias (...) se dispararon flechas con la intención de matar en medio de la concurrencia [y] algunos cristianos resultaron heridos, entre ellos un sacerdote jesuita, y unos pocos murieron".³⁶ Al mismo tiempo, comenzaron las acciones incendiarias que afectaron a los establecimientos de las misiones y a las casas de los cristianos. Si bien en

³⁵ Roy, S. C., *op. cit.*, pp. 194-195.

³⁶ Chatterton, E., *op. cit.*, p. 195.





esos momentos los blancos indicados eran exclusivamente los misioneros y los conversos, entre los muertos hubo también dos europeos, un comerciante de Sonepur y un contratista de Burju. La violencia que estalló en la Nochebuena de 1899 continuó por unas dos semanas más y, según Roy, hubo más de cien incidentes de este tipo en ese tiempo. Constantemente se repite como explicación de estos ataques a las misiones el empleo de la táctica de atemorizar a los mundas conversos para obligarlos a unirse al movimiento, pero no hay que olvidar que desde el tiempo de los sardares la posición de los misioneros era ambigua y fuente de desconfianza y conflicto a los ojos de los mundas, especialmente en relación con el problema agrario. Estos ataques parecieron haber satisfecho totalmente el propósito de los birsaitas, ya que a partir de ese momento Birsá descartó la agresión a los mundas conversos y dirigió la atención hacia los hindúes y los representantes de la administración colonial. El año 1900 se abrió con una sucesión de enfrentamientos armados de los birsaitas con la policía. El intento de arresto de Gaya Munda en Etkedih, el sardar lugarteniente de Birsá, derivó en dos incidentes. En el primero, Gaya y sus hombres lograron derrotar a las fuerzas policíacas, matando a dos oficiales. El segundo fue un combate desigual entre Gaya y sus familiares con la policía, en el cual hasta las mujeres tomaron parte, de manera que "al menos dos [de ellas] sostentan niños pequeños en su brazo izquierdo y esgrimen cuchillos en su [mano] derecha". Pero Gaya y su familia fueron apresados, y la noticia de esta lucha y la suerte que había corrido uno de sus jefes exaltó más a los mundas. Más tarde, cuando se llevaron a cabo los juicios de los birsaitas, Gaya y su hijo Sanre fueron sentenciados a morir por haber dado muerte al oficial Jayram Singh en Etkedih, y toda la familia fue juzgada y convicta, incluyéndose a un niño de nueve años. Inmediatamente después, el 7 de enero, se organizó un ataque a Khunti, donde estaba la estación de policía, símbolo de la autoridad impuesta sobre los mundas. Una fuerza de trescientos hombres armados de arcos y flechas, hondas y piedras, al mando de los sardares birsaitas Donka Munda y Majhia Munda, atacaron el establecimiento, que fue rápidamente abandonado por sus ocupantes, a excepción de un policía que fue muerto por los atacantes. Antes de retirarse, los birsaitas incendiaron las dependencias de la policía. Frente a esta agresión directa, los funcionarios de la administración reconocieron que la población munda, en la zona comprendida entre Khunti y Bandgaon, estaba levantada y comenzaron a tomar medidas rápidas para controlarla. El Comisionado de Chota Nagpur, Forbes, llegó a Khunti con una tropa de ciento cincuenta hombres y fuerzas policíacas, y se empezó a patrullar la región para encontrar a los rebeldes. Los birsaitas llegaron a dominar una extensión de 1 024 kilómetros cuadrados de terreno montañoso, y el movimiento amenazaba con difun-

dirse fácilmente. Las fuentes contemporáneas hablan de hasta 15 000 participantes. La saturación de la zona con contingentes del ejército hizo detener la lucha, y la acción de los birsaítas se tornó defensiva. Se comenzaron a atrincherar en el monte Sail Rakab, cerca del monte Dombari, con alimentos para un largo sitio y sus familias. Ese sería el escenario donde la protesta de los mundas resultaría acallada en una matanza que prefirió olvidarse oficialmente para no tener que ahondar la investigación del comportamiento del ejército y la policía en la represión. Por ello, en los juicios de los birsaítas, la acusación de reunión ilegal en Sail Rakab se eliminó por considerarse un cargo de menor importancia. El 9 de enero de 1900, las tropas y la policía rodearon el monte. El comandante de la fuerza de policía, Stratfield, pidió a los birsaítas que se rindieran, pero éstos contestaron que preferían luchar, que el reino les pertenecía y que los ingleses no debían intervenir. En la matanza que siguió murió un número incierto de birsaítas. Los reportes oficiales mencionan sólo siete muertos, Hoffman habla de veinte, y otras fuentes, de más de cuatrocientos.³⁷ Muchos fueron heridos y hechos prisioneros. Si Birsa estuvo en Sail Rakab, no se lo encontró allí al finalizar la batalla. Al parecer lo habían convencido para que fuera a ocultarse en Borbodih; de allí habría pasado a la aldea de su madre y luego a Singhbhum. Pero algunos dijeron haberlo visto en el monte con la cara de color de oro, como otras veces, ya que Birsa solía pintarse con ocre para presentarse a sus seguidores con características excepcionales propias de una divinidad.

A pesar de la derrota del 9 de enero, los birsaítas trataron de reorganizarse para continuar luchando. Pero las autoridades coloniales ya habían tomado precauciones y estaban dispuestas a terminar drásticamente con el movimiento. El despliegue de tropas en la zona fue impactante, de tal modo que Zide y Munda mencionan que aún ahora los birsaítas evitan encontrarse con funcionarios del gobierno por temor a ser arrestados. El Gobierno emitió una proclama ofreciendo una recompensa de 500 rupias por la captura de Birsa y se comenzó a arrestar sistemáticamente a todo munda que resultara sospechoso. Los jefes aldeanos fueron prisionados para que colaboraran con la represión. Nuevamente se produjo una ola de conversión forzada al cristianismo, ya que a los conversos no se los arrestaba, considerándose esta conversión como una renuncia al birsaísmo. La desintegración del movimiento se aceleró con el arresto de los principales jefes, Donka y Majhia, el 28 de enero, traicionados por el munda Singhrai de Gutuhatu a cambio de una recompensa. Birsa continuaba escondido en algún lugar de Singhbhum, pero aún seguía concentrando a sus seguidores para hablarles sobre el nuevo orden moral y social que quería lograr. Pero fi-

³⁷ Según Zide y Munda, *op. cit.*, p. 45.

nalmente, atraídos por la recompensa, unos mundas de Khunti y de Tamar supieron que estaba cerca de Rogoto y lo traicionaron. El 3 de febrero Birsa fue capturado y llevado a la cárcel de Ranchi. A la gente que lo acompañó les aseguró que algún día regresaría para ganar el reino que les había prometido, y auguró a los ingleses sólo diez años más de vida. En el curso de su juicio enfermó de cólera y, en circunstancias que quedaron vagas, murió en la mañana del 9 de junio. Mientras, y hasta octubre de 1901, sus compañeros habían sido juzgados y condenados. Muchos murieron en prisión cumpliendo sus condenas, otros huyeron a Assam abandonando sus tierras, o dejaron de lado sus creencias para adoptar, por miedo, la fe del colonizador. Los juicios de los birsaítas fueron severos y sólo estaban dirigidos a castigar a quienes se habían atrevido a desafiar a la autoridad colonial. El carácter de estos juicios y el tratamiento que se dio a los birsaítas arrestados fueron tan oprobiosos que suscitaron las críticas airadas de publicaciones periodísticas contemporáneas. El *Bengalee* calificó a los juicios de farsa, el *Statesman* presentó su protesta a Lord Curzon y salió en defensa de los campesinos, y hasta las altas autoridades coloniales reconocieron la irregularidad de los procedimientos. Otros, en tanto, como el padre Nottrott, consideraron que el tratamiento que se daba a los birsaítas era demasiado leve. Se arrestó a 482 personas; sesenta fueron liberadas pero luego de permanecer casi un año en la cárcel sin haber sido sometidas a juicio, y catorce murieron en prisión antes de que sus juicios concluyeran. De los arrestados, noventa y ocho fueron sentenciados. Gaya Munda, su hijo Sanre y Sukhram fueron sentenciados a la pena capital; Donka Munda y Majhia Munda, a prisión perpetua por el ataque de Khunti, junto con otras cuarenta y dos personas. El resto recibió penas de diez a tres años de prisión, y Maki, la esposa de Gaya, fue la única mujer condenada, con dos años de prisión. Los birsaítas fueron acusados bajo los cargos de reunión ilegal, la muerte de los dos oficiales en Etkedih, acciones incendiarias, intento de incendio y asesinato, y por el intento de perturbación del orden y establecimiento de un gobierno propio. No se pudo probar el cargo de sedición. Oficialmente no se reconoció el carácter político del movimiento, aunque ya se lo había calificado de "conspiración" que alentaba a la difusión de un "sentimiento de deslealtad".³⁸ Así Birsa se juzgaba como delincuente común y no como prisionero político, bajo el cargo de intento repetido de asesinato e incendio.

La desaparición de Birsa y el encarcelamiento de por vida de los jefes más importantes llevó al Birsaísmo a su disolución como movimiento de protesta. Aún así, sobrevivió su contenido religioso con la estructuración de las tres subsectas birsaítas que condujeron a la for-

³⁸ Opinión del Diputado comisionado de Ranchi, cit. por K. K. Datta, *op. cit.*, p. 99.

mación de grupos exclusivos y cerrados, con una actitud introversionista, sin propuesta de soluciones en el terreno político. Sin embargo, no se olvidó la promesa que hizo Birsa al ser encarcelado, y muchos continuaron aguardando su regreso para que los guiara nuevamente en la lucha.

Si el Movimiento birsaíta fracasó al no poder alcanzar sus metas concretas, pudo en cambio reforzar la conciencia de los mundas sobre su propia situación y el carácter de las relaciones establecidas a distintos niveles en la India colonial. Los mundas comenzaron a pensarse dentro de un contexto más amplio y a detectar los lazos que unían a la colonia con la metrópoli, despertándose en ellos la necesidad de la lucha por la independencia del dominio colonial. El movimiento nacionalista no tomó en cuenta focos de resistencia al colonizador como éste, pero en contraste, estos campesinos de alguna manera pudieron hacer la conexión entre su lucha y la lucha por la independencia nacional, si bien de manera vaga y sin llegar a la práctica, como se ve en las relaciones que establecieron entre dos líderes, Birsa y Gandhi. Una canción birsaíta, difícil de fechar, dice: "Gandhi nació por el *Svaraj*. Birsa ha llegado para levantar a los mundas".

La acumulación de experiencias de acciones de protesta política desde finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX por los mundas, muchas veces en alianza con otros grupos *adivasis* de la zona, con la correspondiente toma de conciencia de las situaciones específicas que se estaban viviendo en cada momento, posibilitó el desarrollo de un movimiento como el Birsaíta que, a la vez, fue consecuencia del desarrollo de lazos solidarios entre grupos tribales que se hicieron conscientes de su condición común de campesinos frente a los grupos dominantes locales y, más tarde, frente al aparato de dominación colonial. El *Ulgulan* no se puede comprender entonces como un fenómeno aislado o extraordinario en la historia de los campesinos tribales de Chota Nagpur, sino como producto de una larga tradición histórica de resistencia y de lucha. En el curso de esa historia se intentaron distintos caminos cuando los conflictos se agudizaban; se probó la huida, los ataques aislados al estilo del bandolerismo, la violencia armada organizada, los procedimientos legales que con extraordinaria paciencia desarrollaron los sardares, hasta que los fracasos y, fundamentalmente, el bloqueo de los canales "legales" para la resolución de conflictos, hicieron sentir a los mundas la necesidad de organizarse de otra manera y buscar a un líder que pudiera formular un programa de acción y tuviera capacidad para conducirlos hacia las metas por las que se había luchado por tanto tiempo sin éxito. La organización del Movimiento birsaíta fue cuidadosa; se elaboró un programa político donde no sólo estaba contemplado el problema agrario sino el de la independencia política, sujeta a la eliminación del dominio inglés. En el lenguaje mi-

lenario quedó expresada la intención por lograr un cambio total que removiera un antiguo orden moral y social, que se rechazaba, para instaurar uno nuevo. La represión y la desintegración del movimiento eliminaron la posibilidad de concretar estos objetivos, y con el vuelco hacia la formación de sectas, el Birsaismo quedó reducido a un reformismo escaso, exclusivo y sin proyecciones. La base agraria fue constante durante este movimiento así como en acciones de protesta anteriores, pero en el *Ulgulan* junto con la lucha por la tierra se luchó por preservar la identidad y por obtener la independencia económica y política. Hubo una toma de conciencia de la propia posición con respecto a los otros, que se reconocieron primero como *dikus*, los "extranjeros", los que eran ajenos a las comunidades *adivasis* y llegaban a intervenir en ellas de distintas maneras. Al plantearse esta situación relativa, se hicieron claras las relaciones desiguales que se habían establecido con estos elementos ajenos y se comenzó a diferenciar entre los *dikus*, entre misioneros, terratenientes, comerciantes y prestamistas, ejército y policía, y finalmente, los agentes de la administración colonial. La administración colonial terminó siendo reconocida como el primer eslabón en la cadena de relaciones desiguales de las que tomaron conciencia los *adivasis* a partir del momento en que se afianzó el control británico en la zona. La visión del panorama socioeconómico fue aún más lejos, identificándose de alguna manera la existencia de la conexión de esta administración con la metrópoli. Este paso es el que hace superar al *Ulgulan* a los movimientos anteriores como la *Sardari Larai*. Se reconoció la fuente a la que debía referirse la propia situación de los *adivasis* en el sistema colonial inglés. Los sentimientos antibritánicos de claro contenido político fueron explicitados en las plegarias de los birsaitas, en las arengas de Birsa, en las canciones que anunciaban "arrojaremos a los hombres blancos de nuestra tierra", destruyéndolos "con el agua del río y el fuego de la selva", con la fuerza que procedía de la tierra misma de la cual el campesino había sido despojado. Y en el manuscrito de Bharmi Munda, birsaita, se declaró: "Para que la tierra sea [otra vez] santa sacrificaremos un macho cabrío blanco [los europeos]. Un día haremos correr su sangre (...). Su vida y su sangre no pueden ser aceptadas en nuestro pueblo".

Junto con el fortalecimiento de la conciencia de una identidad étnica, elemento que se refleja con intensidad en la tradición oral de protesta, se desarrollaron una conciencia y una solidaridad que superaron los límites estrechos de la conciencia étnica particular, para abarcar en una solidaridad de base campesina a otros grupos tribales que se enfrentaban a los mismos problemas. Los ingleses y sus representantes locales fueron concebidos no sólo en términos de "extranjeros", sino que se los llamó "los enemigos"; se los consideró como representantes de un sistema de dominación impuesto y que respaldaba a

los grupos dominantes locales o que introducía nuevos elementos en un mecanismo complejo de dominación. Los mundas percibieron el alcance de este mecanismo directamente, no sólo en su carácter de campesinos en relación con la tierra, sino cuando afectó todos los niveles de su vida social, al marginarse las leyes de la costumbre, especialmente las de herencia, en el ataque a las autoridades tradicionales para supeditarlas a las órdenes de los zamindares, y en última instancia, del Gobierno, al quedar arruinadas las industrias aldeanas, en el empobrecimiento de la población campesina en general bajo un sistema de explotación sin límites, en la dispersión forzada a que se vieron obligados muchos de ellos, abandonando sus tierras para terminar en condiciones penosas en las plantaciones de índigo y de té.

La protesta de los mundas fue una lucha intensa, lúcida, con objetivos claros que alcanzar, sin hacer concesiones, en la que hubo la propuesta de una transformación radical de la sociedad para reconstruirla justa y libre. Los birsaítas se enfrentaron con enemigos que sabían poderosos, y su movimiento sólo pudo extinguirse con sus propias vidas en la masacre de Sail Rakab. Aún así, como experiencia en la historia de los *adivasis* de Chota Nagpur es todavía hoy considerada y sopesada en su carácter político por la joven *intelligentsia* munda, y la búsqueda de un líder que responda a las nuevas situaciones que enfrentan los *adivasis* evoca a veces la figura de Birsa, el profeta de Chalkad.

APÉNDICES

A veces se lo ve, otras se esconde,
y aun otras, habla.
Vayamos a verlo, a él, el Padre de la Tierra,
a Chalkad, a él que ha descendido del [cielo].

El camino indicado por Birsa Bagwan es bueno,
conducirá a la felicidad y a la dulzura [en la
vida] y al Reino de los Cielos.

(extractos de canciones birsaitas)

I

El lenguaje en que se expresa el milenarismo en el Movimiento Birsaita

Al observar el Movimiento Birsaita pueden señalarse los elementos que están presentes en el lenguaje tradicional en el que se expresa su ideario milenarista.

Entre los mundas, en el momento estudiado, la concepción tradicional del mundo y de la vida ya se había confrontado con otras concepciones. El mundo conocido hasta entonces comenzó a ampliarse con el establecimiento de relaciones sociales de un carácter nuevo, indicadas por la actividad de predicadores hinduistas y misioneros cristianos, de prestamistas y comerciantes, de los nuevos señores de la tierra, de oficiales ingleses y de funcionarios de la administración colonial. En el campo de los fenómenos religiosos se desarrollan tendencias sincréticas.

Su concepción del mundo y de la vida fue eficaz y se mantuvo relativamente constante hasta tanto no cambió radicalmente el marco cotidiano en que se desarrollaba la existencia. Varias influencias colaboraron en la formación de sincretismos, como la colonización o la emigración, que significaron un cambio en la vida y la necesidad de un ajuste. Este ajuste condujo a la formulación de nuevas concepciones, o concepciones reformadas.

En el caso de los mundas, éstos abandonaron ciertos elementos propios que reemplazaron con otros ajenos a su tradición, pero esta sustitución no se verificó en todos los niveles.

El sincretismo fue notable en la adopción de elementos del hin-

duismo y del cristianismo. Es así que Birsa puso a los elegidos la marca de pasta de sándalo, y los birsaitas adoptaron el cordón sagrado como distintivo, elementos de la tradición hinduista. El profeta predicó con parábolas al modo de los cristianos; las plegarias y las canciones birsaitas hablan de los ángeles y de Satán; hay una identificación entre Birsa y Jesús. En la plegaria del domingo pidieron al Nuevo Rey: "Haz que tus ángeles santos nos protejan bajo sus alas. Que ellos nos salven de nuestros enemigos (...). Como Jesús, deja que el Gran Rey en el cielo otorgue merced, asistencia y fuerza al Nuevo Rey en la tierra, y lo proteja (...)"¹ Y cuando tratan de convencer a los demás, decían:

Abran la puerta a la religión de Birsa.
Cierren la puerta a Satán.
Cambien la orden de Satán (...).

Entre los elementos que se adoptaron del hinduismo, además de la pasta de sándalo y el cordón sagrado, figuran la prohibición de consumir bebidas alcohólicas, el uso de sandalias de madera, el énfasis puesto en la pureza, los conceptos sobre la vida y el alma, y de las cuatro fases de la mitología hinduista, y la prohibición del sacrificio de vacas. Entre los elementos tomados del cristianismo se cuentan la consideración de dios como Padre, los aspectos proféticos, la organización religiosa, los himnos y plegarias. Muchos acontecimientos en la vida de Birsa y la manera en que se desarrollaron sus prédicas, estaban marcados por la influencia cristiana.

El material de que disponemos es escaso. Se limita a algunos extractos de los testimonios que brindaron durante los juicios los mundas arrestados luego del *Ulgulan*, un pequeño grupo de narraciones míticas,² una colección de canciones populares sobre Birsa y su movimiento, composiciones realizadas por Birsa y los birsaitas, como canciones, plegarias y encantamientos³ y extractos del relato hecho por Bharmi Munda y del Manuscrito Rogoto.⁴

De los datos que ilustrarían la cosmovisión tradicional de los mundas, hemos visto solamente cuatro narraciones míticas. Una de

¹ Las canciones y plegarias que se citan han sido recopiladas, junto con muchas otras, y presentadas en mundati y en inglés, por Suresh Sing (*The Dust Storm and the Hanging Mist*, Calcuta, 1966, apéndices E (pp. 87-92), H (pp. 98-129), I (pp. 129-144) y K (pp. 147-153)).

² Algunas de ellas en Roy, S. Ch., *The Mundas and their Country*, Calcuta, 1912, apéndices I y II.

³ Presentadas por S. Singh, *op. cit.*

⁴ *Bharmi Munda's Account of Birsa*, descubierto por S. Singh en Jaipur el 22 de mayo de 1962, Data posiblemente del período entre 1910 y 1920.

ellas es un *mito cosmogónico, de construcción*, ya que el dios da origen a la tierra de determinada manera; es también un *mito antropogónico*, puesto que en él se explica cómo se han originado los hombres. El concepto de hombre se reduce al de miembro del grupo, ya que el concepto de humanidad es un hecho tardío y que no tiene cabida en estos relatos. A la vez, es un *mito de civilización*, donde se narra el origen de ciertos bienes culturales e instituciones sociales, en este caso, de la cerveza de arroz, del matrimonio y la familia. Además, en él se cuenta cómo nació el dios, Sing Bonga, del océano original (*mito divino*) y el origen de la fauna y de la flora (*mito naturalista*). El relato es el siguiente: "Del océano primordial que todo lo cubría, nació Sing Bonga, y más tarde los primeros seres: una tortuga, un cangrejo y una sanguijuela, a quienes Sing Bonga envió a buscar un puñado de arcilla de las profundidades del océano primordial. Ninguno de los dos primeros tuvo éxito, pero sí el último. Con la arcilla Sing Bonga hizo esta *Ote Disum*, nuestra tierra, de la que nacieron árboles y plantas, hierbas y enredaderas de todas clases. Sing Bonga llenó la tierra de pájaros y bestias de todo tipo y tamaño. El pájaro *hur*, o cisne, puso un huevo del que nacieron un joven y una joven, los primeros seres humanos, progenitores de los *borobonko*, los hijos de los hombres (como los mundas se llaman a sí mismos). Puesto que estos dos seres originales desconocían el sexo, Sing Bonga les enseñó a hacer cerveza de arroz. Luego de beberla tuvieron relaciones sexuales, y de ellos nacieron tres hijos: *Munda*, *Nauka* y *Rora*. Esto ocurrió en el lugar llamado *Ajam-garb*. A la muerte de sus padres, los hijos vagaron por la tierra".⁵

Este mito no puede ser considerado *atropogónico*, ya que si bien se incluye la idea de la muerte en el caso de la pareja original, no se menciona su origen y no se le conecta con algún castigo por acciones realizadas contra el dios, o a un castigo que hubiera recaído sobre los hombres, debido a culpas de otros seres.

El mito recogido por Stephen Fuchs⁶ es también *antropogónico*. Narra cómo los hombres aparecieron sobre la tierra e indica su origen en el mundo celeste. También puede calificarse como *del Paraíso Perdido*, puesto que el dios castiga a los hombres y los expulsa del cielo enviándolos para siempre a la tierra. Es posible que esta versión de la llegada de los hombres a la tierra sea tardía: "Anteriormente había personas en el cielo al servicio de Sing Bonga, pero dejaron sus trabajos luego de haber comprobado, al mirarse en un espejo, que estaban he-

The Rogoto Manuscript: se cree que es una copia de un manuscrito original del *Libro de Plegarias de Birsa*. Ambos citados por S. Singh, *op. cit.*

⁵ Roy, S. Ch., *op. cit.*, apéndice I.

⁶ Fuchs, S., *op. cit.*, p. 24.

chos a semejanza del dios. Se consideraron, por lo tanto, sus iguales. Ante esto, el dios los echó del cielo, desde donde fueron a caer al lugar llamado *Terasi Pirbi Ekasibadi* o "tierra de los ochenta y tres campos en terrazas y ochenta y un campos altos". Se puede notar en este relato cómo el mundo se concibe de manera muy limitada. El cielo no está muy alto, sólo algo más alejado de lo que el hombre puede alcanzar con su mano.

El mito de *Sengel Da* o de la "Lluvia de fuego" es un *mito catastrófico y apocalíptico*, a la vez que *antropogónico*, según el tema de los salvados. En él se habla de la destrucción del mundo por medio de un fuego que el dios hace llover desde el cielo y de la destrucción de la Humanidad, de la cual se salva una pareja que da origen a los nuevos hombres. Esto da idea de un mundo pequeño referido al lugar en que se vive, y la Humanidad a que se alude no la componen más que los antepasados del grupo, o sea, de los "verdaderos hombres": "En un tiempo, cuando todo el mundo estaba poblado de hombres, Sing Bonga hizo llover fuego. Todos los hombres perecieron. Sólo quedaron (escaparon) dos personas, un hermano y una hermana. Un *Nageera* (espíritu *Nage*) los escondió en el agua fresca del pozo hecho por un cangrejo. Con esto (en ese momento), Sing Bonga desapareció y ellos nunca lo volvieron a ver (...). De estos dos (hombre y mujer) nacieron después todos los hombres".⁷

El mito de *Lukum Haram* y *Lukum Buvia* o de los Asur,⁸ se puede calificar de *apocalíptico*. Relata cómo el grupo de los Asur fue destruido por el dios, en castigo de las ofensas que estos hombres habían cometido contra él. Es además un *mito naturalista animalístico*, ya que se refiere al origen de las deidades menores que habitan en las rocas, los bosquecillos, los estanques y los ríos.

La concepción tradicional como se expresa en los mitos indica la visión de una profundidad temporal escasa. El tiempo en que se han desarrollado los acontecimientos que se narran en los mitos puede sentirse como muy cercano, cronológicamente, al del presente que se está viviendo. Estos acontecimientos pueden imbricarse en la estructura de la historia del grupo. Así por ejemplo, una plegaria birsaíta dice:

Padre de la Tierra, nuestra es la tierra, el país,
Nos has hecho vivir dominados por otros.
Tú nos trajiste del Hogar Original.
En Nagpur dejaron sus huellas nuestros antepasados.

⁷ Singh, S., *op. cit.*, p. 10.

⁸ Roy, S., *op. cit.*, Ap. II, xviii. Fuchs, S., *op. cit.*, pp. 24-25. Dalton, E., *op. cit.*, pp. 188 ss.

Hiciste que otros se adueñaran de nuestra propiedad,
 en la tierra que nosotros reclamamos.
 Nuestro orden tradicional ha sido desplazado.

La historia es siempre historia vivida, es experiencia y se preserva en el recuerdo colectivo, a través de la tradición oral. La diferencia entre el tiempo histórico, experimentado y recordado, y el tiempo de los mitos reside en que en este último *lo milagroso* es un factor frecuente y esperado.

En el ideario milenarista es importante la concepción del tiempo. Éste se concibe en lapsos que tienen significados diferentes de los que los anteceden y de los que los siguen. El Milenio señala el fin de un tiempo y determina el comienzo de un tiempo diferente. En el mesianismo, la aparición del mesías indica la ocurrencia de un momento diferente, señala la llegada de un tiempo pleno de salvación, y a la vez de renovación. Las catástrofes, el caos, son signos de que un tiempo ha transcurrido y que ha llegado el momento de instaurar un tiempo nuevo. Es la esperanza que trae el Milenio: la regeneración total del tiempo, la aniquilación del tiempo transcurrido para que el ciclo se cierre y dé comienzo a otro: "la restauración del *illud tempus* primordial (...) es evidentemente el momento mítico del *comienzo* (caos) y del *fin* (diluvio, apocalipsis)".⁹ Se regresa al caos para iniciar una nueva Creación. Surge la esperanza de una Nueva Era por inaugurarse, por ejemplo, por el mesías, que se titulará en ella el "Nuevo Rey". Para entonces el pasado se habrá consumido y el Mundo y el hombre sufrirán una nueva creación. Ésta es la época en que la tierra está sumida en el caos, la Kaliyuga, la edad de la oscuridad. Los birsaítas dicen: "(...) en la Kaliyuga nos quitaron las costumbres, las tradiciones y el honor de nuestro pueblo".¹⁰ Y cantan:

El País va a la ruina.
 La tierra se va flotando como una tortuga que da
 vueltas sobre sí misma.
 La tierra está atrapada por un fuego que es como
 las hojas nuevas derribadas del árbol.
 La tierra va a la ruina.
 A lo largo del camino polvoriento
 la tierra está volando,
 como el polvo en el camino polvoriento (...).

Ha llegado el fin de los tiempos: "Desde el este hasta el oeste nuestra tierra está sumida en la oscuridad". La tierra amenaza con calentarse demasiado debido a las iniquidades de los hombres:¹¹

⁹ Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1954, p. 376.

¹⁰ *Manuscrito Rogoto*, en S. Singh, *op. cit.*, p. 151.

¹¹ Cf. Van der Leeuw, G., *Fenomenología de la religión*, México, 1964, referido al concepto de *tapas* en la India.

La tierra está en llamas,
 ¡Oh, hermana!, está quemando como fuego.
 La tierra está atrapada por un fuego
 que la consume como si fuera hierba seca (...).

Se debe actuar para corregir el daño que ha sido hecho. Ésta es la labor del mesías. Así, Birsá "ha nacido (...) para limpiar la tierra".

Los mundas expresaron su deseo de abolir el tiempo transcurrido; entrevieron que el momento del Comienzo, anunciado por el Caos, comenzaba a producirse y dijeron en varias canciones: "Toda la tierra se llenará de fuego y agua"; "Cuando nazca el Nuevo Rey [el mesías], habrá derramamientos de sangre en la tierra (...). Llegó la hora señalada". Pidieron en su "Plegaria del Domingo" al Nuevo Rey que destruyera a los enemigos "con el agua del pequeño río" y que los quemara "con el fuego de la selva". La muerte, la desaparición de la sociedad vieja y el nacimiento de una nueva, está basada en la esperanza de la regeneración, tanto del tiempo como del Universo y del hombre, que se efectuará de una manera total. La nueva Era será un nuevo comienzo en forma absoluta. Hay una necesidad para que se verifique esta regeneración total: la disolución del mundo, para desecharlo con él los sufrimientos, la muerte, la inseguridad, los errores cometidos y recrear un nuevo mundo, una nueva sociedad. Esta "nueva Creación" permite al hombre concretar un nuevo orden, tanto moral como social, recomenzar su vida, ya que a la vida misma del Universo se le da un nuevo comienzo.

Que un cambio está ocurriendo, y en este caso con la mediación del mesías, lo expresa la canción birsaíta:

La tierra se está limpiando
 como el lugar de la trilla,
 La tierra se está limpiando,
 como el arroz.

 Nuestra tierra se está limpiando
 Birsá Bhagowan ha limpiado
 nuestra tierra.

Nunca la destrucción de la Humanidad es total. De ella se salvan los elegidos. Un relato contemporáneo de Birsá y su movimiento recuerda:¹² "[Birsá] resumió todas sus enseñanzas diciéndoles que el fin del mundo estaba cerca y sólo los que estuvieran con él en ese momento se salvarían (...)" y Sanika Munda en su testimonio¹³ dijo que "habría una lluvia de fuego y agua en *Kartik* y en *Poos* en la cual

¹² Singh, S., *op. cit.*, p. 154.

¹³ *Bengalee*, 21 de julio de 1900, p. 6, cit. por S. Singh, *op. cit.*

perecerían todos los que no hubieran adoptado el cordón, los *Hakim* y los *Rajas* y que [entonces] el *Raj* sería de ellos [los birsaítas]". A ellos pertenecerá el Nuevo Reino, la tierra perfecta en que reine la justicia. Las siguientes canciones se refieren a esta "tierra de la felicidad" a la que los fieles llegarían guiados por Birsa, el profeta:

El camino indicado por Birsa Bhagwan es bueno,
conducirá a la felicidad y a la dulzura
[en la vida] y al Reino de los Cielos.

Vayamos todos
A nuestro Reino en el Cielo.
No se vuelvan atrás
No se queden atrás

Adelante está el fuego de la montaña
Atrás está el río lleno de agua.
Vayamos todos juntos
A nuestro Reino en el Cielo.

Ambos, nuestro Padre y nuestra Madre
Están sentados aquí
Vayamos, también nosotros debemos ir,
Allá está la tierra de la felicidad.

Hay que tener en cuenta que en el caso de los birsaítas ha habido influencias del hinduismo, en el cual las creaciones y destrucciones periódicas del Cosmos siguen un ritmo establecido. El ciclo está dividido en eras o *yugas*, a cada una de las cuales procede y sigue un declinar y un renacer que las une entre sí. Cuatro eras componen un ciclo completo o *Mabayuga*. Se comienza con la *Krta Yuga* o *Satya Yuga*, luego siguen la *Treta Yuga*, la *Dvapara Yuga* y por último, la *Kali Yuga*, cuya duración es la más corta y en la cual tiene lugar una decadencia total en todos los aspectos de la vida. Ese es el momento en que se está viviendo la "era de la oscuridad". A esta concepción se superpuso otra, la del cristianismo que, aunada a ciertas creencias tradicionales sobre un "paraíso perdido", resultaron en un lenguaje milenarista sincrético.

El milenarismo en este caso se acompañó del fenómeno mesiánico. El mesías es el hombre que ayudará a los milenaristas a vencer la opresión y la injusticia de una vez y para siempre, por medio de una nueva creación que se producirá en un momento cercano. Esta esperanza y esta lucha por recuperar aquello de lo que se ha sido despojado es tan fuerte, que al menos en dos ocasiones se afirma haber establecido el Nuevo Reino.

Nombrar algo es poseerlo de alguna manera, mediante los poderes que este acto desencadena. Como dice Van der Leeuw, "la palabra es un poder decisivo. Quien dice palabras, pone poderes en movimiento".¹⁴ Se anticipa el acontecimiento; la palabra crea, origina los sucesos; la realidad se corrige por medio de la palabra, una sustituye a la otra:

.....
 Ahora tenemos nuestro reino que se extiende por todos los territorios. Ahora estamos mirando hacia el este; hemos cosechado nuestro reino. Ahora tenemos el reino para siempre. Nadie puede arrancarlo de nuestras manos.

Proclamaste [tú, Birsá] que los otros no nos quitarían nuestro reino desde entonces, porque lo habíamos recuperado para siempre.

La palabra se emplea también como arma poderosa contra el enemigo. El birsaíta canta:

Hombre blanco, vete, apúrate.
 Tu tierra está en el oeste, debes irte.
 Hombre blanco...
 Vete con el viento a tu tierra, debes irte,
 Hombre blanco...

Teniendo en cuenta que la raíz del Movimiento birsaíta se encuentra en los problemas agrarios, no hay que olvidar el significado que tiene la tierra para los mundas como campesinos. Para ellos el lugar en que el hombre vive y trabaja no es meramente un lugar geográfico, es el único lugar donde es posible vivir. En él el hombre se siente bien; es el sitio que ha descubierto y preservado para sí y para su comunidad campesina, y en donde su propia fuerza reside en la definición de su vida en relación con la tierra. Es la tierra que recibieron los antepasados en el "comienzo de los tiempos", según la tradición, de manos del dios. Esta ofrenda del dios consagra a ese espacio determinado, lo revela como "diferente" y lo pone a cuidado de los mundas. Cuando el hombre se instala en un lugar, éste se convierte en algo diferente, lo separa del resto, de lo que lo rodea, es *su* aldea, la tierra que trabaja, *su* paisaje. Realidad humana y realidad geográfica carecen de sentido si una de ellas falta a la otra. El ambiente se traduce en una geografía existencial, donde el hombre se encuentra ligado con firmeza a la tierra. El hombre es entonces un *ser en el mundo*, fuera de su espacio vital su existencia se encontraría falta de sentido. Sólo en "su sitio" encuentra seguridad, allí las presencias tutelares lo protegen, allí

¹⁴ Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 391.

la tierra lo alimenta. La unión de los hombres, la comunidad, tiene sus raíces en la tierra que éstos comparten, punto de apoyo del mundo social, donde la sociedad se concentra y se ordena. Hay lugares en el espacio donde la sacralidad se manifiesta con mayor intensidad, donde el hombre se encuentra con lo divino. Allí se erige el santuario. "La verdadera palabra está en la tierra (...), la verdadera palabra está en el templo", dice el munda. Se delimitan espacios rituales donde lo sagrado se presenta con fuerza mayor, irradiando sacralidad al espacio que lo rodea. "El sitio consagrado (...) —dice Gusdorf—¹⁵ constituye, pues, una especie de promoción figurativa de una parte del universo llamada a valer por el todo. Un trozo de espacio, destacado en la realidad humana, tiene la función de espacio entero para el servicio de los dioses". Es el caso de las *sarnas*, o bosqucillos sagrados, en donde el munda rinde culto a sus divinidades. En el bosque Birsa recibió la revelación divina. Comprendiendo el significado que encierran estos lugares, revestidos de sacralidad, es fácil entender los efectos que produjeron las ventas de zonas forestales y el talado de los bosques, que no respetó, por supuesto, a las *sarnas*.

El hombre nace de la tierra, ella lo alimenta y lo acoge nuevamente cuando muere. La tierra es el fundamento de todas las manifestaciones de la vida. Hombre y tierra se encuentran estrechamente unidos por lazos firmes y duraderos. Los hombres tienen sus raíces en la naturaleza, han nacido de un huevo del cisne, según el mito munda más antiguo. En otro mito, más tardío, se señala el mundo celeste como su primera morada; cuando son arrojados del cielo el lugar que se les asigna como suyo es un sitio concreto, y el espacio al que verdaderamente pertenecerán de entonces en adelante. Y aún, en el mito apocalíptico que narra la salvación de una pareja, de la que luego nacerían todos los hombres, su refugio es el agua de un pozo. Es decir, el hombre tiene su origen en la tierra, ella lo protege. Los hombres son, como ha dicho Eliade "hijos del lugar", y a él pertenecen. Cuando esta relación se pone en peligro, el hecho repercute intensamente en todos los planos de la vida. La tierra de los mundas está amenazada: "otros se adueñaron de nuestra propiedad", de "nuestra tierra", dicen, y por ello "nuestro orden tradicional fue desplazado". Debido a estas trasgresiones "el país está a la deriva", se quemó, vuela en el viento. Y Birsa profetiza que "la tierra también un día se volvería loca".¹⁶ Por eso el llamado que Birsa, el que "desplegó la bandera de los *khunt-kattí*"¹⁷ hace a su pueblo, es escuchado, une a los mundas en la lucha por la recuperación de su tierra. Estos a su vez apelan al poder del mesías, depositario del poder divino, para obtener éxito en la empresa:

¹⁵ Gusdorf, G., *Mito y metafísica*, Buenos Aires, 1960, p. 58.

¹⁶ *Manuscrito Rogoto*, Singh, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁷ *Ibid.*, p. 112.

Padre de la Tierra, ayúdanos hoy
 Sólo en ti confiamos para el futuro
 Con tu fuerza transforma en agua los proyectiles
 Haz que caigan los enemigos
 Padre de la Tierra, nuestra es la tierra, el país.

.....
 Haz que la fuerza de nuestros enemigos se desvanezca y sea destruida
 Toma su sangre, sus vidas
 Haz que la tierra se llene de niebla, así los enemigos no podrán ver
 Haz que llueva copiosamente, de modo que las armas de los enemigos se vuel-
 [van agua
 ¡Oh! Creador de la tierra, no dejes que nuestras plegarias sean rechazadas,
 Confiamos plenamente en ti,
 Arroja [piedras] y dispara flechas [a ellos].

La tierra se considera madre, portadora de vida; el hombre, arraigado en ella, busca allí la justificación de su existencia: "La verdadera palabra está en la tierra" —dice el munda. "La palabra de la tierra está con nosotros. Hombres, déense cuenta de que la palabra de la tierra está con nosotros." Con esta aliada no se puede más que llegar a la victoria.

En cuanto a la figura del mesías, su aceptación y luego, el reconocimiento de su autoridad por los otros, depende en parte de su calidad de mensajero de la divinidad. El es el elegido, y a quien ha sido asignada la misión de guiar a su pueblo hacia la salvación. La elección y la misión que se le encargan derivan del propio pueblo; el reconocimiento de la calidad de "hombre consagrado" por parte de los seguidores potenciales legitima al mesías como líder.

El mesías participa de lo sagrado, no porque se haya apoderado de ello, sino porque le ha sido otorgado, en gran parte porque lo ha deseado. Se dice de Birsá:

En la profundidad de la selva, en las tierras altas,
 desmontadas y quemadas,
 Singbonga entró en tu corazón.

El profeta no se muestra a sí mismo como profeta sino que los demás lo sienten, lo comprenden como tal, en realidad ellos lo eligen. Birsá fue "designado Padre de la Tierra", y el "Gran Rey del Ciclo" lo nombró "Nuevo Rey en la Tierra", él es quien revela la "nueva religión". Como dice el birsáita: "Birsá Munda reveló todas las palabras de la religión en la tierra ignorante y oprimida". La toma de conciencia de la situación real que se está viviendo se expresa a través del lenguaje de la "nueva religión", de un nuevo complejo de ideas. Se crea entonces un nuevo conjunto de ideas sobre el mundo y la socie-

dad, en donde esta nueva religión no debe verse como restringida a un supuesto campo semiindependiente de "lo sagrado", puesto que el hombre no se mueve en una dualidad sagrada-profana sino en una sola realidad. En tanto complejo de ideas encauzado a la acción concreta y basado en una toma de conciencia, éste puede considerarse ideología, si se quiere rudimentaria.

En un primer momento, luego de haber experimentado la revelación de la divinidad, haya sido durante el sueño o en medio de una tormenta en la selva, Birsa comienza a actuar como hacedor de milagros. Cura a los enfermos recitando *mantras*, con su aliento, mediante la imposición de su cordón sagrado, multiplicados alimentos: "se realizaron muchos hechos maravillosos; las semillas de unas pequeñas canastas fueron suficientes para sembrar una gran porción de terreno alto".¹⁸ Birsa habla y el poder sustancializado en su palabra, cura. Como dicen las canciones birsaftas:

Las palabras de Birsa son agradables,
curan como una medicina

y que "los ciegos pudieron ver en agosto", mes en que se supone nació.

Era durante esta época cuando Birsa se recluía frecuentemente en su casa, permaneciendo por largo tiempo sin alimentos, períodos en los que se decía realizaba viajes al cielo. El tema de la "ascensión" es frecuente en todo el mundo. Ciertos hombres por sus condiciones excepcionales, tienen acceso a regiones llenas de sacralidad. Estos "viajes al cielo" no eran nuevos para Birsa. Cuando por primera vez los suyos lo reconocieron, cuando "llegó", lo hizo descendiendo del cielo: "Él ha descendido por nosotros a la tierra", dice el birsafta, y también: "Ha bajado del cielo por medio de una cuerda".

Por entonces, Birsa se limita a ser el portador del mensaje divino, que debe transmitir a todos los hombres, no sólo a los suyos sino también a los *dikus*. La universalidad de su mensaje sigue manteniéndose, a pesar de los fracasos. El fin del mundo y la destrucción de la Humanidad se pospuso, según Birsa, para esperar a que todos los que aún no habían acudido a su llamado: misioneros, autoridades y hasta la reina de Inglaterra, se le unieran.

Una de las formas en que el poder puede actuar es a través de la palabra. Puede hacerlo por medio de la prédica en que alguien (el enviado) da a conocer un mensaje. Además, esta palabra cura, por ser poderosa. Fácilmente el predicador se convierte en profeta. El profeta es un representante de la divinidad, dice sus palabras. Birsa, en ese primer período, se dedica a predicar una vida de trabajo, amor universal y moralidad. Trata de demostrar que lo nuevo que predica es lo

¹⁸ *Manuscrito Rogoto, Singh, op. cit.*, pp. 147-148.

verdadero: desecha las prácticas y creencias en vigencia hasta entonces como mal entendidas, deformadas o falsas. En este sentido dirige su crítica a la veneración de los *bongas* y a la autoridad de intermediarios como los *deonras*.

La palabra del predicador trae la salvación, de modo que el predicador participa en alguna medida de la esencia del salvador y puede a veces asimilarse con él o evolucionar y llegar a serlo con todas sus características. Ante todo es un individuo que la gente distingue de los demás, y en quien se cree ver cualidades extraordinarias. Poco a poco, Birsa fue abandonando su calidad de mensajero divino, y llegó a identificarse y a ser reconocido por los demás como dios mismo, como el "Nuevo Rey en la tierra". Todas las circunstancias que rodean su vida se consideran excepcionales. Se "siente" su llegada, realizada de manera asombrosa:

Ha bajado del cielo por medio de una cuerda

.....
Ha surgido como el sol; se ha levantado como la luna [llena]

Su advenimiento lo anuncia la aparición de un cometa, es el *signo* que indica su llegada. Son las señales de una nueva era que se inicia, una era que traerá cambios importantes. Dice la canción birsaíta que Birsa "Ha nacido para recuperar el reino de los mundas" y que "Cuando nazca el Nuevo Rey habrá derramamientos de sangre en la tierra". El poder del salvador, alimentado y sostenido por los seguidores, supera ampliamente al poder del enemigo. La relación entre ambos toma la forma de una lucha, en la que el primero sucumbe. Todas las acciones que emprende Birsa suscitan asombro. No sólo se hace entender por los hombres, sino hasta por los animales de la selva: "Birsa atrae a todos los animales sobre la tierra". Lo caracteriza la hermosura, la fortaleza y la sabiduría, posee las mejores cualidades humanas, pero en grado sumo. Su sola presencia conmociona la tierra: "Al proclamarse dios causó un tumulto en la tierra"; cuando habla, la tierra se mueve, tiembla. Su llegada indica el fin de la edad oscura: Birsa llega para "iluminar la tierra".

El combate que libra el salvador con las fuerzas enemigas a menudo conduce a la muerte de aquél, reparada con la esperanza del regreso. El salvador lleva en sí la vida y la muerte. Muere para volver a vivir. El regreso se produce cuando el tiempo señalado se cumple. La muerte del salvador se acompaña también de acontecimientos prodigiosos. "Moverá la tierra, su muerte la hará temblar". El misterio que lo rodea, el temor de verse abandonados, hace que todos traten de verlo y oírlo mientras se encuentra en la tierra:

Dicen que está todavía vivo
 A veces se lo ve, otras se esconde
 y aún otras habla.
 Vayamos a verlo a él, el Padre de la Tierra,
 a Chalkad, a él que ha descendido [del cielo].

Así como su llegada está caracterizada por lo extraordinario, también su desaparición, generalmente inesperada:

Ha surgido como el sol, se ha levantado como la luna [luna]
 No surge todos los días, un día desaparecerá súbitamente
 Entonces quizás no lo veamos: tratemos de verlo uno de estos días
 Él no aparecerá todos los días; puede abandonar la tierra en la oscuridad.

El sufrimiento del mesías lo legitima a los ojos de sus adeptos, es el mejor *signo* que se puede esperar, es la prueba última de que es éste y no otro el portador de salvación. Los birsaítas recuerdan que Birsa sufrió por ellos, que fue perseguido por haber luchado por su pueblo, y esta circunstancia lo consagra como líder, no casual sino permanente. Los últimos acontecimientos de su vida, marcados por el *martirio*, por su muerte, jamás reconocida como definitiva, se ven suavizados por la seguridad de su retorno, ya que Birsa vendrá "otra vez en la próxima vida".

El salvador puede llegar a ser considerado también como *creador*, el eterno padre del mundo y de los hombres. El salvador ya no es más el profeta, el representante, sino dios mismo en su figura terrena, participando por lo tanto de todas las características divinas. Birsa como representante divino sufre una evolución y para ser considerado Khasra Kora, el dios en forma humanizada, tal como había descendido en un tiempo a la tierra para castigar a los Asur. Birsa asume las características del arquetipo celeste. Se dice de Birsa: "creaste el agua del río, el fuego de la selva, el Ganges y el océano". Se lo llama "Creador de la Tierra", y "Padre de la Tierra".

La importancia del mesías reside en que su presencia indica el fin de una cadena de continuos fracasos en los intentos por establecer el nuevo orden moral y social. Birsa "establece" el Nuevo Reino de una vez y para siempre, y aunque jamás se llega a concretar en la realidad, existe el convencimiento de que no se ha fracasado. El momento en que finalmente se alcanzará el ideal que propone la ideología milenaria es siempre inminente, tan próximo que es ya casi algo concreto, se puede vislumbrar con toda facilidad. Entonces, todos los sufrimientos tendrán fin, se restituirá al hombre la seguridad de una vida exenta de precariedades y de incertidumbre, un mundo justo. Por eso es válida la afirmación del birsaíta: "hemos cosechado nuestro reino (...) para siempre. Nadie puede arrancarlo de nuestras manos".

II

Canciones y Plegarias de los Birsaitas

En el folklore munda, el recuerdo de Birsa y de su movimiento está vivo en las canciones que sus adeptos compusieron y en otras que han aparecido en fecha más reciente. En ellas se reflejan las dificultades por las que su pueblo estaba pasando, los problemas agrarios, los sentimientos contra los *dikus*, a menudo atacados violentamente, y la admiración por el líder en que se depositaron todas las esperanzas. Suresh Sing presenta un valioso material en mundari y en inglés, en su estudio del Movimiento Birsaita. De éste se seleccionaron las canciones y la plegaria que están a continuación con el fin de dar los textos completos de materiales usados en el Apéndice I.

Entre el material que he recogido se cuentan canciones sobre el tema compuestas recientemente, que en un futuro se podrán traducir del mundari.

La tierra está a la deriva

El país va a la ruina
 La tierra se va flotando como una tortuga que
 da vueltas sobre sí misma.
 La tierra está atrapada por un fuego
 que es como las hojas nuevas derribadas del árbol.
 La tierra va a la ruina.
 A lo largo del camino polvoriento
 la tierra está volando,
 como el polvo en un camino polvoriento.
 ¡Oh, Birsa!, te levantaste como un joven búfalo.
 Recuperaste [la tierra] con un cordón.
 ¡Oh, Birsa!, la obtuviste nuevamente para los mundas.

La búsqueda del Salvador

Desde el este hasta el oeste nuestra tierra está
 sumida en la oscuridad.
 Salgan ustedes, los vaqueros, a buscar las
 ocho esquinas de las *parganas*.
 Si no encuentran ocho, busquen cuatro personas,
 Si no encuentran cuatro, busquen dos.
 Si ni siquiera encuentran dos, busquen al menos una.
 Con un hombre la tierra se iluminará.
 Desde el este hasta el oeste nuestra tierra está
 sumida en la oscuridad.

¿Quién la ha iluminado?
Birsá lo ha hecho.

La tierra en llamas

La tierra está en llamas,
¡Oh, hermana!, está quemando como fuego.
La tierra está atrapada por un fuego que la
consume como si fuera hierba seca.
El fuego se extiende sobre la tierra como
las hojas nuevas caídas de los árboles.

La tierra se arrastra
como las hojas del baniano.
La tierra se agita en el viento
como las hojas del *pipal*.
¡Oh, Birsá!, te levantaste
como un fuerte búfalo macho.
¡Oh, Birsá!, sufriste y fuiste perseguido.
Sufriste injusticias como si no hubieras tenido
hermanos ni hermanas [con quienes compartirlas].

¡Oh, Birsá!, uniste firmemente a los mundas
(como en una guirnalda)
Exaltaste el nombre de los mundas
¡Oh, Birsá!, ellos te recuerdan, lloran [por ti].
Los mundas te saludarán por los siglos de los siglos.

Nacimiento del Nuevo Rey

¿En qué lugar ha nacido el Nuevo Rey?
¡Miren! En el cielo ha aparecido un cometa.
El Nuevo Rey ha nacido en Chalkad.
En el oeste ha aparecido un cometa.
Ha nacido para recuperar el reino de los mundas.
Para limpiar la tierra ha aparecido un cometa.
Porque ha nacido el Nuevo Rey habrá derramamientos
de sangre en la tierra.
Porque ha aparecido el cometa habrá derramamientos
de sangre en la tierra.
Llegó la hora señalada. Todos ustedes hablaron.
Llegó el momento que se había fijado, te pronunciaste.
Hablaste y la tierra se movió.
Te pronunciaste y la tierra tembló.

"Limpieza" de la tierra

La tierra se está limpiando
 como el lugar de la trilla.
 La tierra se está limpiando,
 como el arroz.

¡Hombres!, no tengáis miedo,
 nuestra tierra se está limpiando,
 ¡hermanos, hermanos!, entiéndanlo bien.

Nuestra tierra se está limpiando.
 Birsá Bhagowan ha limpiado
 nuestra tierra.

La tierra y el templo

La verdadera palabra está en la tierra,
 La palabra de la tierra está en la tierra,
 La verdadera palabra está en el templo.
 La palabra de la tierra está con nosotros.
 ¡Hombres!, daos cuenta de que la palabra de la
 tierra está con nosotros.

Advenimiento y desaparición de Birsá

¡Amigo!, vayamos a Chalkad entre los bosques;
 vayamos a verlo
 Nuestros amigos van, también nosotros debemos ir
 a verlo.
 Ha bajado del cielo por medio de una cuerda,
 dice la nueva palabra.
 Llevaremos una calabaza llena de agua.
 Cumpliremos el deseo de nuestro corazón.
 Ha surgido como el sol, se ha levantado como
 la luna [llena]
 No surge todos los días; un día desaparecerá
 súbitamente.
 Entonces quizás no lo veamos; tratemos de
 verlo uno de estos días.
 El no aparecerá todos los días; puede abandonar
 la tierra en la oscuridad.

Desaparición de Birsá

Birsá vino de Ulihatu y había sido *náyat* en Chalkad.

Al proclamarse a sí mismo Dios causó su tumulto
 en la tierra.
 ¿En sus momentos de calma habló antes de que
 fuera poseído por Satán?
 Moverá la tierra, su muerte la hará temblar.
 Dicen que está todavía vivo.
 A veces es negro, a veces blanco, y aún otras, rojo.
 Vayamos a verlo.
 Dicen que está todavía vivo.
 A veces se lo ve, otras se esconde,
 y aún otras, habla.
 Vayamos a verlo, a él, el Padre de la Tierra,
 a Chalkad, a él que ha descendido [del cielo].

Nacimiento de Birsa

En esta tierra nació el Padre de la Tierra
 en agosto.
 La gente se alegra en agosto
 Vienen a ofrecerle plegarias en fila, y se
 van en grupos.
 La gente se aflige en agosto.
 ¡Oh, recién llegado Padre de la Tierra!, naciste
 en Chalkad en agosto.
 Los ciegos pudieron ver en agosto.
 Vayamos y contemplemos al Padre de la Tierra,
 alegrémonos y saludémoslo.
 Venceremos a nuestros enemigos en agosto.

Semblanza de Birsa

¡Oh, Birsa!, surgiste como el sol en Chalkad.
 Creciste e iluminaste todo Nagpur.
 Naciste en la pobre casa de Sugana Munda.
 Jugaste con tus amigos en la arena y en el polvo.
 Creciste fuerte y hermoso; enseñaste en muchos
 lugares.
 Buscaste la sabiduría; estudiaste en muchos
 lugares.
 No tienes miedo de los enemigos, confías en el
 arco, la flecha y el hacha de caza.

El elegido

En la profundidad del bosque, en la aldea de
 Chalkad, nació el Padre de la Tierra,

Fuiste elegido o puesto a prueba;
 permaneciste firme para la lucha.
 Hijo amado de Sugana Munda, apacentabas cabras.
 Cuando llegaste a los veinticinco años, guiaste a
 los mundas.
 Predicaste tu religión. Hay sólo un Sing Bonga.
 Llegaste aquí como un *Panch*,
 Te nombraste a ti mismo Padre de la Tierra.
 Seguiremos tu religión hasta el final.
 Obedeceremos tus órdenes.
 Sing Bonga nos dio la tierra en el principio
 [de la Creación], nos la quitaron nuestros enemigos.
 Nos reuniremos en gran número con armas en las
 manos.
 Ha nacido el nuevo sol de la religión alumbrando
 la montaña y el valle.
 Los zamindares nos han hostigado y puesto en
 problemas.

La rebelión

Afligido con la opresión de los zamindares, con
 la miseria del pueblo, el país está a la deriva.
 Corran hacia el arco, la flecha y el hacha.
 Para nosotros hoy la muerte es mejor [que la vida]
 Birsa Bhagoan es nuestro líder,
 él ha descendido por nosotros a la tierra,
 Hoy. . .
 Preparémonos con el carcaj, la flecha y la espada.
 Nos reuniremos en el monte Dombari,
 donde está hablando el Padre de la Tierra.
 No nos asustaremos de los monos.
 No dejaremos en paz a los zamindares, los prestamistas
 y los comerciantes.
 Ellos ocuparon nuestra tierra.
 No abandonaremos nuestros derechos *khuntkatti*.
 De (las fauces) de los leopardos y las serpientes
 reclamamos nuestra tierra.
 Ellos se apoderaron de la tierra feliz.
 Entre todos nos apoderaremos de ellos.

Expulsión de los extranjeros

¡Oh, Padre Celestial!, oye las palabras de los
 que están en la tierra.
 Entre todos nos apoderaremos de ellos.

Arrojaremos a los blancos de nuestra tierra.
 Tuvimos cincuenta y tres excelentes rajás mundas.
 Hombre blanco, vete, apúrate.
 Tu tierra está en el oeste, debes irte
 Hombre blanco...
 Vete con el viento a tu tierra, debes irte
 Hombre blanco...

Sing Bonga entra en el corazón de Birsa

En tu infancia apacentaste cabras y ovejas.
 Jugaste en el polvo.
 ¡Oh, Birsa!, cuando creciste fuiste a la aldea
 de tu tío materno.
 En Salga iniciaste tu aprendizaje.
 Tus palabras llenaron nuestros corazones de
 felicidad y fortaleza.
 Día y noche te visitan.
 Revelaste la nueva religión y la vieja se hizo
 a un lado.
 No comeremos carne ni pescado.
 En la profundidad de la selva, en las tierras
 altas, desmontadas y quemadas,
 Sing Bonga entró en tu corazón.

La música de la flauta de Birsa

¡Oh, Birsa!, la música de tu flauta y tu violín
 reverbera.
 Todos salen para oírla,
 Dejan de trabajar en la selva, en los árboles,
 dejan de limpiar y de comer, para oír tu música.
 Todos los animales salvajes vienen a oír la música
 de tu flauta.
 Ratan Singh dice: "Ciertamente
 nuestro Birsa atrae a todos los seres sobre la
 tierra".

Birsa y Gandbi

¡Oh, Madre!, Gandhi ha nacido como el sol naciente,
 Birsa ha aparecido como la luna naciente.
 ¡Oh, Madre!, Gandhi nació por el Svaraj,
 Birsa ha llegado para levantar a los mundas.

La tormenta de polvo del oeste

Birsa ha aparecido como la tormenta de polvo.

Birsa ha llegado del oeste.

Birsa ha llegado.

Como el viento y la tormenta de polvo ha llegado

Birsa,

del sur . . .

Birsa . . .

Birsa ha llegado del oeste.

Fue llevado por el viento hacia el este.

Fue llevado.

Birsa ha llegado como el viento y la tormenta
de polvo.

¡Birsa, ten cuidado, no seas temerario!

¡Ten cuidado!

La religión de Birsa

Abran la puerta a la religión de Birsa.

Cierren la puerta a Satán.

Cambien la orden de Satán.

Recuperen la tierra de los mundas.

¡Devorador de la vida, destructor de la inteligencia!

Que el viento se lleve las palabras de Satán,

El camino indicado por Birsa Bhagwan es bueno,

Conducirá a la felicidad y a la dulzura

[en la vida] y al Reino de los Cielos.

Las palabras de Birsa

En cada aldea, en cada caserío,
las palabras de Birsa inspiran fuerza y heroísmo.
Las palabras de Birsa son agradables,
curan como una medicina.

¡Hermano!, en esta tierra
adquiere conocimientos y alístate,
estudia para adornarte.

Las palabras de Birsa son dulces.

Baldeo Singh dice:

Los mundas están llenos de ignorancia,
yo he quedado atrás, aún en la raza munda.

Las palabras de Birsa son preciosas.

La incomprensión de los hombres

En la profundidad de la selva,
 ¿quién está golpeando con las manos?
 Birsa está golpeando con sus manos
 en lo profundo de la selva.
 Birsa golpea con sus manos.
 Osos, búfalos salvajes, ciervos, elefantes y caballos
 entienden,
 pero los hombres no.

"Nuestra es la tierra"

¿Quién está golpeando el tambor en el monte Dombari?
 Ellos [los birsaítas] danzan [a su son].
 ¿Quién toca el clarín al pie del monte Dombari?
 Ellos [los soldados] observan.
 Birsa golpea el tambor en el monte Dombari.
 Ellos danzan.
 El hombre blanco toca el clarín al pie del monte
 Dombari.
 Ellos observan.
 Birsa está golpeando el tambor por la libertad de su
 madre tierra.
 Ellos danzan.
 El hombre blanco toca el clarín para abrir fuego.
 Ellos observan.
 Las municiones se acaban. Birsa toca el tambor.
 Ellos danzan.
 En el monte Dombari ellos gritaron:
 "nuestra es la madre tierra".

La lucha

Padre de la tierra, ayúdanos hoy,
 sólo en ti confiamos para el futuro.
 Con tu fuerza transforma en agua los proyectiles.
 Haz que caigan los enemigos.
 Padre de la Tierra, nuestra es la tierra, el país.
 Nos has hecho vivir dominados por otros.
 Tú nos trajiste del Hogar Original;
 En Nagpur dejaron sus huellas nuestros antepasados.
 Permitiste que otros se adueñaran de nuestra propiedad, de la tierra
 que nosotros reclamamos.
 Nuestro orden tradicional fue desplazado.

Haz que la fuerza de nuestros enemigos se desvanezca y sea destruida.
Toma su sangre, sus vidas.

Haz que la tierra se llene de niebla, así los enemigos no podrán ver
Haz que llueva copiosamente, de modo que las armas de los enemigos
se vuelvan agua.

¡Oh, Creador de la Tierra!, no dejes que nuestras plegarias sean
rechazadas.

Confiamos plenamente en ti.

Arroja [piedras] y dispara flechas [a ellos].

Arresto de Birsa

¡Oh, Birsa!, apareciste en el monte Dombari,
transformaste las balas en agua.

¡Oh, Birsa!, acampaste entre los arbustos de
algodón.

Te llevaron por el camino de Doranda.

¡Oh, Birsa!, te llevaron en un palanquín a la
cárcel de Ranchi.

En la cárcel te encerraron en una jaula de hierro.

¡Oh, Birsa!, demostraste tu fuerza ante las autoridades.

Elevaste el nombre de nuestra raza.

¡Oh, Birsa!, sufriste por tu pueblo.

El arresto

En la selva,

¡Oh, Birsa!, te arrestaron.

Tus amigos y tu familia lloran.

¡Oh, Birsa!, en tu mano está la cadena de hierro.

En frente y detrás de ti hay soldados montados.

¡Oh, Birsa!, te llevaron por el camino de Ranchi.

¡Oh, Birsa!, sufriste

por la tierra.

¡Oh, Birsa!, vendrás otra vez en la próxima vida.

¡Oh, Birsa!, me entristezco porque te han arrestado,
me entristezco porque te han llevado.

El Paraíso

Vayamos todos

a nuestro Reino en el Cielo.

No retrocedan.

No se queden atrás.

Delante está el fuego en la montaña.

Detrás está el río lleno de agua.
 Vayamos todos juntos
 a nuestro Reino en el Cielo.
 Ambos, nuestro Padre y nuestra Madre
 están sentados aquí.
 Vayamos, también nosotros debemos ir,
 allí está la tierra de la Felicidad.

El Nuevo Rey y los Cinco Sabios

En el reino del cielo está el Grande. Tú enviaste a los *Panches* a la tierra. Birsa Munda reveló todas las palabras de la religión en la tierra ignorante y oprimida. Birsa Bhagoan reveló la religión al ignorante, el tonto y el negro.

El sacrificio de Birsa

Fuiste arrestado por los enemigos; hay cadenas de hierro en tus manos
 No pensaste en ti, te sacrificaste por la tierra.
 ¡Oh!, tu nombre ha quedado para siempre, jamás lo olvidaremos.
 Hoy cantamos [tu] canción; te saludamos todos los días.
 Hablamos en ti como en sueños; escuchamos tus palabras.
 Hasta el fin de la tierra permanecerá tu nombre.

El Nuevo Rey recupera la tierra para su pueblo

Tengo fe, fuiste designado Padre de la Tierra.
 Confío plenamente en ti.
 Sálvame de la enfermedad y de las dificultades.
 Eres el Gran Rey en el cielo. Designaste el Nuevo Rey en la tierra.
 A él le diste el reino y la tierra.
 En la tierra el Nuevo Rey confió en mis manos el reino y la tierra.
 Confía la misión del Gran Rey del cielo a los hombres selectos
 (en la tierra). Nos salvarás marcando en nuestros cuerpos el signo
 [la marca sagrada de sándalo].
 Aliviaste a los hombres de su peso y creaste el agua del río.
 Destruiste el reino de los *rajás* y *zamindares*.
 El régimen de los contratistas, los *satanes* y los enemigos llegó a su
 fin. Ahora poseemos nuestro reino que se extiende por todos los
 territorios.
 Ahora estamos mirando hacia el este; hemos cosechado nuestro reino.
 Ahora poseemos el reino para siempre.
 Nadie puede arrancarlo de nuestras manos.

El Nuevo Rey

Tú fuiste designado Padre en la Tierra.
 Confío en ti con el alma y el corazón.
 Sálvanos de las dificultades.
 En el cielo está el Gran Rey.
 El te ha designado como el Nuevo Rey en la tierra.
 Otórgale tu merced, compasión y asistencia.
 En la tierra el Nuevo Rey me concederá
 misericordia y protección, socorro y fuerza,
 y arrojará y entregará a las llamas a los viejos rajás, oficiales y zamini-
 Con el agua del río y el fuego de la selva; [dares.
 atrápalos y destrúyelos completamente.

Plegaria del domingo

Saludemos al Gran Rey en el cielo. Saludemos al Nuevo Rey en la tierra. Saludemos a la Madre y al Padre en el cielo y en la tierra.
 ¡Oh, Padre Todopoderoso!, con tu merced, todos nosotros, hermanos, hermanas, niños, padre y madre, de lugares alejados y cercanos, nos hemos reunido en este lugar.
 Tenemos en nuestros hogares el arroz sin cocinar, bueyes, cabras, búfalos y otros animales. Confesamos nuestros pecados de cinco a seis días, todos los pecados que hemos cometido con nuestra vida, con nuestro corazón, nuestros ojos y oídos, piernas, manos y el cuerpo entero, y que te hemos herido con nuestra vida y nuestra mente, y que hemos peleado entre nosotros. Confesamos todos estos crímenes y pecados. Perdona todos los días nuestros pecados de siempre. Como nos guardas por seis días, lo mismo haz siempre. Sálvanos en nuestras reuniones sagradas, en la danza, en la noche, en el sueño, cuando viajamos, en el trabajo y en nuestra profesión, en nuestra conducta y en la conversación, en el desamparo, en el pensamiento, en las dificultades y en la enfermedad, sálvanos de la espada, de las injurias y de los obstáculos.
 Haz que tus ángeles santos nos protejan bajo sus alas. Que ellos nos salven de los enemigos. Defiéndenos y destruye a todos nuestros enemigos que están celosos de nosotros y nos perjudican.
 Destráyelos con el agua del pequeño río; quémalos con el fuego de la selva. Como Jesús deja que el Gran Rey en el cielo otorgue merced, asistencia y fuerza al Nuevo Rey en la tierra y lo proteja. Haz que el Nuevo Rey en la tierra nos otorgue a su vez merced, asistencia, fuerza y bendiciones, y así podamos destruir a los viejos rajás, a las autoridades, los zamindares, los satanes, a los enemigos, con el agua del río y el fuego de la selva.

PARTE III

Las voces del presente

Perspectivas

मुचिअ चत्कव, दो
अम्गे होए: नम रुडुतम्
डोम्बरि बुनु दो
अम्गे होए: पिच रुडुतम्
अम्गे होए: नम रुडुतम्
सार अपि मिणर- सोणोट
अम्गे होए: पिच रुडुतम्
बन्दुकु मुलि सम्बुल

Buscándote nuevamente,
Muchía Chalkad pregunta por ti.
El Monte Dombardi te busca,
te está buscando con el tañir de flechas y hachas.

El rugido de los rifles te busca.
Arcos y flechas repican [al tocarse]
por nuestra tierra.

(canción a Bīrsa por Ram Dayal Munda, en
Seled, Ranchi, 1967)

Los protagonistas de las acciones políticas que se analizaron en este trabajo se han destacado en su condición de campesinos. Sin embargo, no se ha querido perder de vista el papel que ha jugado en ellas el factor étnico. Al respecto hay que recordar que una gran mayoría de estudiosos y el Gobierno de la India independiente han hecho énfasis en las características tribales de los *adivasis*, destacando los elementos

culturales. Es necesario cambiar esta visión y colocar en un primer plano la condición de campesinos de los *adivasis* que se dedican a la agricultura sedentaria, condición que deberá entenderse dentro del marco de relaciones económicas a nivel nacional. Esta consideración debe tomarse como punto de partida si se quiere entender y explicar qué ha ocurrido y está ocurriendo con los *adivasis*, y cómo éstos han actuado y actúan en situaciones específicas. De este modo se evita derivar las explicaciones de las expresiones de protesta colectiva y organizada de los *adivasis* al terreno de los efectos de "choques culturales" o de su "falta de habilidad" para "adaptarse" a nuevas situaciones. A la vez, se rechaza su inclusión dentro de los llamados conflictos comunales, etiqueta que enmascara la naturaleza misma de estos conflictos. El problema fundamental es el de las relaciones en que el campesino se encuentra involucrado, relaciones desiguales, de explotación económica y de dominación social y política, realidad que puede posibilitar una toma de conciencia por parte de los campesinos de su propia condición y sus intereses frente a los de otros sectores de la sociedad. Esta toma de conciencia les ha llevado a enfrentar las situaciones concretas con acciones de conjunto, en defensa de intereses básicos: su tierra, el producto de su tierra y su trabajo. En tanto se ampliaron los horizontes que abrió esta toma de conciencia, la acción pudo llegar a dirigirse contra la maquinaria legal, ideológica y administrativa colonial y sus representantes. En la India independiente los campesinos tribales han sido protagonistas de acciones políticas en las que las confrontaciones se han definido en el marco de la lucha de clases, a nivel de la estructura económica y también del frente político.

La posición oficial en India respecto a los campesinos de origen tribal como grupo separado que se supone presenta problemas "especiales" y, por lo tanto, que merece un tratamiento "especial", se trasunta en el uso de una designación particular para nombrarlos: *Scheduled Tribes* (Tribus registradas) o, más aún *Backward Tribes* (Tribus atrasadas). Detrás del término existe una actitud paternalista, condescendiente, con un objetivo fundamental: el de transformar y "desarrollar" a este sector de la población, llevándolo a asimilar formas de vida llamadas modernas. El texto de la Constitución de 1950¹ traduce claramente la idea del Estado con una misión, la de proteger y guiar a estos sectores considerados débiles e incapaces de decidir por sí mismos el curso de la acción a seguir frente a la situación en que se encuentran.² En sus provisiones el problema se remite finalmente

¹ Cf. V. N. Shukla, *Commentaries on the Constitution of India*, 3^o ed., Lucknow, 1960, pp. 134, 422, 424, 475 ss.

² Así, el artículo 46 establece que "El Estado promoverá con especial cuidado los intereses educacionales y económicos de los sectores más débiles de

a la conservación de la ley y el orden y, aunque se tratan algunos de los aspectos importantes relacionados con los *adivasis como campesinos* (no considerados de esta manera); el despojo de tierras y el endeudamiento, problemas que darían la clave de su situación, éstos no se analizan en su verdadero significado en el contexto amplio de las relaciones económicas, sociales y políticas de la nación.

Desde el momento en que se califica a los campesinos *adivasis* como *Scheduled* o *Backward Tribes* se comienza a ignorar la condición y la situación objetivas de este sector de la población en la nación, condición y situación compartidas con otros sectores campesinos y que no derivan necesariamente del hecho de ser tribales. Esta actitud se hace aún más evidente al considerarse los criterios que se han usado para definirlos. Uno de ellos es el modo distinto de vida en términos de culturas tribales, y diferencias en educación, "grado de desarrollo" y asimilación, en contraste con la población que no se adscribe a ningún grupo tribal.

Esta condición ha sido entendida como de "desventaja" y "atraso", y a veces pareciera indicarse como si fuera inherente a los mismos *adivasis* y no como producto del establecimiento de relaciones socio-económicas desarrolladas en el curso de la historia. Con base en este tipo de apreciación se han otorgado oficialmente una serie de privilegios a los miembros de grupos tribales "atrasados".³ Ante esto ha habido una fuerte reacción de parte de sectores con mayor poder político y económico, que han visto estas políticas como una expresión de favoritismo. Si se observan estas concesiones desde otra perspectiva, éstas se presentan como muestras de una actitud paternalista, a la vez discriminatoria, que justifica la introducción de todo tipo de cambios desde la cúspide. Estas ideas de debilidad y atraso se han promovido de diferentes modos a través de la acción oficial y las actividades de

la población y, en particular, los de las *Scheduled Castes* y *Scheduled Tribes*, y los protegerá de la injusticia social y de toda forma de explotación". Las cédulas Quinta y Sexta de la Constitución están dedicadas a los problemas de administración y control de las Zonas y Tribus Registradas, estableciéndose la existencia de un Consejo Consultivo para las tribus (Tribes Advisory Council) cuyo deber sería "aconsejar en aquellos asuntos pertinentes al bienestar y desarrollo de las *Scheduled Tribes* del Estado", permitiendo al Gobernador actuar para la preservación de la paz y el buen gobierno de un Estado que en ese momento se considere Zona Registrada. Cf. también los artículos 339 y 340.

³ A partir de los años cincuenta se han otorgado becas a los *adivasis* para educación superior. El número de becas aumentó de 84 en 1948-49 a más de veinte mil en 1967-68, concedidas principalmente en Bihar y en Assam.

L. P. Vidyarthi ("Tribal Development in Independent India and its future", *Man in India*, vol. 54, Nº 1, 1974, ppi 59-61) menciona que las *Post matric scholarships* otorgadas por el Gobierno central aumentaron de 84 en 1948 a 29, 200 en 1970-71, y también la concesión de becas para estudios en el extranjero, por lo cual entre 1960 y 1967-68, de dos a cinco miembros de grupos tribales salieron a estudiar fuera.

los grupos de trabajo organizados por científicos sociales. Al determinarse a este sector del campesinado como "tribal" y "atrasado" se ponen obstáculos para que el campesino *adivasi* tome conciencia tanto de la naturaleza real de su situación frente a otros sectores de la sociedad, como de su condición e intereses comunes con los de otros sectores campesinos, tribales o no.

El desarrollo de una estructura administrativa especial "para salvaguardar los intereses de los tribales y acelerar el ritmo del cambio social y económico",⁴ y la puesta en práctica de programas gubernamentales, han abarcado todas las esferas a través de las cuales marcar con fuerza a estos campesinos para que siguieran el patrón de "desarrollo" formulado por los sectores nacionales dominantes, incidiendo directa e indirectamente sobre la actividad económica, la educación, el nivel sociocultural y el político. En este proyecto nacional los *adivasis* no han tenido participación alguna. Un estudioso de estos problemas se pregunta "¿qué tipo de cambio económico queremos *nosotros* en las áreas tribales?",⁵ y su actitud es coherente con la de los sectores nacionales en el poder que concentran en sus manos el derecho de decidir el destino del resto de la sociedad.

Como ejemplo de la posición de los estudiosos que apoyan y propugnan estas políticas y asumen el papel de guías de estos campesinos, se pueden considerar las ideas que L. P. Vidyarthi presenta en un artículo reciente.⁶ Él declara que: "nuestra tarea profesional como antropólogos es revisar la naturaleza y la extensión del desarrollo tribal que ha tenido lugar en la India independiente, y sugerir nuevas estrategias para la modernización de la sociedad tribal". Las metas que se señalan son las de la *modernización*, el *desarrollo* y la *integración*. El significado que entrañan cada una de estas metas y la dirección a la que apuntan, merecerían de parte de quienes las proponen una explicación clara. ¿Qué entienden por *modernización*, y por qué y para qué se la quiere imponer? ¿Qué tipo de *desarrollo* se defiende y qué papel se quiere hacer jugar a estos campesinos en ese programa de desarrollo a nivel nacional? ¿Qué finalidad tiene la *integración*, para qué y con qué carácter se plantea? En realidad, a pesar de no ofrecer explicaciones, se puede advertir cuál es el proyecto de los estudiosos que han asumido la tarea de proponer las soluciones mágicas al llamado *problema tribal*.

Sus ideas se pueden encontrar resumidas en los programas de desarrollo de la comunidad puestos en práctica a partir de 1957. La prueba

⁴ Vidyarthi, *op. cit.* (1974), p. 47.

⁵ Mathur, V. K., "The Traditional-Modern Continuum. An Assumption in Tribal Development", *Journal of Social Research*, vol. X, Nº 2, sept. 1967, Ranchi, p. 23 (italicas mías).

⁶ Vidyarthi, L. P., *op. cit.* (1974), p. 45.

de las buenas intenciones del gobierno que proporciona constantemente el autor citado: las cantidades invertidas en diferentes programas de desarrollo, no indican nada, ya que con estos datos ni se explican los efectos de tales políticas ni sus metas, y tampoco con estas inversiones se solucionan los problemas reales del campesino. Invariablemente este tipo de acercamiento evita el tratamiento de las condiciones objetivas en que se encuentran estos campesinos, desde la perspectiva del desarrollo histórico de las relaciones económicas, sociales y políticas. Para respaldar esta visión se sigue manteniendo la idea del aislamiento geográfico, y a veces también cultural, de los campesinos de origen tribal. Por ejemplo, A. R. Desai⁷ propone una caracterización que otros comparten, y llega a una simplificación de los que llama elementos de los "grupos tribales más puros" que "una vez fueron patrimonio de todos los grupos tribales". De este modo, y siguiendo a C. M. Mamoria, enumera los rasgos distintivos que ahora sólo cinco de los veinticinco millones de población tribal conservarían. Se destaca que "viven alejados del mundo civilizado (...) en las montañas y en las junglas", que "profesan la religión primitiva conocida como animismo" y que desarrollan una economía "primitiva". Otro criterio para clasificar a los *adivasis* ha sido el del grado de integración a la cultura dominante o el de la falta de integración. G. S. Ghurye⁸ distingue entre aquellos completamente hinduizados de los parcialmente hinduizados y los que resisten al cambio. A. R. Desai, en tanto, cita la clasificación del Comité para el bienestar tribal que determina cuatro categorías: los grupos aislados y que mantienen los patrones de vida tradicionales; las comunidades semitribales establecidas en zonas rurales, dedicadas a la agricultura y actividades conexas; los grupos transculturados que han migrado a zonas urbanas o semiurbanas, que constituyen mano de obra para las industrias y han adoptado elementos culturales "modernos", y por último, los grupos tribales totalmente asimilados. Desai considera que clasificaciones como ésta son instrumentos que facilitarían la tarea de encontrar soluciones apropiadas para los problemas de cada caso en particular. Se conocen tres posiciones frente al llamado "problema tribal" en India: unos piensan que deben asimilarse totalmente, como G. S. Ghurye a A. V. Thakkar. Para Ghurye "los llamados aborígenes no son más que hindúes atrasados". Thakkar hace énfasis en el peligro que el separatismo y el aislacionismo representan para la solidaridad nacional.⁹ Otra posición defiende el aislamiento de los *adivasis* para conservar su "pu-

⁷ Desai, A. R., *Rural India in Transition*, Bombay, 1961.

⁸ Ghurye, G. S., *The Scheduled Tribes*, Bombay, 1959.

⁹ Cf. Comentarios de estas posiciones en *Tribal Awakening. A Group Study*, escrito por un grupo de líderes *adivasis* cristianos, editado por M. M. Thomas y R. W. Taylor, Bangalore, 1965.

reza original", como lo hizo Verrier Elwin quien llegó a pedir el establecimiento de un Parque Nacional como refugio para los baigas y los gonds,¹⁰ idea que luego abandonaría.¹¹ Y por último se encuentran los que defienden la integración, sin esclarecer suficientemente sobre su naturaleza, proceso que sería instrumentado desde fuera del sector campesino tribal.

Otros estudiosos han preferido concentrarse en el análisis de las culturas tribales como expresiones de la "pequeña tradición" en India, definiéndolas en contraste con el sistema sociocultural de las comunidades campesinas hindúes¹² o mediante el uso del concepto de *continuum* tribu-casta, como lo ha hecho F. G. Bailey. Este especialista opina que "deberíamos ver más bien la tribu y la casta como estructuras o como complejos institucionales, que están presentes como objetos de *elección* para los individuos en sociedades particulares". Llega a considerar a la "tribu" y a la "casta" "no tanto como en un *continuum* sino como formas alternativas de acción".¹³ Este enfoque sitúa al problema del campesino tribal dentro de los límites de los procesos de transculturación, generalmente entendidos como procesos lineales que se desarrollan entre polos ideales, y a las relaciones entre sectores de la sociedad dentro del marco de las tribus y las castas. Por extensión, los conflictos que se suscitan a partir de las relaciones socioeconómicas se consideran de naturaleza comunal o producto de rivalidades, generalmente de naturaleza cultural.

Otras veces, no sólo la naturaleza de los conflictos sociales queda empañada por la perspectiva del enfoque, sino que se minimiza la importancia de los conflictos existentes. Por ejemplo, se ha escrito: "Aunque el proceso de transculturación, la destribilización, la explotación, etcétera, han conducido a conflictos severos en las sociedades tribales, en general, se puede decir que el faccionalismo, los intereses particulares, las numerosas disputas que caracterizan la vida en la mayoría de la India rural, están de algún modo ausentes en la población tribal aislada, esparcida y psicológicamente conforme".¹⁴

Si uno se dirige a la realidad objetiva en la India independiente y observa la situación de estos campesinos en el marco de relaciones socioeconómicas específicas, el panorama que se presenta rebasa los límites de los efectos de un proceso de transculturación, de las rela-

¹⁰ Elwin, V., *Loss of Nerve*, Bombay, 1947.

¹¹ Elwin, V., *A Philosophy for NEFA*, Shillong, 1959, p. 46.

¹² Cf., por ejemplo, S. Sinha, "Tribal Cultures of Peninsular India as a Dimension of Little Tradition in the Study of Indian Civilization: A Preliminary Statement" *Man in India*, vol. 37, abril-junio de 1957, N° 2.

¹³ Bailey, F. G., "'Tribe' and 'Caste' in India", *Contributions to Indian Sociology*, vol. V, 1961, pp. 15 y 18. Cf. también el comentario firmado L. D. en pp. 120-122 en el vol. VI de la publicación citada.

¹⁴ Vidyarthi, *op. cit.* (1967), p. 3.

ciones y conflictos comunales y de conflictos con sectores identificados por su adscripción a castas. Por lo tanto, se hace necesario un análisis que se concentre en la estructura de clases vigente y los conflictos que se desarrollan a partir de ellas, en los cuales los campesinos estarían involucrados. En la India independiente, los enfrentamientos de los campesinos tribales con los terratenientes, los prestamistas y los *dikus* en general, se agudizaron y se definieron en el terreno de la lucha de clases. Los problemas para el campesino continuaron centrándose principalmente alrededor del despojo de tierras, el endeudamiento y la extorsión, y la apropiación del producto de su trabajo en términos de explotación que tocó al campesino mismo como mano de obra agrícola. Como ejemplo del despojo de tierras, sólo en Ranchi Police Station hubo 752 apropiaciones ilegales entre 1955 y 1965.¹⁵

La aceleración del proceso de despojo de tierras ha hecho aumentar las filas de los campesinos sin tierra entre los *adivasis*. No sólo los elementos locales con poder económico y político han sido responsables de este proceso sino también la puesta en práctica de planes de desarrollo que incluyeron la instalación de grandes complejos industriales, como en la rica faja de minerales de Chota Nagpur.

La situación agraria queda claramente descrita en el memorándum que el Rev. Dr. N. Minz, *adivasi*, envió a las autoridades nacionales en fecha reciente.¹⁶ El documento dice con referencia al despojo de tierras: "Los tribales, en lugar de haber aliviado su miseria con estas políticas [la abolición de los zamindares], se vieron nuevamente relegados, discriminados, destruidos y explotados sin piedad. Los elementos ajenos se volvieron mucho más activos para apropiarse de la tierra que pertenecía a los *adivasis*, contando con el permiso tácito y el apoyo sutil de los funcionarios de departamento. Hay cantidad de ejemplos, en todos los rincones de la zona tribal, de tierras que ellos [los *adivasis*] habían convertido con su sudor y su sangre en arrozales de primera clase y que han pasado rápidamente a las manos de los mahajanas y otros extraños mediante diversos métodos dudosos que se practican libremente con el apoyo de muchos 'Hombres Poderosos' (...). Luego de obtener reportes fraudulentos, estos extraños hacen que se fijen rentas sobre la tierra a su favor. El que realmente cultiva la tierra ve así que arrebatan el trabajo de toda su vida de un simple plumazo, respaldado por las provisiones de la ley. Los tribales presentan

¹⁵ Mandal, B. B., "Are Tribal Cultivators in Bihar to be called 'Peasants'?", *Man in India*, vol. 55, Nº 4, oct.-dic. de 1975, p. 358. El autor se basa en un reporte de 1965.

¹⁶ Minz, N., *A Memorandum on the Adivasi Problems in Central Tribal Belt of India and their Permanent Solutions*, documento recogido en 1970 por el Dr. Rupert R. Moser, extractos del cual aparecen en *The Situation of the Adivasis of Chota Nagpur and Santal Parganas, Bihar, India*, IWGIA-Documents, Copenhagen, abril de 1972.

numerosas peticiones a las autoridades correspondientes para que se establezca una renta justa sobre sus tierras. Pero tal es su infortunio que rápidamente aparecen los demandantes no tribales, más poderosos y diestros que ellos, para desafiar sus reclamos y, finalmente, los solucionan en su favor (...). Los mahajanes han manipulado por años para ocupar y cultivar las tierras [de los campesinos] rechazando aceptar el pago del crédito bajo uno u otro pretexto. Estas ocupaciones de tierras por los mahajanes en algunos lugares alcanzan entre 20 y 30 acres, y han continuado hasta por 50 o 60 años, por un crédito de una pequeña suma que varía entre 50 y 300 Rs. No faltan casos en que estos mahajanes se han apropiado de toda la tierra de los adivasis, convenciendo a los funcionarios de departamento, y haciendo que sus nombres figuren como los de propietarios de la tierra bajo la justificación imperfecta de que la han ocupado por tan largo tiempo. Este método hace a los adivasis quedar sin tierras, y así son explotados y destruidos completamente. Otro método dudoso usado por los mahajanes [es aquél por el cual el campesino] (...) pierde su tierra, su propiedad y hasta toda su familia. Los sahuкаres y los mahajanes dan crédito, no con interés sino sólo bajo la precondición de que, cuando la cosecha esté lista, los deudores adivasis deben vender su producción al mahajan acreedor de quien han recibido crédito para cultivar durante los meses de abril y mayo. El precio de cada tipo de producto agrícola se fija en el momento del otorgamiento del crédito, generalmente muy por debajo del precio en el mercado. Al mismo tiempo, la opción para comprar determinada cantidad de la producción del deudor queda a criterio del mahajan. Esto crea una situación muy anormal para el campesino tribal que se perpetúa año con año y, en algunos casos, por generaciones". En este contexto, R. R. Moser cita un artículo periodístico del *The Illustrated Weekly of India* del 4 de octubre de 1970, que denuncia: "Otras agencias oficiales como la Comisión de planeamiento y la Conferencia General de ministros de noviembre pasado, también reconocieron que las reformas han sido trasgredidas con evasiones, trampas, fraudes y deshonestidad. Un reporte en *The Statesman* del 18 de julio menciona a un terrateniente que registró 75 acres de tierra a nombre de su perro: un acto vergonzoso de burla de las limitaciones gubernamentales puestas a la tenencia de tierras rurales, que fue arreglada, por decirlo caritativamente, dada la ingenuidad de los funcionarios del Estado que hicieron el registro. Éste no es de ninguna manera un ejemplo aislado".¹⁷ Los ejemplos se repiten en distintos lugares de la India, y los mecanismos que usan los grandes terratenientes para apropiarse de las tierras de los campesinos tribales se multiplican hasta

¹⁷ *The Illustrated Weekly of India*, 4 de octubre de 1970, p. 16, cit. por R. R. Moser, *op. cit.*, p. 11.

emplear cualquier camino posible que lleve a la satisfacción de sus intereses. En relación con Maharashtra, por ejemplo, *Economic and Political Weekly* de febrero de 1974,¹⁸ reportaba el empleo del recurso legal de la prueba de incapacidad física del campesino para trabajar su tierra, como medio para despojarlo de ella: "Muchos grandes terratenientes conseguían certificados médicos que establecían la incapacidad de los adivasis para cultivar sus tierras y lograban obtener estas tierras en arriendo por períodos fijos. Las tierras rara vez se devolvían a los adivasis una vez terminado el período de arriendo. Aún peor, muchos terratenientes que lograban obtener tierras de los adivasis en arriendo reclamaban el estatus y derechos de poseedores bajo el Acta de Tenencia y Posesión de Tierra Agrícola de 1948, y compraban las tierras de los adivasis por nada". El artículo sigue diciendo: "Ya que varias de las leyes promulgadas por el gobierno se han usado invariablemente con el permiso tácito de los funcionarios del gobierno, para privar a los adivasis de las tierras que les pertenecen, no es realista esperar que los funcionarios del gobierno lleguen a mostrar algún entusiasmo por distribuir tierras del gobierno o excedentes entre los adivasis. La naturaleza simbólica del esquema de distribución de tierras excedentes entre los adivasis se muestra en (...) [la siguiente] tabla:

Distribución de tierras excedentes repartidas mediante la imposición de límites sobre tenencia de tierras en Maharashtra en 1970-71

	<i>Castas registradas</i>	<i>Tribus registradas</i>	<i>Otros</i>
Familias sin tierras que fueron beneficiadas	196	66	631
Tierras (en acres) distribuidas entre familias sin tierra	1899.70	353.28	5180.35

Pero no solamente mediante la manipulación de las leyes y el respaldo del permiso no oficial de los funcionarios se despoja a los campesinos tribales de sus tierras. A veces, los terratenientes han usado procedimientos violentos, apoyados en su alianza con la policía, la administración, los prestamistas y los políticos. De esta situación, María Mies presenta un análisis iluminador sobre la condición de los campesinos bhils (*adivasis*) en Maharashtra y muestra cómo éstos se organizaron políticamente para enfrentarse a los ataques directos de la clase rural dominante en el Movimiento Shahada de 1972-74.¹⁹ Pro-

¹⁸ *Economic and Political Weekly*, Annual Number, febrero de 1974, Bombay, "Maharashtra Organising the Adivasis", p. 174-A.

¹⁹ Mies, María, "The Shahada Movement: A Peasant Movement in Maharashtra (India) —its Development and its Perspectives", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 3, Nº 4, julio de 1976, pp. 472-482.

porciona varios ejemplos, además del que presenta como caso, para indicar que "lo que se alude como lucha de castas no es más que una despiadada lucha de clases disimulada", ejemplos de la violencia directa ejercida por los terratenientes sobre los campesinos para despojarlos por la fuerza. "Todos estos incidentes —señala Mies— han tenido lugar entre hindúes de alta casta y adivasis o harijanas. Sin embargo, es evidente que no surgieron alrededor de problemas de casta sino alrededor de asuntos económicos y políticos. Los campesinos sin tierras piden tierra y mayor paga y han comenzado a organizarse para luchar por sus intereses. La clase rural dominante, no obstante, usa su poder político, económico y cultural, incluyendo la violencia directa, para mantener al proletariado rural 'en su lugar', como ellos dicen. En esta lucha de clases, la clase en el poder usa muy hábilmente como armas la discriminación de castas, los sentimientos de casta y la dependencia feudal de los trabajadores intocables con respeto a su terrateniente".²⁰

Un ejemplo del uso de la violencia extrema sobre los campesinos santales de Bihar, que refleja el carácter de esta lucha entre la clase terrateniente y el campesinado empobrecido, es la masacre de los aldeanos de la aldea de Rupaspur del 22 de noviembre de 1971.²¹ Los santales habían trabajado como medieros por largo tiempo y defendían sus derechos, amparados por la sección 71 del Acta de Tenencias del Bihar, en cuanto a la proporción de la producción agrícola que se destinaba al terrateniente. Cuando los santales se organizaron para protestar fueron perseguidos hasta su aldea. Tres grandes terratenientes se aliaron para atacar con sus guardias privados la aldea de Rupaspur, sitiándola con sus hombres armados que llegaron en jeeps, camionetas, tractores y a pie. Una vez que por medio de la persecución lograron hacer que los campesinos se refugiaran en sus casas, los encerraron desde fuera y prendieron fuego a las cuarenta y cinco casas de la aldea. Los que lograron escapar eran muertos a tiros o a cuchilladas. *Link* reporta que "El fuego cesó sólo cuando se redujo toda la aldea con sus 45 casas a cenizas. Para entonces cuatro personas, incluyéndose dos mujeres, habían muerto quemadas vivas, diez habían muerto a balazos o cuchillazos, mientras que 33, incluyendo un niño de tres años, estaban severamente heridos. (...) Una mujer, después de haber sido herida con una lanza, fue arrojada al fuego mientras los gángsters aplaudían con júbilo por su éxito. Después que la 'operación matanza' estuvo terminada, los jeeps se pusieron en servicio. Se colocaron en ellos los cadáveres, se los condujo a 20 millas de distancia y se los enterró en el barro y el pasto en las orillas del Kosi, cerca de Kursela". La policía

²⁰ *Ibid.*, p. 473.

²¹ *Link*, 5 de diciembre de 1971, pp. 25-26, cit., en R. R. Moser, *op. cit.*, pp. 9-10.

se había retirado de la zona dos días antes de la matanza, aun cuando había sido establecida allí en previsión de disturbios; el hecho fue recibido con un silencio casi general por parte del Gobierno, y los responsables no fueron castigados.

La represión de todo acto de protesta de los campesinos por las clases rurales dominantes puede no detenerse, por lo tanto, en amedrentar al campesino para mantenerlo sumiso y en las mismas condiciones de trabajo, sino que puede volcarse a su aniquilación en las zonas en que la organización política campesina es débil y el poder de los terratenientes, en consecuencia, es grande. Si los trabajadores agrícolas protestan haciendo huelga, se los amenaza con conseguir agricultores de fuera y dejarlos sin trabajo, amenaza que se traduce en hecho si la protesta persiste. En otros casos, los grupos terratenientes dominantes no consideran siquiera la posibilidad de un arreglo o de ejercer presión, sino que se elimina de raíz al problema que representan las demandas de los campesinos, mediante su misma eliminación física.

La posición de los funcionarios frente a esta lucha es doble. Respaldan a los terratenientes por razones políticas en tanto instrumentos para controlar las aldeas; si dejan de cumplir este papel y su poder se debilita al afirmarse la organización política de los campesinos, se los descarta como elementos de manipulación en manos de los políticos. El papel del Gobierno en la represión tiene también dos facetas, por un lado, mediante la cooptación, ofreciéndose a escuchar la demanda campesina y a solucionar sus problemas; por otro, a través de la represión directa y drástica. Para esta represión, generalmente, no usa a la policía local, que prefiere no mezclarse y apoya la represión de los terratenientes no con acción sino enterándose tarde de los incidentes violentos, desapareciendo de escena en el momento oportuno y llegando a ella cuando ya no hay nada que hacer. El Gobierno usa en estos casos las fuerzas policiales que no pertenecen a la localidad donde estalla la violencia y a la Policía Especial de Reserva (SRP), que emplea tácticas semejantes a las de los terratenientes. Mies relata una instancia de este tipo de acción policial: "se enviaron unidades armadas de la Policía Especial de Reserva a los bosques en este distrito [Dhulia] para sacar a los adivasis de las tierras que habían estado cultivando por años (...). Los empleados forestales llegaron en camiones, acompañados por unidades de la Policía Especial de Reserva y pidieron a la gente que saliera de sus casas. Entonces se incendiaron las casas, se subió a los adivasis en un camión y se los dejó en otro lugar, lejos de sus aldeas originales. El trato de los funcionarios del gobierno y de la policía hacia los adivasis no fue menos brutal que el de los gujars [la casta terrateniente dominante en el distrito de Dhulia, Maharashtra]".²² Estas experiencias del presente, esta vivencia co-

²² Mies, *op. cit.*, p. 479.

tidiana del campesino *adivasi* de una realidad en la que es objeto de la manipulación y la represión, y en la que se perpetúa una situación económica común con el resto del campesinado, pasan a formar parte de la historia del campesino, de su historia como experiencia de vida y fuente a partir de la cual podrá determinar la acción que tome frente a esa realidad.

La existencia entre los campesinos *adivasi* de una tradición de protesta que significa algo más de un siglo y medio de experiencia de lucha en cuestión agraria, tiende a posibilitar la acción en el frente político con el consecuente desarrollo de una "conciencia para sí" entre los campesinos. El desarrollo de esta conciencia y de la lucha política enfrenta graves problemas. Los grupos hegemónicos obstaculizan este desarrollo no sólo mediante los métodos crudos de la represión directa, sino también por el medio más sutil de la difusión e imposición de una ideología que trata de convencer al campesino de que es incapaz de sobrevivir sin su protección y de que su debilidad inherente no le permitirá luchar y defenderse de los sectores rurales poderosos si no es con el tipo de ayuda que aquéllos se ofrecen a brindarle. Junto con el muy usado método de la cooptación, como ocurrió por ejemplo con el Partido Jharkhand en septiembre de 1963 al fundirse con el Partido del Congreso, se desarrollan otras tácticas como la de presentar a los campesinos los asuntos de política nacional, como las elecciones, a un nivel elemental y burdo. El objetivo no es, de ninguna manera, la concientización política sino una movilización de las masas campesinas para favorecer los intereses de partidos que representan a otras clases sociales, como un medio para conseguir votos.

Sachchidananda presenta dos textos empleados para propaganda política durante la campaña electoral de 1957.²³ El primero de ellos es de este tenor:

"Queridos hermanos y hermanas:

Hemos enviado muchas veces nuestro representante a la Asamblea Legislativa. Pero ni siquiera una vez tuvimos un hombre capaz. Esta vez Dios ha simpatizado con nosotros y un gran hombre ha aparecido en estas elecciones. De cuerpo fuerte, atractivo en apariencia, alto y adornado por una camisa de seda, infatigable orador, Sri X, que ha sacrificado su alma en el altar del servicio social por la causa del país, está frente a vosotros (...). Los hermanos misioneros se beneficiarán en gran medida (...). Se dará a los cristianos privilegios especiales. Los tribales no cristianos y los no tribales no deben preocuparse ya que se les dará libertad para beber vino (...). Todos los planes tendrán

²³ Sachchidananda, "Political Consciousness in Tribal Bihar", *Man in India*, vol. 39, N° 4, oct.-dic. 1959, Ranchi, pp. 306-308.

éxito. Todos los problemas de la gente se desvanecerán cuando se establezca el Reino de Dios (Ram Rajya). Por lo tanto, no deben olvidar para las elecciones el símbolo de Sri X”.

La propaganda del candidato opositor se desarrolla en esta línea:

“Queridos hermanos y hermanas:

Ha llegado nuestro festival quinquenal [las elecciones] (...). Debemos elegir una persona activa con un corazón puro (...) debe ser educado (...) [y] haber hecho algo por el país; debe ser desinteresado; debe tener un objeto fijo y debe haber trabajado para conseguir educación, medios de comunicación y tanques de agua para la gente. Sri Y es una persona cuidadosa del deber; la sociedad culta lo respeta. Siempre está realizando trabajos constructivos (...) ha abierto muchas escuelas y hosterías y ha alentado al Gobierno para que dé becas a muchos estudiantes. Ha hecho que el Gobierno apruebe la construcción de muchos embarcaderos y pozos de agua. En tiempos de escasez ha distribuido alimentos y ropa (...). Así que Sri Y tiene muchas cualidades puras. El segundo candidato es Sri X, que antes estaba en el Congreso pero que ahora se ha unido al Partido Jharkhand. Su mente no es equilibrada. En lo que respecta a educación, sólo puede firmar. No ha tenido oportunidad de servir al país (...). Su naturaleza es cruel. Golpea severamente a los niños que arrancan guayabas de su huerta (...). Por lo tanto hacemos un llamado a todos los amantes de este país para que voten por nuestro hermano no cristiano Sri Y y lo elijan como miembro de la Asamblea Legislativa”.

Estos ejemplos de propaganda política más los datos que presenta Sachchidananda en su artículo, basados en una encuesta y observaciones realizadas durante la campaña electoral entre los mundas y los oraciones, muestran un esfuerzo de parte de los políticos no por concientizar a la población sino por despolitizarla, prácticamente, haciéndola objeto de la manipulación y la coerción. En primer lugar, al parecer, se evitaron los mítines públicos y la propaganda política se hizo casa por casa, o se distribuyeron panfletos que los *adivasis* dijeron no entender. La manipulación de los símbolos usados por los partidos es obvia. Por ejemplo, los propagandistas del Partido del Congreso exhortaron a votar por los bueyes, de modo que un votante dijo: “Los bueyes son nuestra riqueza, así que yo he votado en la urna que tiene este símbolo”.²⁴ En tanto, la propaganda del Partido Jharkhand defendía al gallo, su símbolo, diciendo que éste salva a los *adivasis* del infortunio cuando se lo sacrifica a Sing Bonga.

Los métodos coercitivos se ejemplifican con las tácticas empleadas

²⁴ *Ibid.*, p. 303.

por los misioneros y por el partido en el poder. Los misioneros indican a los tribales conversos por quién tienen que votar, y la Iglesia aparece dando apoyo a ciertos candidatos. En otros casos, por ejemplo, se dijo a los habitantes de una aldea que se revocaría el proyecto de construcción de una escuela en su comunidad si votaban contra el Gobierno, o se los conminó a votar bajo amenazas de que serían castigados por el Gobierno. Se usó a veces la figura de Gandhi de este modo: "Se les dijo que Mahatma Gandhi estaría presente en la mesa electoral aunque no pudieran verlo; él vería cómo votaba cada persona; de modo que si querían evitar malas consecuencias deberían votar por el par de bueyes".²⁵ Los diferentes partidos usan a los grupos rurales con poder o a las instituciones tradicionales para manipular a los votantes campesinos, y para ejercer eventualmente un control más efectivo sobre éstos. Una manera, como se hizo notar, es usar el apoyo de los misioneros para influenciar a la opinión pública; otras veces a través de los *panchayats* aldeanos se hizo votar a aldeas enteras por cierto partido; otras, se reforzó la alianza con los grupos rurales dominantes de modo que, por ejemplo, en las elecciones de 1957, en una zona de Bihar, el Partido Janata propuso al ex zamindar del lugar.

El bajo porcentaje de votos durante la citada elección en las zonas tribales de Bihar, que fue menor que en la primera elección,²⁶ más los comentarios de los electores tribales sobre el significado de la votación, podrían indicar tanto la ausencia de una conciencia política, como señala Sachchidananda, como también una apreciación más acertada de estos electores de la forma en que se conducen las elecciones, las cuales llegan en realidad a considerarse otro "festival quincenal" o, como dijo un votante, "un problema de suerte para el partido de que se trate". Por otra parte, se reflejan los efectos de la ya mencionada labor de convencimiento que se lleva a cabo con el campesino tribal para hacerlo sentir incapaz, cuando éste dice: "¿Cómo podemos saber sobre esto [las elecciones]? Somos sólo simples aldeanos analfabetos" y como se ve la justificación que se dio por haber votado por el Partido del Congreso: "El Gobierno está dirigido por el Pandit Jawaharlal Nehru, que es un *pandit* y hace todo después de consultar las escrituras, y es por eso que las cosas van tan bien. Los mundas no pueden hacer esto. El trabajo de gobernar es para los brahmanes y por eso sólo Panditji puede hacerlo".²⁷

En cuanto a la organización de la lucha política desarrollada en este siglo por los *adivasis* de Chota Nagpur, deberían observarse dos

²⁵ *Ibid.*, p. 305.

²⁶ Por ejemplo, Sachchidananda indica para la localidad de Dodang (Distrito Policial de Ghaghra) que, de 1 100 electores oraoones sólo votaron 227 hombres y 34 mujeres, con un porcentaje total de 23.8%.

²⁷ Sachchidananda, *op. cit.* (1959), p. 304.

niveles de acción, por un lado, la que se desarrolla a través del Partido Jharkhand (unido ahora al Partido del Congreso) y, aunque aún no estructurada, a través de la actividad de intelectuales *adivasis* no cristianos, y por otro, en conjunción o no con alguno de los anteriores, la actividad política de los campesinos de la zona, a nivel de *adivasis* y a nivel más amplio de sector campesino.

El Partido Jharkhand desde sus comienzos estuvo manejado y orientado por los *adivasis* conversos. Vidyarthi quiere ver el desarrollo de formas de protesta tradicional a formas de acción política en los últimos años, de esta manera, "el liderazgo de los tribales ha pasado a las manos de los tribales cristianos, urbanos y educados a la occidental, que son esencialmente racionales en su interpretación y tratamiento de la situación política".²⁸ Pero la gama de posibilidades en el aspecto político es realmente más amplia. En primer lugar, los *adivasis* de Chota Nagpur reconocen la labor de cooptación que se desarrolló con el Partido Jharkhand y han cuestionado la integridad moral de su líder más importante, el munda Jaipal Singh, hombre dedicado a la política, educado en Oxford y anglicano. Por otro lado, los *adivasis* no cristianos consideran a los conversos como gente que mira hacia los grupos nacionales dominantes y frente a ellos formulan líneas de acción independientes. Los cristianos han monopolizado al Partido Jharkhand desde sus comienzos, en la asociación estudiantil (cristiana) de la que surgió, hasta la composición que tuvo como partido. Hacia principios de los años sesenta "ni un solo tribal que no fuera converso se consideraba entre los líderes más importantes. De diecisiete personas que se mencionaron como líderes políticos, siete pertenecían al grupo de tribales conversos, nueve a varias castas hindúes y uno era musulmán (...). Los dos líderes más importantes [S. K. Bage y Jaipal Singh] también pertenecían a la comunidad tribal cristiana y eran muy educados".²⁹ Se debe abandonar la descripción del liderazgo tribal basada en las adscripciones tribales y de casta, para pasar a ver de qué clase procede y a cuál representa. De los pocos datos que presenta Vidyarthi,³⁰ sobre veintidós líderes *adivasis* mundas y oraones en Ranchi, para 1962 (nueve pertenecientes al Partido Jharkhand, diez al Partido del Congreso, uno independiente y dos sin afiliación), siete se identificaron como dedicados a la agricultura, sin mayores especificaciones; cuatro a la política; uno a la agricultura y a la política; tres eran abogados; uno, maestro retirado; uno, pastor luterano; dos, organizadores de danzas y música folklórica; uno, empleado del Partido del Con-

²⁸ Vidyarthi, L. P., "Aspects of Tribal Leadership in Chota Nagpur", en Vidyarthi (ed.), *Leadership in India*, Londres, 1967, p. 130.

²⁹ *Ibid.*, p. 137.

³⁰ *Ibid.*, cf. listas.

greso; una mujer educada y desocupada, y uno quedó sin especificar. La mayoría eran cristianos pertenecientes a diferentes denominaciones.

La defensa de la identidad étnica ha sido manipulada por el Partido Jharkhand para atraer a sus filas a los *adivasis*, más que nada a los no cristianos. Por otro lado, aquellos que critican a los cristianos y al Partido Jharkhand desarrollan la lucha política utilizando también la identidad étnica como bandera; como en el caso anterior, algunos de sus líderes han sido educados en las universidades, a veces en el extranjero.

Frente a este panorama, el problema reside en detectar a qué intereses responde el Partido de Jharkhand y los cristianos conversos, por un lado, y el grupo de jóvenes intelectuales *adivasis* no conversos, por el otro, y a quiénes están representando. Para saber cómo ven los campesinos *adivasis* a estos grupos políticos y a su propia participación en los procesos políticos ya sea respaldando a uno de estos grupos o tendiendo a la formación de organizaciones propias, es necesario realizar investigaciones de campo para llevar a cabo discusiones con los campesinos y con los líderes de la zona, sean miembros de un partido o independientes.

Por el momento, contamos con los comentarios que han hecho sobre este problema un grupo de líderes *adivasis* cristianos de distintas zonas de India y un joven intelectual munda, comentarios que reflejan algunos de los puntos de vista correspondientes a sectores de la población *adivasi* que quieren establecer su liderazgo.

El grupo de líderes cristianos comenta: "En este momento hemos ganado cierta autoconciencia y ahora queremos explorar más sobre quiénes somos y qué características especiales hemos desarrollado (...) ya no estamos aislados. Ahora debemos vivir nuestras vidas en medio de los cambios del mundo contemporáneo. También vivimos en un país que está haciendo enormes esfuerzos para el desarrollo en los sucesivos Planes Quinquenales (...) creemos necesario recuperar nuestras antiguas buenas características por medio de un proceso de selección y el revivalismo, porque si no, las perderemos debido a las fuerzas de cambio y al deterioro (...). Debemos resurgir como otras culturas antiguas que nos rodean (...). Nos hacemos cada vez más conscientes de que somos la gente nativa, los habitantes originales de la tierra en que vivimos. Esto es de la mayor importancia para nosotros. Nosotros hemos estado en esta tierra nuestra desde el comienzo de la historia (...). Por eso podemos reclamar y reconocer responsabilidades especiales hacia la tierra y su desarrollo (...) también nos hemos hecho conscientes dolorosamente de que hemos estado muy expuestos al peligro de perder nuestra tierra. Hemos llegado a saber cómo hemos sido explotados directa e indirectamente. Hemos visto esos hermosos campos de arroz en terrazas, construidos con el trabajo amoroso y el

precioso esfuerzo de generaciones de nuestros antepasados, deslizarse de entre nuestros dedos y pasar a ser posesión de otros, dejando lugar a industrias modernas. Nos hemos aferrado a nuestra tierra ancestral porque la tierra ha sido nuestra sangre, sin la cual no tendríamos vida o modo de vida. La historia de los problemas agrarios por los que hemos pasado es una historia triste y deprimente (...). Cuando entramos en contacto con otros temimos que por la explotación nosotros, los tribales, moriríamos pronto, o al menos que nuestras tribus se extinguirían al ser absorbidas por grupos más numerosos y fuertes. Tenemos miedo de perder nuestra identidad racial y olvidar nuestras lenguas y culturas al adoptar las de otros (...). ¿Cuál es nuestro destino? Un aspecto importante de nuestro destino es que es parte integral del destino de la nación india. Esperemos que construyendo nuestras buenas características étnicas esto sirva para la construcción de nuestra nación en total".³¹ Los autores del texto adoptan una visión crítica con respecto a los efectos de la industrialización en las zonas con población tribal, en cuanto a la adquisición de tierras por las industrias, el desplazamiento de la población, y la llegada de obreros de fuera que compiten en el mercado de trabajo con la población local. Respecto a la actitud del Gobierno dicen: "el Gobierno no ha guardado sus promesas; al principio de las transacciones se prometieron compensaciones completas y parciales, pero ahora el Gobierno pagará sólo un tercio de la cantidad, y aún este monto no había sido pagado cuando se escribió este informe. Esta fue una de las razones por las que una multitud de como mil adivasis llevó a cabo desórdenes en Ranchi en 1961. La tierra que se les ofreció a cambio en Hazaribagh es de baja calidad y algunos tuvieron que regresar. Las presiones en estas áreas son muchas y muy fuertes, y la vida tribal se está rompiendo sin que surja ninguna otra alternativa. Muchos mundas están buscando trabajo en Assam o en las islas Andamán".³²

Sobre los aspectos políticos, dicen: "muchos tribales no estaban completamente conscientes del significado de la independencia para ellos o para toda la nación. Aún algunos que estaban conscientes continuaron sintiéndose gente sometida. Pero con la educación política inherente a la democracia, el sentido de nacionalidad india y de nuestros derechos políticos se ha desarrollado entre nosotros (...) el movimiento por un estado en Assam y el movimiento Jharkhand en Chota Nagpur son expresiones significativas del despertar político de nuestra gente y de nuestra participación como gente libre en la vida política de la nación".³³ En estos textos se ve cómo los líderes manejan la cuestión étnica como problema cultural, a veces denunciando un sentimien-

³¹ Thomas, M. M. y R. W. Taylor (eds.), *op. cit.*, pp. 31 ss.

³² *Ibid.*, pp. 68 ss.

³³ *Ibid.*, pp. 94 ss.

to de inferioridad que los hace enfatizar sobre la búsqueda selectiva de sus "buenas características". De la misma manera, a pesar de estar conscientes del problema agrario y de la explotación socioeconómica por los sectores dominantes, y siendo críticos frente a la actitud del Gobierno, la solución vuelve a plantearse en la línea étnica sin abrirse perspectivas más amplias. Estos líderes cristianos, educados por las misiones y en las universidades, cortadas sus raíces sociales, con un nivel de aspiraciones y ambiciones diferentes a las del resto de su comunidad, con otros intereses, defienden los ideales de democracia y nacionalidad que corresponden a la ideología de los grupos nacionales en el poder. Por esto, el panorama que se da del presente es positivo; se habla de "gente libre" con total participación en el marco de la nación. Curiosamente, cuando hablan de las protestas de los campesinos *adivasis* en el siglo XIX, se refieren a ellas de otro modo: "La suya fue una lucha de clases contra reyes y zamindares despóticos (...). Los campesinos aborígenes se levantaron contra sus terratenientes de cuando en cuando".⁸⁴ Pero al considerarse la lucha política en el período poscolonial vuelven a hablar de tribales, no de campesinos, y ensalzan la meta de la "adaptación". Finalmente, la unión del Partido Jharkhand con el Partido del Congreso se ve ambiguamente. Se lo reconoce como un medio de resguardar los intereses socioeconómicos de los tribales, reforzándose así el paternalismo, esta vez asumido por los *adivasis* que se consideran diferentes del resto por ser educados. A la vez también se lo ve como un mecanismo empleado por el Partido del Congreso "para eliminar la principal oposición en las áreas tribales de Chota Nagpur y Santal Parganas",⁸⁵ reconociéndose implícitamente la finalidad de la cooptación.

En la entrevista⁸⁶ a un joven intelectual munda, no cristiano, profesional universitario, de origen campesino, éste defendió el ideal de un estado separado en Chota Nagpur, Jharkhand, y fue crítico hacia el carácter del Partido Jharkhand, su líder Jaipal Singh, y las actividades de los grupos de *adivasis* cristianizados.

Comenzó hablando de Jaipal Singh, señalando la necesidad de un nuevo líder, alguien que pudiera abarcar a las masas, "un hombre sencillo que domine la mente de los grandes", haciendo alusión al caso de Gandhi. Retrató a Jaipal Singh como "un hombre sofisticado, que fumaba puros, vestía bien y tenía dinero", insinuando que había sido comprado: "comenzó a beber mucho y a gastar en cosas caras, costumbres que adoptó en Inglaterra", "También era violento —siguió diciendo el informante— pero tuvo que controlarse porque la gente no

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 103 y 105.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁶ Entrevistas realizadas en abril de 1975. Su nombre se mantiene confidencial.

quería volcarse a la violencia. Terminó divorciándose de la gente y explotó la imagen de Birsa y sus ideas. Tuvo que controlar a los mundas cristianos, de modo que a través de los sacerdotes hizo que en las iglesias se difundieran sus ideas. El Nuevo Reino de Cristo se identificó con Jharkhand. Pero quiso que a su muerte no lo enterraran como cristiano sino en su aldea, al modo munda. Entonces, los misioneros se disgustaron porque se dieron cuenta de que los había usado".

Sobre el ideal de autonomía, afirmó que "la posibilidad de un estado separado era clara, y la mayoría de la gente lo quería; no había oposición en Chota Nagpur, pero el Gobierno temió la creación de una zona diferente en el medio de India. La creación de un nuevo estado no es cuestión de dinero sino de liderazgo. El argumento de que la gente no puede gobernarse a sí misma es falso, porque hay gente que está educada, hasta en Inglaterra. Los estados que se han separado lo han logrado con persistencia. Nuestros líderes están demasiado dispersos y no presentan un frente sólido. Jaipal Singh no persiguió la meta de la autonomía con firmeza. No fue porque estuviera frustrado sino porque adquirió fuertes intereses personales. Es un misterio cómo los líderes menores se relacionaban con Jaipal Singh. Cada uno tenía una zona de influencia, pero a su muerte se dividieron. Ahora los líderes crecen como hongos en cada lugar con soluciones contradictorias para los distintos problemas, y pelean entre sí".

Existe evidentemente al nivel de estos jóvenes profesionales una conciencia crítica de la forma en que se ha dado la acción política en cuanto al tipo de liderazgo y la necesidad de estar constantemente en contacto con las masas y en defensa de sus intereses. También están conscientes del carácter de las relaciones sociales con otros sectores de la sociedad. Sin embargo, a pesar del origen campesino de estos jóvenes intelectuales, se enorgullecen en destacarse como grupo diferente por ser educados, más que nada "a la occidental". La actitud de rechazo hacia los hindúes es ambigua ("Los hindúes son como perros que ladran", y a la vez, "Somos iguales a los hindúes"). Respecto a "Occidente", la idealización de "lo occidental" llegó al punto de hacerle decir al informante: "Los tribales son más universalistas en su visión libre y exenta de temores; están más cerca de Occidente". A continuación agregó, refiriéndose al problema de identidad nacional de los *adivasis*: "Los tribales sentimos que pertenecemos a India. Nos consideramos iguales a los hindúes. Nos presentamos como *adivasis*, que no es un término peyorativo de nuestra parte o de parte de los hindúes. No nos identificamos como pertenecientes a determinada tribu. No tenemos ninguna casta. Somos todos iguales, aunque ha habido problemas con el desarrollo del proceso de hinduización, como en la prevención de ciertos matrimonios. La sociedad tribal se está pareciendo cada vez más al estrato más alto de la sociedad hindú, por la edu-

cación, el tipo de matrimonio, aun por el vestido. ¡La relación entre tribu y casta es tan extraña! La gente que copia es la que pierde. El desprivilegiado siempre toma la basura de la civilización y luego se da cuenta de lo que ha perdido. Odio ver a la gente tribal pasar por esta pérdida de tiempo y energía”.

La fuerza con que se presenta la conciencia étnica en estos jóvenes, aun con las ambigüedades y contradicciones que a veces dejan traslucir, puede ser un elemento poderoso para unir a la población *adivasi* de Chota Nagpur para la lucha política, a partir de la cual desarrollar, como ha ocurrido en otras zonas de India, la acción política sobre bases que superen las alineaciones étnicas.

A pesar de su opinión positiva sobre la “occidentalización”, especialmente en lo educacional, a veces el informante dejó de hablar como intelectual para ver el problema desde el punto de vista de la gente misma con la cual se siente profundamente identificado: “El sistema educativo —dijo— lo arrastra a uno gradualmente fuera de la aldea y así, repentinamente, uno se encuentra fuera de ella. Para estar en [con] la aldea hay que participar”.

Junto con el fuerte sentimiento étnico y el convencimiento de que debe haber una participación con el campesino (opinión que en este caso se llevó a la práctica), se observa una visión clara de los problemas socioeconómicos del campesinado. Las bases de la lucha continúan desarrollándose con firmeza, al parecer, a nivel de la estructura económica: “Hay tan poca tierra que no se puede cultivar. Hay una conciencia clara de que la tierra de toda la zona nos pertenece y de que pasa a otras manos. Los campesinos se dan cuenta que después de trabajar todo el día a merced de algún otro, tienen el estómago vacío”.

Por último, la solución a la situación de los *adivasis*, esencialmente campesinos, la vio en la formación de un estado separado en el cual estos jóvenes intelectuales asumirían la misión de formular un proyecto y llevarlo adelante, proyecto que, aun partiendo de un contenido étnico, tendería a jugar dentro del contexto de relaciones económicas, políticas y sociales de la nación: “La solución es la formación de un estado separado gobernado por la propia gente. Los funcionarios no serían tan corruptos [como los del Gobierno y aquellos grupos aliados a él, como los cristianos “que se han alejado de los campesinos”]. La gente de mi generación, que ha visto la pobreza del campesino, no se corrompería. Los líderes anteriores nunca vieron cuál era el eje del país ni la situación en su totalidad, sólo vieron a la región”.

Queda por estudiar en el terreno la naturaleza de las ideas políticas de este grupo de jóvenes intelectuales conscientes y comprometidos, y su papel en la lucha política de los campesinos de Chota Nagpur. Es necesario ver cuáles son sus relaciones con otros líderes *adivasis* de los campesinos y de los obreros en los complejos industriales de la

zona. A la vez, se deben detectar con claridad los proyectos históricos que se están formulando a partir del campesinado y de sus elementos intelectuales, y la manera en que éstos revierten sobre la masa campesina. Para comprender este proceso habrá que estudiar las características de la estructura social agraria vigente, evitando partir del supuesto de un sector campesino homogéneo. Con un panorama claro de la estructura social agraria podrá establecerse a qué sectores del campesinado están ligados estos jóvenes intelectuales *adivasis* y a qué intereses representan al formular nuevos proyectos.

Muchas son las voces que se escuchan y hablan de los *adivasis*. Todas apuntan a un intento por definirlos. Hay una búsqueda por construir su imagen y explicar su realidad. Pero esta búsqueda nace desde dos puntos de partida. Por una parte, está aquella que emprenden los que no son *adivasis* ni campesinos, con distintas perspectivas e intenciones: los científicos, los administradores, los políticos, y también nosotros, los extraños. Por otra, más importante que esta multiplicidad de opiniones y explicaciones, se desarrolla la larga búsqueda por auto-definirse que han emprendido los mismos campesinos *adivasis*. Todas las imágenes que de ellos se presentan y que se han originado desde afuera son sólo parciales, a veces equivocadas. Esto se comprueba al considerar todas las construcciones ajenas. Desde aquella que configura el proteccionismo oficial que marca y condena a los campesinos *adivasis* a ser débiles y dependientes, hasta las construcciones etnológicas de una identidad cultural con vida desligada del contexto social e histórico, y que tiende a presentarlos como casos de anacronismo social. Eso también ocurre con nuestra propia imagen, elaborada en base a los datos secos de las publicaciones académicas, vistazos sobre la situación de los campesinos y retazos de sus testimonios. Es por esto que, cuando dispusimos de material, hemos dejado que los campesinos hablaran. Los testimonios con que contamos son, lamentablemente, escasos. Pero aún así, creemos que dicen más que las explicaciones eruditas.

En su tradición el campesino registra su historia, la historia que no ha sido escrita y que la gran historia ignora o marginaliza. Esta historia-experiencia de los *adivasis* de Chota Nagpur, como miembros de etnias frente a otros sectores con distinta tradición cultural e histórica, y como campesinos, se ha elaborado dolorosamente sobre una doble vivencia de la opresión. Es la del trato recibido por ser tribal, y ser visto como "primitivo" y "atrasado", y la que deviene de la situación de subordinación y explotación como campesino. Las viejas y nuevas formas de opresión y subordinación que el campesino *adivasi* recuerda no llegan, sin embargo, a pesar de su fuerza, a hacerlo aceptar las ideologías que se le imponen. Esto sucede cuando hay una conciencia de la propia historia-experiencia. Con el silencio de la protesta "pasiva", la mayoría de las veces, y con la desesperación de la lucha

frontal al levantarse en rebelión, en momentos excepcionales, los *adivasis* de Chota Nagpur han mostrado su rechazo a ser sometidos al sistema socioeconómico global de control y explotación, colonial o capitalista. Junto a aquellos que han tomado conciencia de su historia están los que la olvidan, construyendo una historia imaginaria de reemplazo y cimentando así el camino de la propia asimilación al sistema social dominante como éste la propone. Es el caso de los sectores que se esfuerzan por hinduizarse. Otros, en tanto, tienen una actitud ambigua, rescatan parte de su historia y la modifican para acomodarse mejor a las exigencias y planteos de la sociedad dominante, como los *adivasis* cristianizados.

Aquellos que han tomado conciencia, además de la fuerza de su historia de resistencia cuentan con la fuerza del sentimiento de pertenencia a la tierra. Por un lado, éste se entiende como el lugar de donde se es, el territorio que define al pueblo y su *nacionalidad*, cuya conciencia los lleva a la búsqueda y formulación de ideologías y formas de acción política propias. Por otro, ese sentimiento está presente en el sentido más directo del trabajo y la razón de ser del campesino. A esto se refiere el campesino santal cuando canta al trasplantar el arroz:

En nuestros campos
En nuestras tierras
Hay un mundo de riqueza.³⁷

A partir de su conciencia de ser campesino el *adivasi* supera los límites de una visión de su condición particular como tal para verla en términos de una situación económica común con otros campesinos no *adivasis*. Su pensamiento y acción políticos abarcarían entonces dos aspectos, el de una definición política específica y el de una amplitud de concepción en las formulaciones, pensadas a nivel de campesinos. Si en parte esta aprehensión de la realidad deriva de su propia toma de conciencia, también la ampliación de las alianzas entre sectores campesinos deviene de las condiciones socioeconómicas creadas por el sistema nacional vigente.

Los campesinos de Chota Nagpur han estado constantemente presentes en la historia como fuerza políticamente activa. Sin embargo, todavía el movimiento campesino en la zona es débil. Debido a esto, la masa campesina aún no puede lanzar sus propios líderes y aquellos que surgen carecen de capacidades organizativas. Por otra parte, la posibilidad de desarrollo de un movimiento campesino enfrenta las fuertes presiones ejercidas por las clases rurales dominantes, directa o indirectamente, y por la maquinaria coercitiva y de cooptación del estado, que está defendiendo un proyecto nacional en el cual el campesinado

³⁷ Archer, W. G., *The Hill of the flutes*, Londres, 1974, p. 23.

no ha tenido voz. Sin embargo, no ha sucumbido a la ideología de los grupos nacionales dominantes.

Aunque débiles en organización y frente a la fuerza de los que imponen su dominación, los campesinos cuentan con armas poderosas: su propia historia, jalonada por las luchas agrarias, y la conciencia que han ido adquiriendo a lo largo de sus experiencias históricas sobre el carácter de las relaciones socioeconómicas específicas en cada momento, y de sus intereses. Han defendido sus intereses en el terreno económico en acciones que han pasado gradualmente al terreno político. Los *adivasis* tienen la posibilidad de emplear estatísticamente un recurso más, la fuerza de su propia identidad, que les permite autodefinirse, unirse para la acción y buscar formulaciones ideológicas propias. Así, los campesinos de Chota Nagpur comienzan a emprender la lucha en el frente político.

Glosario General

- Adivasi*: (*adī*: original; *vāsī*: habitante) aborigen, los grupos tribales.
Amla: Abogado.
Aral: Campamento temporal.
Bhagat: El devoto, el fiel.
Bhagwan: (Bhagoan): Dios o un hombre piadoso.
Bhagwanista: Adepto de Birsā.
Bhitar: Altar familiar.
Bhūmbār: Descendiente de los primeros pobladores de la aldea (munda).
Bhut: Ser demoníaco (santal).
Bittala: Ostracismo como castigo.
Bāngat: Espíritu, deidad (munda).
Caco chatier: Ceremonia que integra al niño de 8 a 12 años a la comunidad santal.
Cavin: Ser demoníaco (santal).
Chuar: "Bandido".
Daroga: Jefe de una delegación de policía, puesto aduanal o de oficina fiscal.
Devana: Curandero; intermediario entre los hombres y lo sagrado.
Dhātāi Aba: "Padre de la Tierra", nombre que se le dio a Birsā.
Dika: Designación para los extranjeros: zamindares, prestamistas, etc.
Persona ajena a la comunidad.
Diwan: Ministro, funcionario en jefe.
Ekaḡudīa: Ser demoníaco (santal).
Ghatwāl: Jefe de policía tradicional.
Ghatwālī: Concesión de tierra a los *ghatwāl*s.
Gītiora: Dormitorio de los jóvenes (munda).
Gomasta: Agente.
Hanāpurī: El "Más allá", la tierra donde se vive después de la muerte (santal).
Hangama: Tumulto. La rebelión de 1832 se conoció como el *Hangama* de Ganga Narain.
Haut: Pequeño mercado.
Hor: Hombre.
Hul: "¡Rebélense!", grito para incitar al levantamiento.
Jagir: Asignación especial o por servicios, de tierras o del derecho a recaudar sus impuestos.
Jagirdar: Persona a quien se ha otorgado una tenencia *Jagir*.
Jagmanjhi: Asistente del jefe de la aldea.
Jabartban: Bosquecillo sagrado (santal).
Janam chatier: Ceremonia de asignación de un nombre para el recién nacido (santal).

- Kaliyuga*: La Edad Oscura de la mitología hinduista.
- Kamioti*: Sistema en el que las deudas se pagan con trabajo en beneficio del acreedor, sin derecho a pago.
- Karposh*: Concesión de aldeas para el mantenimiento de parientes del rajá.
- Khant*: Población.
- Khnt*: Subclán (santal).
- Kili*: Clan (munda).
- Kompat*: Mundas puros.
- Laya*: Jefe religioso de la aldea (santal, bhumij).
- Lo Bir*: Consejo de caza (santal).
- Lo Bir Sendra*: Expedición de caza anual (santal).
- Mabajan*: Prestamista, mercader.
- Majbias*: Tierras de privilegio del terrateniente.
- Mubal*: Departamento.
- Mandali*: Misión.
- Manjbi*: Jefe de la aldea (santal).
- Manjbitthan*: Lugar sagrado, residencia del "Jefe anciano" (santal).
- Manki*: Jefe de una confederación (*patti* o *parha*) de aldeas para los mundas.
- More bor*: "Grupo de los cinco", consejo aldeano.
- Mulkui Larai*: Agitación Sardar.
- Mundā*: Miembro de la tribu manda; jefe secular de la aldea.
- Mundari Khüntkāti*: Forma tradicional de tenencia de la tierra para los mundas según la cual los descendientes de la rama masculina de los primeros pobladores de la aldea, sujetos al pago de una renta libre, usufructan las tierras de la aldea.
- Mustajir*: Agente.
- Naiia, nayaka, naeke*: Jefe religioso de la aldea (santal).
- Naib suzawal*: Ayudante del recaudador de impuestos.
- Norok kund*: El lugar en que viven luego de su muerte los hombres que han errado (santal).
- Ojha*: Curandero.
- Pābān*: Autoridad espiritual de la aldea (munda).
- Pābānai*: Tierra destinada para actividades religiosas (munda).
- Paik*: Guardián de una aldea (bhumij).
- Paikan*: Concesión de tierras o un *paik* (bhumij).
- Pānchayat*: Asamblea, Consejo.
- Paramanik*: Persona en la aldea que se ocupa de los problemas relacionados con la tierra (santal).
- Pargana*: Región, unidad administrativa fiscal.
- Parganait*: Jefe de una pargana.
- Pārbāpānchayat*: Consejo interaldeano.
- Paris*: Clan (santal).

- Patti (Pābhā)*: Diez o doce aldeas bajo la dirección de un *manki*.
Raiyat: Arrendador, subarrendador o cultivador bajo un *mundāri khānt-kāttidar*.
Rajhar: Tierras sujetas a renta o disponibles para poblamiento.
Raka: Ser demoníaco (santal).
Ryat: Cultivador, campesino.
Sardar (Sirdar): Jefe tribal, dirigente, líder.
Sarnā: Bosquecillo sagrado (munda).
Sasan: Cementerio de la aldea (munda).
Sendra: Reunión con bases territoriales (santal).
Serma: El paraíso en el que viven los hombres buenos después de su muerte (santal).
Sing Bongā: Dios superior en la mitología munda.
Suba Thakur: Líder designado por la divinidad.
Surbarkar: Funcionario que realiza inquisiciones.
Thakur: Persona de rango, zamindar. Dios supremo (santal).
Thana: Delegación de policía.
Thamadār: *Daroga*.
Thikā: Contrato.
Thikādār: Contratante de cultivadores.
Ulgulan: "El Gran Tumulto": el Movimiento Birsāfta.
Zamindar: Terrateniente hereditario (Bihar, Bengala, Orissa).

Bibliografía General

Libros y trabajos incluidos en libros

- ABDEL-MALEK, A. (ed.): *Sociologie de l'Impérialisme*, Ed. Anthropos, París, 1971.
- : "Pour une sociologie de l'impérialisme", *Sociologie de l'Impérialisme*, París, 1971.
- AGÜERO, C.: "Un movimiento mahdista. Impacto del Islam en el proceso de cambio social en África Occidental", en P. Mukherjee *et al.*, *Movimientos Agrarios y Cambio Social en Asia y Africa*, México, 1974.
- AMIN, S.: *El Capitalismo Periférico*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1974.
- Anónimo: *All Men are Brothers (Shui Hu Chuan)* (novela), trad. del chino de Pearl S. Buck, Nueva York, 1937.
- ARCHER, W. G.: *The Hill of the Flutes*, Londres, 1974.
- ARGYLE, W. .: "European Nationalism and African Tribalism", en Gulliver, P. H. (ed.), *Tradition and Transition in East Africa*, Londres, 1969.
- BALANDIER, G.: *Antropología Política*, Barcelona, 1969.
- : *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, París, 1955.
- BANTON, M. (ed.): *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA 4, Londres, 1969.
- BARTH, F. (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo-Londres, 1970.
- BENNET, G.: "Tribalism in Politics", en Gulliver (ed.), *Tradition and Transition in East Africa*, Londres, 1969.
- BHOWMICK, P. K.: *The Lodhas of West Bengal*, Calcuta, 1963.
- BLOCH, M. (ed.): *Marxist Analyses and Social Anthropolgy*, A.S.A. Studies 2, Londres, 1975.
- BRADLEY-BIRT, F. G.: *Chotanagpur, a Little Known Province of the Empire*, Londres, 1903.
- : *The Story of an Indian Upland*, Londres, 1905.
- BUIJTENHUIJS, R.: "Comment vaincre les Mau Mau. Quelques observations sur la recherche contreinsurrectionnelle au Kenya pendant l'état d'urgence", en Copans (ed.), *Anthropologie et Impérialisme*, París, 1975.
- BURRIDGE, K.: *New Heaven, New Earth*, Oxford, 1971.
- CAPLAN, L.: *Land and Social Change in East Nepal*, Univ. of California Press, Berkeley, 1970.
- CARSTENS, P.: "Problèmes de la Paysanneire et des Classes sociales en Afrique du Sud", en Abdel-Malck (ed.), *Sociologie de l'Impérialisme*, París, 1971.

- CHATTERJI, S. K.: "Race Movements and Prehistoric Culture", en Majumdar, R. C. (ed.), *The History and Culture of the Indian People*, vol. I, Londres, 1952.
- CHATTERTON, E. (Rev.): *The Story of Fifty year's Mission work in Chota Nagpur*, Londres, 1901.
- CHAUDHURY, S. B.: *Civil Disturbances during the British Rule in India (1765-1857)*, Calcuta, 1955.
- CHESNEAUX, JEAN: *Peasant Revolts in China, 1840-1949*, Londres, 1973.
- CHOUUDARY, R.: *History of Bihar*, Patna, 1958.
- COHEN, A.: *Custom and Politics in Urban Africa*, Londres, 1974.
 (ed.): *Urban Ethnicity*, ASA 12, Londres, 1974.
- COHN, N.: "Medieval Millenarism: its bearing in the Comparative Study of Millenarian Movements" en S. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, La Haya, 1962.
 ———: *The Pursuit of the Millennium*, Nueva York, 1957.
- COPANS, J. (ed.): *Anthropologie et Impérialisme*, París, 1975.
- COSER, L. A.: *Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1967.
 ———: *The Functions of Social Conflict*, The Free Press, Glencoe, 1956.
- COUPLAND, H.: *Bengal District Gazetteers. Manbhum*, Bengal Secretariat Book Depôt, Calcuta, 1911.
- CROOKE, W.: *Natives of Northern India*, Londres, 1907.
- CULSHAW, W. J.: *Tribal Heritage*, Londres, 1949.
- COX, O. C.: *Caste, Class and Race. A Study in Social Dynamics*, Nueva York, 1959.
- DALTON, E. T.: *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcuta, 1872.
- DATTA, K. K.: *History of the Freedom Movement in Bihar*, Patna, 1958.
 ———: *The Santal Insurrection of 1855-57*, Calcuta, 1940.
- DATTA-MAJUMDER, N.: *The Santal. A Study in Culture-Change*, Calcuta, 1958.
- DAYAL, P.: *The Agricultural Geography of Bihar* (tesis doctoral), Londres, 1949.
- DESAL, A. R.: *Rural India in Transition*, Bombay, 1961.
- DIWAKAR, R. R.: *Bihar through the Ages*, Calcuta, 1959.
- ELIADE, M.: *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, 1954.
- ELWIN, V.: *A Philosophy for N.E.F.A.*, Shillong, 1959.
 ———: *Loss of Nerve*, Bombay, 1947.
- EPSTEIN, A. L.: "Gossip, norms and social networks", en Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, 1969.
- EPSTEIN, A. L.: *Politics in an Urban African Community*, Manchester, 1973.

- : "The network and urban social organization", en Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, 1969.
- FEUCHTWANG, S.: "Investigating Religion", en M. Bloch (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, A.S.A., Studies 2, Londres, 1975.
- FILIPOV, D. V.: "Sur la formation de la société dans le 'Tiers Monde'", en Abdel-Malek (ed.), *Sociologie de l'Impérialisme*, París, 1971.
- FIRTH, R.: *Essays on Social Organization and Values*, Londres, 1964.
- FUCHS, S.: *Rebellious Prophets. A Study of Messianic Movements in Indian Religion*, Bombay, 1965.
- GAIT, E. A., ALLEN, C. G. H. y H. F. HOWARD: *Imperial Gazetteer of India, Provincial Series. Bengal*, Calcuta, 1909.
- GHURYE, G. S.: *The Scheduled Tribes*, Bombay, 1959.
- GLUKMAN, M.: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, 1965.
- : *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Nueva York, 1963.
- GODELIER, M.: "Le concept de tribu. Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie": *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie*, París, 1973.
- GOVT, of India, Min. of Home Affairs, Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission: *Report of the Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission, 1960-61*, N. Delhi, 1964.
- GRAMSCI, A.: *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, 1974.
- : *La formación de los intelectuales*, México, 1967.
- GULLIVER, P. H. (ed.): *Tradition and Transition in East Africa*, Londres, 1969.
- GUPTA, S. C.: *Agrarian Relations and Early British Rule in India*, Londres, 1963.
- GUSDORF, G.: *Mito y Metafísica*, Buenos Aires, 1960.
- HALLET, M. G. y T. S. MACPHERSON: *Bihar District Gazetteers, Ranchi*, Patna, 1917.
- HARRIS, M. y C. WAGLEY: *Minorities in the New World*, N. York, 1958.
- HOBBSBAWN, E.: *Bandits*, Middlesex, 1969.
- : *Rebeldes Primitivos*, Barcelona, 1968.
- HUIZER, G.: *El Potencial Revolucionario de los Campesinos en América Latina*, Siglo XXI, México, 1974.
- HUGTER, W. W.: *A Statistical Account of Bengal*, vol. XIV: "Districts of Bhágálpur and the Santál Parganá's", Londres, 1877.
- : *The Annals of Rural Bengal*, 2da. ed., Nueva York, 1868.

- INDIA. Census Commissioner: *Census of India, 1901*, Bombay, 1902.
- JAY, E.: "Revitalization Movements in Tribal India", en L. P. Vidyarthi (ed.), *Aspects of Religion in Indian Society*, Meerut., s. f.
- JHA, J. C.: *The Bhumij Revolt, 1832-33*, Delhi, 1967.
- KEMAL, YACHAR: *Mémed le Mince* (novela), trad. del turco, París, 1961.
- KUPER, L.: *Race, Class and Power. Ideology and Revolutionary Change in Plural Societies*, Londres, 1974.
- LANTERNARI, V.: *The Religion of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*, Nueva York, 1965.
- LENIN, V.: "Acerca del problema de las nacionalidades o sobre la 'autonomización'", *La lucha de los pueblos, de las colonias y países dependientes contra el imperialismo*, Moscú, s. f.
- LOWIE, R. H.: *Primitive Religion*, Londres, 1939.
- LUCAS, PHILIPPE: *Sociología de la descolonización*, Buenos Aires, 1973.
- MAGUBANE, B.: "Un regard critique sur les critères utilisés dans l'étude des changements sociaux en Afrique coloniale", en Copans (ed.), *Anthropologie et Impérialisme*, París, 1975.
- MAIR, L.: *Anthropology and Social Change*, Nueva York, 1969.
- MAN, E. G.: *Sonthalia and the Sonthals*, Calcuta, s. f. (prólogo fechado el 1 de enero de 1867).
- MARTINELLI, A.: "Remarques critiques sur le dualisme dans la théorie du développement", en Abdel-Malek, *Sociologie de l'Impérialisme*, París, 1971.
- MISHRA, G.: *History of Bihar. 1740-1772*, Nueva Delhi, 1970.
- MITCHELL, J. C. (ed.): *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, 1969.
- : "Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: an empirical exploration", en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, ASA 12, Londres, 1974.
- : *The Kalela dance*, Rhodes-Livingstone Papers, N° 27, Manchester, 1956.
- : "Theoretical Orientations in African Urban Studies, Methodological approaches", en M. Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, ASA 4, Londres, 1966.
- MITRA, A. (ed.): *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, Calcuta, 1954.
- MOONEY, J.: *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Londres, 1965, 1ª edición de 1896.
- MORGAN, L. H.: *Ancient Society*, Nueva York, 1877.
- MÜHLMANN, W.: *Messtianismes Revolutionnaires du Tiers Monde*, París, 1968.
- MUKERJEE, R.: *Land Problems of India*, Londres, 1933.

- MUKHERJEA, C.: *The Santals*, Calcuta, s. f.
- MUKHERJEE, P. et al.: *Movimientos Agrarios y Cambio Social en Asia y Africa*, México, 1974.
- MUNDA, RAM DAYAL: *Seled*, Ranchi, 1967.
- O'MALLEY, L. S. S.: *Bihar District Gazetteers. Santal Parganas*. 2ª ed., Patna, 1938.
- ORANS, M.: *The Santal. A Tribe in Search of a Great Tradition*, Detroit, 1965.
- PARKIN, D.: "Tribe as fact and fiction in an East African City". en Guliver (ed.), *Tradition and Transition in East Africa*, Londres, 1969.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I.: *Historia y Etnología de los Movimientos Mesianicos*, México, 1969.
- RAGHAVAIAH, V.: *Tribal Revolts*, Andhra Rashtra Adimajati Sevak Sangh, Nellore, 1971.
- REDFIELD, R.: *The Folk Culture of Yucatán*, Chicago, 1941.
- RIBEIRO, R.: "Brazilian Messianic Movements" en S. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, La Haya, 1962.
- RIESSMAN, L.: *The Urban Process*, Nueva York, The Free Press, 1964.
- RISLEY, H.: *The People of India*, Calcuta, 1915.
- ROY, A. G. et al.: *The Bihar Local Acts, 1793-1963*, Allahabad, 1964, vol. III.
- ROY CHAUDHURY, P. C.: *Bihar District Gazetteers. Santal Parganas*, Patna, 1965.
- : *1857 in Bihar*, 2ª ed., Gazetteer's Revision Branch, Revenue Dept., Bihar. Patna, 1959.
- : "Santal Parganas", *Bengal District Gazetteers*, Patna, 1965. Reed. de la edición de O'Malley.
- ROY, S. C.: *The Mundas and their Country*, 2ª ed., Nueva York, 1970.
- SACHCHIDANANDA: *Culture Change in Tribal Bihar*, Calcuta, 1964.
- : *Profiles of Tribal Culture in Bihar*, Calcuta, 1965.
- SAHLINS, M.: *Tribesmen*, Nueva Jersey, 1968.
- SAUL, J. S. y R. WOODS: "African Peasantries", en T. Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Londres, 1975.
- SHANIN, T. (ed.): *Peasants and Peasant Societies*, Londres, 1975.
- SHUKLA, V. N.: *Commentaries on the Constitution of India*. 3ª ed., Lucknow, 1960.
- SIMPSON, G. E.: "The Ras Tafari Movement in Jamaica in its Millennial Aspect", en S. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, La Haya, 1962.
- SINGH, S.: *The Dust-Storm and the Hanging Mist*, Calcuta, 1966.
- SINHA, N. K.: *The Economic History of Bengal*, Calcuta, 1968.
- SINHA, S. C.: *The Acculturation of the Bhumij of Mambum*, Illinois, 1956.

- SINHA, S. P.: *Life and Times of Birsa Bhagwan*. Ranchi, 1961.
- : "The Nature of the Religion of Birsa", en: Vidyarthi (ed.), *Aspects of Religion in Indian Society*. Meerut, s. f.
- SIVERTS, H.: "Ethnic Stability and Boundary Dynamics in Southern Mexico", en F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo-Londres, 1970.
- STANNER, W. E. H.: *The South Seas in Transition*, Londres, 1953.
- STAVENHAGEN, R.: *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, 1975.
- : *Sociología y Subdesarrollo*, México, 1972.
- THOMAS, M. M. y R. W. TAYLOR (eds.): *Tribal Awakening, A Group Study*, Bangalore, 1965 (escrito por un grupo de líderes *adivasis* cristianos).
- THOMAS, L. V.: "Dualisme et domination en Afrique Noire", en Abdel-Malek (ed.), *Sociologie de l'impérialisme*, París, 1971.
- THRUPP, S. (ed.): *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study. (Comparative Studies in Society and History. Suplemento II)*, La Haya, 1962.
- TRADDLE, M.: "'Tribalism' in Eastern Uganda", en Gulliver (ed.), *Tradition and Transition in East Africa*, Londres, 1969.
- VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la Religión*, F. C. E., México, 1964.
- VARESE, S.: "Les communautés tribales de la forêt dans la nouvelle politique péruvienne", en Copans (ed.), *Anthropologie et impérialisme*, París, 1975.
- VIDYARTHI, L. P. (ed.): *Aspects of Religion in Indian Society*, Ranchi, s. f.
- : *Cultural Contours of Tribal Bihar*, Calcuta, 1961.
- (ed.): *Leadership in India*, Londres, 1967.
- WEINSTEIN, D.: "Millenarism in a Civic Setting. The Savonarola Movement in Florence", en S. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action*, La Haya, 1962.
- WILLIAMS, F. E.: *The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division*. Port Moresby, 1923.
- WILSON, B.: *Magic and the Millennium*, Paladin, St. Albans, 1975.
- WIRTH, L.: "Urbanism as a way of life", en P. K. Hatt y A. J. Reiss, *Cities and Society*, Glencoe, 1957.
- WORSLEY, P.: *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, Nueva York, 1970.

Artículos en publicaciones periódicas

- BAILEY, F. G.: "'Tribe' and 'Caste' in India", *Contributions to Indian Sociology*, vol. V, 1961.

- BALANDIER, G.: "La main d'oeuvre chez Firestone-Libéria", *Présence Africaine* 13, París, 1952.
- BARTRA, R.: "Notas sobre el problema de las relaciones interétnicas en Asia", presentado en la reunión de UNESCO, marzo 8-12 de 1976 (mimeo.).
- BASU, K. K.: "The Santal Otubreak in Bhagalpur", *The Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. XX, Patna, 1934.
- BROWN, GEORGE: "Firestone-Libéria", *Présence Africaine*, 13, París, 1952.
- Calcutta Review*: Vol. XXVI, Nº LI, marzo de 1856, art. VII. 'The Santal Rebellion'. "The friends of India", jul-dic. de 1855: 'The Rajmahal Hills or Damun-i-Koh; Journal of a Tour, by Capt. N. S. Sherwill, 66 Goorka Rgt.'
- CULSHAW, W. J. y W. C. ARCHER: "The Santal Rebellion", *Man in India*, vol. XXV, Nº 4, diciembre de 1945.
- Economic and Political Weekly*: Annual Number, febrero de 1974, Bombay.
- ELWIN, VERRIER: "The Kol Insurrection", *Man in India*, vol. XXV, diciembre de 1945, Nº 4.
- EPSTEIN, A. L.: "Urbanization and Social Change in Africa", *Current Anthropology*, Nº 8, pp. 275-295.
- GHOSH, H. N.: "The Bhumij of Chota Nagpur", *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, vol. 2, 1916, pp. 265-282.
- GULLIVER, P. H.: Rescña de F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, en *Man*, N. S., 6, 1971, p. 308.
- HOBBSBAWN, E. J.: "Peasants and Politics", *The Journal of Peasant Studies*, vol. I, Nº 1, octubre de 1973, Londres.
- HOFFMAN, J.: "Principles of Succession and Inheritance among the Mundas", *Man in India*, vol. 41, Nº 4, oct-dic. 1961, Ranchi. (Reimpreso del *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, sept. de 1915).
- JHA, J. C.: "Restoration of indigenous police in a tribal area of Bihar and Bengal, 1800", *The Journal of the Bihar Research Society*, vol. XLIX, Partes I-IV, Patna, enero-dic. 1963.
- LINTON, R.: "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, 45: 230-40, 1943.
- MANDAL, B. B.: "Are Tribal Cultivators in Bihar to be Called 'Peasants'?", *Man in India*, vol. 55, Nº 4, oct-dic. de 1975.
- MATHUR, V. K.: "The Traditional-Modern Continuum. An Assumption in Tribal Development", *Journal of Social Research*, vol. X, Nº 2, sept. 1967.
- MIES, MARIA: "The Shahada Movement: A Peasant Movement in Maharashtra (India), its Development and its Perspectives", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 3, Nº 4, julio de 1976.

- POCOCK, D.: "Sociologies: urban and rural", *Contributions to Indian Sociology*, vol. IV, 1960.
- REDFIELD, R. y M. SINGER: "The cultural role of cities", *Economic Development and Cultural Change*, vol. II, Nº 1, oct. 1954.
- ROY, S. C.: "The Aborigines of Chota Nagpur. Their Proper Status in the Reformed Constitution", *Man in India*, vol. XXVI, junio 1946, Nº 2.
- : "The Administrative History and Land Tenures of the Ranchi District under British Rule", *Man in India*, vol. 41, Nº 4, oct-dic. 1961, Ranchi. Reimpresión de *Calcutta Review*, 1911.
- : "The Theory of Rent among the Mundas of Chota Nagpur", *Man in India*, vol. XXVI, sept-dic. 1946, Nos. 3 y 4.
- SACHCHIDANANDA: "Class and Caste in Tribal Bihar", *Man in India*, vol. 35, julio-sept. 1955, Nº 3.
- : "Political Consciousness in Tribal Bihar", *Man in India*, vol. 39, Nº 4, oct-dic. de 1959, Ranchi.
- SCHERMERHORN, R. A.: "Minorities and National Integration", *Journal of Social Research*, 1970, XIII, 1.
- SHANIN, T.: "The Nature and Logic of the Peasant Economy", parte 1, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 1, Nº 1, octubre de 1973, Londres; parte II, *ibid.*, vol. 1, Nº 2, enero de 1974.
- SINHA, S. C.: "Some aspects of Change in Bhumij Religion in South Manbhum, Bihar", *Man in India*, vol. 33, Nº 2, 1953.
- SINHA, S. P.: "Some Typical British Experiments in Administration in Tribal Areas", *Journal of the Administrative Training Institute*, Ranchi, Govt. of Bihar, agosto de 1972.
- : "Urgent Problems for Research in Social and Cultural Anthropology in India. Perspective and Suggestions" (Reimpreso de *Sociological Bulletin*, vol. XVII, número 2, sept. 1968).
- SINHA, S.: "Tribal Cultures of Peninsular India as a Dimension of Little Tradition in the Study of Indian Civilization", *Man in India*, vol. 37, abril-junio de 1957, Nº 2.
- TALMON, Y.: "Pursuit of the Millennium: the relation between religions and social change", *Archiv. Europ. Sociol.*, III, 1962.
- The Illustrated Weekly of India*: 4 de octubre de 1970.
- VARESE, S.: "El pluralismo difícil; multiétnicidad y revolución nacional en Perú", ponencia para el XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte, México, agosto 1976 (a publicarse).
- VIDYARTHI, L. P.: "Some Preliminary Observations on Intergroup conflicts in India: Tribal, rural and industrial", *Journal of Social Research*, vol. X, Nº 2, sept. 1967, Ranchi.
- : "Tribal Development in Independent India and its future", *Man in India*, vol. 54, Nº 1, 1974.

WALLACE, A.: "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, 58, 1956.

ZIDE, N. H. y R. D. MUNDA: "Revolutionary Birsa and the Songs related to him", *Journal of Social Research*, 1969, XII, Nº 2.

Documentos

Carta de A. Cleveland a W. Hastings de noviembre de 1779, en L. S. S. O'Maley, *Bihar District Gazetteers. Santal Parganas*, 2da. ed., Patna, 1938, p. 43.

Carta de A. Cleveland del 21 de noviembre de 1780, en L. S. S. O'Malley, *Bihar District Gazetteers. Santal Parganas*, 2da. ed., Patna, 1938.

Carta del Recaudador de Bhagalpur, G. Loch a G. F. Brown, Comisionado de Impuestos, del 18 de septiembre de 1850 (Transcripta en Roy Chaudhury, 1857 in *Bihar*, Patna, 1959, pp. 4-8).

Carta del Secretario de la Comisión de Impuestos (Lower Provinces) a J. P. Grant, Secretario del Gobierno de Bengala, Oficina de Impuestos, Fort William, 28 de febrero de 1851 (Transcrita en Roy Chaudhury, 1857 in *Bihar*, Patna, 1959, pp. 8-10).

Carta del Secretario de la Oficina de Impuestos al Gobernador de Bengala, del 20 de enero de 1853 (Transcrita en Roy Chaudhuri, 1857 in *Bihar*, Patna, 1959, p. 11).

Carta de W. Grey, Secretario del Gobierno de Bengala al Teniente Coronel MacGregor, Agente del Gobernador General en Murshidabad, Fort William, 14 de julio de 1855. En *Indian Records, with a Commercial View of the Relations between the British Government and the Nawabs Nazim of Bengal, Bihar and Orissa*, Londres, 1870.

Carta del Secretario del Gobierno de Bengala a A. C. Bidwell, Nº 1803, del 6 de agosto de 1855, en *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.

Carta de J. R. Ward, Comisionado bajo órdenes especiales, al Recaudador de Suri, fechada en Raniganj el 9 de septiembre de 1855. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.

Carta de R. I. Richardson, Recaudador de Birbhum al Brigadier Bird, fechada en Suri el 13 de septiembre de 1855. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.

Carta de R. I. Richardson, Recaudador de Bhagalpur, al Coronel Burney, Comandante de Suri, del 21 de septiembre de 1855. En *West*

- Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.
- Carta del Magistrado de Birbhum al Comisionado de la División de Burdwan, del 24 de septiembre de 1855. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.
- Carta del Recaudador de Birbhum, R. I. Richardson, a J. R. Ward, Comisionado, Raneegunge, del 12 de diciembre de 1855. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.
- Documento "The Santhal Parganas Act, 1855" (*Acta 37 de 1855*), del 22 de diciembre de 1855. En *The Bihar Local Acts (1793-1963)*, vol. II, Allahabad, 1966, ed. por A. G. Roy et. al.
- Diario de R. I. Richardson, Recaudador de Bhagalpur. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.
- Documento Nº 3,400 sobre 20 convictos sentenciados por el Juez de Birbhum, 3 de diciembre de 1855. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.
- Documento sobre 22 convictos sentenciados por el Juez de Birbhum, 3 de diciembre de 1855. En *West Bengal District Records, New Series, Birbhum, 1786-1797 & 1855*, ed. por Asok Mitra, Calcuta, 1954.
- Comunicados de los Santaes, incluidos en una carta de varios plantadores de Bhagalpur a W. Theobald, del 31 de enero de 1856, con entrada en Fort William el 28 de febrero de 1856. *Bengal Judicial Proceedings*, vol. 33, 1856.
- Carta de W. Theobald, Secretario de la Asociación de Plantadores de Indigo a Grey, Secretario del Gobierno de Bengala, del 2 de febrero de 1856, Nº 6, con entrada en Fort William el 28 de febrero de 1856. *Bengal Judicial Proceedings*, vol. 33, 1856.
- Documento del Departamento Judicial, Nº 42 de 1856, de W. H. Tykes y otros directores al Gobernador General de la India, Londres, 1º de octubre de 1856. (Transcripto en Roy Chaudhuri, 1857 in *Bihar*, Patna, 1959, pp. 21-30).
- Documento "The Sonthal Parganas Act, 1857" (*Acta 10 de 1857*), del 20 de mayo de 1857. En A. G. Roy et. al. (eds.). *The Bihar Local Acts (1793-1963)*, vol. VII, Allahabad, 1966.
- Carta de C. Beadon, Secretario del Gobierno de India, Departamento de Relaciones Exteriores, al Secretario del Gobierno de Bengala, del 7 de octubre de 1859. En *Indian Records, with a Commercial View of the Relations between the British Government and the Nawabs Nazim of Bengal, Behar and Orissa*, Londres, 1870.

- Documento* Nº 3254,, Home (Judicial) Department Proceedings, del 11 de julio de 1871, de Sir C. Bayley, Secretario del Gobierno de Bengala, Departamento de Justicia, al Secretario del Gobierno de la India en el Departamento del Interior. En Roy Chaudhury, "Santal Parganas", *Bengal District Gazetteers*, Patna, 1965.
- Documentos: Indian Records, with a Commercial View of the Relations between the British Government and the Nawabs Nazim of Bengal, Behar and Orissa*, Londres, 1870.
- Documento* Government of Bihar and Orissa, Legislative Department, *The Chota Nagpur Tenancy Act, 1908* (Bengal Act VI of 1908), Patna, 1931.
- Documento* "The Bihar and Orissa Kamiauti Agreements Act, 1920" (10 de noviembre de 1920), en A. G. Roy *et. al.*, *The Bihar Local Acts, 1793-1963*, Allahabad, 1964, vol. III, pp. 2120 ss.
- Reporte* Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission, *Report of the Scheduled Areas and Scheduled Tribes Commission*, Delhi, 1960-61.
- MINZ, N.: *A Memorandum on the Adivasi Problems in Central Tribal Belt of India and their Permanent Solutions* en R. R. Moser, *The Situation of the Adivasis of Chota Nagpur and Santal Parganas, Bihar, India*, IWGIA-Document, Copenhagen, abril de 1972.
- MOSER, R. R.: *The Situation of the Adivasis of Chota Nagpur and Santal Parganas, Bihar, India*, IWGIA-Document, Copenhagen, abril de 1972.

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 1977 en los talleres de Fuentes Impresores, S. A., Centeno, 109, México 13, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares más sobrantes para reposición. Cuidó de la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

Nº 01130

EL COLEGIO DE MEXICO



*3 905 0030852 *

BIBLIOTECA
INVENTARIO 2015
DANIEL COSIG VILLEGAS

El presente estudio muestra el papel jugado por los campesinos tribales de Chota Nagpur en la historia agraria de la India, bajo la dominación británica. Endeudados, desplazados de sus tierras, empobrecidos y explotados por los diferentes agentes de la administración colonial, estos campesinos respondieron a la situación de dominación de distintas maneras. De ahí su larga tradición de protesta. La historia de la resistencia y de la participación organizada y consciente de estos campesinos ayuda a entender el proceso de formación de una conciencia política entre el campesinado tribal de la India. Este libro es producto de las numerosas discusiones, del análisis de fuentes y documentos, y de la crítica de los enfoques vigentes sobre el tema. Muestra el esfuerzo por contribuir a la formación de una perspectiva de la problemática asiática desde América Latina. Susana B. C. Devalle es profesora e investigadora en el campo de la antropología social del Centro de Estudios de Asia y Africa del Norte de El Colegio de México. Graduada de la Universidad Nacional de Buenos Aires y de El Colegio de México, desarrolla actualmente estudios de doctorado en la Universidad de Londres.

