

MOVIMIENTOS AGRARIOS

PRODYOT C. Y MUKHERJEE

CAMBIO SOCIAL EN ASIA Y AFRICA

CE
305.5633
M935

EL COLEGIO
DE MEXICO



313780

AUTOR	
TITULO Movimientos ...	
FECHA	

333.14/M935/ej.6

313780

Movimientos...




jlg

**EL COLEGIO
DE MÉXICO**

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Coordinación de Servicios

Fecha	Firma de salida

	BIBLIOTECA DANIEL COSÍO VILLEGAS Inventario 2007
--	---

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0371835 /

**MOVIMIENTOS AGRARIOS Y CAMBIO SOCIAL
EN ASIA Y ÁFRICA**

ENSAYOS 3

CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES

1974-1973

Prodyot C. Mukherjee

Celma Agüero

Susana B. C. Devalle

Michiko Tanaka

Jean Meyer

**ESTA OBRA FORMA PARTE DE LA
COLECCION DONADA POR LUIS MUÑOZ
A EL COLEGIO DE MEXICO.**

MOVIMIENTOS
AGRARIOS Y CAMBIO
SOCIAL EN
ASIA Y AFRICA



El Colegio de México

CE
365.5633
M935

31.3780/

Primera edición, 1974

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/>

Derechos reservados conforme a la ley
© 1974, EL COLEGIO DE MÉXICO
Guanajuato 125, México 7, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Prodyot C. Mukherjee 1

UN MOVIMIENTO MAHDISTA. IMPACTO DEL ISLAM EN EL PROCESO DE CAMBIO SOCIAL EN ÁFRICA OCCIDENTAL

Celma Agüero 23

ESTRUCTURA AGRARIA, MOVIMIENTOS CAMPESINOS Y POLÍTICA EN BENGALA EN EL SIGLO XIX

Prodyot C. Mukherjee 67

EL MOVIMIENTO BIRSAÍTA. UN MOVIMIENTO MILENARIO EN UNA SOCIEDAD TRIBAL

Susana B. C. Devalle 129

“YONAOSHI-IKKI.” MOVIMIENTOS CAMPESINOS EN LA CRISIS DEL “SHOGUNATO” PREMODERNO

Michiko Tanaka 181

REFLEXIONES SOBRE MOVIMIENTOS AGRARIOS E HISTORIA NACIONAL EN MÉXICO

Jean Meyer 241

BIBLIOGRAFÍA

265

INTRODUCCIÓN

Prodyot C. Mukherjee

NO ES NECESARIO justificar en México una investigación sobre historia agraria, especialmente sobre los movimientos campesinos. La revolución mexicana, que modeló los perfiles de la sociedad y del sistema político del México contemporáneo, ha sido considerada con frecuencia, satisfactoriamente o no, como una revolución agraria. La importancia de los movimientos campesinos, aun de aquellos que no reciben el nombre formal de “agrarismo”, fue y sigue siendo una parte relevante de la historia social mexicana. Emiliano Zapata es todavía un símbolo importante en el México industrializado: constantemente alimenta las fuerzas del progreso y la justicia social.

Por mucho tiempo los historiadores de Europa medieval han estudiado especialmente este problema. La decadencia del feudalismo y el surgimiento de una economía industrial en Europa, se acompañaron de gran cantidad de convulsiones en el campo. Las rebeliones de los campesinos en Inglaterra, en Europa Central y en Rusia han recibido la debida atención de los historiadores.¹ Sus símbolos y leyendas han pasado a formar parte de

¹ J. H. Elliot, *et al.*, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*,

las tradiciones liberal y radical del pensamiento social europeo. En nuestros días se mantiene aún el interés por estos movimientos como tema de estudios históricos, pero únicamente los estudios más recientes se han enriquecido con los avances de la investigación en el campo de la antropología y de la sociología, investigaciones realizadas en su mayor parte en Asia, África y América Latina.

La ciencia política, interesada en el estudio del proceso de modernización de las sociedades "tradicionales", también ha dirigido su atención a los problemas históricos que representan las condiciones agrarias y la inquietud social. Las obras recientes de dos conocidos politólogos norteamericanos, Barrington Moore y Samuel Huntington,² están dedicadas a la historia comparativa de la modernización. Ambos intentan hacer generalizaciones de alto nivel con respecto a las vías de modernización y al papel que desempeña la inquietud rural en este proceso. De acuerdo con estos autores, la amplitud de la modernización y el carácter del régimen que evoluciona durante ese proceso, dependen de la relación que existe entre los grupos elitistas urbanos, las élites rurales y las masas campesinas. Según Huntington, la modernización consiste esencialmente en el cierre de la "brecha ciudad-campo" que se logra a través de la "irrupción urbana" y de la reintegración de la organización gubernamental cuando las masas rurales quedan integradas a ella bajo el liderazgo de las élites urbanas. La "irrupción urbana" se acompaña por lo general por un "levantamiento verde" (*Green Rising*: rebelión en el campo) y el carácter del régimen que le sigue depende de quienes respalden y dirijan ese "levantamiento verde": intelectuales nacionalistas, una junta militar de orientación rural o intelectuales urbanos revolucionarios.

Moore ha estudiado cinco casos de modernización: Inglaterra, Alemania, Estados Unidos, Japón e India, en términos de la interacción entre los cuatro actores principales de la sociedad premoderna: la clase alta terrateniente, la burguesía urbana, la

Alianza Editorial, Madrid, 1972. Especialmente el artículo de Lawrence Store: "La Revolución inglesa".

² Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, Londres, 1970. Barrington Moore, *Social origins of Dictatorship and Democracy*. Boston, 1966.

burocracia gubernamental y el campesinado. Moore centra más su atención en el aspecto económico de la modernización, comenzando con la comercialización de la agricultura antes y durante la “irrupción urbana” y la respuesta de los diferentes grupos sociales a este proceso. Las generalizaciones que deduce indican que cuando una burguesía urbana independiente toma en sus manos la dirección del proceso modernizador, la modernización democrática puede darse a través de la conversión o destrucción del poder de la clase alta rural, como sucedió en Inglaterra y en Francia. Cuando la clase alta rural es la que realiza el proceso y al mismo tiempo controla la burocracia gubernamental, el resultado parece ser el fascismo (Alemania y Japón). Si no existe una burguesía urbana independiente y la clase alta rural no es capaz de modernizar la agricultura, el desajuste social produciría condiciones favorables para violentas rebeliones campesinas, las cuales pueden ser utilizadas por los partidos de orientación marxista de la intelligentsia para derrocar a los regímenes existentes e iniciar un proceso de modernización totalitaria (Unión Soviética y China). Moore también dedica una sección completa de su libro al problema de las revoluciones campesinas: las condiciones bajo las cuales suceden estos movimientos y sus consecuencias sobre el proceso de modernización.

Por todo esto, el problema de los movimientos campesinos interesa a los politólogos en dos aspectos: primero, el punto de la ruptura decisiva con el pasado cuando las conmociones o los levantamientos rurales juegan una parte importante; y segundo, la incorporación de las masas rurales a la organización gubernamental y la construcción del estado nacional. El mecanismo del segundo proceso determina el carácter de la organización gubernamental de la sociedad modernizada. En muchos países de Asia, África y América Latina, este problema también está relacionado con el de la marginalización de un amplio sector de la población urbana y rural a través de un proceso parcial de modernización, bajo condiciones de dependencia externa de la economía en su totalidad.

En el caso de la historia de México, la marginalización de la población campesina y su efecto sobre el destino del estado na-

cional queda ilustrado con la siguiente cita en la que Sartorius,³ durante la visita que hizo a México después de la guerra de 1847, decía acerca de las comunidades campesinas indígenas y de su relación con el Estado:

Los indios están ligados a su tierra como los animales domésticos a su establo, pero no son patriotas. No se moverán salvo por compulsión; sus vidas y su manera de pensar son estereotipos; les es imposible ampliar el círculo limitado de sus ideas.

La guerra con Norteamérica ofreció la más clara evidencia de ello. No se hablaba de levantamientos populares porque los indios permanecieron indiferentes; sólo en las grandes ciudades algunos de los criollos más educados mostraron interés por el resultado.

Más adelante discute la entrada del ejército de Scott, que desde Veracruz

... penetró al interior por la única carretera, a través de un campo hostil, con numerosos pasos estrechos, atravesando una cadena de montañas de diez a doce mil pies sobre el nivel del mar, a cerca de setenta leguas de distancia de sus reservas y abastecimientos. Scott podía haber quedado aislado de la costa; una insignificante partida guerrillera hubiera podido interceptar sus comunicaciones; hubiera estado perdido si se hubiera reunido la población de la llanura para atacarlo o si ésta se hubiera negado a acceder a sus demandas.

Pasando por alto el acostumbrado prejuicio de los europeos del siglo XIX con respecto a los indios, nos detenemos en dos cuestiones políticas que aquí se plantean y que actualmente animan y agitan el escenario del mundo subdesarrollado:

Primero, el problema de la integración nacional, o ese aspecto del proceso de construcción nacional que lleva a la comunidad, al grupo, a la casta y a otras lealtades regionales o seccionales, a subordinarse a la lealtad hacia la comunidad nacional; en otras palabras, a la creación de una conciencia con la que un individuo no sólo se identifica con el grupo inmediato al cual pertenece, sino también con la nación.

Segundo, la importancia de la participación campesina en mo-

³ Christian Sartorius, *Mexico About 1850*, Stuttgart, 1967.

vimientos de liberación nacional como la guerrillas; tal ha sido el caso de Vietnam, Argelia y China.

De hecho, a partir de este momento se puede escribir una historia de México en términos de la integración de las comunidades campesinas desde la revolución hasta nuestros días, y del éxito o fracaso de la empresa. Ya sea que se entienda el nacionalismo como la ideología de un movimiento independentista; como la creación de una identidad nacional, conciencia o espíritu; como la construcción de un estado viable o el comienzo de un proceso de crecimiento económico autosostenido después de lograda la independencia, las cuestiones cruciales en todas las excolonias giran en torno a los problemas agrarios.

Aunque se considere al campesinado como grupo marginal no significa que no esté involucrado en la política nacional. La formación del Estado es un modo de integración de distintas comunidades campesinas y otras, desde un centro político por un grupo de élite. No es necesario que el centro sea urbano o que sea un lugar estable como se ha visto en algunos casos de África. Pero la élite gobernante establece medios de extracción del excedente para mantenerse y la relación del centro político con los grupos periféricos determina el carácter del estado. Así, la política premoderna de Asia y África ha sido descrita como despotismo oriental, imperios agrario-burocráticos o variantes de feudalismo.

Desde la expansión europea en la época del mercantilismo, todas estas sociedades han estado atados a un destino común; cayeron bajo el dominio de los estados europeos. Ya fueran directamente colonizados, conquistados o no, todos los estados y pueblos de África, Asia y América Latina estuvieron sujetos a fuerzas fuera de su control. Las formas anteriores de integración, los estados incas, aztecas, mogoles, los chinos y africanos, sucumbieron a estas presiones y surgieron nuevos estados en su lugar.

A pesar de estar sujetos a un destino común, los cambios futuros en estos estados dependen tanto del carácter del poder occidental (del que ya dependen) como de las fuerzas internas. India, Indonesia y más tarde África, fueron conquistadas. China, a pesar de ser nominalmente independiente, fue dominada desde el exterior. Únicamente Japón pudo escapar a tal destino.

La administración occidental no cubrió completamente las áreas de los estados conquistados. En la India y en Indonesia, grandes regiones estuvieron sujetas al dominio indirecto por medio de príncipes locales, mientras existían enclaves de ciudades occidentalizadas que eran los nuevos centros de poder. El dominio occidental en estas regiones cubrió también una amplia gama de sociedades desde las de cazadores y recolectores hasta sociedades agrarias o mercantiles. Los poderes europeos tampoco eran iguales. Aunque los países ibéricos fueron pioneros de los viajes de descubrimiento, es en Inglaterra y en los países de la Europa atlántica, donde las revoluciones de modernización —en economía, en sistema político, y sistema de valores— alcanzaron sus mayores logros. Así, la dominación europea en el siglo XIX significaba principalmente un sistema internacional de capitalismo encabezado por Inglaterra.

El proceso de cambio social que inició la conquista europea y que se ha acelerado desde la descolonización (después de la segunda guerra mundial) se estudia generalmente bajo el concepto de modernización. Recientemente el concepto ha sido criticado, en nuestra opinión justamente, como inadecuado y ambiguo. Los críticos señalan que la tradición y la modernidad no se pueden considerar como polos opuestos. No todas las sociedades llamadas tradicionales son similares y, por otra parte, lo que se define como tradicional en términos europeos puede convertirse en fuerza modernizadora (como el caso de Gandhi en la India). En otras palabras, la experiencia de Europa occidental, especialmente la de Inglaterra, se considera como modelo de modernización para juzgar los cambios en las sociedades poscoloniales. Clifford Geertz criticó el libro de Gunnard Myrdal,⁴ *Asian Drama*, precisamente por esa razón. Pero hay razones más sólidas para hacer la crítica. El concepto de modernización a menudo no toma en cuenta el hecho de que justamente la dominación occidental había creado las condiciones o barreras estructurales que obstaculizaron la industrialización, el desarrollo agrícola, la participación política, fenómenos indicadores de modernización. En la actualidad, la brecha tecnológica entre países pobres y países ricos ha creado una situación en la que resulta casi imposible para un

⁴ Clifford Geertz, "Myrdal's Asia", *Encounter*, julio, 1969.

país pobre seguir el modelo occidental. Además, la modernización se presenta como un concepto libre de valores; no toma en cuenta el tipo de sociedad que los pueblos del mundo poscolonial están tratando de crear. En otras palabras, enfocar el problema de la modernización en términos unilineares es inaceptable y los autores de este volumen están conscientes de ello. Aunque a veces hayan aplicado esa palabra, comprenden que en África, Asia y América Latina, han existido grandes divergencias del modelo occidental, así como innovaciones en todas las esferas de la vida.

“El campesino es una figura inmemorial en el paisaje social del mundo, pero la antropología lo ha descubierto sólo recientemente.” De esta manera comenzó Clifford Geertz⁵ su revisión de la enorme cantidad de estudios sobre campesinos aparecidos en los últimos años. Los historiadores han estudiado al campesino sin considerar el problema de las definiciones, mas para las ciencias sociales éstas son indispensables. En ellas haremos notar dos aspectos distintos. Robert Redfield, quien ha marcado con su influencia más que nadie el estudio del campesinado, visualizó a este sector de la sociedad como un “estatus cultural” cuyas características más importantes residen en su cosmovisión, valores, estilo de vida, elementos que contrastan y están en constante interacción con la cosmovisión y estilo de vida de la *gentry*. “La cultura de una comunidad campesina [...] es un aspecto o una dimensión de la civilización de la que forma parte.” Los que siguen a Redfield han encontrado sus ideas de interacción, comunicación y relaciones entre la Gran Tradición de la élite educada, y la Pequeña Tradición, concreta, de campesinos iletrados, muy

⁵ Clifford Geertz, “Studies in Peasant Life: Community and Society” en *Biennial Review of Anthropology*, 1961.

Menciona entre otros 158 títulos:

P. Carrasco, *Land and Polity in Tibet*, Seattle, 1959.

L. Fallers, “Are African cultivators properly to be called peasants?” *Current Anthropology* 2: 108-10, 1961.

R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956.

K. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven, 1957.

E. Wolf, “Types of Latin American Peasantry”, *American Anthropologist* 57, pp. 452-71, 1955.

“Aspects of Group Relation in a Complex Society.” *American Anthropology*, 58, pp. 1056-78, México, 1956.

Agregamos que el libro de Gianni Sofri: *El modo de producción asiático*, Ediciones Península, 1971, tiene una excelente bibliografía.

útiles para el estudio de la civilización india y de otras civilizaciones. La otra definición subraya el aspecto ecológico y económico de la vida campesina. Eric Wolf define al campesino como: 1) un productor agrícola (más que un pescador, un comerciante, etc.); 2) un propietario de tierras con control efectivo de la tierra que trabaja (más que un arrendatario dependiente, un jornalero, etc.); y 3) un cultivador orientado hacia la subsistencia, quien si vende su cosecha lo hace para satisfacer las necesidades diarias y mantener un estatus establecido (en oposición al campesino que lo vende para obtener beneficios). Otros, como Wittfogel y Carrasco han tendido a considerar al campesinado como un estatus político cuyos lazos con el mundo exterior se establecen a lo largo de las líneas de sus obligaciones hacia el señor, el burócrata, el sacerdote o el rey; estas líneas, aunque no son inevitables, se localizan en el sistema de tenencia de la tierra.

Las definiciones son importantes en el estudio de las sociedades complejas de Asia y África, donde es necesaria al menos una definición mínima de sociedad tribal o campesina. Así, Fallers, al considerar si los cultivadores dahomey, ashanti y buganda son campesinos, llega a la conclusión de que en sentido político y económico pueden llamarse campesinos, pero no en sentido cultural. La bifurcación de la cultura en alta y baja, de la élite educada y folk, es relativamente débil.

En la India, como en África,⁶ es importante el problema de las sociedades tribales y campesinas dentro de una sociedad nacional más amplia. Bailey⁷ sostiene el punto de vista de que la sociedad tribal de ninguna manera es diferente de la sociedad hindú, ni es acertado decir que no hay diferencias significativas entre la sociedad de castas y las llamadas tribus. Resuelve el problema enfatizando que las tribus y las sociedades de castas en la India forman un *continuum*. La diferencia reside en la organización social de la sociedad de castas, donde los grupos especializados e interdependientes económicamente están ordenados de manera jerárquica mientras que los grupos que habitan los territorios tribales

⁶ Jack Goody, "Feudalism in Africa?" en George Dalton, *Economic Development and Social Change*.

⁷ F. G. Bailey, "Tribe and 'Caste' in India", en *Contributions to Indian Sociology*, Núm. I, Oct. 1961.

no lo están ni son dependientes en lo económico a través de la especialización de las actividades económicas. También señala que las tribus se han transformado en castas a través de la historia y se están convirtiendo en algo diferente en nuestros tiempos.

Pero la estratificación rural no es simplemente una cuestión de castas y de ocupación. En la India, el problema no se resuelve simplemente con la división de la población aldeana en campesinos ricos, medios y pobres, de acuerdo con la cantidad de tierra que posean o que cultiven, y los trabajadores agrícolas sin tierras que reciban sueldos en moneda o en especie, conforme a un contrato o según la tradición. Esta situación se debe a la presión sobre la tierra y a la complejidad del sistema de tenencia. Según este sistema, la misma persona que posee un pedazo de tierra puede trabajar como asalariado agrícola o poseer una muy pequeña porción de tierra que renta o es cultivada por una familia que no la posee, mientras que el dueño trabaja en la ciudad. Un individuo puede tener la propiedad absoluta de una porción de terreno, otra bajo tenencia asegurada y una tercera porción bajo tenencia muy insegura. Por otra parte, un trabajador sin tierra o un campesino pobre puede pertenecer a la casta dominante por razones de parentesco. Más aún, a lo largo de la historia, la sociedad india ha ido absorbiendo grupos tribales que se convierten así en castas, de tal manera que su entrada a la jerarquía está determinada por las condiciones históricas, geográficas, militares y económicas, así como por el nivel cultural de la tribu. De este modo, en muchas regiones rurales de la India existen grupos marginales semitribales, situados en algún punto intermedio del *continuum* tribal-casta. En muchas zonas del país estos grupos constituyen el grueso de los trabajadores agrícolas y los estratos más explotados de la población rural; pero los separa una distancia cultural de los grupos sociales indios, no obstante ser pobres y explotados. Al mismo tiempo, el hecho de que estos grupos se hallen insuficientemente integrados al sistema de valores indio significa que para ellos no tiene la misma fuerza el hinduismo como mecanismo de control social. En muchos casos, los elementos explosivos de la sociedad rural se hallan en estos grupos semitribales.

Así, aun la triple estratificación de la India rural sugerida por

Thorner:⁸ *malik* (aquellos que poseen tierra pero que no la cultivan), *kisan* (pequeños propietarios que poseen, rentan o poseen tenencias y cultivan la tierra) y *mazdur* (trabajadores agrícolas sin tierra), necesita ser modificada en cada caso particular. En Japón la estructura social de aldeas sufrió cambios considerables durante el periodo del régimen feudal centralizado (1603-1868). Más adelante se examinará, en primer lugar, cómo se desintegró la comunidad aldeana con carácter autónomo y, en segundo lugar, cómo se llevó a cabo la diferenciación social de la población aldeana bajo la influencia de la economía mercantil.

La participación de los campesinos en la política nacional tiene que estudiarse en el contexto de dos fenómenos:

1) La estructura interna de la aldea: el tipo de solidaridad que existe en el sistema local.

2) La naturaleza del estado y el carácter de los lazos que tiene con la aldea.

El marco natural de la aldea tradicional como tipo ideal, es un equilibrio ecológico y demográfico donde no existe la competencia por la tierra o por los recursos entre los propietarios ni entre los cultivadores. Los campesinos pueden mantener su estilo de vida a pesar de las exigencias de los propietarios y del estado, preservándolo frente a las calamidades naturales, las guerras y las invasiones, y reestableciéndolo una vez que éstos hayan terminado. De esta manera, un requisito para las sociedades campesinas es cierto tipo de cohesión interna construido en torno al sistema cultural. Dos elementos median entre la aldea y el mundo exterior: el sacerdote, que establece el vínculo entre el campesino y las Grandes Tradiciones, mediador entre la deidad y las fuerzas de la naturaleza y la vida de los aldeanos. El segundo elemento es el propietario (hereditario o precario) que establece el vínculo entre la aldea y el Estado.

Tanto la forma en que una aldea o un grupo de ellas participa en la política, como el contenido de su participación, están determinados por la relación que existe entre las aldeas y las élites

⁸ Daniel Thorner, *The Agrarian Prospect in India*, Delhi, 1961. Citado por: Bêteille, André, "Ideas and interests: Some conceptual problems in the Study of Social stratification in rural India". *International Social Science Journal*, Vol. XXI, Núm. 2.

propietarias, por una parte y las aldeas y el Estado, por la otra. Los vínculos que existen entre las comunidades rurales y el poder estatal dependen del carácter del Estado. En los sistemas políticos primitivos, como los que todavía existen en África, las aldeas basadas en el grupo familiar se identifican directamente con los gobernantes a través del mismo sistema familiar. La diferenciación cultural entre las aldeas y las élites es mínima en las comunidades animistas donde los jefes de aldea coinciden con los jefes familiares; no es el caso de las comunidades islamizadas, cuyos jefes religiosos integran la élite cultural y política.

Con el surgimiento de los estados de tipo clásico, ya sea feudal o agrario-burocrático, se advierte una mayor elaboración en ambos extremos. Primero, la cultura de los gobernantes (la Gran Tradición) está separada de la cultura de la aldea. El estilo de vida, los hábitos, el vestido, el idioma, etc., separan el grupo gobernante de los miembros de la aldea. La meta política de los gobernantes es autónoma (dinastía, expansión, conquista) y no está relacionada con la aldea ni con sus intereses. El Estado tiene dos intereses principales en la aldea: extraer el excedente para alcanzar sus metas autónomas y proporcionar un cierto grado de protección manteniendo la paz general.

Segundo, la relación entre los gobernantes y los campesinos es antagonica, pero los primeros no destruyen la responsabilidad de la comunidad. De hecho, la organización estatal se termina justo antes del nivel de la aldea dejando a sus miembros gran parte de la responsabilidad. Así, el desinterés de los gobernantes lleva al desarrollo de una organización colectiva de la aldea para la defensa en contra de los extranjeros (aldeas fortificadas en el norte de la India) para la solución de disputas menores y el mantenimiento de la paz interna; y también para actuar frente al Estado como un cuerpo colectivo.

Tercero, la aldea ya no es un grupo familiar, sino que ha incorporado a otros grupos (castas, por ejemplo) dentro de su organización tanto económica como política, aun cuando en relación a casta y religión los diferentes grupos establezcan otras formas de vinculación con el exterior. El nexo entre aldea y Estado no se establece a través de lazos familiares sino a través de un dirigente ajeno a una relación de este tipo, que desempeña un doble papel

como representante de la aldea ante el Estado y del Estado ante la aldea. Las relaciones entre las autoridades feudales y las aldeas del Japón premoderno ilustran estas características del Estado clásico en una etapa ya muy desarrollada.

Las preguntas políticas importantes con respecto a este tipo de relación entre el Estado y la aldea pueden formularse de la siguiente manera:

a) ¿Los miembros de la aldea aceptan como legítima la autoridad bajo la que viven? ¿Les otorga la protección que de ella esperan?

b) ¿Consideran justas u opresivas las exigencias que se les hacen? Los conceptos de legitimidad y justicia no tienen límites fijos o precisos, pero en cualquier momento el pueblo puede decidir, y en realidad lo hace, de una u otra manera, frente a estas dos preguntas fundamentales.

El Estado premoderno establece vínculos con las comunidades rurales a través de la clase propietaria (por herencia o por servicio), o sea la nobleza de diferente importancia o estatus. Donde estas relaciones son estables y fuertes (porque son aceptadas como justas y legítimas y han sido santificadas por la tradición con un fuerte apoyo religioso), los campesinos permanecen al margen de la política. Pero cuando estos vínculos se han debilitado por la usurpación o la opresión, los pacíficos campesinos protestan de diversa manera, con frecuencia incluso con la rebelión abierta.

La erosión de la legitimidad es una de las causas más importantes de los levantamientos y movimientos campesinos. No debe considerarse la legitimidad como la habilidad o el poder de las élites para dirigir, sino como la aceptación de parte del pueblo de los derechos que poseen los gobernantes para gobernar. Estos derechos provienen de cierto principio o fuente ajena a ellos: el "derecho divino de los reyes" o el "mandato del cielo", por ejemplo. En sociedades arcaicas, premodernas, esta fuente es un concepto religioso. Todas las religiones han santificado una estructura de poder dada dentro del marco de la cosmovisión de esa sociedad, alrededor de una norma o "ley justa". Para los que están fuera de ese sistema social ésta podrá parecer opresiva aunque los que estén dentro lo soporten, siempre que consideren que las normas no han sido violadas. De esta manera, la religión

estabiliza el sistema social. En las sociedades campesinas, como hemos visto, existen por lo menos dos niveles de la religión: la Gran Tradición de los grupos urbanos y educados, y la Pequeña Tradición, la religión popular de los campesinos, las deidades aldeanas, la religión folk. Estos dos niveles están siempre en interacción a través de una red de comunicaciones. Partes de la religión popular (la Pequeña Tradición) pueden llegar a formar parte de la Gran Tradición y, de la misma manera, elementos desplazados de la Gran Tradición pueden ser incluidos en la Pequeña Tradición y permanecer en el trasfondo. Esto ocurrió con el budismo en China cuando el confucianismo triunfante lo redujo al nivel de religión folk mientras absorbía elementos de su doctrina.

Cuando se rompen los lazos que unen a los gobernantes con los gobernados, la religión deja de ser un estabilizador para transformarse en una fuerza de cambio revolucionaria, y en esta situación es cuando la religión popular emerge hacia la superficie. En China, son bien conocidos los levantamientos dirigidos por monjes taoístas y budistas. Todas las religiones han inspirado sueños milenarios, un cambio total en la sociedad que inauguraría el reino de Dios o de la eterna felicidad. Que estos sueños hayan de traducirse en acción revolucionaria, reformista o pacífica, dependerá de las enseñanzas de cada religión en particular. Peter Worsley⁹ ha hecho una sugestión interesante: aquellas religiones que culpan a los gobernantes de los sufrimientos en este mundo, o las que enfatizan el papel de la acción humana en la corrección de los males sociales, tienden a provocar una respuesta revolucionaria; aquellas que culpan a los errores humanos o buscan la intervención sobrenatural para corregir los males del mundo, producirán una respuesta reformista. En los siglos XIX y XX todas las sociedades han visto surgir innumerables sectas milenarias y sociedades secretas, tanto revolucionarias como reformistas, de un sincretismo asombroso. De ellas, la de los Taiping es probablemente la más conocida.

De la actitud de los Estados centralizados hacia estos estratos y viceversa, en el contexto de la situación política y económica transformada, dependerá que las protestas y rebeliones incluyan

⁹ P. Worsley, *The Trumpets Shall Sound*, Paladin, Londres, 1970, pp. 229-246.

también a sectores de intermediarios. Donde los sacerdotes de cualquier secta estaban preparados para proporcionar justificación ideológica a las rebeliones, dado que el comportamiento del gobernante violaba los principios del *dharma*, las comunidades religiosas se convirtieron en entidades políticas, como en el caso de los levantamientos de los sikhs. En muchos casos un jefe menor, un señor feudal, o un propietario tradicional, proveía el liderazgo para fundar un nuevo reino o extender su propio territorio. Los levantamientos campesinos armados que fueron encabezados por los jefes locales y que tuvieron lugar en Japón en los siglos XV-XVI son un ejemplo.

Tales movimientos campesinos de la era premoderna tienen su origen en la política de las élites gobernantes. Además, pueden ser consecuencia de catástrofes naturales de proporciones extraordinarias, como inundaciones, epidemias o terremotos, que marcadamente destruyen el equilibrio social. Pero cualquiera que sea el origen de la revuelta en estas sociedades premodernas, los campesinos que se rebelan no desbordan los límites "ideológicos" del mundo en que se origina la rebelión. Tal es el caso de los movimientos mesiánicos y mahdistas en Africa, cuya prédica fundamental se sustenta en la vuelta a una edad de oro en que la religión era más pura y reinaba la justicia. En ellos existe el deseo de volver al equilibrio a través de una versión legítima y justa del mismo sistema. Únicamente en los tiempos modernos se puede hablar de movimientos campesinos de carácter político diferente.

Un gobierno moderno tiene una relación distinta con la aldea. La relación entre el campo y la ciudad es todavía de explotación, pero la extracción del excedente de la aldea se hace ahora a través de las fuerzas impersonales del mercado. El cambio más importante que afecta la vida de la aldea y del campesino en los tiempos modernos es el surgimiento del mercado. La tierra se convierte en mercancía. Sin embargo las exigencias del mercado casi no tienen ninguna relación con las necesidades de la población rural. Los mercados existieron en los tiempos premodernos, pero en ningún momento los problemas de la existencia de los campesinos estaban sujetos a las operaciones mercantiles. Un buen ejemplo de este cambio lo ofrece la introducción de la explota-

ción del cacahuate en sociedades tradicionalmente cultivadoras de arroz en África occidental. El reemplazo de la producción intensiva para autoconsumo por la producción extensiva para el mercado externo, provocan cambios sociales profundos y, naturalmente, cambios en la relación con el Estado.

La actividad de las fuerzas de mercado y la presión demográfica llevan a la competencia por la tierra entre los campesinos y los propietarios, a la creciente capitalización de ésta, y a su transferencia de aquellos que no pueden responder a las nuevas demandas hacia quienes pueden hacerlo.

Los tentáculos del Estado ya no se detienen al nivel de la aldea sino que llegan hasta el fondo pasando gradualmente a manos de éste la administración del impuesto predial, así como la de la ley y el orden.

La consecuencia de estos cambios puede resumirse de la siguiente manera:

Primero, la aldea pierde paulatinamente su carácter colectivo.

Segundo, se introduce una gran desigualdad económica y desaparece la solidaridad.

Tercero, surgen los nuevos grupos elitistas: el prestamista, el comerciante, el propietario ausentista y estos grupos también cambian y circulan conforme fluctúa su fortuna con los movimientos mercantiles. El proceso de mercado introduce mayor desconcierto e incomodidad entre la población rural. De esta manera, en esta situación de transición, surgen nuevos tipos de rebeliones y movimientos campesinos cuyo contenido es fluido y cambiante.

Por otra parte, se considera que un Estado moderno ha de preocuparse por el bienestar del pueblo (algunos utilizan este criterio para determinar la modernidad de un Estado)¹⁰ y que sus actividades deben llegar a las aldeas conforme introduzca programas de desarrollo de la comunidad, sistema crediticio, electoral, etc.

De acuerdo con este criterio: ¿en qué medida puede considerarse que la administración inglesa establecida en la India en el siglo XIX era moderna? ¿Bajo qué situaciones aceptó desempe-

¹⁰ Harumi Befu, "The Political Relation of the Village to the State". *World Politics*, Vol. XIX, July, 1967, Núm. 4.

ñar las funciones de un estado moderno? En parte, la respuesta a estas preguntas puede hallarse en la interacción entre los movimientos campesinos, su forma y carácter en el siglo XIX y la reacción gubernamental.

El hecho de que estos movimientos campesinos, en la India, en China, en México, en Argelia o en Vietnam, hayan ocurrido en una situación que afectaba profundamente el antiguo equilibrio de la vida rural, mientras que otros grupos políticos urbanos (nacionalistas, liberales, conservadores o comunistas) estaban comprometidos en actividades políticas, transformó los movimientos campesinos de movimientos autocontenidos dentro del marco social e ideológico de la sociedad agraria, en movimiento de cambio social.

Una vez examinadas las condiciones en las que surgen los movimientos campesinos, veamos las formas que éstos asumen. Que los campesinos son una fuerza conservadora, es un cliché derivado de la experiencia política europea del siglo XIX, pero considerando el papel que éstos han desempeñado en todas las revoluciones importantes del siglo XX en México, en Rusia, en China, en Argelia y en Cuba, resulta difícil mantener esta posición.

Sin embargo, en cierto sentido, puede afirmarse que los campesinos son conservadores ya que quieren preservar a cualquier precio su estilo de vida. Frecuentemente la participación de los campesinos en las revoluciones ha estado dirigida hacia el mantenimiento del tipo de sociedad al que están acostumbrados, más que hacia la creación de un nuevo orden social. No obstante, aun en este aspecto, los movimientos campesinos han registrado cambios de importancia cuando la élite organizadora ha tenido un fuerte apoyo o composición campesina, como se ve en la evolución de maoísmo en China.

Es cierto que los campesinos no se unen fácilmente para una acción política prolongada debido a la naturaleza solitaria y tírrica de su trabajo, a la intensa competencia por la tierra, a la posibilidad de descender al nivel de subsistencia ante la amenaza de una condición hostil de mercado y a la seguridad que ofrecen las relaciones familiares. Todos estos factores se combinan para inhibir la solidaridad con una base clasista así como la militancia organizada del tipo de la de los obreros industriales.

Por otra parte, hay que tener en cuenta el hecho de que hasta hace poco tiempo los campesinos carecieran de experiencia política ajena al marco local. Por ello no podían vincular fácilmente sus intereses con cualquiera de las posiciones políticas de las élites a nivel nacional, salvo en ocasiones críticas. En estas situaciones de crisis, que afectan a una sola región, a todo el país o al mundo entero (como durante la Gran Crisis) los campesinos establecen vínculos con otros grupos sociales y con los políticos de las ciudades.

A pesar de que la división de los campesinos en pequeños segmentos locales y la diversidad y vaguedad de sus objetivos políticos debilitan su impacto político, no es cierto que éstos no muestren un grado de cohesión y militancia que algunos investigadores describen como acción de conciencia de clase. En el movimiento zapatista en México, en Rusia en 1905, en China en 1926 y en los diversos movimientos campesinos de Europa Oriental en el lapso de entre las dos guerras, se observa una amplia variedad de acciones de "conciencia de clase" de los campesinos para defender su modo de vida en contra de los propietarios de la tierra y de los políticos de la ciudad.¹¹ Estos movimientos tenían tanto metas bien definidas como organización; deben ser considerados dentro de una categoría separada de los que examinaremos más adelante. Tengo que agregar que estos movimientos fueron de corta duración, estuvieron circunscritos geográficamente y su carácter dependió en mucho de su tradición local.

El patrón de la acción política de los campesinos depende del tiempo histórico, de los rasgos específicos del campesinado como una entidad social y del contexto cultural inmediato de la región. Por lo general, sin embargo, la participación de los campesinos en la política ha sido espontánea y amorfa. Desde el punto de vista general se pueden distinguir dos tipos de acción campesina en todo el mundo, sin considerar sus motivaciones ideológicas. Primero, la acción pasiva: retirada, decretos frustrantes porque no se concretan, huída, varias formas de resisten-

¹¹ T. Shanin, "The Peasantry as a Political Force", *The Sociological Review*, Vol. 14, Núm. 1, New Series.

cia pasiva (incluido el suicidio en masa de los dukhobores rusos). Segundo, súbitos motines locales.

Los objetivos ideológicos no determinan las formas de acción. Así, los movimientos milenarios, tan comunes en todo el mundo, se han expresado en ambos tipos de acciones según la organización social, los valores religiosos y el tipo de crisis que enfrenta el grupo. La palabra milenaria debe entenderse en un sentido más amplio que aquel que se emplea en el contexto judeo-cristiano, como utopías que proponen un regreso a la Edad de Oro del principio de los tiempos, un mundo de igualdad y de ausencia de trabajo agotador. También debería incluir los intentos con bases religiosas por crear ese mundo, aquí y ahora, que existen en varios cultos, prácticas religiosas y místicas. Es el caso de los movimientos mahdistas en África occidental bajo el régimen colonial en donde se espera reconstruir el califato o al menos crear un estado teocrático. En el contexto indio, la variedad de las sectas religiosas que expresa el término "cultos *bhakti*" puede considerarse como una forma de movimientos de protesta ("El sufrimiento religioso es al mismo tiempo una *expresión* del sufrimiento real y de *protesta* contra el mismo. La religión es el suspiro de los oprimidos, el sentimiento de un mundo sin corazón, y el alma de condiciones desalmadas." Esta afirmación de Marx precede a su muy citado y poco entendido ataque: "Es el *opio* de los pueblos").¹² En este libro hemos estudiado tales movimientos dentro de tres distintas condiciones sociales: islámica en África, shintobudista en Japón y tribal-hindú-cristiana en India.

La *jacquerie*, otra forma típica de movimiento campesino en la Europa y Rusia medievales y modernas, debe entenderse en realidad como una forma de motín. En efecto, la *jacquerie*, como una explosión de violencia en contra de las propiedades de la gente que se considera opresora, sin ningún otro objetivo explícito o definido, puede iniciarse como un motín y extenderse de la misma manera que comienza una rebelión campesina más prolongada.

El bandolerismo, engendrado por la desigualdad y las injus-

¹² K. Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Right", en David Caute, *The Essential Writings of Karl Marx*, Londres, 1968.

ticias de la vida social, recibe el apoyo de las masas rurales; es también una forma de movimiento de protesta social característica de la comunidad rural. Sin embargo, en el fenómeno del bandolerismo social no participan los campesinos como tales, a pesar de que se establecen vínculos entre la aldea y los bandidos que proveen protección. La larga tradición del bandolerismo en China sin duda ayudó a la formación de los movimientos de guerrilla campesina, pero estos movimientos tanto en China como en Vietnam, tenían y tienen un carácter distinto, ya que los campesinos, sin dejar de ser cultivadores, trabajan como auxiliares del ejército regular, también formado por campesinos, o se organizan en unidades de combate cuando se presenta la oportunidad.

Por último, la organización de ligas campesinas como parte de otras formas de movimiento político que busca el cambio social, ha sido en todo el mundo un rasgo característico de los últimos cincuenta años.

Para nuestro propósito es importante examinar con algún detalle una de las formas más comunes de acción política en las sociedades preindustriales: los motines. George Rudé,¹³ que ha estudiado los movimientos populares en las sociedades de Europa Occidental específicamente como fenómenos de masas, comenta: "El motín es la característica y la forma de protesta popular a la que siempre se recurre y que en ocasiones se convierte en una rebelión o revolución."

Un cuidadoso examen del motín de masas es una de las mejores maneras para entender la forma y naturaleza de los movimientos campesinos como acción espontánea, antes de que estén guiados u organizados por grupos ajenos a la aldea e integrados a la corriente de la política nacional.

Desde luego que no puede existir una entidad como "la masa" independiente del contexto histórico. Un historiador social, al menos, no puede comenzar sus estudios por los aspectos psicológicos del comportamiento de la masa, cualquiera que sea el común denominador que exista en el comportamiento humano, normal o anormal. Debe empezar por el contexto histórico o social particular dentro del cual estalla el movimiento, la activi-

¹³ G. Rudé, *The Crowd in History*, Londres, 1964, pp. 3-15.

dad de la masa, y debe tratar de entenderlo en términos de su relación con los aspectos económicos, sociales, políticos y culturales de la situación. ¿Qué magnitud tenía la masa? ¿Cuáles fueron las formas de su acción? ¿Quiénes la componían? ¿Quiénes eran sus líderes o promotores? ¿Cuáles eran los objetivos, motivos e ideas que subyacían en las actividades de la masa? ¿Cómo reaccionaron ante ella las fuerzas de la represión, la ley y el orden? ¿Cuáles fueron las consecuencias de la acción de la masa? ¿Cuál ha sido su significado histórico? Éstas son algunas de las preguntas que deberían plantearse, de acuerdo con Rudé, un historiador.

Los textos que aquí presentamos son ensayos históricos porque consideramos que es ésta la perspectiva más adecuada para los lectores latinoamericanos que se interesan en los temas de Asia y África.

Los ensayos están abiertos: permiten la posibilidad de un mayor desarrollo en tiempo y alcance. Todos los autores han sido participantes de un seminario especializado y esperan ampliar sus investigaciones, actualizar sus temas y relacionarlos con los problemas actuales del cambio social en sus respectivas áreas. Creemos que este trabajo de investigación sobre problemas afroasiáticos vinculados a América Latina ha sido emprendido aquí por primera vez sobre la base de trabajo de equipo. Hay ciertas limitaciones, por ejemplo la falta de acceso a fuentes directas. El seminario es consciente de ello. En estos trabajos se ha intentado utilizar todas las fuentes primarias disponibles según nuestros recursos. Hemos tratado de relacionar la experiencia afroasiática con la historia latinoamericana. Agradecemos, pues, al profesor Jean Meyer su participación en el seminario. Consideramos que estos estudios complementarán y profundizarán estudios comparativos en torno a América Latina y Asia, tanto en el campo histórico como en el de las ciencias políticas.

**UN MOVIMIENTO MAHDISTA
IMPACTO DEL ISLAM EN EL PROCESO DE CAMBIO
SOCIAL EN ÁFRICA OCCIDENTAL**

Celma Agüero

313780

EL PRESENTE ESTUDIO se basa exclusivamente en el análisis sistemático de trabajos de especialistas que han tenido acceso a los archivos de centros de estudios africanos y que constituyen resultados de sus investigaciones de campo o bien de análisis de obras literarias. En contados casos hemos manejado documentos musulmanes de la época, que han sido traducidos y publicados, o informes de administradores coloniales. El estudio intenta, pues, de un modo general, proponer algunos problemas sobre las relaciones entre el mahdismo como ideología de cambio, y la sociedad campesina en el contexto histórico de África occidental.

El interés muy reciente en el tema justifica la falta de una obra acabada de exposición y análisis del mahdismo en África occidental. El material a nuestra disposición no alcanza a cubrir ciertas informaciones indispensables como la forma de organización política y social de algunas de las sociedades agrarias de la sabana occidental y sólo muy recientemente empiezan a publicarse estudios históricos donde se analiza la dinámica social de las sociedades tribales y su sentido en un contexto mayor.

El estudio de los movimientos mesiánicos en África y la in-

terpretación que han recibido desde el punto de vista sociológico, histórico, religioso o cultural, ha cubierto una amplia extensión de pueblos y de realidades actuales, herederas de la tradición cristiana.

En el caso de las sociedades africanas de tradición musulmana, el estudio de los sincretismos religiosos y los mesiánicos ha recibido muy recientemente atención por parte de sociólogos e historiadores.¹ A pesar de la disparidad de los análisis y de la segmentación del lapso abarcado, el examen cuidadoso de los trabajos en conjunto permite tener una visión más clara de la profundidad del campo histórico africano que extiende sus raíces por capas más hondas de la sociedad, y sugiere que el desequilibrio provocado por la situación colonial no es la única causa que provoca la dinámica de los movimientos mesiánicos en África, como se aducía por lo general.

Se puede establecer, por otra parte, una instancia africana nueva que permite explicar no sólo los movimientos nacionalistas como una nueva forma de solidaridad, sino también la aparición de una visión social tendiente a abolir toda forma de opresión por medio de la alianza entre la población nómada y el campesinado, grupo destinado a tener una parte activa en la sociedad y, por primera vez en la historia, un papel consciente y creador.²

¹ En 1961 apareció el artículo de H. F. C. Smith, "A Neglected them of West African History: The Islamic Revolution of the 19th Century", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, Vol. 2, Núm. 2, 1961, que indica claramente las lagunas de información que entonces existían sobre las "revoluciones islámicas". En 1970, Th. Hodgkin publica "Mahdisme, messianisme et marxisme dans le contexte africain"; *Presence Africaine*, Núm. 74, 1970, pp. 129-153, luminoso análisis del papel de la ideología mahdista y mesiánica en la aparición de nuevas realidades políticas y sociales en África del siglo xx. En ese lapso, y posteriormente, se han publicado los resultados de numerosas investigaciones. Las notas dan una idea de los que hemos podido disponer y examinar.

² Sobre campesinado en África occidental ver Kent Post, "De la Pay-sanisation et de la differentiation des classes rurales en Afrique de l'Ouest", Nations Unies Institut Africain de development economique et de planification, Dakar, 1971; R. Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI, México, 1970; Majhemout Diop, *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*, Maspero, 1972.

EL MARCO HISTÓRICO

Desde el siglo v las organizaciones sociales y políticas de África occidental, cuyo complejo desarrollo está estrechamente vinculado a las relaciones económicas establecidas con el resto del mundo antiguo, han impuesto en el área su sólida estructura estatal.³

El comercio transahariano de esta época premercantilista, permitió a todo el mundo mediterráneo, árabe y europeo, obtener oro del Alto Senegal y Ashanti, centros que hasta el siglo xv, habían sido fuente esencial de producción. Este comercio constituyó al mismo tiempo la base para la organización de las sociedades africanas. La explotación que de este metal hacía la realeza, ofrecía a las clases dirigentes de los estados un medio de procurarse, a través del Sahara, productos raros y de lujo, pero especialmente les permitía reforzar los medios de su poder social y político: caballos, hierro y armas. Este comercio favoreció además la constitución de estados y de imperios, así como el desarrollo de las fuerzas de producción (mejora de instrumentos y aclimatación de técnicas y productos). Desde el siglo viii, son los mercaderes musulmanes quienes aseguran el comercio y la circulación del oro producido por el monopolio real, agrupándose en una especie de casta que es al mismo tiempo una minoría religiosa. Hacia el siglo xiii, la literatura que produce este grupo muestra claramente el carácter igualitario del comercio y la analogía que guardan las estructuras sociales y los logros tecnológicos de esta zona con los vigentes en las sociedades del norte de África. En esta época el Imperio de Ghana es reemplazado por el de Mali. El país extiende sus vínculos internacionales hasta Egipto y Marruecos de modo que la circulación de productos, de ideas y de técnicas, así como las relaciones políticas y militares,

³ En la redacción de este esquema histórico hemos seguido la pauta propuesta por Samir Amin en el prefacio de B. Barry, *Le Royaume de Waalo*, París, 1972. Además T. Hodgkin, "Islam and National Movements in West Africa", *Journal of African History*, III, 2, 1962, pp. 323, 327; B. Davidson, *A History of West Africa*, Anchor books, New York, 1966; Jean Suret Canale, *Afrique Noire*. Editions Sociales, París, 1961; J. Spencer Trimingham, *A History of Islam in West Africa*. Oxford University Press, Oxford, 1970. R. Oliver, J. D. Fage, *History of West Africa Baltimore*, 1962.

se realiza en dos direcciones: Mediterráneo-Golfo de Guinea y Atlántico-Mar Rojo. Es entonces cuando se evidencia la historia paralela del desplazamiento de las rutas mediterráneas de oeste a este y su consecuencia para la sabana africana en la sucesión de decadencias y hegemonías de zonas urbanas de comercio que se escalonan en los imperios de Mali, en el siglo XIII, y de Songai en el XV y XVI, cuya autoridad se extendió hasta los estados Hausa en el este y a Bornu, en el siglo XVII.

El islam, que había penetrado por varias vías —los mercaderes árabes en el siglo VIII y el movimiento almorávide en el XI—, desarrolló las comunicaciones con el Maghreb, con Andalucía y con El Cairo, controló la expansión de la religión en Sudán Occidental para evitar las formas no ortodoxas, y estableció así un precedente para los movimientos reformistas posteriores sobre la transformación total de la sociedad de acuerdo con las prescripciones de la sharía. Sin embargo, en los poderosos imperios de Ghana y Mali el islam alcanza sólo a las capas de comerciantes extranjeros que pueden integrarse al medio, sincretizando creencias y usos, o bien organizarse en grupos minoritarios, en muchos casos instalados en ciudades aparte y tolerados por la sociedad local. Muy pocas conversiones se logran en el medio africano y éstas sólo entre letrados o, a veces, entre miembros de la nobleza.

Sólo al comenzar el siglo XIV en el Imperio de Mali, hay claras señales de la transformación de las instituciones por el impacto del islam en el ritual, en el establecimiento de escuelas coránicas, en el uso de especialistas extranjeros, por la diversificación de las relaciones exteriores con Egipto, Heyez y Marruecos. En el siglo siguiente, ya bajo la dominación songai, se advierte la creación de un sistema centralizado de gobierno con una compleja burocracia tanto en la administración imperial como en la justicia, donde se desarrolla al lado de la justicia real tradicional, la justicia coránica del *cadi*. Al mismo tiempo crece la influencia política de los *ulama*⁴ y el desarrollo de centros de educación superior e investigación en ciencias islámicas (Timbuctú y Yenne).

⁴ *Ulama*, grupo de sabios religiosos que dedican su vida al estudio de varias ramas del conocimiento y en los grandes centros urbanos africanos ejercen influencia política por su alianza con los comerciantes y dirigentes autóctonos.

A partir de los siglos XVI y XVII el desplazamiento del Mediterráneo como centro de la actividad del capitalismo mercantilista europeo, hacia el Atlántico no sólo arruina la economía de las ciudades italianas y del mundo árabe, sino que provoca también, paralelamente, una crisis en África, al sur del Sahara. Los europeos aparecerán en las costas atlánticas africanas y el centro de interés del comercio interior de la sabana, alimentado por las rutas del Sahara, tomará la dirección de la costa. En la historia política de África occidental este período corresponde a la grave crisis que atraviesa Marruecos como consecuencia de la decadencia del comercio transahariano. En 1591 la monarquía marroquí conquistó Timbuctú y Gao, la capital del Imperio Songai, en busca de las fuentes de oro y de los esclavos que habían construido su grandeza. Pero esta conquista logró la destrucción de Songai sin conseguir el dominio de las minas situadas más al sur. El alejamiento de esta provincia difícil de gobernar provocó, en el tráfico transahariano, una crisis que se expandió a toda la zona de las rutas de las caravanas. (La miseria se agravará más tarde en la época de la trata de esclavos por la disminución de la mano de obra indispensable para la explotación minera.) La consecuencia política de este ataque es la desintegración de la unidad imperial en grandes centros urbanos como Timbuctú y numerosos pequeños estados paganos, herederos de las provincias limítrofes, como los reinos bambara de Segu y Kaarta.

Las guerras que asolaron los estados africanos en su carrera por dominar los nuevos y los viejos recursos comerciales, provocaron el desequilibrio económico y político interno favoreciendo el rápido desarrollo de la trata de esclavos en las zonas costeras. En estados como Waalo, Cayor, Dialof, en muchos casos herederos de provincias del antiguo imperio de Ghana, la autonomía y la centralización política habían sido reforzadas por el tráfico transahariano, en este momento en peligro de ser sustituido por el comercio atlántico de los europeos. Allí el islam había llegado desde la zona de Mauritania por la prédica de marabuts que constituían por sus actividades comerciales, religiosas y pastorales el grupo más laborioso del mundo nómada. Su persecución comenzó cuando la crisis económica había provocado el surgimiento de movimientos puritanos para salvar la sociedad por la guerra o la

conversión. De modo que cuando los europeos emplearon la fuerza para romper los lazos con el comercio transahariano y someter la región a sus exigencias económicas, la sociedad africana reaccionó vigorosamente y el islam ofreció los medios ideológicos más importantes de su defensa.

Los comerciantes ingleses y franceses introducían armas a cambio de esclavos, lo que rompió el equilibrio de los poderes estatales. El rey pudo disponer de un ejército de la corona; la Asamblea de nobles que lo nombraba obtuvo el beneficio de tributos que se yuxtaponía al sistema de propiedad colectiva clásica de las comunidades aldeanas, rompiendo así su relación con esas comunidades. Al mismo tiempo se desencadenaron guerras civiles permanentes a las que se dedicaron reyes, ejércitos reales y nobles con el fin de establecer el pillaje de las comunidades para la obtención de esclavos. Los marabuts⁵ musulmanes trataron de organizar la resistencia con el propósito de prohibir la trata, es decir la exportación de la fuerza de trabajo. El islam cambió así de carácter: de religión de una casta minoritaria de mercaderes, se transformó en reacción popular de resistencia. La guerra de marabuts (1673-77) desencadenada para convertir a las poblaciones del Senegal y prohibir el tráfico de esclavos, fracasó como acción bélica; tuvo en cambio una importante fuerza de conversión.

Los efectos devastadores de la trata se advirtieron en todo el continente: anarquía y guerras, huida de pueblos a regiones miserables y de difícil acceso culminaron con una reducción aterrorizante de la población. El proceso de integración de pueblos y de construcción de grandes conjuntos políticos de la época anterior, se detuvo en favor de una atomización y un aislamiento de efectos decisivos para la historia africana posterior.

Desde el comienzo del siglo XVIII los pastores fulani⁶ que se

⁵ *Marabut*. Predicador del islam, muchas veces itinerante que en África cumple su labor de conversión entre los grupos de campesinos y pastores insertándose en ellos con autoridad económica y social.

⁶ *Fulani*, importante población africana —alrededor de seis millones—, distribuida en África occidental desde Senegambia, al oeste, hasta Chad, al este, con sus mayores concentraciones en Senegambia, alto Níger y Camerún. Conocida por fula en Gambia y Sierra Leona, fallah por los árabes, fallaata por los pueblos de la cuenca del Chad, peul por los franceses,

habían desplazado hacia la zona occidental del antiguo imperio Songai, se establecieron imponiendo su autoridad sobre los agricultores no musulmanes mandinga y fundaron el imanato de Futa Yalon, una teocracia musulmana respetuosa de las instituciones locales cuyo origen está ligado a la persecución despiadada contra los marabuts que habían desencadenado la guerra contra los mercaderes de esclavos en Waalo, y habían huído hacia el sur.

Hacia el norte, en la ribera izquierda del Senegal, otro grupo fulani de Tekrur, los tucolor,⁷ se instalaron violentamente después de la revolución torodo de 1776 al mando del famoso marabut Solayman Ba, logrando derrotar a la aristocracia guerrera no musulmana aliada de los moros y de los comerciantes europeos en el tráfico de esclavos, y establecieron el imanato de Futa Toro. Esta "revolución torodo" ha sido considerada como un movimiento de independencia nacional. En efecto, luego de haber roto el compromiso de pagar tributo en grano a los moros, los torobe se levantaron contra el comercio inglés y lograron interrumpir la trata. Futa Toro se convirtió así en una zona de relativa paz donde el pueblo protegido, podía consagrarse a los cultivos cuyos productos reemplazaran a los esclavos en el mercado internacional. En ese momento los marabuts del norte en Waalo y Kayor se alían a los tucolor e intentan liberar nuevamente a su país de los franceses, pero fracasan por el apoyo de la aristocracia al tráfico. La consecuencia inmediata, como en el siglo anterior, es la expansión del islam entre las capas inferiores de la población, tanto en los imanatos de Futa Toro, Futa Yalon y Bondu, como en los reinos vecinos de Waalo, donde los marabus recuperan su autoridad en las comunidades y se destacan como líderes de la resistencia campesina contra las crecientes exigencias de los jefes.

El desarrollo del islam en esta región alcanza todos los niveles: los "ulama" fulanis cumplen el papel de herederos de la tradición de los estudiosos de Timbuctú de la época Mali; su tendencia también les permite pasar de las funciones educaciona-

fulbe en la literatura alemana, vocablo adoptado del nombre que la población se da en su lengua, llamada también fulbe.

⁷ *Tukolor*, pueblo emparentado con el fulani, proveniente del país de Tekrur, de allí su nombre.

les y misioneras a la acción política. Además se advierte la expansión de las hermandades religiosas: la qaridiyya⁸ ocupa el primer lugar en la propaganda y en la introducción de las ideas reformistas y revitalizadoras. Posteriormente será reemplazada en su fuerza proselitista por la nueva orden de la Tiyaniyya.

Paralelamente se advierte en los reinos del interior, que ocupan las riberas del alto Níger, un debilitamiento del poder de los estados musulmanes (Gao, Bornu) en favor de un relativo aumento del poder pagano (Segu Kaarta) o de los gobiernos cuya lealtad al islam es débil (Gobir). Este proceso no era por supuesto ajeno a la disminución del poder y de la prosperidad del mundo musulmán, al cual estaba tan estrechamente ligado el Sudán occidental en el siglo XVIII. El comercio transahariano que había desaparecido casi totalmente en el siglo anterior, recupera de manos de los nuevos reinos algunos sectores de las rutas locales con la intención de revitalizar las rutas tradicionales.

El islam, que en esta zona había estado en manos de la aristocracia mercantil de las grandes ciudades, en permanente comunicación con los centros de estudio y de reflexión musulmana de Arabia y Egipto, había declinado al producirse el aislamiento de la zona. Gracias a la ruptura del orden imperial y de las jerarquías económicas, se liberaron las fuerzas del campo menos interesadas en el comercio transahariano y con más interés en la producción y en el comercio locales. Esta masa de campesinos, que nunca había sido islamizada profundamente, reconoce también como en los imanatos occidentales, la autoridad de los marabuts que combinan el islam con elementos de la religión local, ofreciendo al mismo tiempo protección a las comunidades cuyo sistema social de características feudales ha entrado en quiebra.

A fines del siglo XVIII la zona comienza a renacer económicamente; reviven el comercio local y el transahariano y se convierte en punto de atracción para las sociedades que están en contacto y en lucha con el comercio atlántico. El islam también renace, pero la nueva ola de conversiones encontrará un terreno social

⁸ Qaridiyya. Orden religiosa introducida en África occidental en el siglo XVI, rama de la orden oriental de Bagdad, fundada por M. Abd al Qader al Djilani en el siglo XII.

más preparado para recibir el nuevo impacto religioso y político.

Durante el siglo XIX otro elemento proveniente de los intereses económicos del comercio atlántico viene a complicar la situación de desintegración interna de los estados africanos. El reemplazo de la mano de obra como objeto de comercio, por materias primas como el caucho o el cacahuate, provoca una decidida intervención de las potencias rivales europeas y un enfrentamiento de los estados africanos en lucha por el predominio de esta nueva fuente de intercambio.

Sin embargo, la presión europea por establecer la colonización agrícola no siempre fue fructífera. A pesar del despliegue militar y económico, la empresa fracasa al principio, debido a la resistencia que las comunidades aldeanas oponen a ser desposeídas de la tierra en favor de extranjeros y a la ausencia de mano de obra, pues nadie está dispuesto a abandonar la comunidad para trabajar en la plantación extranjera si no es enrolado en trabajo forzado. Los primeros intentos de colonización acentuaron el odio del pueblo hacia su aristocracia aliada a los europeos, y propiciaron una nueva adhesión masiva al islam. Al margen del poder, las comunidades musulmanas se organizaron para defenderse en torno al jefe religioso, a quien pagaban el diezmo.

En estas primeras décadas del siglo, se registran numerosos levantamientos de masas musulmanas contra los reyes locales y sus mercenarios; contra la aristocracia e incluso, contra los mismos almayes, que personifican la intervención del poder económico extranjero, el cual ha devastado campos y liquidado comunidades en favor de la nueva política agrícola. Uno de los ejemplos más conocidos es el del profeta Diile que pudo levantar en 1830 a todo el territorio de Senegal y algunos vecinos, en una guerra santa contra los franceses y sus aliados locales. Las repercusiones de esta guerra y sus dimensiones prueban no sólo la larga y minuciosa preparación de la revuelta, sino también la amplia adhesión de las masas campesinas, lo que no advirtieron hasta último momento los colonizadores. El movimiento pudo ser derrotado sólo gracias a la decidida intervención militar francesa sin contar con la alianza de ningún grupo senegalés.⁹ A mediados del siglo XIX el aparato militar y político de los colonizadores,

⁹ B. Barry, *op. cit.*, p. 270.

ante la necesidad de proveerse de materia prima por medios modernos y en condiciones convenientes, provoca otro cambio violento en la sociedad: se inicia la proletarianización de los campesinos y los artesanos, al mismo tiempo que ataca a las clases altas de la aristocracia local dominante que ya no cumple con el papel de intermediaria en los nuevos intereses del mercado europeo. Esta aristocracia vencida por los extranjeros, se adhiere al islam y se incorpora a las masas que siguen a los jefes religiosos como un último intento de resistencia en amplias zonas agrícolas del interior que escapan a la colonización agrícola europea y a la presión del comercio atlántico.

En estas condiciones se producen los movimientos campesinos cuya área de influencia cubre la sabana, desde el lago Chad hasta el bajo Senegal. Dirigidos por jefes religiosos que predicán la guerra santa como ideología de acción, tienden a establecer una centralización política con base en una solidaridad religiosa que reemplaza la cohesión tribal semidestruida por las dos épocas de presión económica extranjera. A comienzos del siglo (1814) Ustman dan Fodio ha conseguido levantar las tribus fulani pastoras que se habían establecido en los estados hausa más de tres siglos antes aliándose con los agricultores hausa; este levantamiento culminó con el establecimiento del califato de Sokoto cuya hegemonía en la zona oriental perduró casi un siglo. Mientras tanto, a mediados de siglo, en la zona occidental entre el Senegal y el Níger, otro jefe religioso, El Hayy Omar, dirigió las tribus fulani tukolor hacia la conquista de los antiguos reinos comerciales del litoral nigeriano y estableció el imperio tukolor hasta fines de siglo. En esta misma época se produce, en la zona de Senegambia bajo el liderato de Mahmadu Lamine, otro importante movimiento de masas campesinas de resistencia a la ocupación europea y a la presión tukolor en un área de cultivo de exportación.

Paralelamente a esos movimientos de masas con fines políticos bien determinados, en los cuales la ideología y las instituciones musulmanes han tenido un papel preponderante en la lucha contra la presión económica europea, los grupos de la costa, con fuertes lazos de relación económica con los centros de exportación, organizan la integración. Las bases religiosas son las mis-

mas: obediencia a una orden religiosa que establece la disciplina de producción-solidaridad intertribal en el respeto a la jerarquía de los jefes, lo que permite una relación más racional con el mercado. Los agentes de la integración son las alianzas políticas entre la administración colonial y elementos de la comunidad musulmana favorables a una política de colaboración, ya sea a través de una aristocracia feudal de los ulama tradicionalistas, o de los líderes de hermandades, así como el apoyo de la administración a los grupos quietistas y de oposición a las interpretaciones activistas del islam como el mahdismo, el reformismo o el modernismo. El islam adquiere en este período un nuevo contenido en África occidental: además de ideología de la resistencia, se transforma en medio poderoso de integración de la economía atlántica y de sumisión al plan europeo.

EL MARCO SOCIOPOLÍTICO EN EL SIGLO XIX

Hausa en oriente y los estados bambara de Kaarta y Segu en occidente, son los herederos de la tradición de los grandes imperios centrales de la cuenca del Níger y participan, como ellos, de la organización social determinada por la riqueza, producto de la exportación de recursos naturales, y por un avanzado sistema de producción agrícola, de manufacturas textiles y de metal. La base común de estos estados es la centralización de la autoridad en manos de un jefe con consejeros y subjefes escogidos entre la aristocracia de sangre a la que se subordinan todas las demás clases sociales. El control y los impuestos a las transacciones, así como el tributo de la producción agrícola, son funciones de la administración que se cumplen en el marco de una vida urbana muy activa. Las relaciones entre gobernantes y ciudades de una parte, y la masa campesina de la otra, no son estrechas, sino que están determinadas sólo por los impuestos que las aldeas deben pagar al poder central.

Otro rasgo común de estas sociedades es la presencia de dos capas sociales de orientación divergente: los campesinos que viven de la agricultura y la cría de ganado en un circuito económico muy limitado y en el marco de las organizaciones políticas

aldeanas, formando un grupo cultural y lingüísticamente homogéneo; y en otro nivel, las ciudades orientadas hacia el exterior que constituyen lugar de cruce de rutas y poderosos centros comerciales donde se ha producido la elaboración del islam y la conversión de las clases dirigentes, mientras el campesinado ha quedado cada vez más al margen de esta influencia religiosa y económica.¹⁰

Otra sociedad, la de los fulani, ocupa un lugar importante entre las poblaciones de la sabana. Durante el siglo XVIII están diseminados desde Futa Toro en Senegal y Futa Yalon en Guinea hasta Adamaua en Camerún. Desde el siglo XI estos grupos de pastores de cebú, con características lingüísticas y físicas muy diferentes de los otros pueblos, han llevado una existencia nómada. Su forma de expansión no siempre ha sido la conquista, sino también la migración pacífica de pastores de ganado bordeando la periferia de las zonas agrícolas a las que se vinculaban económicamente. Hasta el siglo XVIII se habían resistido a la islamización y habían conservado su identidad cultural al mismo tiempo que se expandían rápidamente gracias a la estabilidad de los grandes imperios. Pero en el siglo XVIII los fulani se establecieron en Futa Toro y en el reino de Gobir, uno de los siete estados hausa. Cada uno de los establecimientos fulani significaba una dominación de los campesinos que en África occidental eran agricultores aldeanos precariamente relacionados con los centros de poder que hacían cuidar su ganado por los pastores fulani, quienes disponían así de una riqueza considerable. En África el ganado constituye un verdadero valor económico frente a la tierra que no lo tiene. Es considerado un bien mueble, puede desplazarse y canjearse por otros bienes y desempeña un papel similar al del capital en la sociedad occidental; produce ganancias sin trabajo y éstas se capitalizan.

Una sociedad con este capital "natural" tiene posibilidades distintas a las de la sociedad agrícola para su desarrollo. Para obtener ventajas de esa situación y cambiar las relaciones de subordinación en el provecho, era necesario que los fulani tomaran conciencia de su identidad, de su oposición a los gobiernos y que una ideología realizara esta acción revolucionaria. El islam ofre-

¹⁰ J. Maquet, *Les Civilizations Noires*. Marabut, París, 1962.

ció las bases de unidad y los fulani se convirtieron, se apropiaron del ganado, dominaron a los agricultores, o los transformaron en sus aliados, estableciendo sociedades de castas de tipo feudal donde los lazos feudales eran esencialmente políticos y no estaban basados en la propiedad de la tierra. En estas sociedades pluri-étnicas, el grupo dominante era la casta pastoril, por el prestigio de la riqueza ganadera, más segura que la del cultivo de la tierra, y por la estrecha asociación con los gobernantes; el otro estrato social era el campesinado, que constituyó una clase social donde se alineaban en jerarquías distintas las castas artesanales. Esta situación determinó las relaciones entre dirigentes y súbditos; unos, asegurando la protección política y militar; otros ofreciendo ayuda económica (tributo, prestaciones de trabajo). La protección estaba institucionalizada en las redes de dependencia y, al mismo tiempo que ofrecía solidaridad y ventajas a la casta dominante, contribuía a la disminución del antagonismo interno de la sociedad desigual, por medio de las relaciones duraderas de vasallaje que amortiguaba el choque de las castas. El poder político estaba en manos del grupo de pastores cuyos miembros podían tener la atribución de un dominio ligado al cargo, mientras estaba en funciones. Políticamente esto significa delegación de la autoridad en jefes intermediarios que pueden volverse independientes del muy débil poder central. El feudalismo, dice Maquet,¹¹ no es en África un modo de producción; es, ante todo, un régimen político que reposa en un sistema de relaciones sociales muy particular. De ahí la importancia de la acción política del grupo dominante cuya aristocracia es además depositaria del poder.¹²

En la región sur de la sabana otras sociedades presentan características urbanas semejantes a las del norte, pero su actividad comercial está orientada hacia el exterior por el mar, a través de la floresta tropical. La formación de las unidades políticas en la zona data del siglo xv y se desarrollaron según procesos conocidos sin ninguna influencia del exterior. Los estados más alejados

¹¹ J. Maquet, *El Poder negro en África*, Guadarrama, Madrid, 1971.

¹² J. Lombard, *Structures de Type "feodal" en Afrique Noire*. Mouton, 1965, p. 371. Ver también J. Maquet "Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines", *Cahiers d'Études Africaines*, Núm. 6, Vol. II, 1962, p. 292.

de la costa como Nupe, la "Bizancio negra", no tuvieron contacto con los europeos sino hasta el siglo XIX.¹³ Sin embargo, la presencia extranjera en el Golfo de Guinea fue determinante a partir del siglo XVI por el tráfico de esclavos y convirtió a las sociedades en intermediarias de ese comercio. (El número total de africanos vendidos en América entre los siglos XVI y XIX varía entre quince y veinte millones según los historiadores de la trata.) Un buen ejemplo de sociedad intermediaria es la yoruba, que con una base económica sólida había elaborado una organización política compleja. Aun reconociendo una doble autoridad suprema ritual y política, las ciudades mantenían cierta independencia: estaban gobernadas por un poder municipal en manos de un jefe y una asociación de notables. A pesar de que su economía era diversificada y los mercados interiores de productos manufacturados permitían una solidez y una mayor independencia de los mercados de ultramar, en el momento de la abolición de la trata debieron adaptarse social y políticamente a las necesidades de la colonización agrícola. En la costa de Benin, por ejemplo, los esclavos que aún se capturaban pero que no podían ser exportados, se destinaban a trabajos en el interior de la sociedad para las plantaciones de los productos que Europa demandaba. La sociedad ibo, que no disponía de esclavos, se adaptó de todos modos para producir el aceite de palma para la exportación.

Las sociedades de la costa atlántica también se vieron expuestas desde muy temprano a la presión del tráfico europeo. Dedicadas a una agricultura de subsistencia con medios muy rudimentarios, su sistema social descansa en un marco de producción colectiva basada en el linaje y a merced de los regímenes fluviales. El comercio se centraba en el intercambio de productos agrícolas por ganado, y en el caso de las rutas transaharianas con el país de los moros, los principales productos de importación eran la sal, los granos y el ganado, además de esclavos y caballos. (Los moros conservan el papel de intermediarios durante todo el siglo XVIII.) La organización social fuertemente jerarquizada se refleja en una organización política de tipo feudal donde los miembros de la nobleza han obtenido del rey el derecho de cobrar impuestos sobre las tierras que en teoría son propiedad comunal. Los

¹³ S. F. Nadel, *Byzance Noire*. Maspero, París, 1971.

jefes musulmanes introducidos desde el norte forman parte de esta clase privilegiada. Un aparato militar, profesional, formado por cautivos de la corona, asiste al rey en campañas de pillaje para repartir el botín. El sistema fiscal es débil, pues los impuestos se pagan en servicios o productos de la tierra, de ahí la fragilidad del poder real que ofrecerá ventajas a la penetración colonial.¹⁴

En este horizonte político-social la presencia europea del siglo XVI provoca cambios fundamentales en el orden económico y político y pone en crisis las tradicionales rutas transaharianas cuyo tráfico había determinado, por una parte, los sistemas de producción agrícola y las redes de mercados interiores que establecían, a su vez, el equilibrio entre las tribus ganaderas y nómadas y los productores artesanales de las aldeas; y por otra parte, los sistemas monopolistas de producción minera y de comercialización internacional. Los intermediarios tradicionales (marroquíes) pretenden apoderarse de las fuentes mismas de la producción minera y con ello se rompe el equilibrio político de las sociedades africanas. Es el momento del estallido del gran imperio central de Songai bajo dominación marroquí y el repliegue de la actividad comercial hacia el oriente en la zona de Bornu. Las guerras que durante todo el siglo XVII azotaron África occidental son luchas de las grandes ciudades interiores contra la dominación de tuaregs y marroquíes, por la recuperación de la independencia; guerras aprovechadas para la venta de cautivos como esclavos en los mercados franceses de San Luis.

A la crisis económica provocada por las guerras entre estados africanos se suma el rápido empobrecimiento por la disminución de mano de obra en las zonas mineras y rurales. Las tradiciones hablan de miseria sin paralelos.

Desde el punto de vista social, aparte de la impresionante disminución de población joven, se advierten dos niveles de rupturas en el orden tradicional de la sociedad africana: el primero es la liquidación, sin reversiones posibles, de los sistemas de cohesión basados en el linaje, la tribu o el clan, según los grupos atacados, y la consiguiente huida del lugar de peligro a zonas alejadas y miserables en condiciones de absoluto debilitamiento social; el segundo corresponde a la crisis política en el interior del grupo

¹⁴ B. Barry, *op. cit.*, p. 135.

que entra en relación comercial con el exterior. El pago ofrecido por los europeos convierte a los miembros de la aristocracia y al rey, con su ejército particular, en cazadores y vendedores de los miembros de las propias comunidades campesinas sujetas a pillaje. La brecha que se abre con esa práctica en el seno de la sociedad, provoca reacciones de masas contra el orden jerárquico tradicional, o búsqueda de protección de los aldeanos para sus vidas y sus tierras entre los jefes religiosos. Pero el orden jerárquico tradicional también se ha conmovido; se ha roto el equilibrio feudal establecido por los lazos de dependencia, privándose así a un pueblo de la acción política que consideraba la razón de su existencia, y a la aristocracia de sus medios de vida y de los valores tradicionales, y se destruyen los últimos lazos que unen a los distintos grupos étnicos y sociales hasta entonces sometidos a la misma autoridad.

El segundo empuje del comercio europeo en el siglo XIX impone la colonización agrícola y la implantación de la economía de trata, lo que supone la introducción en las sociedades africanas de la economía monetaria a través de los impuestos en dinero, el despojo de las tierras, la destrucción definitiva del comercio interno y del equilibrio del intercambio entre agricultores y criadores de ganado, la polarización del desarrollo dependiente, o sea la aparición de microrregiones beneficiarias del tráfico contra las grandes unidades económicas tradicionales organizadas alrededor de los ejes fluviales, que ofrecían una perspectiva continental al comercio. En la sabana las hermandades musulmanas permiten otro tipo de economía de trata, la organización de la producción de exportación (cacahuates y algodón) en zonas que ellas controlan y donde conservan una forma social tributaria y se comercializa el impuesto en producto recibido de las comunidades, para el mercado internacional.¹⁵

La consecuencia social de este nuevo sistema económico es una estructuración de clases según el modelo europeo. Aparece un grupo de plantadores indígenas de origen rural, que ha logrado su estatus por la apropiación de suelos de las comunidades, cuyos antiguos miembros pasan a formar parte de otra clase, la de

¹⁵ S. Amin, *L'Afrique de l'Ouest bloquée*, París, 1971.

la mano de obra asalariada o de trabajo forzado. Frente a la resistencia, expresada de muchas maneras, se hace un llamado a inmigrantes extranjeros, a las etnias de la zona, lo que provoca una mayor proletarización y en la misma medida, una destrucción de los sistemas tradicionales de cohesión social (abandono de las aldeas por los hombres jóvenes que se emplean en los centros de producción o de exportación y pierden casi todo contacto con el grupo tribal). En esta nueva estructura social no hay lugar para la aristocracia indígena que ya no tiene papel de intermediaria ni está dispuesta a ceder sus derechos sobre la tierra, a no ser que se integre al grupo de marabuts poderosos de las órdenes que controlan la producción de algodón, y que se convierten en jefes de aldeas, a quienes se otorga toda clase de privilegios y ventajas tanto religiosas (protección de la educación) como económicas (financiamientos de peregrinaciones).

La sociedad tradicional ha sido conmovida en sus mismas raíces por la acción directa o indirecta de las demandas cada vez más urgentes del mercado atlántico.

MAHDISMO Y RESISTENCIA

Esta situación de desintegración social creciente en un ámbito en que el sistema colonial aún no ha impuesto sus nuevas pautas, provoca movimientos de masas que con esperanzas milenarias siguen al líder religioso musulmán que predica el mahdismo como respuesta al desequilibrio, buscando otro marco de reagrupación que les sea propio. Esperan que la revuelta, la resistencia a las transformaciones provocadas por el factor externo y a los desequilibrios desencadenados en el seno de la sociedad, permitirá recuperar la armonía perdida.

En efecto, el mahdismo, que según Ben Jaldun es una creencia popular “ampliamente aceptada por el pueblo del islam”, promete la construcción de un conjunto social que constituye a la vez una unidad política y una unidad religiosa en este mundo y no en el más allá.

“Desde siempre —dice Ben Jaldun—¹⁶ los musulmanes han te-

¹⁶ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, trad. Franz Rosenthal, Londres, 1958, pp. 156-200; ver referencias sobre *al-Mahdi* en H. Gibb y J. Kramers,

nido la idea de que hacia la consumación de los siglos llegará un hombre de la familia del profeta a sostener la religión y a hacer triunfar la justicia. Arrastrando consigo a los verdaderos creyentes, será el dueño de los reinos musulmanes y se titulará el Mahdi (el dirigido); luego aparecerá el Deddjal (el anticristo) y ocurrirán los acontecimientos que marcan la proximidad de la última hora. Después de la llegada del Deddjal, Jesús (Isa) descenderá del cielo y lo matará o bien descenderá con el Mahdi y le ayudará a abatir al anticristo." Nada hay en el Corán concerniente al Mahdi ni se encuentra nada en las recopilaciones clásicas de tradiciones de El Bujari y Moslem. Se ha tomado la creencia en el Mahdi de tradiciones más o menos auténticas como las siguientes palabras atribuidas al profeta: "Después de mí habrá califas, y después de los califas, príncipes; y después de los príncipes, reyes; y después de los reyes, tiranos; y luego, cuando el tiempo no durará más que un día, Alá suscitará un hombre de mi familia que llenará la tierra de equidad y justicia, en la medida en que ha estado llena de iniquidad, de tiranía y de opresión." ¿Pero cuándo será el fin de los tiempos? es claro que el Mahdi aparecerá cuando la comunidad musulmana (*umma*) esté despedazada por desórdenes civiles y conflictos que engendrarán luchas políticas, revueltas sociales y corrupción moral. La confusión será tal que los fieles deberán esperar una voz del cielo que les indique quiénes son sus guías; habrá una abierta persecución y sólo aquellos que tengan más fervor en su fe podrán seguirlos.

La concepción sunita dice que el Mahdi aparecerá como un hombre común para cumplir la misión del último califa: la de restaurar la fe y asegurar el triunfo universal del islam. Otra considera que Isa (Jesús) será el último restaurador de la fe y el último califa del profeta. Ambas contradicen la creencia chiita por la cual el Mahdi será el imán oculto infalible que vuelve para guiar y proteger a los fieles contra el error y el pecado. A él corresponde dirigir la guerra santa contra los que no creen en su misión y persisten en el error. El éxito de esa guerra es la única confirmación de la autenticidad de la misión.

En el siglo XIX un pensador político, Al Afgani, confirma esta

tradición: “la espectación por el Mahdi es tan intensa entre los musulmanes cada vez que se encuentran en dificultades o que su religión ha sido humillada o bien han sufrido el dominio de los extranjeros, que parecen un hombre perdido en la noche en medio de un desierto esperando con impaciencia la aparición de la estrella que habrá de guiarlo”.¹⁷ La historia del Islam muestra que el mahdismo se ha manifestado desde el comienzo en los medios más diversos, a veces como episodios violentos y fugaces, otras como hechos que han cambiado la historia, especialmente en África.

La aparición de tantas esperanzas mahdistas en Sudán durante el siglo XVIII y el estallido de movimientos mahdistas en el siglo XIX muestran con claridad que el Islam estaba extendido a las masas y que los “tiempos de desorden” se habían prolongado en toda la zona.

Allí la concepción mahdista corresponde a la tradición según algunos letrados, pero la masa tiene ideas muy confusas: el Mahdi es un gran marabut que aparecerá en la tierra próximamente o al fin del mundo, enseñará la palabra del islam a todos para hacer reinar la justicia y abatir a los adversarios de los fieles. No se sabe si será blanco o negro; para los tucolor el Mahdi será un El Hayy Omar que someterá a creyentes y paganos a los tucolor. Entre los fulani la tradición popular del Mahdi es más precisa: vendrá a la tierra hacia el fin del mundo, será árabe de la familia de Mahoma y por lo tanto, blanco (los otros son impostores); poseerá las ciencias islámicas, vendrá de la Meca y allá retornará para combatir al Dedyal que por entonces se aprestará a apoderarse de las ciudades santas.¹⁸

Estas concepciones africanas de una creencia tan antigua —en Mahgreb aparecen Mahdis desde el siglo X— se han ido elaborando desde las primeras guerras religiosas, en 1725, entre pastores musulmanes fulani y dirigentes mandinga, y luego en 1776 entre musulmanes torobe y dirigentes moros. Además circulaban en esa época profecías que anunciaban el reino del Mahdi y el

¹⁷ Citado por John Willis, “Jihad fi sabil allah its doctrinal basis in Islam and some aspects of this evolution in nineteenth century West Africa”, *Journal of African History*, VIII, 3, 1967, p. 398.

¹⁸ P. Marty, *Islam in Senegal*, Leroix, París, 1921.

fin del mundo para el siglo XII de la hégira, (años 1785-86).¹⁹ Las esperanzas mahdistas²⁰ personificadas por los tres grandes líderes: Shehu Ahmadu, Ustman dan Fodio y El Hayy Omar, despertaron la expectativa entre las masas; provocando éxodos hacia la Meca. Estas esperanzas fueron argumento para levantamientos contra los nuevos jefes religiosos y se expandió la idea hacia Sudán oriental,²¹ a partir de la zona de Chad, por medio de una abundante literatura conocida en todas las rutas de peregrinación. Un clima de "mahdismo latente"²² persistió durante todo el siglo en África occidental y central; la invasión de los europeos pareció indicar la crisis relacionada con la llegada del Mahdi. (Esa interpretación sobre la reacción a la presencia extranjera en África musulmana se había hecho ya cuando se produjo un levantamiento mahdista en el bajo Egipto durante la dominación napoleónica, lo mismo que en Argelia cuando las masas apoyaron a Abd el Qader contra los franceses.) Los administradores coloniales, como Paul Marty, registran con minuciosidad y sospechas los movimientos mahdistas, que según ellos expresan la resistencia al imperialismo europeo²³ y constituyen un verdadero peligro para el momento de la instalación. Por otra parte, esta amplitud de movimientos religiosos en África occidental muestra una vez más que el área estaba estrechamente ligada a la historia del mundo musulmán. La ola de expansión del islam en el siglo XIX, que cubre importantes zonas de Asia y abarca las masas menos ilustradas de campesinos, es un fenómeno que alcanza también a África, cuya población suma veinte millones al grupo musulmán. Pero África está relacionada también con los fenómenos más particulares provocados por esta expansión. Las

¹⁹ Muhammad Al-Hajj, "The Thirteenth Century in Muslim Eschatology: Mahdist Expetations in the Sokoto Caliphate", *Research Bulletin*. Centre of Arabic Documentation Institute of African Studies, University of Ibadan III, 2, July 1967, pp. 109-113.

²⁰ John Willis, *op. cit.*, pp. 401-406.

²¹ Saburi, Bichaku, y Muhammad al Hajj, "The Sudanese Mahdiya and the Niger Chad Region" en I. M. Lewis, *Islam in Tropical Africa*, Oxford, 1966, p. 429.

²² T. Hodgkin, "Mahdisme, messianisme et marxisme dans le contexte africain", *Presence Africaine*, 474, pp. 129-153.

²³ A. Le Grip, "Le Mahdisme en Afrique Noire", *L'Afrique et l'Asie* 18, 1952, pp. 3-16; P. Marty, *L'Islam et les tribus du Soudan*. Leroux, París, 1921.

rutas de peregrinos a la Meca han permitido conocer muy de cerca el movimiento wahabita de Arabia, su protesta contra la corrupción del imperio otomano, la prédica de la guerra de resistencia apelando a la edad de Mahoma y a la fuerza. Por otra parte, por medio de las alianzas locales de tipo político y las relaciones internacionales de alto nivel a través del Sahara, se conocen los éxitos de prédica de la orden de la Sanusiyya²⁴ entre las tribus de Cirenaica contra la administración turca “que más tarde se convertirá en resistencia contra los invasores italianos”.

EL MOVIMIENTO DE EL HAYY OMAR

En este clima de resistencias, de levantamientos y de creación de nuevas estructuras políticas, un grupo de seguidores del Sheik El Hayy Omar Tall inició uno de los más decisivos movimientos del área, cuyas características muestran el grado de cohesión y la búsqueda de respuesta a la situación.

Los franceses del Senegal debieron enfrentar esta peligrosa y decidida guerra santa de resistencia a las campañas de colonización. El Sheik era un tucolor de casta torode²⁵ nacido hacia 1794 en Futa Toro, estado de la gran confederación Futa, donde los gobernantes habían logrado prohibir la trata de esclavos a ingleses y franceses, así como proteger la producción agrícola y artesanal para alimentar los mercados internos. Su acción logró unificar a los pueblos de una amplia región que abarca la Confederación Futa, parte del Senegal y los estados de la cuenca del Níger, e imponer un nuevo sistema social y político que afirmó por un tiempo la unidad y que sobrevivió hasta la última década del siglo XIX como una barrera a la penetración francesa.²⁶

²⁴ E. E. Evans Pritchard, *The Sanusy of Cyrenaica*. Oxford University Press, Oxford, 1954.

²⁵ Casta de hombres religiosos entre los tucolor.

²⁶ Kanya Frostner, “Mali Tukolor”, en M. Crowder (Ed.), *West African Resistance*. Hutchinson, Londres, 1971, p. 73. Ver también Crouse O. Brien D., “Towards an Islamic Policy in French West Africa 1854-1914”, *Journal of African History*, VIII, 1967, pp. 303, 316; Olatunhi Oloruntimhin, “Resistance Movements in the Tukolor Empire”, *Cahiers d'Études Africaines*, VIII, 29, 1969; A. Samb (Traduite et anoté par) “La vie de El Hajj Omar par Cheik Moussa Kamara”, *Bulletin del IFAN*, t. XXXII,

El líder, convertido en Mahdi por la esperanza de los fieles, había sido educado en los más importantes centros religiosos de África occidental. Su vasto conocimiento de las ciencias islámicas y su amplia biblioteca reunida en el palacio de Segu no son, sin embargo, comparables a la erudición de los líderes de Sokoto donde se detuvo por un tiempo largo, al regreso de su peregrinación a la Meca en 1826. En ese viaje se hizo discípulo de Muhammad al Ghali, jefe de la Tiyyaniya en Arabia, quien lo nombró, a su vez, califa de la orden en Sudán occidental. En Bornu conoció a uno de los grandes reformistas, Al Amin Al Kanemi y en Egipto se encontró con los sheiks de Al Azhar. En 1837 visitó el reino de Macina y fue prisionero del rey bambara de Segu. Antes de entrar a su país estableció, con el permiso del Almamy de Futa Yalon, un centro religioso, *zaouia*,²⁷ en Diaguku.

El carisma personal y el prestigio religioso adquirido en los años de su peregrinaje dieron a Omar la posibilidad de contar con un grupo importante de discípulos (algunos provenientes del país Hausa), una riqueza considerable y una influencia política que alarmó a la aristocracia local y al mismo rey, quienes forzaron al predicador a buscar en Dinguiray otro sitio para sus enseñanzas.

Allí se instaló en 1848 y comenzó su prédica²⁸ para purificar el islam y terminar con los abusos de los potentados. Esto significaba desprestigiar la adhesión a la antigua orden de la Qari-diyya, muy expandida en la región, en la cual los escalones de la jerarquía mística son tan difíciles de franquear que sólo algunas familias alcanzan el contacto directo con el jefe, así como los beneficios materiales y místicos que proporcionan. Las prácticas de esa orden perpetuaron en el islam los privilegios de la aristocracia tribal y originaron un nuevo sistema de jefaturas en manos de marabuts poderosos que disponían de la producción de la tierra por un sistema opresivo de tributos.

La esperanza de encontrar una vía de escape a ese sistema so-

pp. 44-735; t. XXXIII, pp. 370-411; B. G. Martin, "A Mahdist document from Futa Jallon", *Bulletin del IFAN*, t. XV, 1-2, 1963, pp. 47-65.

²⁷ Lugar de oración, hogar y escuela de enseñanza musulmana.

²⁸ A pesar del gran interés de la doctrina religiosa de El Hayy Omar, no expondremos aquí sus principios en favor del enfoque sociológico del trabajo.

cial permitió la conversión masiva de los campesinos a la nueva orden predicada por Omar, la Tiyyaniya,²⁹ hermandad religiosa que rompe gran parte de las barreras jerárquicas y establece contactos directos entre los adeptos y el jefe. Ofrece también a todos la perspectiva de acceder a los más altos destinos “por el valor y la ciencia”³⁰ y por ello aparece con carácter revolucionario, democrático, a los ojos de los nuevos fieles. Al mismo tiempo la orden requiere de sus miembros una entrega completa, una disciplina de trabajo duro y de lealtad a la comunidad. La riqueza es una virtud predicada por el califa, que se enriquece con los regalos de los peregrinos, pero está obligado a repartirla en forma de caridad y para el bien de la comunidad. Esta institución ofrece al jefe un poder especial de disponibilidad de medios para la prédica, la peregrinación y la lucha, protegido por una autoridad política nueva. Según el mensaje del profeta a Omar, el califa debe mantenerse lejos de reyes y sultanes. Esto le permite establecer un equilibrio entre autoridades religiosas y temporales e integrar mejor la comunidad musulmana en marcha.

La disciplina requerida a los miembros por la orden tuvo un papel preponderante en el movimiento de Omar y en el control de sus tropas, formadas por masas campesinas provenientes del Bajo Senegal, de la zona limítrofe con Sierra Leona en Dinguiray y de las llanuras de Macina. Estos grupos ofrecían su adhesión al jefe por liberarse de los marabuts senegaleses, de sistemas de plantaciones y trabajos forzados en Dinguiray y de la pesada estructura feudal en las llanuras de Macina.

Como algunos líderes religiosos de su tiempo, El Hayy Omar había tenido experiencias de revelaciones místicas y estaba convencido de haber sido elegido por Dios para capitanear la guerra santa, combatir la herejía, extirpar el animismo e imponer la ley de la Sharia. Para cumplir su mandato Dios le había entregado la espada de la verdad y le había inspirado su libro *Rimah*, producto, más que de su erudición, de las profundas experiencias acumuladas hasta el momento. En ese libro hace un minucioso

²⁹ Orden religiosa fundada por Muhammad at Tiyyani en 1782, en El Cairo.

³⁰ J. Abun Nasr, “Some aspects of the Umari branch of the Tiyyaniyya”, *Journal of African History*, III, 2, 1962, pp. 329-331; y *The Tiyyaniyya*. Oxford University Press, Oxford, 1965.

examen de la eficacia de la gran *jihād* (guerra santa) contra la tentación de la carne, precedida de la *hijra* (éxodo) de los apetitos. En primera instancia la *hijra* y el *jihād* espiritual eran obligaciones para la salud individual, mientras la *hijra* temporal de los infieles y el *jihād* de espada contra ellos, eran deberes hacia la comunidad islámica en su conjunto. Esto, sin embargo, no resta en lo fundamental la importancia de la guerra santa individual, que es la única obligación religiosa constante.

El carisma religioso del líder que lo había llevado a alcanzar la posición de sheik de una hermandad, tenía dos características:³¹ la primera era el *baraka*, una marca que se dice impone Dios en las personas de sus profetas y santos; la segunda, el *istiyara*, una fórmula especial para obtener ayuda divina en circunstancias difíciles. Se dice que Omar aplicó con éxito estos poderes en Hiyaz, Bornu Sokoto y Alto Senegal encontrando agua para la gente, donde no podía hallarse.

Algunos de los más adictos seguidores de El Hayy Omar, lo identificaban con el Mahdi que, según ellos, ya había aparecido en el mundo. Más aún, aseguraron que Sheik Omar había sido designado como uno de los tres ministros del Mahdi encargado de gobernar el Maghreb.³² Otros de sus prosélitos creían firmemente que el Sheik Omar era la reencarnación de Isa, por la cantidad de rumores que circulaban y porque el mismo Sheik hablaba a menudo a su comunidad de la reaparición de Isa en forma secreta y como un hombre negro desconocido para la mayoría.

Después de su muerte, El Hayy Omar fue popularizado como profeta enviado a los africanos igual que Mahoma. Y se cuenta una Historia de Solima en la que el Sheik narra una experiencia de peregrinaje. Leyendo la vida de Mahoma quedó sorprendido por la similitud existente entre los árabes y los fulani "como los fulani, ellos hablaban una sola lengua y creían en Dios; pero estaban divididos en pequeños clanes a veces en guerra y eran idólatras. Una idea me iluminó: yo debía convertirme en el Mahoma del Sudán, hacer de los fulani una gran nación y restaurar la pureza del islam".³³

³¹ J. Willis, *op. cit.*, p. 409.

³² J. Willis, *op. cit.*, p. 415; A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Larose, París, 1952.

³³ J. Willis, *op. cit.*, p. 405.

Esta certidumbre tan arraigada en el líder y entre los fieles, ofreció la base ideológica que la guerra santa necesitaba para la conquista que realizó desde Timbuctú hasta las fronteras del Senegal francés. Las primeras campañas de Omar en 1849, durante la conquista de Macina, alcanzó la cifra de treinta mil, bien equipados y entrenados en el uso de las armas europeas y en la fabricación de municiones.³⁴ Tenía la capacidad de resistir la invasión francesa además de contar con un incentivo político y religioso de gran eficacia. Las primeras campañas alcanzaron la zona del Senegal. Su influencia se había extendido haciendo emigrar a sus compatriotas a Kaarta y en la zona de Waalo, a orillas del Senegal, la propaganda arrastró a la aristocracia a la conversión al islam para oponerse a la conquista francesa provocando una insurrección que los franceses debieron aplastar sangrientamente. Pero si los fulani no consiguieron penetrar en el territorio, pudieron destruir un puesto comercial francés que era una meta importante. De allí la campaña se dirige hacia el norte: Medina, Kaarta, Macina, Segu, con enormes dificultades por tener que luchar en dos frentes, el de los franceses, que lo consideran enemigo mortal y el de los reinos paganos, que no están dispuestos a perder su independencia. En 1860 se firma la paz reconociendo la hegemonía francesa en el bajo Senegal; pero el ejército de Omar ha dominado las ciudades y los imperios que controlan el tráfico sahariano, ha arruinado los puestos franceses de avanzada, ha levantado poblaciones agrícolas de Futa Toro, Futa Yallon y de Wolof, ha predicado la hégira para trasladar las masas hacia el centro y ha organizado una barrera de resistencia, activa o pasiva, al tráfico atlántico. Su muerte y la frágil unidad del imperio en manos de su hijo Ahmadu, a quien le faltaba el carisma y el apoyo del ejército que tenía su padre, abrieron las puertas del imperio a los franceses, a fines del siglo XIX.

Como gobernante, Omar prestó poca atención a la administración imperial que quedó en manos de los talibés (discípulos) provenientes de Futa y de los miembros de su familia. Sin embargo, dos preocupaciones fundamentales rigieron su acción: la primera, religiosa, de poderoso gobernante musulmán. Fue una

³⁴ Kanya Frostner, *op. cit.*, p. 56.

política de conversiones forzosas, cumplida en violentas condiciones, la que apoyaba el cobro de impuestos coránicos sobre los territorios conquistados. La ley coránica era administrada por cadíes y se hicieron obligatorios el cumplimiento ritual y la ética musulmana al tiempo que se construyeron mezquitas y se expandió la educación coránica, con un celo creciente entre los seguidores del Sheik.

La segunda preocupación de su gobierno era la económica. Ante todo se decretó, bajo penas gravísimas, el boicot a la mercancía europea, especialmente licores y textiles (para la compra de armas Omar tenía pactos especiales con los extranjeros en los que no había cláusulas de respeto a los cristianos). Para desarrollar la economía del estado estimuló el comercio. Las guerras proporcionaron gran cantidad de cautivos vendidos como esclavos, lo que enriqueció el mercado interior y desarrolló una agricultura de mayor escala y una producción artesanal que contribuyó al renacimiento de la economía y el comercio interior.³⁵ Estimuló también la producción local de tejidos y se hicieron numerosos esfuerzos por rescatar a los artesanos musulmanes de los establecimientos europeos de la costa.³⁶ El sistema piramidal de limosna que la orden de la Tiyyaniya estableció, y cuyo monto culminaba en las manos del sheik, permitía una acumulación centralizada de productos que iban a alimentar el mercado interior. De ahí las preocupaciones militares de Omar por destruir todos los puestos de comercio franceses en el interior, de reducirlos a la costa.

Para conocer las peticiones o las exigencias de los fieles, nos referiremos brevemente a otro de los movimientos mahdistas del siglo XIX: el de Ustman dan Fodio. También fulani, de la casta de torobe, que se había instalado en el reino de Gobir en el siglo XVIII, Ustman predicó la guerra santa en un momento en que pastores y agricultores fulani musulmanes, compartían la crisis de los campesinos hausa paganos, por la interrupción del comercio interior. En 1804 el líder hizo un llamado a la hégira e inmediatamente estalló la guerra santa. Hacia 1831 el movimiento había

³⁵ Cl. Meillassoux, "Introduction", p. 13, en *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Oxford University Press, 1971.

³⁶ A. Gouilly, *op. cit.*, p. 72.

logrado establecer unos quince emiratos que cubrían alrededor de 150 000 km² bajo el gobierno de un emir, en la nueva ciudad de Sokoto. La extraordinaria erudición de los líderes (Ustman dan Fodio, Muhammad Bello, y Abdullahi) se manifiesta en más de doscientos cincuenta libros y planfletos que contienen desde ideología del movimiento hasta enseñanzas prácticas para los juristas y explicaciones sobre el tipo de sociedad que los reformadores quieren establecer. La revitalización de la religión primitiva y la prevención contra las desviaciones de la ortodoxia son las bases del movimiento; en la ley, los líderes aceptan la interpretación malikita de las fuentes y expresan su reacción contra la ambigüedad del gobierno hausa, haciendo observar las leyes musulmanas con detalle. Así quedaba establecida la autoridad legal fulani sobre el antiguo imperio Hausa.

La publicación reciente de un documento musulmán³⁷ del siglo xv que ha sido citado por dan Fodio, ofrece un cuadro general de las exigencias de las masas de fieles de la guerra santa. Quejas contra los gobernantes: *a*) condena de la tasa arbitraria sobre los productos de la tierra. (Dan Fodio condena el impuesto sobre el ganado que se cobraba a los pastores fulani.) Al impuesto en las puertas de la ciudad y obligaciones ilegales en el mercado. A la sobretasa a los jefes de tribu y gobernadores regionales, *b*) condena de los regalos a los gobernantes, *c*) contra la preferencia ofrecida a los infieles en la distribución de tierras de pastoreo y de derechos de comercio, *d*) condena de bandolerismo contra el ganado musulmán.

Quejas contra los ulama: *a*) condena del apoyo y la autoridad ofrecida a las prácticas no musulmanas de los gobernantes. Ese es el más importante ataque de dan Fodio a los sabios hausa. "Por eso la guerra santa contra tales personas es más verdadera que la guerra santa contra los infieles confesos", *b*) condena contra el uso de talismanes, que significa condena de los marabuts magos (que predicán sincretismo), *c*) condena de la falsa manipulación de los impuestos sobre la tierra, *d*) condena

³⁷ J. Hunwick, "Notes on late fifteenth-century document concerning 'al Takrur'", en Allen y Johnson (ed.), *African Perspectives*. Cambridge University Press, Londres, 1970.

del ulama por no ofrecer buen ejemplo, e) contra la recitación del Corán en lecturas oscuras.

Esta lista de demandas explica la doble reacción de los mahdistas de Gobir, la primera contra la opresión a pastores y agricultores por parte de los gobernantes hausa; la segunda, la reacción contra los “sabios” de las ciudades, es decir, la clase de comerciantes “internacionales” cuya actividad establecía las brechas económicas en la sociedad. Esos sabios estaban unidos al poder imperial y permitieron la corrupción de las prácticas religiosas.

El triunfo de la guerra, que se expresó en la organización de un gobierno en manos de una aristocracia fulani sobre las ciudades hausa a las que se aplicó una organización islamizada, se extendió a las áreas no hausa. La estructura subsistió hasta la llegada del imperio británico que pudo dominar al imperio de Sokoto, luego de no pocos fracasos militares. Estos movimientos reformistas del siglo XIX, que bajo el liderazgo de fulanis y tuccolor establecieron estados musulmanes en territorios controlados por gobiernos paganos (desde el punto de vista ortodoxo musulmán), organizando imperios como el de El Hayy Omar, tienen un significado importante para los fundadores de los estados modernos, como Mali, por ejemplo.

A pesar de que los antiguos imperios ocuparon territorios mayores que el estado de Mali, estuvieron todos ubicados en la cuenca del alto Níger, lo que ofrece al país la herencia histórica de los grandes estados y una continuidad de ciertos tipos de instituciones sociales que refuerza la llamada “tradición estatal” de Mali. Instituciones como la peregrinación, la escuela coránica, el ayuno de ramadán y los festivales musulmanes, así como las órdenes religiosas y los marabuts, son parte de la vida nacional aun para los no musulmanes. Pero también persisten organizaciones de la época preislámica; son los grupos ocupacionales que forman estratos sociales (pescadores, carniceros, narradores de historias) y que aún llevan el nombre de castas: grupos especializados sujetos a reglas y prohibiciones (matrimonio endogámico, por ejemplo).

Las huellas políticas que los grandes imperios musulmanes han dejado en los estados actuales pueden rastrearse en la historia

misma de la zona. Hay, ante todo, una tradición urbana, relativa a la existencia de una clase burguesa compuesta de mercaderes y de ulamas que gozan de cierto tipo de autonomía interna con un sentido de patriotismo cívico. Los líderes políticos de Mali actual están estrechamente vinculados con esta tradición urbana.

Además, la tradición de las relaciones comerciales y culturales con el norte y el este, ha determinado el desarrollo de ideas abiertas sobre la federación de África occidental, o la unidad de África, más que las de un nacionalismo territorial limitado. Esto se relaciona estrechamente con la resistencia opuesta por las sociedades islámicas a la inversión europea del siglo XIX y la alianza de sus líderes cuyo poder dependía de la combinación de la influencia religiosa, el llamado al sentimiento nacional y la capacidad de organización militar. El recuerdo de esta resistencia se mantuvo largo tiempo bajo el régimen colonial que aprovechó los elementos hostiles a los grupos resistentes. Por eso cuando surgen las organizaciones prenacionalistas en 1945, se advierten dos variantes: movimientos religiosos de protesta que se dirigen a la masa de la población y asociaciones culturales compuestas de élites occidentalizadas; y si la resistencia a la penetración francesa se hizo bajo liderazgo musulmán y con ideología islámica, los primeros esfuerzos por romper la ocupación, respetaron este contexto. La Tiyyaniya —difundida bajo El Hayy Omar— se reformó; tomó el nombre de Hamalliyya y agrupó a los musulmanes, especialmente a los sectores oprimidos de la comunidad como las tribus subordinadas, los cautivos, las mujeres y los jóvenes.³⁸ Los partidos políticos que nacieron de estas primeras agrupaciones se referían a la tradición en dos sentidos: los conservadores aludían a los derechos, estatus y privilegios de los jefes y marabuts que habían sido protegidos por los franceses; mientras para los radicales, significaba la tradición precolonial de construcción de estados, de imperios y de reforma, asociados en la mente popular con los nombres de Muhammad Askia, Sundiata y especialmente El-Hayy Omar.

Estos movimientos, de los que hemos mostrado la incidencia

³⁸ Th. Hodgkin y R. Schachter, "Mali", en Coleman J. (ed.), *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*. University of California Press, Los Angeles, 1966.

histórica, han sido interpretados por los especialistas desde dos ángulos opuestos. Uno, como movimientos revitalizadores explicados por la incapacidad de la comunidad musulmana para preservar la religión islámica y realizar las aspiraciones del profeta de un mundo unificado. “No hay reformismo —es decir modernismo— en los escritos ni en las acciones de los líderes de las guerras santas” dice Ralph Willis.³⁹ Para ellos el modelo es la inalterable ley de Alá y la *Sunna* de Mahoma. Cuando la desunión sea evidente estará previsto el Mahdi para restablecer la unidad por medio de la guerra santa. En el caso de África occidental es evidente que los que hicieron la peregrinación a la Meca —jefes religiosos de profunda erudición— fueron influidos por el wahabismo, menos en su doctrina que en su acción, contra lo que ellos llamaban el sincretismo turco, y que en África se expresaba en la actitud contra los gobiernos “paganos” que humillaban a las minorías árabes. La acción fue precedida de un clima profético favorable a la guerra santa y a la conversión de masas sin más proyección, en realidad, que el retorno a una época pasada.

Smith,⁴⁰ por lo contrario, señala a los movimientos mahdistas (en un contexto africano de minorías musulmanas en estados “paganos”, su sentimiento de frustración y su conciencia de superioridad humillada) como movimientos revolucionarios. El establecimiento de los imanatos de Futa Toro y Futa Yalon por obra de los fulanis, se presenta como una revolución social que sustituye a la antigua clase gobernante por una aristocracia nueva, apoyada en una masa con un nivel apreciable de islamización. El caso de Ustman dan Fodio es considerado como una revolución política importante, resultado de un movimiento intelectual de líderes que poseían una concepción ideal de la sociedad. En el caso de Omar estima que la guerra santa representa un movimiento revolucionario que da como resultado el debilitamiento del antiguo orden social.

La contradicción aparente entre estos dos enfoques de interpretación desaparece si se sitúan los movimientos mahdistas de protesta en la esfera interpretativa de Samir Amin que dice: “se

³⁹ J. Willis, *op. cit.*, p. 395.

⁴⁰ H. F. C. Smith, *op. cit.*, p. 175.

sabe que en la experiencia de África los movimientos de transformación social de corte tradicional (movimientos religiosos de protesta que adoptan formas proféticas, movimientos teocráticos de reorganización del poder local como las cofradías musulmanas de África del Oeste —muridas de Senegal, sultanatos de Nigeria— o el mahdismo sudanés, la evolución de ciertas monarquías centralizadas de África animista como los estados Wolof o de Dahomey) son respuestas a problemas de integración en el sistema mundial naciente, es decir, en definitiva movimientos de adaptación, de ajuste, a la condición de periferia”.⁴¹

Sin embargo, las conclusiones que ofrecen los estudiosos en la presentación de casos, parecen buscar otras causas de los movimientos que van más allá del desequilibrio económico-social de la situación colonial señalado por Balandier, como en el caso del lúcido artículo de J. Goody sobre la aparición de un mahdi en un grupo sin desequilibrio económico pero con un alto nivel de religión popular.⁴² O también como en el caso de Mühlman⁴³ cuya obra propone como tesis la perennidad de la revolución y la diversidad de los lenguajes en que se expresa. Uno de ellos es el mesianismo, y otros igualmente importantes como el quietismo o el activismo como fuga hacia adelante. En esta perspectiva, el análisis que enriquece el conocimiento interno permite una inserción cronológica en la historia de los movimientos mesiánicos sin interpretación global aparente.

Otra línea de análisis corresponde a la interpretación histórica y a la consideración de los movimientos religiosos de protesta contra el orden colonial, como una respuesta local a la opresión usando los valores culturales del opresor, adaptándolos a su propia realidad y contraponiéndolos con la misma fuerza con que la presencia extranjera los impuso. “Estos dioses que nacen hoy, dice Chesneaux,⁴⁴ han sido verdaderas creaciones de la auténtica ex-

⁴¹ Samir Amin, Preface, *op. cit.*, p. 53.

⁴² J. Goody, “Reform renewal and resistance: a Mahdi in northern Ghana” en C. Allen y R. W. Johnson, *op. cit.*, pp. 143-156.

⁴³ W. Mühlmann, *Messianisme révolutionnaire du tiers monde*, Gallimard, París, 1968.

⁴⁴ J. Chesneaux, “Heresies coloniales et millénarismes de libération nationale”, en Suret Canale, *La naissance des Dieux*. Union Nationaliste, París, 1966.

presión de las aspiraciones de los pueblos a la emancipación y a la libertad.” En el caso del mahdismo en África ya los administradores coloniales lo habían advertido en la sólida muralla de resistencia que el movimiento oponía a la penetración.

Peter Worsley,⁴⁵ Thomas Hodgkin,⁴⁶ Vittorio Lanternari,⁴⁷ otorgan una importancia fundamental a la dominación colonial como factor determinante de la aparición de los cultos de liberación y la posibilidad de que estos movimientos religiosos se integren al movimiento nacionalista de consecución de la independencia. Considerada la situación colonial como la crisis más honda soportada por la sociedad local, la reacción a la presión que ejerce un agente exterior, es un movimiento de liberación con ideología religiosa.

Sin embargo, la misma línea de interpretación permite a los autores una reflexión de mayor profundidad en el tiempo, cuando otorgan especial importancia a la existencia de una tradición local de protesta popular en la que se inserta la nueva ideología religiosa. Coinciden también, con Lanternari, en la necesidad de un acabado conocimiento de la sociedad, de su dinámica propia, de sus contradicciones subyacentes y anteriores a la dominación extranjera. Para responder vitalmente a las crisis internas o externas, la visión de la sociedad comprometida se convierte —en sus análisis— en la de un universalismo, un ecumenismo, especialmente preocupado por “el porvenir y la regeneración del mundo”, cuya salvación está en manos de la acción de un campesinado descontento. Balandier, uno de los estudiosos más destacados de los movimientos mesiánicos en África, afirma que la solidaridad intertribal resultante del movimiento es la base de un nuevo nacionalismo.

Hemos tenido en cuenta, además, dos corrientes de discusión teórica. La que propone Abdel Malek⁴⁸ de análisis de las contradicciones fundamentales entre dos órdenes de factores: los de

⁴⁵ P. Worsley, *The Trumpet shall sound*, New York, 1970.

⁴⁶ Th. Hodgkin, “Mahdisme et messianisme et marxisme dans le contexte africain”, *op. cit.*

⁴⁷ V. Lanternari, *Movimientos religiosos de salvación de los pueblos oprimidos*. Barral, Barcelona, 1965.

⁴⁸ A. Abdel Malek, “Pour une sociologie de l’impérialisme”, en A. Abdel Malek, *Sociologie de l’impérialisme*. Anthropos, París, 1971.

propensión al cambio, que resultan de la profundidad del campo histórico en el seno de la sociedad, de su identidad nacional, su unidad cultural y la dialéctica social en el cuadro regional; y los factores de resistencia al cambio, donde la tradición nacional domina la vida social y existe una identidad nacional popular destinada a la conservación de los valores locales.

La otra corriente, propuesta por Thomas Hodgkin y Eric Hobsbawn,⁴⁹ sobre la convergencia entre las teorías de los movimientos mesiánicos y ciertos aspectos del marxismo, como resultado de las relaciones orgánicas entre movimientos milenarios y movimientos revolucionarios modernos, sugiere reflexionar, en el contexto africano, sobre las posibles relaciones históricas entre una tradición de milenios, revolucionaria, y la aparición de formas modernas de organización y de conciencia revolucionaria en la época posterior a la crisis colonial.

Uno de los problemas que se advierten en el examen de los mesianismos africanos es el interés que han despertado en los estudiosos por ser producto de una crisis muy reciente: la de la situación colonial.

La creciente dicotomía entre la masa africana y la élite dominante en la sociedad colonial de las primeras décadas del siglo xx, ha ofrecido un excelente campo de estudio de las crisis de desintegración social en los grupos africanos dominados y de la respuesta dada por estos grupos en forma de cultos sincréticos y mesiánicos con importantes elementos de la cultura extranjera.

La multiplicidad de esos estudios ha mostrado que los movimientos mesiánicos, expresión de esperanzas milenarias, han ofrecido a los oprimidos una forma de protesta particularmente eficaz en las sociedades dominadas o fuertemente influidas por las ideologías cristianas o islámicas en el momento del colapso de la sociedad, producido por agentes externos. Pero en estas sociedades ya existía la creencia en la posibilidad de cambios totales con sistemas inteligibles y que respondieran a necesidades del momento. Otros estudios han mostrado que tales movimientos han tenido un papel importante en sociedades donde predo-

⁴⁹ Th. Hodgkin, "Le mahdisme...", *op. cit.*; Hobsbawn E., *Rebeldes Primitivos*, Barcelona, 1971.

minaba lo que podría llamarse “sistemas de creencias africanas tradicionales” en donde la influencia cristiana o musulmana es mínima. Pero tanto unos como otros parten del mismo punto: del momento de crisis provocada por la sociedad colonial. Esto impone una barrera difícil de franquear para explicar los movimientos de reforma o de revolución producidos antes de la intervención europea en África o al margen de ella.

Balandier⁵⁰ dice, a propósito de la crisis de la sociedad bakongo: “Los momentos de crisis son aquellos que coinciden con la protesta más violenta de la sociedad colonial.” En 1921-22, época de retroceso del comercio, el movimiento mesiánico conocido con el nombre de kimbanguismo se organiza en las regiones vecinas a Brazzaville; los fang del alto Gabón se rebelan contra la compañía N’goko. Durante la crisis del 29, tienen lugar incidentes violentos en el país Kongo y en otras regiones del alto Congo. Es significativo que el predicador y animador de revueltas haya anunciado para después de la expulsión de los blancos, una verdadera edad de oro: “abundancia perpetua de cosechas, de caza, y de pesca”.

Pero si es cierto que la naturaleza de esta crisis queda aclarada, cabe preguntar ¿a qué crisis daban respuesta los movimientos de sociedades que aún no habían soportado el orden colonial?

Se hace necesario encontrar una tradición local de protesta popular en el fondo de las crisis actuales que ayude a detectar las anteriores. Tanto en el caso de los mesianismos cristianos como en el de los musulmanes pueden citarse ejemplos. Los movimientos mahdistas bajo el califato de Sokoto, nacido al final del siglo XIX de un movimiento también mahdista, recurrían a una serie de creencias extendidas en la región desde hacía más de dos siglos, cuando los europeos no habían intentado ninguna comunicación con la zona.

Esas crisis que tienen origen ajeno a la presencia de los europeos expresan, según los teóricos, un modo de desequilibrio interno de la sociedad. Lanternari⁵¹ distingue entre “las manifestaciones que tienen su raíz en conflictos interculturales y por lo

⁵⁰ G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, París, 1963, p. 57.

⁵¹ Lanternari, *op. cit.*, p. 353.

tanto en factores de choque de carácter externo, y los que tienen su origen en tensiones y conflictos de orden interno, producto de contradicciones inherentes a la misma sociedad en cuyo seno se originan". La opresión puede provenir de fuerzas externas (como el imperialismo occidental) o de fuerzas internas como las clases o las castas en África, o las antiguas instituciones indígenas estereotipadas. En el caso de los movimientos mahdistas del califato de Sokoto, parece que las dificultades económicas crecientes de los campesinos libres y de la pequeña nobleza en el curso de la segunda mitad del siglo XIX, tuvieron un papel preponderante cuando todavía la dominación colonial no se había extendido a la zona.

Considerados los movimientos mahdistas desde el punto de vista de la historia (el primero en la zona es del siglo XVI), aparecen como reacción a la dominación económica y política, como ideología de protesta por un desequilibrio interno, como argumento de abandono de territorios o como prédica de guerra santa contra el infiel, contra el dominador extranjero.

El estudio del caso presente corresponde al momento en que la influencia de la dominación colonial, que avanza desde la costa tomando los grupos africanos como intermediarios, no ha transformado aún su presencia en lo que Balandier llama "la situación colonial".

De todos modos la sociedad africana se ve conmovida y desintegrada. La evidencia del próximo fin de este orden provoca la reacción de reestructuración con una ideología conocida, no "importada" por el agente colonial, usando los elementos tradicionales de autoridad como el marabut que como no tiene un lugar determinado en las clases ni en las castas africanas, se convierte en jefe de aldea y organiza o entra a formar parte de otra estructura jerárquica de autoridad: la hermandad religiosa, instrumento de movilización y de reorganización.

Pero hay dos elementos no tradicionales de la sociedad africana que son la presencia carismática absoluta de la autoridad del Mahdi y su relación con la masa cuya ideología contiene pocos principios. De ellos los más importantes son los de acción y de esperanza; los de construcción son principios que debe cumplir el líder que goza de especiales poderes y en muchos casos

de extraordinaria habilidad política. Ésos son los elementos que realizan en poco tiempo y en acción de guerra, la solidaridad intertribal necesaria para la alianza de pastores y agricultores, de grupos étnicos distintos, para establecer el nuevo equilibrio económico buscado y esencialmente para oponer resistencia al poder colonial en avance.

En épocas más recientes, después de la represión —desencadenada por el temor de alemanes, ingleses y franceses a enfrentar una verdadera revolución— el mahdismo alcanza formas de adaptación a las estructuras o se presenta como una esperanza activa de cambio. La organización neomahdista de los Ansar que en tiempos del Condominio en Sudán occidental calló sus protestas, ofrece un ejemplo claro de esta adaptación ideológica, pero al mismo tiempo se encuentran testimonios de resistencia al orden actual. El estudio de Lacroix⁵² sobre las tentativas fulani de resistencia a la soberanía extranjera ha conducido a descubrir —1949— que no hay en Adamawa una sola comunidad o núcleo de fieles que vislumbre otra salida distinta a la Mahdiyya para su futuro. “Son débiles y prudentes —dice— pero con una fuerte creencia en la realidad del dirigido. Expresión de fe no satisfecha por las estructuras religiosas vigentes, los movimientos mahdistas han sido siempre vencidos por aquellas, aún en el presente. Sin embargo, las esperanzas que originan son vigorosas en una sociedad donde las tensiones lejos de aflojarse se han agravado por las transformaciones recientes; y ellos están siempre dispuestos a poner en práctica toda la confianza acrecentada cada vez más en el hombre que tendrá el papel de Mahdi y demostrará que desea cumplir lo que de él se espera.”

De todos modos, 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, de la proximidad geográfica; más allá de la existencia de un estado precolonial. Quienes han estudiado algunos movimientos determinados ofrecen ejemplos en distintos contextos.

⁵² P. F. Lacroix, “L’Islam Peul de l’Adamawa”, en Lewis I. M., *Islam in Tropical Africa*, Oxford University Press, Londres, 1969.

Balandier insiste en su estudio sobre los bakongo, en la conciencia adquirida de la unidad y dice: "los mensajes difundidos en el interior de las iglesias congoleñas son considerados portadores de conocimientos a los fieles establecidos en los dos Congos y en Angola. No se puede dudar que el movimiento de innovación religiosa está en el origen de una toma de conciencia nacional; la Iglesia nueva construye relaciones sociales, busca límites que rebasan el marco restringido del clan o de la tribu". Pero esa conciencia de una instancia interna a la sociedad se exterioriza y se afirma como una verdad histórica: "Dios nos ha enviado un Salvador de todos los negros, de la misma manera que son salvadores de las otras razas Moisés, Jesús Cristo, Mahoma, Buda."⁵³

En otros casos, como el de la revuelta Maji Maji, Illife⁵⁴ explica el papel decisivo del profeta que debía reemplazar la vieja estructura de creencias que reflejaban divisiones intertribales por un sistema de lealtades que excediera el de la familia o de la tribu. Y el Maji ofrecía las características necesarias para tal transformación; era el agua mágica dada a cada rebelde, que unía en una acción común a pueblos que nunca se habían acercado hasta entonces. Así comenzaba la lucha con una moral más elevada que la de los invasores que poseían técnicas de guerra más avanzadas.

Los movimientos mahdistas de Sudán oriental y occidental, luego de sus triunfos en guerras santas, caída de El Obeid o triunfo en Macina, tienen la perspectiva de una serie de victorias apocalípticas y de conquista de todo el territorio para la nueva comunidad musulmana.

El ecumene cristiano que amplía la hermandad, el agua mágica que une y salva, tiene entre los mahdistas su analogía en la umma musulmana, la comunidad de los fieles elegida por Alá, que ha renacido por el llamado del Mahdi.

El universalismo nuevo que estos movimientos reclaman en su ideología da vigor a las protestas con la creación de una solidaridad nueva que tiene mayor posibilidad de permanencia cuan-

⁵³ Balandier, *op. cit.*, p. 431.

⁵⁴ J. Illife, "The Organization of the Maji Maji Rebellion", *Journal of African History*, VIII, 3, 1967, pp. 502-512.

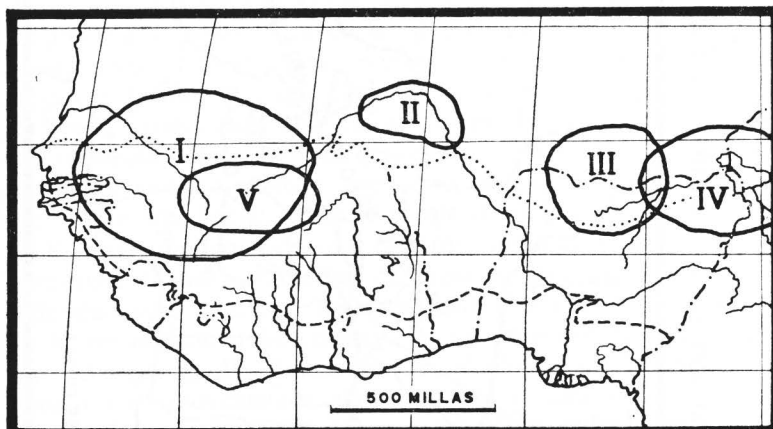
to mayor sea la experiencia histórica de reacción ante la crisis. Pero este universalismo alcanza pocas veces la institucionalización; cuando se han realizado algunas tentativas para poner en pie un sistema durable y defenderlo de las presiones externas e internas, en muchos casos los dirigentes han vuelto a las instituciones tradicionales que la revolución había querido abolir. Son buenos ejemplos el caso del califato de Sokoto y el del califato de Abdallah en Sudán oriental. Frente a este fracaso queda siempre presente "la preocupación por el futuro y por la regeneración del mundo". Que esta mirada hacia el porvenir sea al mismo tiempo una nostalgia del pasado, es normal en los movimientos populares de protesta y rebelión. Pero lo interesante de los movimientos mahdistas es que su visión del orden social difiere radicalmente de la sociedad conocida, aun evocando el califato de los primeros tiempos o la reencarnación del profeta. Además, se distinguen esencialmente de las formas de resistencia o de rebelión que tienen por objeto conservar o restaurar el orden político anterior. La revolución, tal como la ideología lo predicaba, debía provocar la transformación completa de la sociedad y del hombre considerado como ser social: la aplicación de una nueva ética (pureza de corazón) y el establecimiento de nuevos vínculos humanos (*umma*), la abolición de todas las formas de opresión y no solamente de las que implicaban la dominación extranjera o el estado colonial.

Pero esta ideología universalista⁵⁵ no tendría posibilidades de acción si no estuviera apoyada por una masa decidida, compuesta por una antigua alianza entre campesinos y población nómada, cuyo acceso a la prédica está dado a través de una tradición oral y un llamado populista, muy alejado del islam tradicional del "libro", de la especulación teórica y de la ortodoxia estática. Los jefes revolucionarios provienen en su mayoría de lo que podría llamarse la "inteligencia desfavorecida"; son sheiks sufistas, pequeños *ulama*, *marabuts* con más sentido mítico y compromiso sincrético que ciencia religiosa. Pero los grandes dirigentes se

⁵⁵ En esta tesis del universalismo del movimiento mahdista es en la que se apoya fundamentalmente Hodgkin en "Mahdisme...", *op. cit.*, para encontrar la convergencia principal con el marxismo en algunos países de África.

Mapa 1

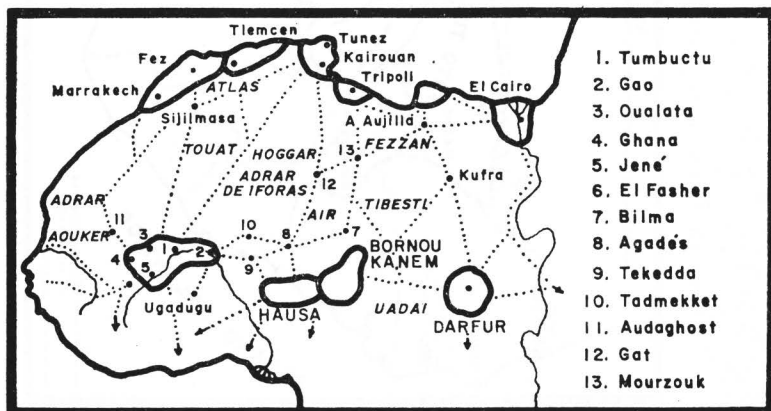
ÁREAS DE INFLUENCIA DE LOS ANTIGUOS SISTEMAS POLÍTICOS DE LA ZONA ESTUDIADA



I. Ghana (siglos IV a XI) Mande (siglos XI a XVII); II. Songai (siglos IX a XVII); III. Estados Hausa (siglos X a XIX); IV. Bornu (siglos X a XIX); Bambara (siglos XVIII a XIX)

Mapa 2

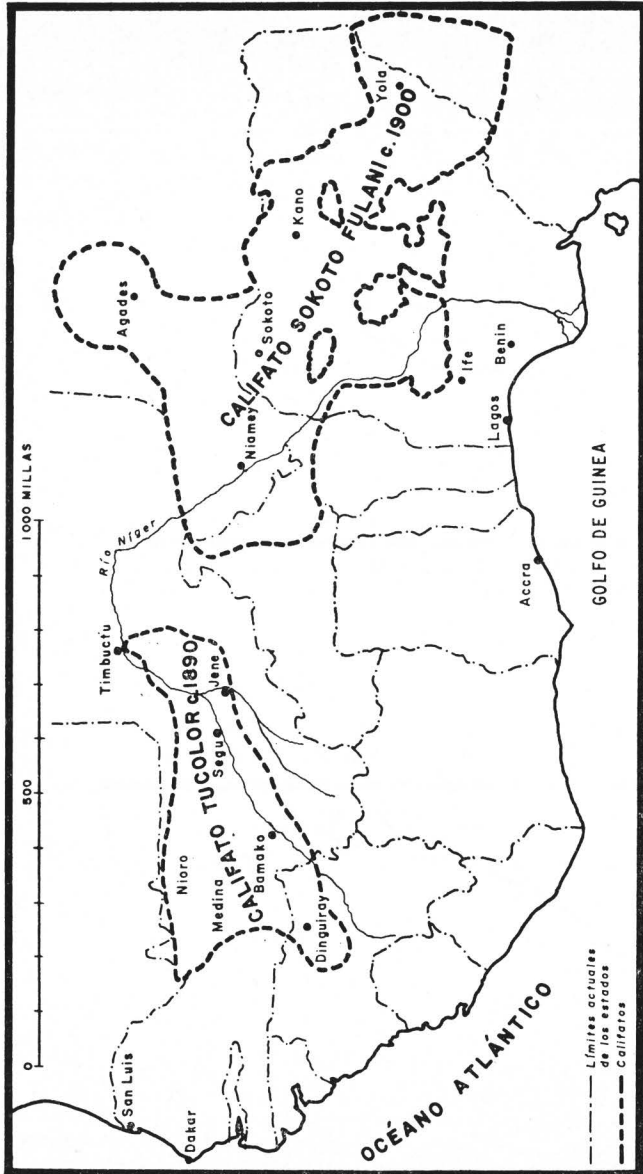
RUTAS DE LAS CARAVANAS TRANSAHARIANAS (SIGLOS V A XVIII) Y CIUDADES MERCANTILES IMPORTANTES



1. Tumbuctu
2. Gao
3. Oualata
4. Ghana
5. Jené
6. El Fasher
7. Bilma
8. Agadés
9. Tekedda
10. Tadmekket
11. Audaghost
12. Gat
13. Mourzouk

Mapa 3

ÁREA DE EXPANSIÓN MAYOR DE LOS IMPERIOS MENCIONADOS Y CIUDADES PRINCIPALES



encuentran entre los santos, profetas e iluminados con una amplísima cultura religiosa, como es el caso de Ustman dan Fodio y de El Hayy Omar entre otros, que se refieren en su prédica y en su crítica a toda la tradición mística, se dejan inflamar por la profecía y la esperanza en la edad de oro, exaltan el martirio y proponen el éxodo como pruebas de Dios. Fueron esos dirigentes cultivados “los que supieron dar el poder a la gente de la campaña” como dice uno de sus fieles. En efecto, constituyen un excelente ejemplo de dirigentes que han tratado de resolver de modo violento, a veces provisorio, el gran problema político de África precolonial, el de la escala de la acción.

Y esto ha establecido una línea de continuidad entre los movimientos de masas mahdistas del siglo XIX por recuperar una solidaridad que permitiese preservar una identidad nacional frente a la amenazante desintegración, y los movimientos nacionalistas del siglo XX. Paralelamente, esa ideología que ha dado contenido a los movimientos campesinos en el contexto de la independencia, y que proviene de una religión popular y de culturas de tradición oral, donde el cambio de cultos deriva de una situación pragmática determinada, converge con ciertos aspectos de las ideologías revolucionarias modernas especialmente en su capacidad de cohesión y de acción.

**ESTRUCTURA AGRARIA, MOVIMIENTOS
CAMPESESINOS Y POLÍTICA EN BENGALA
EN EL SIGLO XIX**

Prodyot C. Mukherjee

ESTE ENSAYO es un modesto intento de analizar el papel de los movimientos agrarios en la historia de la India moderna, teniendo en cuenta que los movimientos sociales —acción de un grupo de personas, en este caso, campesinos— como una de las dinámicas de la historia, no han recibido aún la atención que merecen. Durante mucho tiempo el interés primordial de los historiadores de la India fue el de estudiar la política de los gobernadores generales. Más tarde, el reto de los nacionalistas y el deterioro creciente de las condiciones generales de vida en la India bajo dominio británico, promovieron cierto interés en la historia económica. Desde 1947 han recibido alguna atención los movimientos nacionalistas de las élites urbanas. Se han analizado las ideas de los escritores, pensadores y políticos; se han estudiado las organizaciones que surgieron en los siglos XIX y XX; han aparecido las biografías de los dirigentes más importantes y se han discutido además las ideas de los movimientos reformistas religiosos y sociales. Pero no ha ocurrido así con los movimientos en los que millones de indios han participado de una u otra manera.

La mayoría de los historiadores, siguiendo una metodología convencional, se ha limitado a ofrecer una información descriptiva y cronológica, sin tener mayormente en cuenta a las demás ciencias sociales. Sólo en tiempos recientes la antropología social se ha hecho presente al interesarse en el estudio de las comunidades rurales y en el análisis del cambio social en la India contemporánea, con algunos exámenes retrospectivos. Pero muchos de estos estudios tienden a concentrarse en el problema de las castas y excluyen otros fenómenos. Los movimientos sociales en las aldeas se han estudiado principalmente como movimientos de castas o como movimientos religiosos y a menudo se ha olvidado relacionarlos con la dimensión más amplia de la política de toda la India. Pero hay que tener en cuenta los elementos modernos que aportan los antropólogos sociales a este enfoque. Con pocas excepciones, el papel de las masas campesinas en el siglo XIX es un campo que se ha descuidado en los estudios históricos de la India moderna.¹

Irfan Habib, con su estudio monumental de la India mogola,² abrió un nuevo camino al demostrar que el descontento agrario, y los movimientos que de él resultaron fueron una de las causas principales de la caída del Imperio mogol. Las demandas exorbitantes de tributo del emperador Aurangzeb (1658-1707) provocaron distintos tipos de resistencia campesina que pueden resumirse de la siguiente manera:

1) En muchos lugares del imperio los campesinos huyeron y se refugiaron en los territorios de los *rajás*, grandes terratenientes feudatarios y semindependientes. Allí se les dio protección y se mantuvieron las demandas tradicionales de ingreso. Esta circunstancia condujo a menudo a enfrentamientos armados entre las tropas imperiales y los campesinos o las fuerzas del *raja* protector.

2) Este apoyo a los campesinos dio lugar a que surgieran estados nuevos a partir de los núcleos ya existentes de oposición al gobierno mogol central. Los que obtuvieron mayor éxito fueron los marathas en el Deccan y los sikhs en el Punjab, pero

¹ Consultar la bibliografía referente a la historia y sociedad de la India.

² Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India*, Bombay, 1963.

también hubo fracasos como en el pueblo de jats, situado en el norte de la India.

3) La base ideológica de muchos de estos nuevos estados era el concepto de comunidad religiosa derivado de los movimientos reformistas *bhakti* (devocionales) de la India medieval. Lo que interesa, sin embargo, es que los movimientos *bhakti* eran generalmente pacíficos y “extra-terrenales”.³ A lo largo del proceso de resistencia contra un gobernante “injusto” algunos de estos movimientos se volvieron militantes. La transformación del sikhismo, de las enseñanzas del Guru Nanak (nacido en 1469) en la organización guerrera sikh es un buen ejemplo.

4) También surgió otro tipo de comunidades religiosas en respuesta a la situación opresiva, como lo muestran sus doctrinas sociales. Algunas de ellas eran pacíficas, otras eran militantes como la de los satnamis, cuyos miembros portaban armas.⁴

5) Finalmente, apareció también el bandolerismo social.⁵ A menudo los campesinos huían a las montañas o a la selva y se convertían en forajidos. Durante más de cien años, a partir de la muerte del emperador Aurangzeb, en 1707, la India se encontró en un momento muy especial. La caída del Imperio mogol dejó un vacío de poder. Los franceses y los ingleses, entre los extranjeros, y las marathas entre los indios, trataron de llenar este vacío. Las invasiones procedentes de Afganistán y Persia, las guerras por la dominación de ciertas regiones y la conquista de la tierra por caudillos y aventureros militares estaban a la orden del día. En la confusión, los campesinos sufrieron grandes penalidades, causadas por los soldados que merodeaban a través del subcontinente. Esta situación fue propicia para el desarrollo del bandolerismo social que curiosamente, en muchos casos, tuvo también un fuerte contenido religioso, aspecto que aún no ha sido estudiado. Las rebeliones de los *Sannyasi* y en

³ K. M. Panikar, *A Survey of Indian History*, Bombay, 1956, caps. XIII y XV.

⁴ Para estudiar el origen del Sikhismo y del movimiento de los *satnamis* desde este nuevo ángulo, consultar el libro de Irfan Habib.

⁵ Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Nueva York, 1959, El bandolerismo social se discute en el capítulo II. El pueblo considera al bandido social un hombre de honor y no un criminal.

cierto sentido las actividades de los *thagees*,⁶ con métodos muy distintos, estaban directamente relacionadas con un quebrantamiento político sin paralelos en la India del siglo XVIII.

A pesar de estos ejemplos de agitación agraria, se acepta generalmente que la India, comparada con China y Rusia premodernas, no tuvo levantamientos campesinos en gran escala. Esto no se explica sólo por la existencia del sistema de castas y por la complejidad de los sistemas lingüísticos culturales que separan a las regiones de la India. En los imperios agrario-burocráticos es necesario buscar el carácter del grupo de élite, los sistemas de control, la comunicación entre el grupo de élite y las masas rurales, y el grado de la autonomía (que Wittfogel despectivamente llamó “democracia de pordioseros”)⁷ que tienen las comunidades rurales. En otras palabras, como sistemas de poder, China y la India eran diferentes como también lo era el complejo cultural que dio coherencia a cada una de las dos civilizaciones.

El propósito de este ensayo es triple: primero, revisar someramente los movimientos campesinos en el siglo XIX en una región de la India (la Presidencia de Bengala). Luego, examinar un movimiento para estudiar la dinámica de un movimiento campesino típico; por último, relacionar estos movimientos, más o menos espontáneos, con los nuevos núcleos de oposición política consciente que estaban surgiendo y que cristalizaron al fin en el movimiento de independencia nacional.

En este ensayo nos referiremos algunas veces a lo moderno y premoderno (o tradicional) y a lo político y prepolítico. Será útil aclarar el significado de estos términos. Los usamos, no tanto con referencia a las numerosas teorías sociológicas concernientes a la modernización sino a un hecho histórico: la conquista británica de la India. La división de la historia india en periodos moderno y premoderno con relación a la conquista británica, puede justificarse por las siguientes razones:

a) La India estaba integrada en la economía internacional del

⁶ William Henry Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, Londres, 1915.

⁷ Karl Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven, 1959, pp. 108, 125, 296, 328, 428. Véase también la crítica de S. N. Eisenstadt de ese libro en *Journal of Asian Studies*, XVII/3, mayo 1958, pp. 435-446.

capitalismo, y las poderosas fuerzas que actuaban sobre su sociedad eran exógenas; por lo tanto estaban fuera del control de los grupos de poder indios.

b) La estructura de poder establecida en la India británica era por completo diferente de cualquier otra que la India tradicional hubiera conocido. Sus principales focos de interés estaban en Inglaterra, fuera del país. Esta estructura era más poderosa, más extensa, más eficiente, más "racional" y representaba los beneficios de las revoluciones de modernización de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra: armamento, organización militar y naval, prácticas administrativas, sistema legal y sistema educativo.

A menos que se malentienda "modernización" como el legado de Inglaterra a la India, permítaseme afirmar sin pedantería que ésta inició y cristalizó el proceso que ahora llamamos subdesarrollo. Al mismo tiempo, es necesario tomar en cuenta la existencia objetiva de los hechos mencionados arriba para comprender los procesos político-sociales de la India en el siglo XIX, dado que son diferentes de las de otros países "subdesarrollados" de Asia y África.

Para comprender los orígenes de los movimientos sociales de fines del siglo XVIII y principios del XIX es necesario hacer una breve reseña histórica. Ya nos hemos referido a la situación de caos sin paralelo en la que cayó la política después de la muerte de Aurangzeb (1707). Durante un siglo, el subcontinente indio fue escenario de brutales invasiones (Nadir Shah el persa y Ahmed Shah Abdalí, el afgano) y de la lucha por la supremacía de varios poderes, el británico y el francés entre los extranjeros. Dos factores deben destacarse con relación a los poderes de resistencia indios: a) la mayor parte eran usurpadores que carecían de legitimidad y poco podían esperar de la lealtad de sus súbditos; b) surgieron en regiones económicamente menos prósperas, en la periferia de la base central de poder mogol ubicado en las fértiles planicies del valle del Ganges. De modo que los marathas fueron incapaces de financiar su tesoro sin aplicar grandes tributos a los territorios que no eran marathas, y esto significaba la opresión de los campesinos. Finalmente, numerosos jefes, grandes y pequeños oficiales y soldados de los desbandados ejércitos mogoles, trataron de establecer principados y

tomaron propiedades para sí. Esta situación crítica de la administración, así como la opresión a los campesinos, las lealtades conflictivas, la pérdida de legitimidad y las bases de resistencia no viables, contribuyeron a la relativa "facilidad" con que los británicos conquistaron la India, "pedazo por pedazo". Como el centro de poder había desaparecido, no era posible oponer ninguna resistencia coordinada; las élites que resistieron tuvieron dificultades a causa de su debilidad estratégica y de la escasez de recursos como en el caso de Tipu Sultan en Mysore. Sin embargo, la relativa facilidad de la conquista no significó que no hubiera resistencia por parte de los campesinos en diferentes partes del país, como en Bengala, según veremos más adelante.

La East India Company británica fue uno de los poderes que lucharon por la supremacía. Había tratado de establecer un poder territorial desde las dos últimas décadas del siglo XVII, pero no pudo progresar mientras el Imperio mogol se mantuvo intacto. Únicamente cuando el poder mogol comenzó a desintegrarse, se pudo establecer, con muy buena suerte, como poder territorial en la India, en la más próspera de las regiones de la India mogola; la Presidencia de Bengala (*Subah Bangla*).⁸ La "conquista" de Bengala no se logró con un golpe armado sino mediante un soberbio golpe de la diplomacia de la corrupción. En la batalla de Plassey (1757) el comandante en jefe de las fuerzas del *Nawab* de Bengala fue sobornado para que no interviniera. Una escaramuza con una pequeña parte del ejército indio estableció a la East India Company como amo virtual de la provincia mogola más rica.⁹

⁸ *Subah Bangla* era la provincia oriental mogola que llegó a ser virtualmente independiente bajo el Nawab Alivardi Khan en 1740. Estaba constituida por los actuales estados indios de Bihar, Orissa y Bengala Occidental, y lo que es hoy Bangla Desh. En el siglo XIX equivalía aproximadamente a la Presidencia de Bengala.

⁹ Puede ser útil mencionar algunas de las fechas importantes: 1757: Clive vence a las fuerzas del Nawab de Bengala (Siraj-ud Dowlah). Se establece al candidato de Clive como Nawab. Clive obtiene enormes compensaciones y regalos para sí, la Compañía y otros comerciantes ingleses. 1765: La East India Company adquiere del Gran Mogol de Delhi la provincia de Bengala, Bihar y Orissa, como posesión. La Compañía permaneció principalmente "interesada" en el comercio y dejó la administración en manos de los oficiales del Nawab. 1772: La East India Company toma la administración directa de la Presidencia de Bengala. 1773: *Regulation*

El primer período del gobierno británico se caracterizó por el saqueo directo. Un historiador inglés ha dicho recientemente: "No ha habido nada semejante en la historia desde que los conquistadores españoles saquearon las civilizaciones azteca e inca en América a principios del siglo xvi."¹⁰ ¿Cuál la naturaleza de este pillaje?

La East India Company era una compañía mercantil cuya meta principal consistía en obtener el mayor y más rápido beneficio posible. Monopolizaba el comercio con Asia. No tenía ninguna responsabilidad ante los indios ni ante los británicos, sólo ante sus accionistas.

Antes de la conquista de Bengala, la Compañía trató por todos los medios de eliminar a sus competidores (holandeses, armenios, otros mercaderes asiáticos y los mismos indios) en los mercados de la India. Entre las mercancías que compró en Bengala dos se destacaron entre todas: los tejidos de seda y algodón. La India eran un mercado de vendedores; producía los bienes que los ingleses vendían en el resto del mundo para obtener su ganancia. La Compañía no podía vender nada a la India y tuvo que importar barras de plata para pagar los productos indios. De ahí que su fin primordial fuera conseguir los productos tan baratos como fuese posible. Antes de la conquista trató de obtener el derecho de comprar los bienes destinados a la exportación sin pagar impuestos ni cuotas aduanales, y finalmente lo logró. Ya habían abusado mucho de este derecho, pero después de la conquista "los servidores de la Compañía empezaron a hacer lo que quisieron".¹¹ Uno de los aspectos más importantes fue la presión física sobre los tejedores indios y otros artesanos para que ven-

Act de Lorth North. El Parlamento británico se interesa por los asuntos de la Compañía. 1784: El *India Act* de Pitt. Se pone a la Compañía bajo la jurisdicción del Parlamento británico. 1813: Se separan las contabilidades pública y comercial de la East India Company. 1858: El gobierno de la East India Company es abolido (después del motín de 1857) y la Corona británica toma en sus manos el gobierno de la India. La India tiene que compensar a los accionistas de la East India Company.

¹⁰ Christopher Hill, *Reformation to Industrial Revolution*. Pelican, Londres, 1969, p. 234. Karl Marx describe este proceso como la acumulación original de capital en *El Capital*, vol. I.

¹¹ Percival Griffiths, *The British Impact on India*, Londres, 1952, p. 363. Griffiths fue miembro del *Indian Civil Service* y ocupó altos puestos en el gobierno de la India bajo la administración británica.

dieran sus productos en las condiciones que los funcionarios de la Compañía propusieran. De acuerdo con William Bolts pagaban entre un 15 y un 40 por ciento menos sobre los precios corrientes del mercado, y forzaban a los tejedores a producir de acuerdo con lo que les especificaba la Compañía; ya en 1767 hubo escasez de tejedores por esta política de presión física directa.¹²

La conquista solucionó el problema de financiamiento de las exportaciones; no hubo que importar plata; la Compañía encontró en Bengala, la fuente de su capital de la siguiente manera:

1) Entre 1756-1765 los servidores de la Compañía recibieron seis millones de libras como compensación y regalos. Clive mismo recibió un gran *jagir* (feudo) cuyo producto, que él mandaba a Inglaterra, era para su beneficio personal.

2) El gobernador, nativo de Bengala, tuvo que financiar el mantenimiento de las tropas de la East India Company.

3) La East India Company adquirió el producto total de la tierra de la Presidencia de Bengala. Después de cubrir sus gastos propios, como los gobernadores de esta provincia, le quedaba un beneficio neto de millón y medio de libras al año.

4) Esta suma se "invertía" en la compra de los productos indios que se venderían, con ganancia, en otra parte. En otras palabras, el campesino indio proporcionaba el capital para este comercio; nada se introdujo en la India (ni bienes, ni plata) para pagar la exportación.

Esta clase de pillaje directo que, como dice Griffiths "se convirtió en una locura" entre 1757-1768, continuó hasta la década de los noventa. Los directores de la Compañía solicitaron un incremento en el monto de la "inversión", es decir, en la cantidad de bienes que podían extraerse a los campesinos. La Compañía, que no se sentía responsable de los problemas internos del país, dejó la administración en manos de sus cómplices nativos. Mientras más beneficios lograban sacar de los campesinos, mejor complacían a sus amos ingleses, al mismo tiempo que se enriquecían. Así entró en escena una nueva clase de administradores indios, los cuales se convertirían posteriormente en los propietarios de la tierra.

¹² William Bolts, *Consideration of Indian Affairs*. Londres, 1772. Citado por Griffiths, *op. cit.*

La transferencia del pago del impuesto predial (*land revenue*) de la tierra a la Compañía, tal como Charles Grant lo vio en su tiempo, actuó “con la energía de una nueva revolución; [. . .] produjo una presión grande y desdichada sobre el país”.¹³

“La desdichada presión” era una forma de llamar a la hambruna que devastó Bengala en 1770. De acuerdo con W. W. Hunter cerca de diez millones de personas murieron de hambre.¹⁴ Un tercio de la tierra permaneció sin cultivar hasta finales del siglo. La enorme industria del tejido, si no desapareció totalmente, “cesó de tener un lugar preponderante en la economía de Bengala”. Y esto sucedió en vísperas de la revolución industrial en Inglaterra, lo que virtualmente “desindustrializaría”¹⁵ a la India.

II

Esta base histórica es necesaria para comprender: 1) la naturaleza del poder político en la India durante el siglo XVIII; 2) las rebeliones y la resistencia que encontró en el país; 3) las nuevas relaciones de propiedad que se produjeron.

La “nueva revolución” de la que Grant habla con relación a la transferencia del impuesto predial a la East India Company fue, de hecho, más real que la provocada por la aplicación de la nueva legislación a la propiedad de la tierra.

En la India “tradicional” la tierra no era una mercancía que pudiera ser comprada o vendida. Pertenecía al que primero la hubiera desmontado. Podía ser heredada, dividida y aun transferida para uso o hipoteca en un sentido limitado, pero no había derechos legales de propiedad sobre ella. La comunidad aldeana, responsable del pago del impuesto con el producto de la tierra,

¹³ Charles Grant, *Parliamentary Papers*, 1812-13, X, paper 282. Citado por Ainslee Embree *Charles Grant and British Rule in India*. Londres, 1962. Grant fue funcionario de la East India Company en Bengala durante la hambruna del siglo XVIII.

¹⁴ W. W. Hunter, *The Annals of Rural Bengal*. Londres, 1897. Hunter era un miembro importante de la administración india y el editor de uno de los libros que constituye una de las fuentes importantes para el estudio del periodo, *A Statistical Account of Bengal*, 20 vol., Londres, 1875-7, y de la *Imperial Gazetteer of India*, 14 vol. Londres, 1885-7.

¹⁵ Consultar el libro de R. P. Dutt, *India Today*, Londres, 1940 pp. 135-36, 168-71; acerca del concepto de “desindustrialización”, y las críticas de Daniel Thorner en *Land and Labour in India*. Bombay, 1962 pp. 70-81.

era gravada periódicamente por los oficiales de la burocracia mogola.

La comunidad misma controlaba las tierras baldías que eran cultivadas, conforme aumentaba la población, por miembros de la aldea o inmigrantes posteriores. Así, había dos tipos de campesinos en una aldea india: 1) El campesino residente (*khudkast*), propietario de su tierra desde el principio, que tenía derecho a plantar árboles, cavar pozos y mejorarla; 2) Campesinos, no residentes (*paikast*), población excedente de las aldeas vecinas, que no tenían los derechos mencionados.

La única relación existente entre el estado y la aldea era la recolección del impuesto. Se mantenía a varios funcionarios (*kannungo, chaudhuri*) para imponer el gravamen y realizar el cobro del impuesto predial; no se les pagaba en efectivo, sino con una parcela cuyo producto era su paga. Cuando el producto se entregaba a funcionarios de más alto nivel se les permitía conservar una parte como "salario".

Si los métodos de recolección del producto eran a veces crueles, especialmente en tiempos de crisis (cambio de gobernadores, de dinastías, etc.) los "derechos" de los campesinos estaban protegidos por un simple hecho económico; había más tierras para trabajar y el temor de perder el producto inhibía la opresión prolongada. Los derechos de los campesinos eran consuetudinarios, no legales; aquí nuevamente la diferencia de los derechos entre el residente y el no residente carecía de importancia, sobre todo con respecto a la seguridad de la posesión, ya que el campesino no residente "había sido llamado en un tiempo en que nadie pensaba en desalojar a los campesinos porque eran demasiado valiosos; había necesidad de campesinos, no de tierra".¹⁶

Esta descripción corresponde al territorio gobernado directamente por los mogoles y gravado por sus funcionarios. A su lado

¹⁶ B. H. Baden-Powell, *A Short Account of the Land Revenue and its Administration in British India; with a Sketch of the Land Tenures*. Oxford, 1894 p. 135. Aunque más conocido como el fundador del movimiento de los *boy scouts*, Lord Baden-Powell era una autoridad en la administración del sistema de la tierra indio. Una obra clásica sobre este tema es *The Land Systems of British India*, 3 vols. Oxford, 1892. La información presentada en nuestro ensayo se basa en la obra breve que se ha citado, y a ella se refieren todas las citas futuras.

estaban los caudillos tribales y los príncipes territoriales (los Rajputs, por ejemplo) con una autonomía interna que consistía en la posesión de la tierra, la recolección de impuestos y el control de funcionarios propios a cambio de pagar un tributo al gobierno imperial y suministrarle soldados. Probablemente la vida campesina era más favorable en estas regiones, pues se tienen pruebas de que durante la opresión bajo dominio mogol, los campesinos solían huir a los territorios de un *raja*. En la literatura bengalí hay una excelente descripción contemporánea de este proceso. El poeta Mukunda Ram, autor del famoso *Chandi Magal*, en la introducción autobiográfica al poema, describe cómo se refugió del recolector de impuestos mogol bajo el gobierno indulgente de un *raja* hindú que mantenía el sistema tradicional de impuestos sin cambio.¹⁷

Con el debilitamiento de la administración central mogola surgió una nueva clase de contratistas de impuestos que aceptaba pagar al gobierno central una suma fija y se hacía cargo de la recolección del producto de un área determinada, exigiendo obviamente, pagos mayores que las cantidades convenidas.

Esta gente recibía una garantía del gobierno imperial que los autorizaba a recolectar el impuesto y estipulaba el monto que tenían que pagar al tesoro imperial. Pero en ninguna parte fueron aceptados como propietarios de la tierra. Debe recordarse que durante el período de saqueo del gobierno británico en Bengala, fueron precisamente estos recaudadores de impuestos por contrato quienes convirtieron en un infierno la vida de los campesinos. Se recuerda especialmente a uno de ellos, Devi Singh, amigo de Warren Hastings, por la opresión que ejercía en nombre de sus amigos ingleses.¹⁸

Durante el período de disturbios políticos en el siglo XVIII, muchos príncipes territoriales, oficiales recaudadores y conquista-

¹⁷ *Chandi-Mangal* es un largo poema dedicado a la diosa Chandi (Durga), la deidad más importante de Bengala. Se hace referencia a la situación en el siglo XVI, en el momento de la conquista de Bengala por los mogoles.

¹⁸ Cuando Warren Hastings regresó a Inglaterra fue "procesado" en el Parlamento por las atrocidades cometidas en la India. Edmund Burke, el conocido pensador político fue el principal acusador. Su *Impeachment of Warren Hastings* es un clásico de la oratoria inglesa. En su discurso se refiere a la opresión que ejerció Devi Singh en favor de la Compañía.

dores de nuevas tierras, se habían hecho virtualmente “independientes”. La East India Company al asumir el poder en Bengala suscribió con esta gente contratos anuales primero y luego por diez años para el pago del impuesto predial. Finalmente, en 1793 se concretó lo que se conocería luego como el Permanent Settlement, que provocó el cambio más fundamental en las relaciones de propiedad en la historia de la India. Las características básicas de ese contrato son las siguientes:¹⁹

1) Las autoridades inglesas reconocieron como propietarios de la tierra a un cierto número de personas de diverso origen: jefes tribales, príncipes territoriales tradicionales, conquistadores del siglo XVIII, antiguos oficiales de recolección, nuevos contratistas de impuestos, que controlaban algunas regiones en ese tiempo. Así pues, al reconocerse por ley sus propiedades como permanentes, heredables y transferibles, se introdujo el principio de la propiedad privada según el sentido legal inglés.

2) Se fijó el monto del impuesto predial que estas personas tenían que pagar al gobierno de una vez y para siempre; para toda Bengala la suma establecida fue de tres millones de libras en 1793. El propietario de la tierra disfrutaba de la diferencia entre la cantidad que entregaba al gobierno y lo que obtenía de los campesinos como renta. Al extenderse los cultivos e incrementarse la población su fuente de ingreso se acrecentó, pero su obligación con el estado permaneció fija. Por otra parte, tenía libertad para fijar y aumentar las rentas.

3) Se abolieron algunos de los derechos tradicionales de los señores de la tierra para recolectar el tributo (principalmente el impuesto a los peregrinos), otros se conservaron, pero muchos de los impuestos prohibidos continuaron, de hecho, vigentes. Estas exacciones ilegales (llamadas *abwab*) fueron una de las más

¹⁹ Sobre el origen del *Permanent Settlement* son importantes las siguientes fuentes: N. Y. Sinha, *An Economic History of Bengal*, vol. II, Calcuta, 1956. R. Guha, *A Rule of Property for Bengal*, La Haya, 1963. Existe una breve relación en S. Gopal, *The Permanent Settlement in Bengal and its Results*, Londres, 1949. Los libros de Baden-Powell que se han citado son esenciales para un estudio más profundo. El *Report of the Land Revenue Commission*, Bengal, Alipore, 1940, es también una fuente de información importante. La Comisión recomendó que el sistema *zamindari* fuera abolido.

importantes fuentes de conflictos entre los nuevos propietarios de la tierra y los campesinos a lo largo de los siglos XIX y XX.

4) En lo que concierne a los campesinos, éstos fueron totalmente ignorados. En primer lugar, no se hizo ningún análisis de sus estatus ni se estableció ningún registro de los derechos sobre la tierra, pues “se pensó que cualquier intento de investigar los asuntos internos de los predios sería perjudicial para los intereses de los nuevos propietarios y despertaría su desconfianza”.²⁰ Se esperaba que estos llegarían a un acuerdo con los campesinos y sus derechos estarían suficientemente protegidos. Nada de esto ocurrió.

Las autoridades ansiaban obtener beneficios. Los zamindares²¹ tenían la estricta obligación de pagar el monto fijado del impuesto predial en determinada fecha, o de lo contrario su predio podía ser rematado bajo la ley de ventas. Para garantizar el pronto pago de sus obligaciones los zamindares querían tener las manos libres y esto se les concedió por la Orden VII de 1799 y la Orden V de 1812 (llamadas por los campesinos *Haftam* y *Panjam*, ley séptima y ley quinta). Si el campesino no llegaba a pagar la renta, su propiedad podía ser embargada y él encarcelado.

La situación ha sido resumida de la mejor manera por Sir W. W. Hunter: “El terrateniente podía por tanto ir a la Corte con un estatus legal preciso; el cultivador podía refugiarse en vagos derechos consuetudinarios. Cuando la presión de la población sobre el suelo aumentó y la tierra en Bengala se convirtió en asunto de competencia entre los cultivadores, el arrendatario se encontró desprovisto de cualquier recurso legal que lo habilitara para resistir a las rentas opresivas. Únicamente podía apelar

²⁰ Baden-Powell, *op. cit.*, p. 158.

²¹ La palabra *zamindar* quiere decir literalmente terrateniente. En la época de los mogoles y más tarde, significó tanto propietario como campesino. Después de 1793 la palabra *zamindar*, en Bengala, se refirió siempre a los propietarios de grandes terrenos y nunca a un campesino. Los propietarios de pequeñas extensiones se llamaban a menudo *talukdar*. Los intermediarios que habían comprado derechos *zamindari* sobre la propiedad, se llamaban *patnidar*. Pero, en lengua cotidiana, todos los propietarios de la tierra de situación acomodada se conocían como *zamindares*. En Bengala el campesino se llama *ryot* (*raiyat*) *prajaa* (súbdito) o *kri-shak*, *Kisan* o *chasi* (agricultor). El aparcerero se llama *bhag-chasi* o *adhiar*, y el jornalero *din-majur* o *khet-majur* (trabajador del campo).

al derecho consuetudinario antiguo pero indefinido; el terrateniente en cambio se podía referir a sus derechos como propietario, basados en sanciones expresas de la ley. Como resultado se produjo una decadencia gradual del derecho del campesino que se prolongó durante los sesenta y cinco años que siguieron al Permanent Settlement de 1793.”²²

5) El cambio frecuente en la propiedad de la tierra fue otro factor que contribuyó a complicar las relaciones agrarias. En primer lugar, bajo la ley de ventas (llamada en Bengala *Sunset Law*, porque el impuesto tenía que ser depositado en la oficina del recolector antes del atardecer de una fecha señalada) muchos de los terratenientes tradicionales perdieron sus tierras ante arribistas rapaces, agresivos y deshonestos que hicieron dinero rápidamente en las operaciones comerciales del período de saqueo. Estos fueron los nuevos zamindares, “que no estaban ligados a sus arrendatarios por ninguna tradición o simpatía hereditaria, sino que su único objeto era obtener una ganancia de sus propiedades recién compradas”.²³

Aun después que la relación entre el gobierno y los zamindares se estabilizó, hubo grandes cambios en la composición de la élite de los propietarios de la tierra mediante el proceso llamado “sub-infeudación”. Si un terrateniente no quería administrar su propiedad, no tenía capital o no le interesaba que prosperase una parte de ella, daba un permiso de administración permanente a otra persona por una cantidad fija. Este sujeto, a su vez, podía hacer lo mismo con otro y así surgían estratos de propietarios entre el zamindar y el cultivador que realmente trabajaba la tierra. La posición legal de estos dueños de derechos subordi-

²² W. W. Hunter, *The Imperial Gazetteer of India*, vol. 6, *Indian Empire*, pp. 442-43.

²³ Hunter, *id.*, pp. 443. A principios del siglo XIX, era obvia la injusticia del Permanent Settlement pero éste fue defendido en el campo político como se observa en la siguiente cita de Lord William Bentinck, Gobernador general de India (1828-1835). “Si la seguridad contra una revolución popular era lo que faltaba, entonces diría que el Permanent Settlement aunque fuese un fracaso en muchos otros aspectos y en sus puntos esenciales más importantes, tiene cuando menos la ventaja de haber creado una amplia corporación de ricos terratenientes, profundamente interesados en el mantenimiento del dominio británico, y que ejercen un completo control sobre la masa del pueblo”, citado por R. P. Dutt, *India Today*, pp. 211 s.

nados (llamados dueños de la tenencia o intermediarios *patnidars*) estaba bien definida: su derecho sobre la tierra era permanente, heredable y transferible, sujeto a un pago fijo acordado con el zamindar original quien era el único reconocido como propietario independiente. El dueño de la tenencia tenía el derecho de pagar una suma fija que no podía ser elevada por el propietario de la tierra, y de no ser expulsado mientras cumpliera sus obligaciones contractuales. Pero el intermediario tenía la libertad de aumentar la renta o expulsar a los cultivadores. Cientos de grupos de la nueva élite, que habían hecho dinero en el comercio, o en el ejercicio de profesiones como el derecho o la medicina, o bien al servicio del gobierno, invirtieron sus ahorros en estas compras de tierra que otorgaban seguridad y prestigio.

Así, el Permanent Settlement creó los siguientes niveles con respecto al agro: el gobierno, el terrateniente, varias categorías de intermediarios y, por último, los campesinos (cultivadores). El grupo de campesinos estaba a su vez dividido en dos: los que podían probar el derecho de propiedad desde el establecimiento del Permanent Settlement (llamados *occupancy tenants*, arrendatarios por ocupación) y aquellos que se habían establecido después (llamados *tenants-at-will*). El primer grupo tenía alguna garantía de tenencia, el segundo ninguna. En realidad, durante la primera mitad del siglo XIX la diferencia entre los dos grupos era mínima. En todo caso, debido al despoblamiento de Bengala cuando se introdujo el Permanent Settlement, la mayoría de los campesinos de la zona carecían de derecho consuetudinario.

Por lo tanto, durante el siglo XIX las relaciones agrarias en Bengala estuvieron determinadas por los derechos legalmente establecidos de los zamindares e intermediarios, y por la falta de derechos claramente definidos de los campesinos. Las controversias y conflictos se centraron alrededor de tres problemas: a) el derecho de los zamindares a elevar las rentas, b) el derecho de los zamindares a recolectar exacciones extras (*abwab*) casi siempre ilegales, c) las demandas de los campesinos para asegurar la tenencia.

A causa de los graves disturbios que se produjeron, se tomó la primera medida legal para proteger a los campesinos, con el

Rent Act de 1859 que trataba de establecer al arrendatario como "campesino por ocupación", si podía probar que había estado ocupando la misma tierra durante doce años. Este documento, ensalzado algunas veces como la Carta Magna de los derechos campesinos bengalíes fue en realidad inútil. Era muy difícil para un campesino analfabeto "probar" en una corte británica que había ocupado un pedazo de tierra durante doce años. No había Registro Catastral al que pudiera referirse. Su única prueba era el recibo de la renta, que nunca recibía del zamindar.

La segunda ley, relativamente más exitosa, fue el Bengal Tenancy Act de 1885 que surgió como consecuencia de los disturbios agrarios que describiremos en detalle posteriormente. Sin embargo, a principios del siglo xx Baden Powel consideraba que "el poder práctico del terrateniente (bajo la influencia de las ideas occidentales de terrateniente y arrendatario) ha ido en aumento . . ." ²⁴

Entre las instituciones que surgieron con el establecimiento del gobierno británico en la India podemos mencionar las Cortes legales, la nueva administración, las escuelas, los colegios, las universidades, los nuevos centros urbanos (de los cuales Calcuta fue el principal). Mucho se ha dicho acerca del papel que éstas jugaron en el proceso de "modernización" de la India, pero es importante señalar que el efecto modernizador fue limitado. Como un satélite de la nación industrial más desarrollada del mundo, el desarrollo industrial de la India, antes de la independencia, fue poco importante. Por otra parte, la institución del Permanent Settlement limitó estructuralmente el cambio de la sociedad bengalí. En términos generales surgieron dos grupos sociales:

1) El nuevo grupo de élite (no necesariamente urbano pero estrechamente conectado con los centros urbanos) formado por *a*) varios estratos de zamindares e intermediarios, dueños de tenencia, que no eran ni cultivadores ni administradores; *b*) gente formada en varias instituciones establecidas por los ingleses. 2) Los campesinos empobrecidos por el constante aumento de las rentas que mantenían a numerosos recaudadores de réditos. Después detallaremos la estratificación social a que dio lugar el Permanent Settlement.

²⁴ Baden Powell, *op. cit.*

III

En el capítulo anterior nos hemos referido a los factores socio-económicos que condicionaron los movimientos campesinos en Bengala. Es necesario estudiar estos movimientos en tres períodos principales: primero, el período de conquista y saqueo; segundo, el período de consolidación, establecimiento del orden y la ley, es decir el período del Permanent Settlement y tercero, el período de la oposición nacionalista. Este último debería estudiarse en sus dos expresiones: la evolución del movimiento nacionalista en el siglo xx y el surgimiento de los movimientos sectoriales: castas, grupos religiosos, regionales y económicos. En nuestra exposición sobre los movimientos campesinos del siglo xix presentaremos un cuadro de los movimientos más importantes de esa época y nos referiremos luego con más detalle a uno de estos movimientos, el motín de Pabna de 1873. Pero antes de entrar en materia será útil hacer algunos comentarios acerca de las características naturales de Bengala y de la distribución étnica de su población.

Bengala propiamente dicha está rodeada de sierras y montañas: el Himalaya al norte, las sierras de Rajmahal y Ranchi al oeste, y las sierras de Garo, Tripura y Chittagong hacia el este. Un delta forma el sur de Bengala, que hasta mediados del siglo xix era en su mayor parte una zona pantanosa infestada de tigres y cocodrilos. Las regiones serranas estaban cubiertas por selvas y bosques de difícil acceso. Los ríos de Bengala oriental son muy anchos y turbulentos; la zona del delta está surcada de riachuelos y canales que hacen la comunicación muy difícil en la temporada de los monzones. En las montañas del este viven tribus de origen tibeto-birmano: los garos, kukis, chakmas, hajong y otros. En las sierras del oeste, las de habla mundari: ho, munda, santal, y grupos pequeños relacionados con ellos. Estas tribus habían estado en contacto con la cultura hindú desde el comienzo de la historia de la región; pero las de origen tibeto-birmano, en su mayor parte, eran relativamente recientes en esta zona.

Después de la gran hambruna de 1770 hubo una despoblación de grandes proporciones; murió un tercio de la población y gran parte de la tierra cultivada quedó abandonada hasta principios del siglo xix. Bengala oriental y Bengala del sur estuvieron rela-

LEVANTAMIENTOS EN BENGALA 1760-1860²⁵

<i>Fecha</i>	<i>Región</i>	<i>Participantes</i>	<i>Causas/Carácter/Meta</i>	<i>Método</i>
1763-78	Bengala del Norte Rangpur Rebelión de los sannyasi	Ascéticos armados Apoyo de los campesinos	Resistencia al gobierno británico. "Bandolerismo social"	Guerra de guerrilla
1766-83	Midnapore	Tribales/semirribales: <i>Ghurai, khaira, Majhi, Chuar, Paik</i> Líder: musulmán, ex-esclavo	Formación de comunidades Levantamientos contra nuevos impuestos y la abolición de la tenencia tradicional	Insurrección
1767-68	Tripura	Líder: musulmán, ex-esclavo Seguidores: campesinos hindúes y musulmanes	Contra nuevos impuestos. Intento de establecer un "reinado justo"	Insurrección
1769	Sandwip	Líder: terrateniente despojado Seguidores: campesinos	Contra los nuevos terratenientes, los contratistas de impuestos	Huelga, choques con tropas
1770-80	Rangpur	Tejedores	Resistencia a opresión, protesta contra precios injustos e impuestos	Huelga, insurrección
1776-87	Chittagong	Tribales: <i>Chakma</i> , dirigido por líderes hindúes y musulmanes Trabajadores de sal (Malangi)	Resistencia a nuevas demandas de impuesto; intento de establecer nuevo "principado"	Insurrección
1780-84	Midnapore	Trabajadores de sal (Malangi)	Contra: trabajo no pagado, tortura, sueldos bajos	Fuga, manifestaciones, petición
1783	Rangpur	Campesinos y tejedores hindúes y musulmanes Líderes: Nuruluddin Daya Seal	Contra: impuestos injustos y violencia de <i>Devi Singh</i>	Huelga, choques con tropas de E. I. Coy
1784-96	Jessore-Khulina	Terratenientes despojados, campesinos oprimidos	<i>Bandolerismo social</i> . Hira Sirdar bandolero campesino. Kalisankar rey bandolero zamindar	

1785-86	Birbhum	Campesinos arruinados después de la hambruna	Bandolerismo social	
1787-92	Bakarganj	Campesinos musulmanes organizados por Fakir: Burlaki Shah	Consecuencia de una hambruna. Milenarismo: "el dominio de los firingis ha terminado". Intento de establecer comunidad independiente	Lucha armada bien organizada
1790-92	Nadia	Tejedores	Opresión, precio injusto	Huelga
1798-99	Midnapore	Chuars: semitribales, dividido por despojado	Contra: la abolición del sistema de tenencia tradicional	Insurrección
1799	Sylhet	Zamindar: Durjan Singh Campesinos dirigidos por refugio Mogol: <i>Aga Md. Reza</i>	Movimiento profético, intento de establecer comunidad independiente	
1806-16	Midnapore	Nayak: Semitribal	Contra: la abolición del sistema tradicional de tenencia	Insurrección
1825-27	Mymensingh	Garo: tribales Líder: Tipu-Garo	Nueva religión milenarista: <i>Pagalpanthi</i>	Insurrección
1831	Bengala del Sur Wahabi	Líder: Titu-Mir Campesinos musulmanes	Contra: nuevos impuestos y tributos. Intento de establecer nueva comunidad	
1832	Chotanagpur Manbhum	Tribales: Kol, Bhumij Líder: Ganganarayan ex-Zamindar	Movimiento revitalizador. Contra: impuestos/opresión de los zamindares hindúes	Insurrección
1832-33	Mymehsingh	Garos: tribales	Contra nuevos terratenientes	Insurrección
1837-46 61	Mymehsingh	Garos: tribales	Segundo levantamiento Pagla-Panthi Contra: prestamistas, impuestos, opresión	Insurrección

<i>Fecha</i>	<i>Región</i>	<i>Participantes</i>	<i>Causas/Carácter/Meta</i>	<i>Método</i>
1838-48	Faridpore (Farazi)	Campeñinos musulmanes Líder: Dadu Mian	Movimiento revitalizador, énfasis sobre igualdad, intento de establecer comunidad Contra: impuestos	Insurrección
1844-90	Tripura	Tribales	Movimiento revitalizador	Insurrección
1855-57	Chotanagpur	Tribales: Santhal	Contra: prestamistas, nuevos terratenientes	
1859-61	Bengala del Sur (Índigo)	Campeñinos hindúes y musulmanes unidos con zamindares	Contra: opresión, injustas prácticas de los plantadores ingleses	Huelga, choques, agitación en Calcuta Procedimiento legal

^{2a} Este cuadro se basa en dos libros: S. B. Chadhuri, *Civil Disturbances during the British Rule in India (1757-1857)*, Calcuta, 1955; y Suprakash Ray, "La revuelta campesina y la lucha democrática en India" (en bengalí), Calcuta, 1969. Ambos libros se basan en las *District Gazetteer* y los reportes publicados del gobierno.

tivamente poco pobladas hasta 1870. Después de esta fecha, aumentó la población, y se produjo una migración hacia el este (Chittagong, Assam) y hacia el sur en dirección a la jungla de Sunderbans (Bakarganj y la isla de Sandwip). Los campesinos recién llegados tenían espíritu de pioneros; en la zona del delta, tenían fama por su combatividad y su participación en las disputas agrarias. Esta zona siempre fue origen de problemas, tanto para los campesinos como para los administradores, a causa del curso inconstante de los ríos y por las inundaciones. Nuevas tierras aparecían cuando parte de otras desaparecían como consecuencia de esos fenómenos.

A lo largo del siglo XIX la presión de la población sobre la tierra en Bengala oriental fue menor que en Bengala occidental. En ésta, salvo en las zonas montañosas, el terreno cultivable ya estaba ocupado desde la primera mitad del siglo XIX. La influencia de la gran tradición hindú en la estructura de la sociedad campesina de Bengala occidental era mucho mayor que en Bengala del norte y del este, donde las dos terceras partes eran musulmanas con una población hindú de castas bajas menos influenciadas por la Gran Tradición hindú. Hay que agregar que en la sociedad campesina de Bengala existió sincretismo socio-religioso tanto entre los musulmanes como entre los hindúes.

Los movimientos más importantes del siglo XIX son los que presentamos en el cuadro de las páginas anteriores.

El cuadro no pretende ser completo. Se han tomado en cuenta únicamente los movimientos conocidos por su militancia, de acuerdo con las fuentes oficiales. La resistencia contra las demandas injustas y la opresión, tanto de los zamindares como de los representantes del gobierno, fue constante. La observación del cuadro nos permite llegar a las siguientes conclusiones:

1) En el período que corresponde el colapso total del régimen antiguo hay todo tipo de movimientos: huelgas, evasión masiva, fugas, insurrecciones, guerras de guerrillas, movimientos religiosos revitalizadores o milenarios y bandolerismo social. Estos movimientos abarcaron a todos los grupos sociales: tribales, campesinos, artesanos, soldados desempleados, jefes y terratenientes despojados, tanto musulmanes como hindúes. Como la antigua

manera de integración social había desaparecido y los ingleses todavía no habían podido imponer su nueva forma de integración político-social, todos los grupos tuvieron que hacer frente a la situación de colapso de las comunidades recurriendo a las formas tradicionales.

2) En Bengala, los movimientos milenarios y revitalizadores militantes estaban restringidos a los grupos tribales y a los musulmanes (hay que recordar que la mayor parte de los campesinos eran musulmanes), pero esto no quiere decir que el hinduismo no pudiera influir en movimientos milenarios, inclusive en movimientos militantes. Por ejemplo, en Assam el vaishnavismo había influenciado el movimiento de Moamaria.²⁶ Es decir, no sólo la ideología de la estructura social, sino también otros problemas determinan la solución milenaria: militante o pacífica.

3) El sistema de castas y las diferencias religiosas entre los musulmanes y los hindúes no impedían la acción común de los campesinos contra los terratenientes y el gobierno.

4) Las tribus se habían levantado como grupos integrados, dirigidos por sus jefes tradicionales para mantener su modo de vida tradicional, o por líderes venidos de fuera como los predicadores de las religiones milenarias. Después del fracaso de estos movimientos muchos de los grupos tribales se desintegraron transformándose en castas dentro de la sociedad campesina hindú.

5) A partir del establecimiento de la administración británica la lucha se volvió contra los especuladores de la tierra, y los prestamistas, pero no contra los conquistadores, como había ocurrido en el periodo prebritánico. Estos nuevos agresores operaban dentro del marco de la ley establecido por el gobierno y que desconocían los grupos tribales y los campesinos. El carácter de la lucha variaba según la fuerza con que se aplicaban las nuevas leyes y las nuevas estructuras construidas por los ingleses.

Entre estos movimientos señalamos tres que son importantes por su significado especial en la historia política de la India:

²⁶ Stephen Fuchs, *Rebellious Prophets: A Study of Messianic Movement in Indian Religions*, Bombay, 1965. Vaishnavismo: secta del hinduismo dedicada al culto del dios Vishnu o de Krishna, generalmente pacifista, ética, extática con gran influencia en India oriental.

LA REBELIÓN DE LOS SANNYASIS

Antes de la gran rebelión de 1857, que no afectó a Bengala, éste fue uno de los más importantes movimientos en la India oriental. Duró diez años en forma de guerra de guerrillas. Los combatientes fueron, en su mayor parte, hindúes y musulmanes ascéticos de origen no bengalí. Los funcionarios han denominado el movimiento con distintos términos. Warren Hastings llamó a los *sannyasis* “los gitanos de la India” y a sus guerras “actos de bandoleros”, mientras Sir W. W. Hunter consideró que el movimiento era producto del descontento agrario.²⁷ Sin embargo, no se duda de que los *sannyasis* gozaban del apoyo amplio de campesinos y artesanos, especialmente después de la gran hambruna de 1770, y que por ello habían rechazado la legitimidad del gobierno británico haciendo peticiones a zamindares tradicionales, como Rani Bhabani de Natore, para que los protegieran en su empeño de establecer comunidades. El “mito” de la rebelión de los *sannyasis* entró al movimiento nacionalista a través de la novela de Bankim Chandra Chatterjes, *Anandamath*, y de su famoso himno *Bandemataran*. El *Anandamath* ofreció el modelo de las sociedades secretas revolucionarias de principios del siglo XX (como la *Bhowani Mandir*).

LA AGITACIÓN DEL ÍNDIGO

Esta fue la primera agitación política en gran escala que abarcó tanto a los campesinos como a los grupos de élites. La región afectada estaba cerca de Calcuta y el blanco del ataque fueron los gerentes y dueños ingleses de las “plantaciones” de índigo. Se pudo movilizar a un gran número de personas de diferentes capas y grupos sociales; durante la agitación ciertos miembros de la burocracia inglesa y un misionero inglés, el Rev. James Long, se pusieron de parte de los campesinos. Otros líderes eran zamindares, grandes y pequeños, así como intelectuales de Calcuta. *The Hindu Patriot*, el periódico dirigido por Harish Chan-

²⁷ W. W. Hunter, *The Annals of Rural Bengal* y el libro de Embres sobre Charles Grant que se ha citado, se refiere al movimiento *sannyasi*.

dra Mukherjee se hizo famoso en esta agitación, aunque le costó la vida. Huelgas, peticiones, litigios y motines formaban parte de este movimiento que fue inmortalizado en el drama *Nil Durpan* (El espejo del índigo) de *Dinabandhu Mitra*. Debido a que esta revuelta tuvo lugar inmediatamente después del Gran Motín de 1857 el gobierno intervino con bastante rapidez. La ley sobre la renta de la tierra de 1859 fue uno de los resultados de esta rebelión.²⁸

LOS MOVIMIENTOS WAHABIS Y FARAZIS.²⁹

Estos dos movimientos de los campesinos musulmanes de Bengala, dirigidos tanto contra la opresión de las zamindares hindúes como contra el dominio británico, en favor de la purificación de las prácticas religiosas, contribuyeron también a formar una conciencia nacionalista en Bengala. Los movimientos nacionalistas y militantes de Bangla Desh se refieren a esa herencia con mucho orgullo considerándola su fuente original.

IV

Para presentar la dinámica de un típico movimiento campesino hemos escogido la rebelión de Pabna de 1873.³⁰ Varias son

²⁸ La rebelión del índigo se puede estudiar en las siguientes fuentes, algo inadecuadas, en lengua inglesa: Lalit Chandra Mitra, *History of the Indigo Disturbances in Bengal*. Calcuta, 1903, y Blair B. Kling, *The Blue Mutiny*, Filadelfia, 1966.

²⁹ W. W. Hunter, *The Indian Muslims*, Londres, 1876, para los wahabis. Para una breve información sobre Farazis (Faraidi), consultar *The Encyclopædia of Islam*. Londres, 1927, vol. II, pp. 57-59. La tradición de la rebelión de Titumir persiste en Bengala y es el tema de la película "El fuerte de bambú", realizada en Calcuta en 1953.

³⁰ El análisis de los disturbios de Pabna se basa en registros conservados en los *West Bengal Government Archives*, consultados en enero-febrero de 1969. Se agradece a los funcionarios el haber hecho posible la consulta de los archivos. Los documentos del Departamento de policía: asuntos políticos. Expediente de Policía 448; procedimientos: 37-55; julio de 1873; 111-114 y 50-51 de 52-56 de agosto de 1873; Expediente B, 125-27 y 77-81 de septiembre de 1873. Estos registros consisten en: 1) Peticiones hechas al Gobierno por individuos; 2) Reporte de los oficiales de la administración a sus superiores; 3) Diario del señor Nolan en viaje de trabajo; 4) Reporte del juicio de los amotinados (Exp. 448-52-54 B125-127); y 5)

las razones: aunque a menudo se han hecho referencias a él nunca ha sido estudiado con profundidad; este movimiento junto a las *Revueltas del Deccan*,³¹ influyó en la legislación agraria de la India; por otra parte, es anterior a la formación de los partidos políticos y al crecimiento del nacionalismo militante entre la juventud urbana. Su estudio nos permite conocer tanto las posibilidades de organización de los movimientos campesinos espontáneos, como la complejidad del juego político del gobierno, de las élites y de una sociedad aldeana multirreligiosa. No fue un movimiento en una sociedad tribal, sino en una sociedad campesina compleja donde el aparato legal y administrativo de un estado moderno estaba bien establecido y era bastante conocido por los campesinos.³²

El distrito de Pabna corresponde a lo que ahora es Bangla Desh. Es un país ribereño donde los cambios en el curso de los ríos, así como las crecidas, crean problemas especiales en las relaciones determinadas por la propiedad o tenencia de la tierra.

La zona era muy adecuada para el cultivo del yute y por ello consideraba económicamente importante. El pueblo de Serajgang es un puerto mercantil interior de importancia; se contaba entre los veintidós pueblos de más de 20 000 habitantes en la presidencia de Bengala en 1881. Los musulmanes constituían los dos tercios de la población, y la abrumadora mayoría de los hindúes pertenecían a la casta *namasudra* (*halia* y *chasi*, agricultores; *jalía* y *karal*, pescadores; *karati*, aserradores; *nalo*, tejedores de es-

Documento que muestra los resultados finales del juicio de todas las causas relacionadas con la pasada revuelta de Pabna, Expediente de Policía 527 B158-159. Toda la información y las citas en la sección relativa a los motines de Pabna se han extraído de las fuentes oficiales mencionadas arriba. Hemos limitado las referencias a los casos más importantes.

³¹ Ravindra Kumar, "The Deccan Riots of 1875", *Journal of Asian Studies*, Vol. XXIV, Núm. 4, August 1965.

³² Puede ser útil agregar aquí un esbozo de divisiones administrativas, la tabla de las autoridades a cargo de cada una de estas secciones, y su nombre. *Presidencia de Bengala*. Calcuta: asiento del gobierno (así como del gobierno de la India). Autoridad Suprema: el Teniente gobernador de Bengala. Las unidades administrativas de la presidencia eran Divisiones bajo un Comisionado, en nuestro caso la División Rajsaji (comisión Molony). La División estaba dividida en Distritos bajo un Magistrado, en nuestro caso Pabna (Magistrado: Taylor). El Distrito estaba dividido en Subdivisiones bajo un Magistrado Asistente, en nuestro caso (Serajganj-Nolan).

teras; *kora*, ladrilleros; y *kahar*, portadores de palanquines) y de los *malo* (los pescadores). Los *malo* eran vaishnavas y entre los *namasudras* había una forma de la secta vaishnava fundada en 1830 llamada *Guru Satya*. Los *kayasthas* y los brahmanes eran minoría y en su mayor parte propietarios que no cultivaban la tierra.³³ Todos los zamindares importantes eran hindúes de la casta brahmánica, no residentes, recién llegados al territorio hacia 1870.

Muchas de las grandes propiedades fueron liquidadas o divididas. Esto provocó tensiones entre los copropietarios y permitió el crecimiento de la fuerza campesina. El poder de los zamindares, a pesar de la existencia de movimientos como el que estudiaremos, había sido "siempre mucho mayor que en otros distritos de Bengala Oriental".

Por lo que respecta a los musulmanes, es importante considerar que como el elemento *farazi*, en la subdivisión de Serajganj, era fuerte, se daba cierta continuidad en los movimientos de campesinos musulmanes. El origen de los disturbios debe buscarse en la venta y división del gran zamindarato de los Natore Raj, una antigua y respetada familia de terratenientes de Bengala. Rani Bhavani de Natore se convirtió en una figura legendaria en la historia bengalí del siglo XVIII por su filantropía, y ya hemos mencionado la petición que le hicieron los *sannyasis* para que los protegiera de los británicos. El cambio frecuente en los derechos de los terratenientes fue a menudo causado por los disturbios agrarios.

LA RELACIÓN AGRARIA

La propiedad de los Natore en el *pargana* Yusufshahi del Distrito de Pabna consistía en 695 aldeas. La propiedad fue comprada por los cinco zamindares principales: 1) los Tagore de

³³ *Namasudras* son hindúes de la casta más baja cuyas ocupaciones se mencionan en el texto. Los *Kayasthas* ocupan el segundo lugar en la jerarquía de castas de Bengala, luego de los brahmanes; generalmente estaban muy bien educados y trabajaban en la administración de Bengala prebritánica. Consultar *Bengal District Gazetteers, Pabna*. Recopilado por L. S. S. O'Malley, Calcuta, 1923, luego lo citaremos como O'Malley.

Calcuta, 2) los Sanyal de Shalop, 3) los Banerjee de Dacca, 4) los Bhaduri de Parjanya, y 5) los Pakrashee de Thul, todos pertenecientes a la casta brahmánica. Desde un principio no hubo relaciones amistosas ni entre los nuevos zamindares ni con los campesinos. “Los zamindares de Esafshahi”, escribió un magistrado inglés, “son hombres turbulentos, sin ningún respeto por la ley y con muy poco por la vida en su trato con los *ryots* (campesinos) así como, entre ellos mismos”.³⁴ Especialmente notoria era la familia Sanyal; antes de los disturbios de 1873 algunos de sus miembros fueron castigados dos veces por la Corte Judicial por incitar a la violencia contra los campesinos que se resistían a pagar la renta. Los Sanyal eran muy ricos y mantenían “un cuerpo de *dacoits* (bandoleros) y ladrones” para hostigar a los campesinos y luchar contra los zamindares rivales. En uno de estos choques, un grupo armado (*burkandaz*) de los Tagore luchó contra los hombres de los Sanyal y mató a algunos de ellos. Los Bhaduri emplearon hombres de Uttar Pradesh (donde la East India Company reclutaba la mayor parte de sus *cipayos*) y los armaron con espadas para obligar a los campesinos a pagar sus demandas ilegales. Así saquearon la aldea de Teoband que se resistía a las demandas. Los Banerjee secuestraron a un campesino y lo mantuvieron detenido durante diez días porque se quejó a las autoridades judiciales de las exigencias ilegales de los zamindares.

La disputa entre los campesinos y sus nuevos terratenientes tuvo su origen en los problemas que provocaban la renta y los *abwabs* (exacciones ilegales). Los nuevos zamindares intentaron acrecentar sus ingresos de la siguiente manera:

1) Reduciendo el patrón de medida usado hasta entonces. De este modo se obtenían más unidades parcelarias del mismo terreno y como la renta se fijaba por unidad de parcela (*bigha*), subía al monto.

2) Imponiendo *abwabs* que tendían a ser una parte de la renta, pues como ésta no podía aumentarse fácilmente, el zamindar pretendía incrementar su ingreso creando nuevos gravámenes. Algunos impuestos, aparte de la renta formal y legal, fueron aceptados como obligaciones del zamindar en tiempos del *Permanent Set-*

³⁴ Informe de Nolan, Núm. 321, 1º de julio de 1873.

lement, y los que entonces habían sido considerados ilegales se mantuvieron de todas formas. Durante este periodo se demandaron nuevos impuestos que incluían gastos de escuela, pagos matrimoniales, tasa sobre el ingreso, que los terratenientes querían sacar de los campesinos. Sin embargo, este sistema planteaba algunos problemas: a) no había registros que establecieran el monto de la renta y la cantidad recolectada como impuestos, pues casi nunca se extendían recibos ya que sólo existía la tradición oral. En realidad, el campesino deseaba pagar sólo el monto total de su renta sancionado por la tradición, no cantidades más altas. Las leyes reconocían el derecho de los zamindares a elevar las rentas si el valor de la tierra se había incrementado por circunstancias no relacionadas directamente con el propio esfuerzo de los campesinos (por ejemplo, construcción del ferrocarril, aumento de los precios agrícolas). Pero había que notificar este aumento con anterioridad y firmar contratos; además los campesinos tenían el derecho a demandar al terrateniente ante la Corte si no se cumplía este requisito, b) Poco antes de las disturbios el gobierno había implantado un *Road Cess*, (impuesto de peaje) para la construcción y mantenimiento de caminos. Se suponía que los zamindares debían pagarlo de sus ingresos; no obstante, éstos podían fijarse únicamente si se conocía la renta que percibían, pero como ellos no declaraban los *abwabs*, la mayor parte de los cuales eran ilegales. Por primera vez existía el peligro de que las autoridades conocieran el monto de la renta por cauces legales. Los zamindares entonces trataron de consolidar sus entradas incluyendo renta e impuestos para hacer una declaración global como renta, y demandaron que los campesinos firmaran contratos obligándose a pagar tal renta consolidada; así obtenían el consentimiento formal de sus campesinos para convertir los *abwabs* voluntarios en obligaciones que podían ser exigidas de acuerdo con la ley.

La renta en Yusufshahi era más alta que en las áreas vecinas de suelo "igualmente rendidor". Entre 1858 y 1870, se duplicó la renta; en 1858 hubo un incremento del 50 por ciento, que fue pagado; en 1866 subió un 25 por ciento más, que también se pagó excepto en una temporada mala. Pero comenzó a haber resistencia ante un nuevo aumento de 25 por ciento en 1870. Una aldea

pagó el monto del incremento a pesar de la recomendación en contra de las otras, y la disputa entre terratenientes y campesinos se inició entonces acompañada de la violencia que desataron los terratenientes. La posición de los campesinos, tal como se expuso a las autoridades durante los disturbios, consideraba el pago de la "antigua renta del raja", pero no las exacciones ilegales. Esta renta, según uno de los líderes del movimiento, era de cinco a seis *annas*, a lo que se agregaba otra media rupia por los *abwabs* que los campesinos habían reconocido. La demanda total, hasta 1869, era de trece o catorce *annas* por *bigha*. En 1873 los zamindares la elevaron de 1.4 rupias a 1.6 rupias (20 *annas* a 22 *annas*).³⁵

Cuando el movimiento empezó, los campesinos pedían:

1) El pago de la tarifa vigente en el tiempo de los *rajas* de Natore. (Nolan la calculó en diez *annas* por *bigha*, en contra de las cinco a seis *annas* de Sambhunath Paul, el líder del movimiento.)

2) Restitución del antiguo patrón de medida (llamado el codo de Mugdon Sahib).

3) La abolición de todas las exacciones ilegales (*abwabs*).

CÓMO EMPEZÓ EL MOVIMIENTO

La resistencia a las demandas en aumento no empezó de inmediato; algunos aldeanos accedieron a pagar la cuota elevada, otros se rehusaron y pagaron según la antigua tarifa. Pero la situación se agravó en los meses de febrero y marzo de 1873 por varias causas: 1) Los zamindares tuvieron que enviar al gobierno declaraciones del monto de la renta que recibían para fijar el *Road Cess* (peaje) y por tanto empezaron a presionar a los campesinos incluso usando la violencia; 2) una aldea, Jagtallah, en la propiedad de los Sanyal, permaneció firme en su resistencia y desafió todas las amenazas para obligarla a pagar por la fuerza y así se convirtió en modelos; 3) la acción del gobierno

³⁵ *Id.* Una rupia tenía 16 *annas*. En ese tiempo una rupia equivalía a seis peniques (10 rupias = 1 libra esterlina). Un acre equivale más o menos a 2½ *bighas*.

también impulsó a los campesinos a resistir: *a*) el submagistrado local, Nolan, se rehusó a registrar algunos de los contratos que le parecieron injustos para los campesinos; *b*) en las disputas entre los campesinos y el zamindar la Corte de Apelaciones rechazó algunos contratos (diciembre de 1872); *c*) la persona secuestrada por el terrateniente Banerjee fue liberada por Nolan, y se castigó al secuestrador.³⁶

Alentados por estos hechos los campesinos “comenzaron a organizarse para la resistencia sistemática”, en la primavera de 1873. En mayo de ese año “la liga” empezó a esparcirse, y hacia principios de junio cubría todas las aldeas pertenecientes a las propiedades de Banerjee. Estos arrendatarios habían sido considerados antes como “los más tranquilos y sumisos”, pero entonces “su líder exhortó a los vecinos a hacer causa común con ellos”. En junio, el movimiento, es decir, la huelga de rentas organizada, se había esparcido por todo el *pargana* de Yusufshahi. Una aldea se atrevió incluso a detener al enviado de los zamindares para cobrar la renta.

Lo que alentó la resistencia durante la disputa de las rentas fue el hecho de que los terratenientes no llevaron a la Corte a los campesinos que se rehusaban a pagarlas. En lugar de eso decidieron recurrir a la violencia privada. Esto, según Nolan, hizo que los campesinos se dieran cuenta de que el caso de los terratenientes era legalmente débil.

Para fines de junio, cerca de 269 aldeas se habían unido al movimiento³⁷ y diez o doce más se incorporaban diariamente. Su acción se limitaba a enviar mensajeros a las aldeas vecinas y a reunirse en grandes multitudes al sonar de cuernos de búfalo y tambores. El fin de estos actos parece haber sido el de persuadir a la gente para que se uniera a la huelga y hacer una demostración de fuerza contra los agentes de los zamindares. Al mismo tiempo enviaron una petición al gobierno advirtiéndole que se habían unido a la liga. Pedían “que se comunicara con la policía para evitar que fueran presionados por su resistencia a las demandas excesivas”.³⁸ Informaron al gobierno que habían de-

³⁶ Informe de Molony al gobierno de Bengala, julio 1873.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

cidido tomar sus propias medidas para cerciorarse de que las demandas eran justas y, una vez hecho esto, prometían depositar la renta de acuerdo con la ley.

No ha quedado bastante claro cómo esta huelga se transformó en una "revuelta"; ni por qué razón surgió la violencia. Los zamindares no transigían, pues no esperaban que el entusiasmo de los campesinos o su organización duraran mucho. En realidad esperaban que surgieran problemas entre los campesinos y la policía, lo que luego les permitiría tratar con ellos. La magnitud de las demostraciones había creado una situación de pánico. El 24 de junio el oficial de la subdivisión Nolan pidió a sus superiores una fuerza adicional de la policía porque, si bien las organizaciones al principio habían estado confinadas a "los campesinos (*royts*) relativamente civilizados de Shahezadpore", ya se estaban extendiendo a Ullahpara "donde los cultivadores [eran] mucho más rudos e ignorantes, muchos de ellos *bonyas* (primitivos) y la mayoría no estaba acostumbrado a la acción conjunta". Nolan había prohibido las asambleas tumultuosas, el sonar de los cuernos y otros instrumentos musicales, "con vistas a causar terror o llamar a la unión". En esa fecha Nolan reportó que la organización de los campesinos era esencialmente defensiva y sólo incidentalmente peligrosa. También que "los zamindares no han acabado aún con el movimiento pero intentarán acabarlo por la violencia". Sin embargo, parece que ocurrieron algunos incidentes violentos que alcanzaron su clímax el 25 de junio y durante las dos semanas subsiguientes.

LA NATURALEZA DE LA VIOLENCIA

Podemos analizar la naturaleza y extensión de la violencia a través de un estudio de las sentencias contra los campesinos implicados en las revueltas. Hay dos informes, uno de la subdivisión de Pabna y otro de la subdivisión de Serajunj, donde están asentados los nombres de los que presentaron las quejas, la naturaleza de la ofensa, y el castigo impuesto; pero, infortunadamente, no se dan los nombres de los acusados.

En la subdivisión de Pabna los brotes de violencia duraron

desde la última semana de junio hasta fines de julio, aunque la mayor parte de los ataques tuvo lugar entre el 25 y 26 de junio. Veintiún aldeas fueron afectadas: una elevó nueve cargos; dos elevaron cuatro; otras dos, tres; una elevó dos y las demás elevaron un cargo cada una.

Treinta y tres acusadores hicieron denuncias contra cierto número de personas. En total se juzgó a 242 personas, de las cuales 99 quedaron convictas, 81 absueltas y en 62 casos no hubo decisión.

De la naturaleza de los casos violentos podemos afirmar que:

a) Fueron cometidos por grupos de 30 a 700 hombres. Siete incidentes involucraron entre 1 000 y 1 500 personas; en ocho participaron entre 100 y 300; en uno, 500 en otro 800. En los casos restantes los números no se mencionan o son menores.

b) Fueron todos ataques a la propiedad, ninguno a las personas.

Constituyeron blancos de ataque las casas de los zamindares, las de sus empleados o las oficinas administrativas de éstos; una tienda de comestibles levemente dañada; la casa de una prostituta adyacente a la oficina del zamindar en Mirpur; la delegación de policía en Bhowanipore. El único ataque a personas se hizo contra algunos policías, para rescatar un prisionero.

c) El ataque a la aldea de Gopalnagar, con la participación de seis a siete mil personas fue el mayor. Se quemaron algunas chozas, se robaron propiedades por valor de mil doscientas rupias: el gobierno acusó a cuarenta personas. El resto de los ataques se hizo a la propiedad de prósperos aldeanos antiunionistas, intermediarios u hombres de los zamindares. Se menciona un caso de ataque a la propiedad de un musulmán y otro a la propiedad de un campesino por haber pagado la renta.

d) Se levantaron contra los atacantes los siguientes cargos: invasión, robo, daño en propiedad ajena, motín y reunión ilegal. El gobierno consideró dos casos como los más serios: el ataque a la aldea de Gopalnagar el 25 de junio y el ataque a la propiedad del zamindar Govindra Chunder Dutt; en el último caso veinte personas fueron condenadas a un año de prisión con trabajos forzados. Los amotinados habían pedido rescate, y cuando Dutt se rehusó, causaron daños a su propiedad por valor de 1 200 rupias. La casa de su mayordomo también fue atacada.

En la subdivisión de Serajganj se presentaron dieciséis quejas de las cuales cinco procedían de musulmanes. Las acusaciones eran por reuniones ilegales seguidas de invasión a las casas de personas ausentes y enemigas de los unionistas, robo y saqueo. El saqueo más serio fue el de la aldea de Sagtollah, donde se promulgaron 16 condenas, desde 3 años de cárcel para 15 personas, hasta 6 meses para una, más las multas. Uno de los cargos correspondió a la desobediencia de la orden de dispersión que había dado un jefe de policía, conducta desordenada y portación de lanzas. Pero ellos no habían causado daños.

En un incidente, una "partida de revoltosos irrumpieron en la noche en la casa de un campesino, lo golpearon e insultaron a su esposa y hermana. El motivo de la pelea fue en parte la esposa del campesino y en parte la suposición de que él apoyaba al zamindar".

En Serajgunj arrestaron a sesenta personas de las cuales cuarenta y ocho quedaron convictas y el resto fueron absueltas. De los convictos, treinta y seis eran musulmanes y doce hindúes. De los doce hindúes, nueve eran cultivadores u hombres "del mismo rango en la vida" que los musulmanes, y tres *kayasthas* "que vivían de sus servicios" es decir empleados.

Un próspero recolector de rentas musulmán presentó un cargo porque "campesinos hindúes se habían reunido y sonado cuernos [. . .] para hacer una demostración e intimidar a la aldea que no había participado en la unión". Los seis acusados eran hindúes. Nolan informó: "es notable, nadie fue lastimado durante los disturbios; no se atacó ninguna casa de zamindar u oficina principal (*Cutchery*) y nada de valor fue robado. Aún así, la alarma que se provocó fue grande".³⁹

Se atribuye el liderato del movimiento a un caballero local de nombre Ishan Chandra Roy y a su asistente Sambhu Nath Paul; tanto en los registros contemporáneos como en las canciones folklóricas⁴⁰ que celebraron los acontecimientos, se les menciona como principales organizadores del movimiento. .

³⁹ Informe sobre el proceso de los amotinados. Exp. 448/52-54 B125-27, agosto 1873.

⁴⁰ Las canciones folklóricas han sido citadas en el libro de Suprakash Ray, citado.

Se describe a Ishan Chandra Roy como “un pequeño terrateniente que posee medios considerables aparte de su propiedad”; también como “el capitalista local”. Taylor, en cambio dice de él que es un insignificante *talukdar*. Según Nolan parece haber tenido disputas con los zamindares Bhadury por una propiedad, y Molony dice que “había sufrido personalmente indignidades a manos de los Banerjee”. En el mismo informe comenta Nolan que había “apoyado con dinero y consejos a los campesinos locales en procesos criminales, y probablemente civiles, y por eso era incluido en las quejas de aquéllos cuyas opiniones se presentan ante los más altos oficiales del gobierno”. Se presenta a Sambhu Nath Paul como un *kayastha*, antiguo empleado de los Banerjee quien durante el movimiento fue lugarteniente de Ishan Chandra Roy.

No hay duda alguna sobre su influencia. Ishan Chandra Roy fue llamado *Bidrohír Raja* (el rey de los rebeldes). Acerca de sus actividades sus adversarios escribieron al gobierno: “Se ha convertido en un rey de los rebeldes; él decide sus disputas y administra castigos a aquellos que considera culpables de alguna ofensa. Cuando los *ryots* de cualquier aldea ansiaban rebelarse, iban al susodicho Roy, escribían su consentimiento en su presencia y pagando una gran cantidad como *nuzer* (regalo, muestra de sumisión) eran admitidos entre los rebeldes.”⁴¹

Las canciones folklóricas de la época se refieren a él como alguien que ha enseñado a los zamindares, grandes y pequeños, una buena lección cuyo nombre provoca celos y es conocido en todas partes como un “destructor del clan de los zamindares”, ya que al unir al pueblo debilitó al clan de los zamindares, “y ahora el clan de los súbditos quería despojar de su propiedad al clan de los amos. Nadie puede quejarse de él”.⁴²

De estos dos líderes es importante recordar: que no eran cultivadores sino hindúes de alta casta; que aunque dependientes del sistema zamindar, uno era empleado e Ishan Roy mismo, probablemente era más bien un hombre de negocios (¿vendedor de yute?) que un terrateniente; que en asuntos de organización

⁴¹ Petitorio de los abogados de los zamindares de Pabna, 1º de julio de 1873.

⁴² Véase cita 40.

se empleó el ritual tradicional de jurar obediencia (*nazrana*); que los conflictos personales con los arrogantes zamindares jugaron una parte importante en su transformación en líderes del movimiento.

Por lo que se refiere a sus seguidores no cabe duda, considerando que se movilizaron más de 7 000 personas, que la totalidad de los cultivadores, tanto hindúes como musulmanes, estuvo envuelta en la movilización. Sin embargo, se acusó de provocar la violencia a los delincuentes de “mala conducta”. La *District Gazetteer* sostenía tiempo después de ocurrido el incidente, que los móviles eran provocados “por gente que tenía . . . resentimientos personales”, que “delincuentes inspirados por la esperanza del saqueo sacaron ventaja de estas reuniones en beneficio propio y para cometer excesos”⁴³ y “que no fueron numerosos los desacatos serios cometidos por verdaderos campesinos”. Pero estos “delincuentes” no pudieron ser aprehendidos y castigados; “los ‘delincuentes’ —escribió el magistrado Taylor—, quienes evidentemente se unieron a los campesinos para sus propios fines adversos, en muchos casos los indujeron con la intimidación a ir más allá de su intención original, y me temo que han escapado, pues generalmente son poco conocidos por los residentes y demasiado listos para admitir las pruebas que hay en contra de ellos”⁴⁴.

Como dice George Rudé, en el siglo XIX era práctica general atribuir toda violencia tumultuosa a “delincuentes” (*bad characters*), grupos peligrosos o elementos criminales”.⁴⁵ Aquí por fin se hace el intento de diferenciar entre aquellos que incitaban o participaban activamente en actos de violencia y aquellos que meramente los seguían. Sin embargo, es dudoso que en una sociedad rural la identidad de los agitadores no fuera conocida por los residentes. Es probable que los llamados delincuentes fueran los miembros más militantes o agresivos entre los campesinos. En el

⁴³ O'Malley, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁴ Taylor a Malony, 23 de agosto 1873, Exp. 448-78/79.

⁴⁵ George Rudé, *The Crowd in History*, Londres, 1964. Hay traducción española. No pude encontrar entre los registros en Calcuta los nombres de las personas acusadas o convictas; por tanto, no pude asegurarme si los artesanos figuraron de manera importante entre los militantes del movimiento, como en el caso de otros motines rurales en otros países.

siglo XIX se atribuía toda agitación o movimiento social a los “forasteros” o “delincuentes”. La existencia de personas consideradas *bad characters* fue establecida teniendo en cuenta el hecho de que “la misma gente había estado actuando en distintas aldeas”, indicación de la existencia de un grupo agresor, lo cual llevó a pensar que, en efecto, había delincuentes comunes infiltrados en el movimiento. Por otro lado, aunque no hay referencias exactas, no se puede descartar totalmente la posibilidad de que los zamindares enviaran algunos provocadores. Al menos, la violencia no fue una actitud sin dirección, un acto de catarsis o violencia por la violencia misma. Fue de naturaleza limitada. La agresión se limitó a la destrucción de propiedades con el fin de intimidar, y estuvo dirigida sólo contra las casas y oficinas de terratenientes seleccionados y de sus colaboradores.

EL DESTINO DEL MOVIMIENTO

La expresión violenta del movimiento en “motines”, es decir, grandes reuniones para obligar a los zamindares a acceder a sus exigencias, seguidas de ataques a la propiedad, duró poco tiempo; durante dos o tres semanas el movimiento continuó extendiéndose, aunque el gobierno tomó medidas estrictas para prevenir más violencia. Según las autoridades, fueron estas medidas policiales las que impidieron nuevos brotes de violencia.

En agosto el movimiento se había extendido hacia el norte, hasta el distrito adyacente de Bogra. Como Nolan anotó en un reporte: “el castigo lo ha detenido sólo temporalmente, aldeas que aún parecen estar en buenos términos con sus zamindares se rehusan a pagar impuestos que consideran ilegales”. Al mismo tiempo, escribía Nolan, “la organización que se resiste al pago de todas las rentas gana fuerza”. Nolan había anticipado correctamente la consecuencia de ese movimiento: seguiría un periodo de compromiso en el que los zamindares renunciarían a algunas de las exigencias, y un periodo de litigio, en el que lucharían en favor de sus peticiones en las Cortes. Pero fue únicamente la amenaza de una hambruna (1874-75) la que frustró la expansión espontánea de este movimiento; además, la ausencia de un núcleo

de organización política impidió que se consolidase una organización campesina.

Veremos ahora la reacción de los principales grupos de élite frente a este conflicto.

En primer lugar, los zamindares. Abogados locales de Pabna solicitaron, en nombre de los zamindares, talukdares y otros caballeros del *pargana* de Yusutshahi (todos hindúes de casta alta) tomar medidas estrictas contra los campesinos. Describieron los ataques a varias propiedades, pero acusaron principalmente a Ishan Chandra Roy. Con esto trataban de presentar las actividades campesinas como alta traición y provocación al gobierno, más que como un caso de conflicto entre terrateniente y campesino. En un petitorio se describe la situación con las siguientes palabras:

“Han tomado las riendas del gobierno en sus manos, ya que al ofendido no se le permite quejarse ante una corte criminal o civil del gobierno británico, sino que es obligado a llevar su queja ante su líder [Bidrohi Raja], quien resuelve el caso, imponiendo una multa o recibiendo un *nuzer* del culpable.” Después de hacer una astuta referencia al tiempo del reinado de Siraj-Dowlah, que “hizo que el gobierno inglés fuera derrotado de varias formas” sigue diciendo: “fácilmente puede preguntarse si esta gente no se considera a sí misma como súbditos británicos y si no tienen el menor temor de recibir cualquier castigo de manos del gobierno inglés”.⁴⁶

Mientras que este petitorio era un llamado a las autoridades británicas a nivel de distrito, Dwijendranath Tagore, hermano mayor del gran poeta, envió una petición a la más alta autoridad del gobierno de Bengala en Calcuta. En esta carta pedía al gobierno “tomar las medidas necesarias para la protección de las vidas y propiedades de la gente pobre y desamparada a quien los amotinados están devorando, o a quien han amenazado con la violencia”. Y sin depender estrictamente del gobierno, los Tagore en-

⁴⁶ El petitorio de los abogados de los zamindares, julio 1º de 1873. Es curioso que durante la agitación por la división de Bengala en 1905 la comunidad europea de Calcuta tratara de incitar a una historia similar, acusando a Surendranath Banerjee, de alta traición porque él había permitido el festival de *abhiseka*, que fue sólo una ceremonia de consagración del liderato, pero el periódico *The Englishman* tradujo la palabra *abhiseka* como “coronación” para dar aspecto de rebelión contra el emperador legal.

viaron también a sus expensas una fuerza de fusileros pathanes, acto que no fue considerado ilegal, pues los hombres tenían licencias para portar armas de fuego y fueron en defensa de la propiedad privada.

Al recibir la carta de Tagore, el gobierno de Bengala mandó telegramas e instrucciones de inmediato al comisionado de la división, el magistrado de distrito, y empezó a reprimir el movimiento.

LA REACCIÓN DEL GOBIERNO

En lo que respecta al Permanent Settlement la opinión de los funcionarios británicos de Bengala estaba dividida. Un grupo, en su mayor parte tomado por legalistas, se adhirió al principio estrictamente legal de que los zamindares eran los propietarios absolutos de la tierra y tenían todos los derechos de un terrateniente inglés en lo referente a la renta, despojo de la tierra, etc. El otro grupo negaba la naturaleza absoluta del derecho de los zamindares y sostenía que éste quedaba limitado por los derechos de los campesinos, ya sea que se consignaran en contrato escrito o no.

Además, entre los jóvenes funcionarios había una hostilidad al Permanent Settlement, debido, en parte, a la opinión progresista europea de ese tiempo sustentada parcialmente en principios humanitarios. Pero era más fácil sostener esta opinión mientras el gobierno no tomara parte directa en estas disputas y pudiera jugar un papel "imparcial". Después de todo, entre estos jóvenes funcionarios existía un considerable resentimiento porque el Permanent Settlement había privado al gobierno de una parte importante del beneficio, y había suprimido la iniciativa que las autoridades de distrito tenían en otros lugares de la India donde no existía el Permanent Settlement. Los funcionarios más jóvenes en las áreas locales, generalmente en contacto más estrecho con la población campesina, se encontraban más predispuestos a responder con simpatía a la situación de los campesinos. La antipatía al zamindar, terrateniente ausente, despilfarrador, misántropo y opresor, era bastante común. Pero en las más altas esferas guber-

namentales lo que importaba no eran los sentimientos personales o morales sino la política imperial (*raison d'état*). Éstos no estaban dispuestos a responder a las presiones locales y sostenían las relaciones fundamentales de propiedad tal como estaban establecidas en la ley, es decir, el Permanent Settlement.

En el caso de los disturbios de Pabna, como se creía que las decisiones de la Corte y la acción de Nolan habían sido las causas que contribuyeron al surgimiento del disturbio, se le hizo a Nolan una suave censura. El 15 de julio de 1873 Nolan pidió a su superior que asegurara al gobierno de Bengala que con sus acciones él no estaba alentando a los campesinos. "Seré como él [el Comisionado] desea, precavido, para que no parezca que permito a los campesinos obstaculizar las demandas justas de los terratenientes, ni que permito reuniones peligrosas con el propósito de prevenir o intimidar a cualquier persona para ejercer su libre voluntad o exigir sus demandas de una manera legal."⁴⁷

A pesar de que Nolan había aceptado el origen defensivo y justificable de la unión de los campesinos, no vio "ninguna razón para tratar con clemencia a quien cometa excesos en apoyo" de la unión. En segundo lugar, el gobierno tomó rápidamente medidas para suprimir el motín y, curiosamente, Nolan, que había actuado en favor de los campesinos, les impuso castigos mucho más severos que los impuestos por su superior en los cuarteles de distrito.

Los funcionarios del gobierno hicieron un viaje por las áreas afectadas por el motín, se llamó una fuerza especial de policía armada en un punto ventajoso lista para enviarla a la primera noticia de disturbios, y se tomaron además precauciones para prevenir la extensión del movimiento.

Finalmente el gobierno lanzó una proclama que decía:

Donde, como en el distrito de Pabna, debido al intento de los zamindares de elevar las rentas, se han formado organizaciones de campesinos (*ryots*) para resistir, se han reunido en algunos lugares grandes grupos de hombres de manera tumultuosa y han ocurrido serias perturbaciones de la paz, se previene seriamente a todos los implicados que, si bien por una parte el gobierno protegerá al pueblo de toda fuerza y coacción, los zamindares debe-

⁴⁷ Diario de Nolan durante su viaje de trabajo. Julio 1º de 1873.

rán hacer cualquier reclamación únicamente por las vías legales. Por otra parte el gobierno reprimirá firmemente toda acción violenta e ilegal de los campesinos y llevará a juicio estricto a todo aquel que infrinja la ley, sin importar la clase a que pertenezca.

Por lo tanto se pide a los campesinos y a otras personas que se han reunido, a dispersarse y a expresar pacífica y tranquilamente cualquier queja que pudieran tener. Así, si ellos dan marcha atrás, serán escuchados pacientemente ya que las autoridades gubernamentales no pueden escuchar a los amotinados. En caso contrario, se tomarán severas medidas contra ellos. *Asegura la gente que se ha organizado para resistir a las demandas de los zamindares, que ellos quieren ser los campesinos de su Majestad la Reina, y de Ella solamente. Se previene a esta gente y todas aquellas que los escuchan que el gobierno no puede y no interferirá con los derechos de propiedad tal como los asegura la ley; que ellos deben pagar lo que deben legalmente a aquéllos a quienes es legalmente debido. Es perfectamente legal unirse de manera pacífica para resistir cualquier demanda excesiva de los zamindares, pero es ilegal unirse para usar la violencia y la intimidación.*⁴⁸

Lo que aparece en la proclama citada como demanda de los campesinos: ser súbditos de la reina y no de los zamindares (es decir, la abolición de los intermediarios entre el estado y los propietarios campesinos), no fue concedido y el gobierno apoyó esencialmente al sistema como a un todo. Tanto el Gobernador General como el Secretario de Estado para la India en Inglaterra rehusaron tomar medidas especiales para proteger a los campesinos y castigar a los zamindares que violaron la ley. El gobierno de Bengala bajo Sir Richard Temple concedió a los terratenientes el derecho a pedir los impuestos: "Una forma no reconocida por la ley pero en armonía con las ideas nativas [. . .] El monto de ellos fue bastante mayor que el que los terratenientes podían haber reclamado equitativamente en forma de rentas elevadas."⁴⁹

También el gobierno se opuso a la interferencia activa por parte de las autoridades para alterar las condiciones existentes "como si se fuera a cargar duramente sobre la clase terrateniente". El asunto, pensó Richard Temple, se resolvería con el tiempo, cuan-

⁴⁸ Texto en O'Malley, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁹ *Bengal Administration Report*, 1875.

do con la difusión de la educación y el conocimiento de sus derechos estuvieran a favor de los campesinos.

No existía aún ninguna otra organización política que la de los zamindares; por lo tanto, los disturbios de Pabna no consiguieron el apoyo masivo de la opinión pública de Calcuta, porque a) estaba muy lejos de Calcuta; b) los líderes de la opinión pública de Calcuta, como los Tagore, estaban implicados en la disputa; c) no fue como en el caso de la agitación del índigo, un asunto entre los indios y los plantadores ingleses. Esto no significa que los campesinos no encontraran apoyo entre los intelectuales, futuros líderes del movimiento nacionalista. Un semanario bengalí *The Bengalee*, dirigido por los positivistas y editado por Girish Chandra Ghose, dio su apoyo total a los campesinos.

Los musulmanes iniciaron los disturbios de Pabna (conflicto entre los zamindares y los campesinos); en aquellos distritos donde los musulmanes son mayoría, los campesinos se están uniendo para luchar contra los zamindares. La unidad que demostraron tener los cocheros en Calcuta en su reciente huelga fue un acontecimiento extraordinario. La fortuna siempre favorecerá a las personas que tienen esta cualidad (es decir, unidad); siempre tendrán éxito. Si nosotros pudiéramos unir nuestra inteligencia con esta cualidad de los musulmanes (es decir, su sentimiento de unidad), si su militancia pudiera mezclarse con el juicio, la clama y la inteligencia de los hindúes, entonces Dios nos otorgaría cualquier cosa que hubiéramos pedido. Las Sociedades que ahora se están estableciendo en los distritos (el interior) podrán entre otras cosas, poner especial atención en el problema de la amistad y la unidad entre los hindúes y los musulmanes. Así, rendirán un grave servicio al país.

Esto fue lo que escribió Sisirkumar Ghosh en *Amrita Bazar Patrika*, el 23 de octubre de 1873.⁵⁰ *The Hindoo Patriot*, el periódico

⁵⁰ Citado en "Independencia de India" (en bengalí), editado por Josegh Chandra Bagal, Vol. I, Calcuta, s.f.; este volumen es la única colección de artículos del periódico que mencionamos, ya que la colección original ha desaparecido. *Amrita Bazar Patrika* se publicó por primera vez en bengalí en una aldea del distrito de Jessore, y más tarde apareció en inglés, diariamente, en Calcuta, con el fin de evitar las medidas represivas del *Vernacular Press Act*. Fue uno de los más importantes voceros del nacionalismo y representó a las clases medias. Junto con Surendranath Banerjee y su diario en inglés *The Bengalee* (fundado por el positivista Girish

dico que había organizado la campaña contra los plantadores de índigo para entonces se había convertido en un órgano de los zamindares. Y fue así como *The Bengalee* quedó destinado a convertirse en el gran defensor de la política del sector medio. A pesar de esto, en esa época aún no existía un centro político, una organización que pudiera incluir la causa de los campesinos como una parte del programa de su movimiento.

Los disturbios de Pabna de 1873 no fueron un fracaso, ya que “fueron realmente el origen de la discusión y acción que eventualmente condujeron a la promulgación del *Bengal Tenancy Act de 1885*”, como dice O'Malley en *District Gazetteer de Pabna*.

Quiero aclarar otros dos puntos respecto a ese movimiento. Nolan escribió en su reporte: “Me temo que el hecho de que la mayor parte de los *ryots* sean mahometanos, y casi todos los zamindares y sus sirvientes superiores sean hindúes, pueda introducir un elemento religioso o un elemento de antipatía racial en el conflicto.”

En otras palabras, este conflicto básicamente agrario no degeneró en un motín comunal como ocurriría algunas veces en tiempos posteriores. Pero, ¿por qué no?

Ya se ha dicho que los participantes del movimiento eran tanto musulmanes como hindúes y que los dos líderes supremos eran hindúes. Esto demuestra que era posible el surgimiento de grupos de interés económico por encima de comunidades religiosas, de casta u otras. Pero la razón que me gustaría proponer es que en este tiempo no había ninguna amenaza política al gobierno británico y no había necesidad de manipular tales diferencias entre las comunidades por metas políticas.⁵¹

Chandra Ghosh), Sisirkumar Ghosh luchó para transformar el Indian National Congress, de una organización de las élites urbanas, occidentalizadas, ricas, en una organización que representara las clases medias bajas de Calcuta, las pequeñas ciudades y los campesinos.

⁵¹ Este análisis no necesita admitir que el gobierno británico había creado la diferencia cultural y religiosa entre hindúes y musulmanes de Bengala y que tenía una estrategia diabólica para dividirlos. Sólo requiere aceptar que el gobierno tenía un papel preponderante como único centro de poder unificado, en comparación con todos los otros centros de poder que eran muy débiles; que tenía la posibilidad de extender el patronato y la toma de decisiones que afectaron las vidas de todos; que el resultado objetivo de las medidas tomadas llegó a crear una gran brecha entre las

En 1874-75 el gobierno de Bengala alentaba la esperanza de que surgiera la armonía entre las dos comunidades religiosas tal como se puede leer en el Informe Anual:

Ahora mismo un culto caballero musulmán de Kooshtia está haciendo un esfuerzo y si tiene éxito marcará una era en la historia de Bengala. Ha iniciado un periódico quincenal, *Ajij en Najar*, escrito en un bengalí notablemente puro y elegante, sin ninguna mezcla de bengalí musulmán. En él aboga por la causa de la población musulmana de Bengala y *la exhorta con vigor a cultivar sentimientos amistosos para con sus compatriotas hindúes* y a emprender y hablar un bengalí correcto, que se ha convertido en la lengua madre de brahmanes y kayasthas. El movimiento, considerado en relación a otros movimientos de los musulmanes parece indicar el comienzo de un cambio que si es alentado juiciosamente puede llevar a importantes resultados.⁵²

En otras palabras, la división entre comunidades y los riesgos de tensiones intercomunales existían, así como la colaboración y cooperación en cuestiones específicas. Sin embargo, no debe subestimarse el papel decisivo del gobierno como la mayor y más poderosa institución patrocinadora en el curso del desarrollo futuro de la política.

Un ejemplo de cómo interpretaría el gobierno este papel puede darse desde un ángulo lingüístico. Los campesinos se habían llamado a sí mismos y *vidrohi*, término que debe ser traducido como “rebeldes”, pero la autoridad local prefirió traducirlo como “unionistas”. Los intentos de los zamindares para describir la acción de los campesinos como alta traición no fueron tomados en cuenta por el gobierno.⁵³

El segundo punto importante es la *naturaleza organizada* del movimiento. Rudé ha notado que los movimientos preindustriales son generalmente “espontáneos” y “sin organización”,⁵⁴ pero el movimiento de Pabna fue notable por su organización. Nolan escribió: “[. . .] Nuestra ley en cierto modo invita y obliga a los

dos comunidades que, a pesar de su divergencia religiosa, tenían en común el lenguaje, la historia y la cultura.

⁵² *Bengal Administrative Report*, Calcuta, 1875.

⁵³ Véase también la nota 46.

⁵⁴ G. Rudé, *op. cit.*

campesinos a organizarse en ligas y uniones que en otras partes sólo se conocen en los gremios de obreros”.

Pabna indudablemente era una sociedad preindustrial, pero estaba gobernada por Inglaterra, el país más industrializado del mundo. Se establecieron instituciones administrativas modernas y como dice Nolan en sus informes, la actuación de estas instituciones había ayudado a ampliar la conciencia de los campesinos y a organizarlos. Los campesinos vieron la posibilidad de protestar y alcanzar justicia, por esta razón no intentaron otras formas de lucha, como la insurrección.

Esto demuestra que mientras no se hayan agotado todas las posibilidades, los campesinos no se levantan en escala masiva. En otras partes de la India y en tiempos anteriores, debido a la ausencia de estas instituciones o a la existencia de tipos de conciencia totalmente diferentes (solidaridad tribal, por ejemplo) surgieron y siguen surgiendo movimientos de insurrección. La forma de un movimiento campesino en un tiempo dado, está relacionada con la organización interna de la sociedad campesina y su relación con las instituciones del Estado.

LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL Y LA POLÍTICA DE BENGALA

Bengala, así como la India, era en el siglo XIX predominantemente agrícola. Las formas del sistema agrario, es decir, la agricultura como actividad económica y las relaciones de propiedad sobre la tierra, daban las características fundamentales a la sociedad. Allí el Permanent Settlement había creado la estructura básica de la sociedad —los grupos sociales “tradicionales” como la casta se adaptaron a la nueva situación social— y condicionado la naturaleza y la dirección del cambio y los movimientos sociales.

Dentro de este sistema se desarrolló la estratificación social y la formación de grupos de interés, cuya relación no era simplemente entre grandes terratenientes y campesinos. La subinfeudación había creado numerosos estratos entre los que vivían de las rentas, los intermediarios, que podían ser: 1) poseedores de subtenencias extensas de las que obtenían suficientes ingresos; 2) los mahajanes, que eran prestamistas tradicionales, y comerciantes

de granos. Con la expansión de la agricultura comercial y en ausencia de otros canales de crédito, sus actividades aumentaron. Las nuevas leyes les permitieron comprar e hipotecar la propiedad de los zamindares y de los arrendatarios. La ley permitía préstamos de dinero contra los derechos de tenencia. Cuando un campesino no podía pagar el préstamo perdía sus derechos y era expulsado de su tierra o se le permitía trabajarla como jornalero. La tasa de interés era alta, pero era aún más oneroso el sistema de anticipos. La mayoría de los cultivadores, campesinos propietarios, así como aparceros, necesitaba tanto capital como dinero en efectivo para pagar la renta. El mahajan les prestaba dinero a condición de comprar los granos al precio que él pusiera. Entonces obtenía beneficios entre este precio y el precio de mercado; 3) el estrato más pobre correspondía a los intermediarios no cultivadores, miembros de aquellas familias que intentaban mejorar su posición económica mediante la educación.

Los campesinos se podían clasificar en cuatro grupos: 1) campesinos cultivadores con tenencias seguras que no habían perdido totalmente su interés en la agricultura; 2) cultivadores con tierras, pero con derechos legales inseguros; 3) aparceros: a) los que compartían la producción, es decir, recibían del cultivador superior o zamindar algún capital como semillas o animales; b) aquellos que debían autoabastecerse de semillas, animales y arado, y los que recibían de los zamindares o campesinos ricos parcelas de tierra con contrato verbal por un periodo determinado. La mitad de la producción debía darse al propietario. Cuando aumentaba el precio de productos agrícolas (1900-1930) el zamindar obtenía grandes ganancias sin arriesgar o invertir nada; y, 4) el trabajador contratado a quien el "terrateniente" invitaba durante las temporadas agrícolas a trabajar por una paga en dinero o especie. En el primer grupo estaban los "cultivadores superiores"; en el segundo y el tercero se hallaban esos arrendatarios sin garantías.

Como se ve, el término "terrateniente" es vago. Desde el punto de vista del trabajador agrícola o del aparcerero el "terrateniente" era por lo común un campesino con derechos seguros de tenencia sobre la tierra que había abandonado la agricultura total o parcialmente, o uno de esos innumerables intermediarios, pobres o ricos. A menudo podía ser un terrateniente importante o un mahajan.

Muchas de las familias zamidares de principios del siglo XIX permanecieron en la cúspide de la pirámide social hasta finales de siglo. Lord Cornwallis pensaba que ellos jugarían el papel de los terratenientes ingleses con interés en la tierra, que tratarían de mejorar la agricultura y que cuidarían los intereses de sus arrendatarios. En cambio se convirtieron en algo similar a los terratenientes ingleses en Irlanda: en su mayoría ausentes, con poco interés en la agricultura o en el bienestar de su gente. El alto consumo, desde entonces aumentado por el afán de mostrar el gusto por los hábitos de la alta clase inglesa, era la clave de su comportamiento. Muestra de ello son los numerosos palacios construidos a imitación de las mansiones de los aristócratas ingleses. Su contribución al crecimiento económico de la agricultura fue ínfimo. Sin embargo, se dedicaron a patrocinar las artes y la educación especialmente en Calcuta y en cierta medida en ciudades más pequeñas, pero jamás para beneficio de los campesinos. Algunos fueron importantes filántropos, unos pocos hasta patriotas, pero como clase social su contribución fue negativa tanto en la economía como en la política. La fortuna de este grupo no se mantuvo constante a lo largo del siglo. La mayoría de los zamindares, para los cuales se hizo el Permanent Settlement, prácticamente desaparecieron de la escena o su estatus económico se redujo en gran medida. Este proceso se desarrolló a causa de: a) la división continua de las tierras según la ley de herencia hindú; b) la incapacidad para la administración especialmente cuando se fortalecieron la agricultura comercial orientada hacia la exportación y las fuerzas de mercado; c) los litigios prolongados y constantes, a costos exorbitantes, con sus rivales sobre derechos de propiedad; y d) la falta de previsión. El número de intermediarios creció en Bengala a través de la venta, la transferencia, la división y la hipoteca. Al término de la administración británica, de todos los grupos sociales conectados con la agricultura sólo el de los mahajanes salió ileso, sosteniéndose con las ganancias que había obtenido tanto a expensas del zamindar y los intereses de los intermediarios como de los cultivadores.

La clase media culta de Bengala, la llamada *bhadralok*, estaba ligada especialmente al estrato de los intermediarios en el sistema del Permanent Settlement. Este grupo fue muy importante en la

política bengalí. Su formación se debió por completo a la educación inglesa y a los servicios y ocupaciones que la requerían, como los puestos en la administración inglesa, la práctica de la abogacía y la medicina, y la enseñanza en escuelas, colegios y universidades. Calcuta era el centro de esta nueva educación y por lo tanto, de este grupo social, y atraía como un imán a personas del interior. La práctica de la abogacía merece una mención especial. El inmenso prestigio y riqueza de los abogados bengalíes se derivaban de los litigios constantes que surgían del sistema de tenencia de la tierra. Los abogados estaban representados no sólo en Calcuta sino en las cortes de distrito y subdivisión, y eran los líderes de la actividad pública. Los ahorros obtenidos durante el servicio en puestos del gobierno, en la práctica de la abogacía o la medicina, se invertían en la compra de títulos de un zamindar (derechos *patni*) o en la compra de derechos de propiedad de un cultivador con tenencia asegurada.

Durante los primeros setenta u ochenta años del siglo XIX éste era un grupo social en ascenso. Las necesidades de la administración eran mayores y por ello aumentaban las posibilidades de empleo. El Permanent Settlement como sistema para obtener beneficios de la tierra sin participar en la agricultura favoreció a este grupo. Sin embargo, su crecimiento se vio limitado por la extensión de los terrenos cultivables, el crecimiento demográfico, el aumento del poder de los mahajanés, la restricción del mercado de trabajo y la falta de alternativas en las fuentes de empleo. Así, a fines del siglo XIX este grupo social se encontró en crisis. Los estratos que lo componían eran: 1) las familias que todavía tenían buena posición debido a sus ingresos de la tierra; 2) los que tenían tierras cuyo ingreso procedente de las mismas era marginal e insuficiente; y 3) aquellos que no tenían interés en la tierra.

Pero la mayoría de los pequeños zamindares, cuyos ingresos procedentes de la tierra no alcanzan para mantenerlos, se dedican a otras profesiones. Si alguien cuenta los miembros de la clase de profesionales de Bengala, procuradores, abogados, funcionarios judiciales y de la administración, letrados, comerciantes y mercaderes, los que poseen alguna tierra, percibirá la actividad intelectual y el espíritu de cooperación de que está imbuida la comunidad terrateniente, lo que nos da esperanzas para el futuro de Bengala. Y no puede haber ninguna duda de que este sector

de la población está aumentando tan rápidamente como cualquier otro.

Así escribía Sir Richard Temple en el *Bengal Administration Report* de 1874-75. Ignoró que ésta era una clase parasitaria que recibía rentas y que no había contribuido en nada a la agricultura, ni que con el crecimiento demográfico y una agricultura estancada esta situación económica empeoraría. No pudo prever que justamente de ella surgirían los grupos de jóvenes rebeldes.

La política bengalí en el siglo XIX estuvo dominada por los zamindares y la clase media educada. A pesar de ello en este siglo se dio el primer paso hacia la liberación nacional con la formación de una conciencia política, la formulación de demandas y la organización de movimientos.

En el primer periodo de organización y actividad política observamos tres características:

1) Las asociaciones políticas organizadas representaban a los zamindares o estaban patrocinadas por ellos, aunque preparadas para apoyar las demandas de las clases medias, British Indian Association, por ejemplo.⁵⁵

2) Las demandas de la clase media se limitaban a los problemas de igualdad racial y al acceso a puestos más altos en el gobierno.

3) El nacionalismo cultural, cuyos esfuerzos estaban dirigidos a definir el contenido de la cultura nacional.

En la fundación del Indian National Congress (Congreso Nacional Indio) se unieron a las fuerzas de dos grupos de interés: el *lobby* de los zamindares y el grupo de la clase media.

Los campesinos, por su parte, habían estado en conflicto permanente con sus terratenientes (cualquiera que fuese su estrato o riqueza). Los conflictos agrarios en el siglo XIX en Bengala contenían dos elementos: 1) el conflicto entre zamindares por los títulos de propiedad de la tierra, y 2) el conflicto entre zamindares y cultivadores por las condiciones de trabajo, seguridad de tenencias y rentas.

Hemos visto que en el siglo XIX se dieron dos movimientos

⁵⁵ Consultar el libro de Seal, *The Emergence of Indian Nationalism*, Cambridge, 1968.

paralelos, uno conscientemente político dirigido por la clase alta y la clase media, que tenía su núcleo en las organizaciones políticas de grupos de presión y que tendía a la creación de una cultura nacional. Este movimiento culminó en la formación del Indian National Congress y su radicalización subsecuente. El otro es el movimiento “espontáneo” de los campesinos, en respuesta a la opresión y a la explotación. El carácter del movimiento campesino cambia según el carácter del grupo participante, por el contacto con elementos de nuevas instituciones y la manera en que estas instituciones influyen sobre el progreso del movimiento, y finalmente, por la participación directa de la élite política nacionalista en el movimiento campesino. Por supuesto, el carácter de la “élite” política no continuará siendo el mismo; variará según la ideología política de las élites. En el siglo XIX las élites políticas no pudieron captar en su favor a los movimientos campesinos, pero la participación de los campesinos en tiempos posteriores alterará radicalmente la naturaleza de la política nacionalista.

En otro tiempo Ishan Roy de Pabna probablemente hubiera podido establecer un feudo o un principado basado en la lealtad de sus seguidores y con el reconocimiento de los gobernadores supremos. Pero en el siglo XIX el carácter del régimen, de las leyes, y de las instituciones jurídicas, determinó el curso del movimiento. No se cambió el sistema de propiedad de la tierra, pero la mejor aplicación de las leyes por un lado, y por otro, la influencia de la acción campesina tanto en prevenir el alza de la renta como en presionar en el proceso de toma de decisiones sobre la legislación de tenencia de la tierra, ofrecieron alternativas en la acción. Cuando no existen mecanismos de cambio, cuando hay un colapso total de un orden administrativo o cuando los grupos sociales no tienen conciencia de las posibilidades de las instituciones existentes, los movimientos toman un carácter de insurrección con o sin una ideología milenaria.

Los motines de Pabna no tuvieron la dimensión política que alcanzaron los motines de París durante la Revolución francesa o el Motín del pan protagonizado por las mujeres de San Petersburgo, iniciador del proceso que derrocó el zarismo. Este tipo de “eslabonamiento hacia adelante” requiere dos condiciones: 1) la

existencia de una crisis política o económica en gran escala, y 2) la existencia de un centro que pueda establecer “eslabonamientos” de ese tipo.

Durante la mayor parte del siglo XIX el Permanent Settlement fue un sistema económico viable. Es cierto que a principios de siglo la injusticia del sistema era evidente y provocó numerosos conflictos entre campesinos y terratenientes, pero como sistema económico no hizo crisis sino al terminar el siglo, y con más virulencia después de la crisis de 1929. Las causas fueron las siguientes: 1) la posibilidad de extender las áreas de cultivo y la migración hacia tierras incultas en el sur, en el este y en la provincia de Assam; 2) la comercialización de la agricultura y los productos de exportación que beneficiaron a un sector muy amplio de la población rural especialmente en Bengala Oriental (Bangla Desh); 3) los distritos de Bengala Occidental estaban más densamente poblados pero la existencia de una gran ciudad como Calcuta, la ampliación de las redes ferroviarias hacia las minas de carbón, etc., ofrecieron nuevas oportunidades de empleo; 4) a falta de industrialización, única fuente de empleo fuera de la agricultura, el sistema de subinfeudación actuó como amortiguador, proveyendo sustento a gran parte de una población en crecimiento; 5) el precio de los productos agrícolas se mantuvo considerablemente alto en el mercado mundial hasta la gran crisis, y aunque los mahajanes se beneficiaron con la mayor parte de este aumento, los campesinos y el sector medio también lograron aprovechar esa situación; y 6) sólo cuando la técnica agrícola anticuada y estancada no pudo mantener un vasto número de rentistas del sector medio se observaron las primeras señales de una crisis del régimen económico en su totalidad. Esta crisis fue consecuencia del ascenso y la caída de familias del sector medio a través de la fragmentación y disminución del ingreso de sus propiedades, así como de la falta de alternativas de empleo. La expresión política de esa crisis fue el creciente radicalismo de la juventud educada en Calcuta y en las ciudades del interior. Se convertiría en crisis general con el incremento rápido de la población después de 1921 y con la baja de los precios agrícolas después de 1929.

Por otra parte, no hubo hasta 1876 ninguna organización polí-

tica fuera de las que representaban los intereses de los zamindares. The Indian Association, fundada por Surendranath Banerjee es la primera organización política de la intelligentsia.

En 1885 se fundó el Indian National Congress que trató de unir las viejas organizaciones políticas de toda la India. No es cierta la acusación de Lord Curzon, de la que se hizo eco B.B. Misra en su libro *The Indian Middle Classes*⁵⁶ de que el Congreso representaba el interés de los zamindares y no se interesaba por el bienestar de las masas, ya que el Congreso hizo los mayores esfuerzos por crear una plataforma verdaderamente nacional, es decir panindia, de los grupos de presión urbanos. Al final del siglo XIX aparecieron en Bengala y en Maharashtra los grupos radicales de la juventud. En Bengala, el radicalismo reflejaba la crisis económica que ese grupo había experimentado. Los jóvenes estaban insatisfechos con el liderazgo; la composición social del Congreso y su método de lucha política que juraba lealtad al imperio británico, organizaba banquetes políticos al estilo inglés, hacía campaña política en Inglaterra, etc. Los esfuerzos de la juventud se empleaban en establecer un contenido cultural del nacionalismo indio, en revitalizar la sociedad hindú (Vivekananda y Ramakrishna Mission), considerando la tradición hindú como fuerza modernizadora que pudiera servir como equivalente de "la ética protestante". Esos mismos esfuerzos se aplicaban al descubrimiento del pasado de la India y a atar la historia al carro del movimiento nacional, forjando los símbolos y mitos que unifican y ponen en marcha al pueblo. En términos políticos se pedía *Swaraj* (independencia política), en términos económicos *Swadeshi* (independencia económica, productos del país) y en términos psicológicos *Atma-shakti* (autodeterminación), que luego fueron sintetizados en la doctrina de Gandhi.

Este movimiento de los jóvenes tenía dos expresiones políticas: la resistencia pasiva (boicotear instituciones gubernamentales y poner piquetes de huelga frente a las tiendas de productos ingleses) y la organización clandestina terrorista que en nuestros días llamamos guerrilla urbana. Sin embargo, los movimientos estaban compuestos esencialmente por la intelligentsia; tanto líderes como

⁵⁶ B. B. Misra, *The Indian Middle classes*. London, 1961.

seguidores provenían del sector medio bien educado pero progresivamente empobrecido y de familias hindúes de casta alta.

Es importante mencionar que la educación inglesa había creado una barrera entre la intelligentsia y las masas. En términos psicológicos y simbólicos los jóvenes cultos buscaron identificarse con sus tipos análogos en Europa. Sus modelos fueron los revolucionarios de Irlanda o los terroristas rusos. Sólo después de la Revolución rusa de 1917 y de la conversión de un gran número de revolucionarios al comunismo se ve una dedicación consciente, hasta forzada, hacia el pueblo. A pesar de esto M.N. Roy, el famoso líder de la Internacional Comunista, consideraba en 1927 al sector medio como el sector más revolucionario y hacía el llamado a una revolución jacobina para la India en el siglo xx.

En escala panindia estas dos corrientes convergieron en el movimiento del Partido del Congreso en la década de 1930. Las interpretaciones culturales de la tradición hindú encontraron en Gandhi el exponente de un tipo de populismo que se basaba en la tradición hindú (*ahimsa, satyagraha*);⁵⁷ podía comunicarse con las masas musulmanas y crear símbolos de identidad con las masas rurales: *charkha* (rueda) *ydhoti* (pieza de tela que cubre los muslos). Por otra parte, los movimientos de masas dirigidos por los comunistas y socialistas también lograron tener un lugar en el Partido del Congreso.

Sin embargo para Bengala la historia era algo diferente. Aquí, en el corazón mismo del imperio británico, y por primera vez después de 1857, los jóvenes se lanzaron a la independencia completa. Entre 1905 y 1907, frente a esta amenaza que venía exclusivamente de la intelligentsia hindú, no era muy difícil para el gobierno ampliar la brecha que existía entre los hindúes y los musulmanes. Hemos tratado de mostrar que en la fase “prepolítica” de un movimiento agrario, cuando no existía una amenaza directa al gobierno, la diferencia religiosa entre las dos comunidades no había creado ninguna dificultad para la colaboración mutua, aunque permanecían las diferencias culturales. Una institución tan poderosa como el gobierno británico en la India fá-

⁵⁷ Joan Bondurant, *The Conquest of Violence*. Berkeley, California, 1969.

ilmente podía utilizar esta circunstancia y convertir las diferencias religiosas en una brecha política. Lo hizo a través de un sistema electoral separado para las comunidades, de empleos gubernamentales reservados para los musulmanes, de la división de Bengala, y durante la agitación de 1907, alentando el pillaje contra los hindúes.⁵⁸

Es cierto que el nacionalismo no pudo hacer frente con éxito a ese desafío del gobierno en Bengala. Se sostiene frecuentemente que el movimiento nacionalista había tomado sus símbolos del hinduismo y por tanto dejó a los musulmanes fuera del movimiento. Hay que examinar este problema con más cuidado.

En Bangala, a comienzos del siglo xx, no existían entre los musulmanes grupos sociales comparables a los de los hindúes. Había un escaso número de grandes terratenientes musulmanes (y entre ellos, muchos no eran bengalíes, como el *Nawab de Dacca*) y tampoco existió un sector medio educado importante. Quienes sostienen que los musulmanes habían boicoteado la educación inglesa, ignoran un hecho simple: que los hindúes del mismo estatus social, es decir, los campesinos de castas bajas, tampoco pudieron aprovechar la educación inglesa. No hay que olvidar que los musulmanes de Bengala en su mayoría eran conversos provenientes del mismo grupo; los pocos que tenían una base social similar a la de sus compatriotas hindúes respondieron al llamado a la agitación de 1905-1907 (como el abogado Abdul Rasul o como Maulana Liakat Hussein). Claro está que había muy pocos musulmanes en el movimiento de 1905-1907, pero esto se debe a que la comunidad misma era muy reducida. En pocas palabras, el problema de los musulmanes en Bengala en ese periodo era el problema del campesinado. Sólo tomando en cuenta conscientemente y con toda seriedad el problema agrario, los nacionalistas podían haberlos movilizado. Pero no lo consiguieron ni los nacionalistas ni los radicales en el periodo que va de 1907 a 1920. El campesinado musulmán de Bengala quedó entonces a merced de sus explotadores, los terratenientes y pres-

⁵⁸ No hay todavía un buen estudio acerca de los movimientos de 1905-1910. Consultar los artículos de Sumit Sarkar, "Trends in Bengal's Swadeshi Movement (1903-1908)", *Bengal Past and Present*, Vol. LXXXIV, 1964, Part I, pp. 10-37; part II, pp. 141-160.

tamistas hindúes, que también habían explotado a los hindúes, por un lado, y por otro, a merced de sus líderes tradicionales, es decir, grandes terratenientes como el *Nawab de Dacca* y los *mullas*. Estos líderes tradicionales alentados por las medidas del gobierno pudieron aprovechar los intereses económicos de los campesinos para su propio beneficio.⁵⁹

En las décadas de 1920 y 1930 surgió en Bengala un grupo de la intelligentsia musulmana (profesionales, abogados, maestros de escuela, burócratas y oficiales del gobierno) y un grupo de campesinos no cultivadores que formaban el sector medio. Los representantes de ese grupo pudieron aislar, tanto en la política urbana como en la política rural, a los líderes tradicionales de los musulmanes. Ellos formaron parte del movimiento radical como miembros del partido comunista o de movimientos musulmanes nacionalistas (por ejemplo Fazlul Haq y su *Krishak Praja Party*, partido campesino) que simpatizaban con el movimiento nacionalista por el Partido del Congreso, pero no quisieron perder su identidad como grupo de presión dentro del país. ¿Por qué estos grupos fracasaron al crear un movimiento unido en Bengala? La respuesta pertenece a otra fase de la política de la India: el periodo de la segunda guerra mundial.

No se puede culpar al gobierno británico por su deseo de debilitar al movimiento nacionalista, pero la falta de un programa agrario dentro de la plataforma nacionalista a principios de siglo fue la debilidad fundamental de esta política en Bengala. Tampoco se puede culpar a los jóvenes de fines de siglo por su falta de experiencia. El periodo de agitación política en la India fue relativamente corto antes de la Independencia (1905-1947). Los nacionalistas no pudieron solucionar los problemas de desunión creados tanto por la tradición como por la política del gobierno.

APÉNDICE 1

Los efectos económicos de este sistema se pueden resumir de la siguiente manera:

1) La responsabilidad de la administración pasó a capas sucesivas de grupos intermediarios no cultivadores ("poseedores de tenencias") que no

⁵⁹ Consultar J. Broomfield, *Elite Politics in a Rural Society*. Berkeley, Los Angeles, 1968.

tuvieron interés activo en la tierra, pero que se apropiaron de grandes porcentajes del beneficio que se desprendía: a) de la extensión de los cultivos; b) de nuevos cultivos comerciales, y c) del aumento de los precios de los productos agrícolas en el mercado.

2) El riesgo de la agricultura lo asumía el cultivador. La renta era enorme en proporción al producto total. De este modo, un mejoramiento en la agricultura era imposible.

3) Al Estado se le negaban ingresos procedentes de la extensión de la agricultura. Al fin de esa época en 1940 los campesinos pagaban 85 millones de rupias como impuesto predial y el resto se distribuía entre los zamindares y por poseedores de tenencias (Fuente: Dr. N.C. Sen Gupta ante *The Land Revenue Commission*, 1940). Véase cita Vol. VI, p. 476.

4) La tierra estaba exenta de impuestos sobre los ingresos "atrayendo así un volumen de capital desproporcionado a las inversiones en la tierra, en detrimento del desarrollo industrial". Véase el testimonio de S.K. ley, I.C.S., ante *The Land Revenue Commission*.

La estructura impositiva era regresiva, y en ella pagaba más el pobre que el rico.

5) Aumento de la aparcería. Cada vez más, mayor número de cultivadores con derechos de tenencia sobre la tierra preferían asegurar el abastecimiento de alimentos y hacían cultivar su tierra por aparceros. Los aparceros no tenían seguridad de estatus y permanecieron fuera de la órbita de las leyes que protegían al campesino.

6) La deuda rural aumentó, especialmente al expandirse el cultivo de productos comerciales y al aumentar las rentas.

7) La presión demográfica condujo a una alarmante fragmentación de las tierras. Las posesiones eran a menudo de medio acre por cultivador, pero éste era aún distribuido en pequeñas parcelas.

Tanto las leyes tradicionales como la legislación inglesa en el siglo XIX favorecían este proceso y no hubo legislación para contrarrestarlo.

APÉNDICE 2

Presidencia de Bengala por grupos religiosos: población 1881

	<i>Población</i>
Total	69 536 861
Hindúes	45 452 806
Musulmanes	21 704 724
Aborígenes	2 055 822
Otros	Resto

Fuente: *Imperial Gazetteer of India*, vol. 6, p. 692.

Alfabetismo: 1881

	Población total		Reciben instrucción		Leen y escriben pero no están recibiendo instrucción	
	Masculino	Femenino	Masculino	Femenino	Masculino	Femenino
Hindúes	22 578 544	22 874 262	753 267	21 195	1 546 140	38 460
Musulmanes	10 855 771	10 848 953	244 158	8 241	415 666	11 742

Fuente: *Imperial Gazetteer of India*, Vol. 6, pp. 698-99.

Bengala: Distribución del ingreso, siglo XIX

<i>A</i> Número de familias	<i>B</i> Grupo de ingreso*
5 000	500 o más por año
50 000	50 a 500 „ „
200 000	20 a 50 „ „
9 500 000	7.3 (promedio) „

* En libras esterlinas (unos cien zamindares tenían más de £ 10 000, y unos diez más de £ 100 000).

- A De las 5 000 familias en la cúspide, 3 000 familias vivían en Calcuta; la fuente de sus ingresos eran el comercio, profesiones, empleo en la administración; 2 000 vivían fuera de Calcuta y dependían exclusivamente de la renta de la tierra.
- B De los empleados indios en la administración gubernamental: a) 149 que pertenecían a la administración de Bengala y 29 a la administración imperial (India) ganaban más de £ 500 anuales. b) 10 026 que pertenecían a la administración de Bengala y 2 379 a la administración imperial (India) ganaban entre £ 25 y £ 500. (Tipo de cambio: 10 rupias = 1 libra esterlina.) Fuente: Seal, p. 63 (ver nota 55).

Graduados de la Universidad de Calcuta 1857-1882

	(1) <i>Empleados en el gobierno</i>	(2) <i>Empleados privados</i>	(3)	
			<i>Abogados</i>	<i>Médicos</i>
Licenciatura (B.A.) 1 589				
Maestría (M.A.) 389				
Total	1 978	526	180	581
				12

Fuente: *Education Commission*, en Seal (ver nota 55), p. 357.

El *Hindu Patriot* del 23 de octubre de 1882, publicó una lista de 1 712 graduados cuyo análisis muestra los siguientes patrones de empleos (en relación con las columnas del cuadro anterior).

<i>Columna 1</i>		<i>Columna 2</i>	<i>Columna 3</i>
Maestros y profesores:	168	Maestros y profesores:	4 abogados tenían títulos de Bar-at-Law de Inglaterra.
Servicio judicial (bajo):	163	Los demás en la administración de los príncipes y otros.	
Servicio judicial (medio):	34		
Servicio judicial (alto):	2		

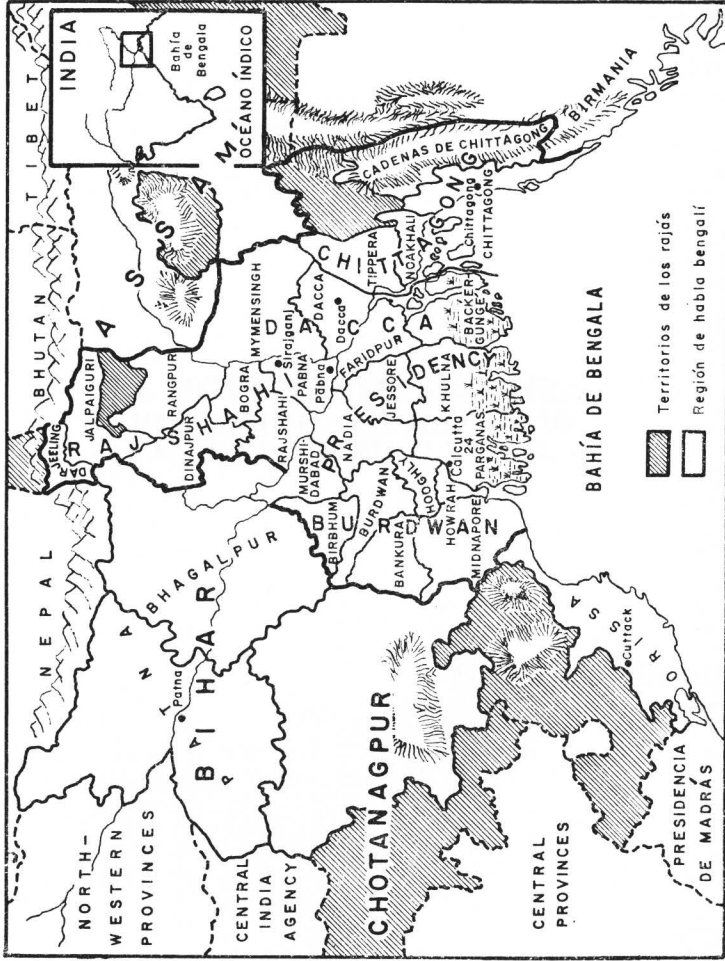
Servicio ejecutivo

Medio: 68

Alto: 3

Es difícil definir la clase media. En puestos gubernamentales el sueldo mensual de 75 rupias (o £ 90 anuales) se consideraba muy bueno y así lo tomaron como un indicador en las estadísticas oficiales. Estos puestos requerían conocimiento de inglés, pero en la década de los 80 el título de B.A. no era necesario. Claro que la gente con ingreso menor de 75 rupias, es decir del grupo de ingreso anual de £ 20 a £ 50, pero con cierta educación, debe ser considerada como perteneciente a la clase media.

BENGALA EN EL SIGLO XIX



**EL MOVIMIENTO BIRSAÍTA
UN MOVIMIENTO MILENARIO
EN UNA SOCIEDAD TRIBAL**

Susana B.C. Devalle

LOS MOVIMIENTOS de rebelión tribales que han tenido lugar en la India desde fines del siglo XVIII fueron considerados a menudo por los observadores contemporáneos y aun por algunos historiadores posteriores, como elementos perturbadores y peligrosos. En tanto, escritores más tardíos, después de la Independencia, así como algunos periodistas, abogados y misioneros de la época en que estos movimientos se produjeron, de una manera u otra simpatizaron con ellos y trataron de interpretarlos como parte del movimiento de liberación y como predecesores del movimiento revolucionario no violento, antes de que se hiciera sentir la influencia de Gandhi.

¿Hasta qué punto puede llamarse a estos movimientos de protesta (contra los terratenientes, los misioneros, el gobierno) pre-nacionalistas y aun protonacionalistas? Con la intención de contestar a esta pregunta hemos estudiado uno de ellos, el Movimiento Birsáita, de carácter milenarismo mesiánico, surgido en la tribu munda a finales del siglo XIX. Lo consideramos parte del proceso de cambio que entonces estaba sufriendo este grupo e intentamos comprender cómo respondió a la situación crítica del momento.

provocada por desequilibrios socioeconómicos que resultaron de cambios drásticos en su cultura.

I. LOS MOVIMIENTOS MILENARIOS

Desde fines del siglo XVIII hasta principios del siglo XX los grupos tribales de la región de Chota Nagpur, en el noreste de la India,¹ fueron protagonistas de una serie de rebeliones que pueden interpretarse como formas de protesta social² y como la reacción a un proceso de cambio cultural acelerado de consecuencias inmediatas desfavorables. Varias de estas rebeliones se desarrollaron con las características de movimientos milenarios e incluyeron a menudo elementos mesiánicos. El grupo munda participó en los levantamientos a partir de 1789 y finalmente se organizó en 1895, bajo la dirección de Birsa en el *Ulgulan*,³ movimiento de carácter milenario-mesiánico.

¹ Para informarse sobre la zona de Chota Nagpur y los grupos tribales que la habitan, consultar: F. B. Bradley-Birt, *Chota Nagpur, a Little Known Province of the Empire*. Londres, 1903; W. Crooke, *Natives of Northern India*. Londres, 1907; R. Choudary, *History of Bihar*. Patna, 1958; E. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*. Calcuta, 1872; P. Dayal, "The Agricultural Geography of Bihar" (tesis doctoral), Londres, 1949; Diwakar, *Bihar through the Ages*. Bihar, 1958; G. S. Ghurye, *The Scheduled Tribes*. Bombay, 1959; Government of India, *The Gazetteer of India*, Vol. I, 1965; S. C. Roy, *The Mundas and their Country*, Nueva York, 1970, "The Theory of Rent among the Mundas of Chota Nagpur", *Man in India*, Vol. XXVI, Sept.-Dic., 1946, Núms. 3 y 4, "The aborigenes of Chota Nagpur. Their Proper Status in the Reformed Constitution", *Man in India*, Vol. XXVI, junio 1946, Núm. 2; Sachchidananda, *Culture Change in Tribal Bihar. Munda and Oraon*. Calcuta, 1964, "Class and Caste in Tribal Bihar", *Man in India*, Vol. 35, julio-septiembre 1955, Núm. 3; S. S. Sarkar, *The Aboriginal Races of India*, Calcuta, 1954; L. P. Vid-yarthi, *Cultural Contours of Tribal Bihar*, Calcuta, 1961.

² De acuerdo con E. Hobsbawm (*Rebeldes Primitivos*, Ediciones Ariel; Barcelona, 1968), los movimientos de este tipo "pertenecen a un mundo que ha conocido, desde hace tiempo al Estado (i.e., soldados y policías, cárceles, recaudadores de impuestos, quizás agentes civiles); diferencias de clase y explotación por los terratenientes, los comerciantes y otros individuos de este tipo y hasta a las ciudades. Los lazos de parentesco o solidaridad tribal que —combinados o no con lazos territoriales— son la clave para lo que normalmente se considera sociedades 'primitivas', persisten [...] pero no son la defensa primordial del hombre contra los caprichos de su ambiente social".

³ *Ulgulan*: "El Gran Tumulto", nombre por el cual fue conocido el Movimiento Birsaíta.

El primer problema al que nos enfrentamos en este estudio es el de tratar de describir los movimientos milenarios en términos generales. La primera característica que se destaca al observarlos es la de ser fenómenos que tienen lugar en sociedades que pasan por situaciones críticas. Aunque no se debe concluir que estos movimientos surgen necesariamente cuando una sociedad está sujeta a tales situaciones, los datos disponibles señalan su aparición sólo cuando la sociedad de referencia se halla sometida a serias perturbaciones producidas por el contacto con otra u otras sociedades que tratan de imponerse, fenómeno que ocasiona cambios desfavorables en las condiciones sociales y económicas anteriores, o por la amenaza de fuerzas incontrolables como fenómenos naturales, hambres y epidemias. Ambos grupos de factores parecen estar presentes en los momentos culminantes de la crisis.

El objetivo de este tipo de movimiento es la reinstauración del *tiempo perfecto*, el regreso a la *tierra perfecta*, o lograr que ambos se concreten en el futuro, donde y cuando no existirían el sufrimiento, el trabajo, el deseo, la inseguridad ni la muerte, y se viviría en paz y armonía, en un estado de completa felicidad y libertad. Frecuentemente estos logros se asocian con un periodo previo de catástrofes que llevarían a la destrucción del mundo que se rechaza, es decir, a la eliminación de los problemas que se sufren en el momento. El fenómeno milenario adquiere características mesiánicas cuando aparece un líder carismático, reconocido por el grupo como el Elegido que lo guiará en la realización del Milenio. El mesías actúa de acuerdo con las órdenes impartidas por la divinidad suprema de la cual es mensajero, y a veces llega a identificarse con ella. Él será quien gobierne en la Nueva Era, quien funde el Nuevo Reino y establezca la Nueva Ley.⁴

Los movimientos milenarios, una forma de reaccionar ante una situación conflictiva, muestran la firmeza de la solidaridad

⁴ Los términos *milenio* y *mesías* se refieren sólo con propiedad a la tradición judeo-cristiana, pero se puede emplear el primero de ellos para indicar concepciones centradas en la idea de una era por venir o una tierra accesible perfectas que se quieren alcanzar, y el segundo, a casos en que estén presentes líderes religiosos que actúan como mensajeros de la divinidad. Cabe hacer notar que en el caso que se analiza el mesías llega a ser considerado dios en la tierra.

grupales, unas veces como fuerza de resistencia, otras con tendencias emulativas, o bien con un desarrollo que abarca ambas actitudes, pero siempre con un objetivo: la búsqueda de una identidad de grupo y el establecimiento de un sistema social y un orden moral nuevos y renovados, de acuerdo con una realidad nueva. A pesar de que estos movimientos generalmente fracasan, tienen consecuencias positivas, funcionan como mediadores en el proceso de transculturación y contribuyen en muchos casos a formar una conciencia de grupo. En su desarrollo se observa de qué manera el grupo ha tratado de sobrevivir como entidad a los embates de la sociedad dominante, empleando recursos como la oposición institucionalizada a la transculturación y el sincretismo ideológico y cultural parcial.

Interesa ahora conocer cómo se ha manifestado este fenómeno en la tribu munda de la India, en el momento en que estaba sujeta a grandes presiones externas y, en consecuencia, a desequilibrios internos, que amenazaban destruir su estructura socioeconómica tradicional. El cambio fue impuesto desde fuera por individuos ajenos a la comunidad, y ésta pasó a ocupar la posición de subordinada a la sociedad *extranjera*. Como respuesta a la crisis surgieron movimientos que, como el *Ulgulan*, expresaron por medio de un lenguaje religioso el descontento y los deseos de cambiar una situación desesperada. Se estaba desintegrando el sistema socioeconómico munda por la intrusión de elementos extraños que habían impuesto un nuevo sistema, sin tener en cuenta las estructuras existentes.

II. EL GRUPO MUNDA

Junto con los actuales estados indios de Madhya Pradesh y Orissa, Bihar es uno de los que contienen mayor población tribal. Cruzando el valle del Ganges y ascendiendo la planicie montañosa que forma el núcleo de la India, se encuentran los territorios habitados por tribus de los grupos munda y dravídico. Los munda constituyen el grupo más importante dentro de las tribus munda⁵ en la antigua División de Chota Nagpur,⁶ en cuyos valles

⁵ Los hindúes aplicaron la designación de *Kol* a los ho, munda y oraon, y a veces a algunas otras tribus del grupo munda. Este nombre tiene la

y junglas se establecieron, distribuyéndose por todo el noroeste del Distrito de Ranchi.⁷

Chota Nagpur es una extensa región de montañas y mesetas, y allí se encontraban los distritos de la División de Chota Nagpur. Unos 16 090 kilómetros cuadrados, aproximadamente un tercio de la antigua División, sobre todo en el centro y el oeste,

desventaja de que en la India no se usa para designar a todas las tribus del grupo munda en tanto que abarca a otras, como la oraon, que no deberían considerarse dentro de él. Teniendo en cuenta que estos grupos ya se llamaban a sí mismos munda, de acuerdo con un nombre étnico antiguo, Max Müller lo adoptó como designación común para los aborígenes *Kol*. De él también proviene el nombre de *familia munda* para las lenguas emparentadas que hablan estas tribus. Por ahora la designación convencional de munda es la más apropiada para este pueblo, aunque tiene la inconveniencia de que también se aplica a la sección del grupo de tribus munda que habla el mundari, especialmente aquéllos en el Distrito de Ranchi. Actualmente hay 4 700 000 individuos en India que hablan lenguas munda, de las cuales el kherwari es la más importante, con varios dialectos. Las lenguas munda, hoy en vías de desaparición, se han hablado seguramente en una zona más extensa, en la India Central y quizás también en el valle del Ganges, donde se les superpusieron tempranamente formas dravídicas e indoeuropeas. Uno de los dialectos de kherwari es el mundari, hablado por medio millón de personas aproximadamente.

Consultar para los aspectos lingüísticos G. A. Grierson, *Linguistic Survey of India*, Vol I, parte I y Vol. IV, Nueva Delhi, 1967, y Meillet y Cohen *Les Langues du Monde*, París, 1962.

⁶ Se mantienen las denominaciones usadas en el *Census of India* de 1901 (India, Census Commissioner, *Census of India*, 1901. Bombay, 1902), por ser las que estaban en vigor en el momento en que se produjeron los movimientos que nos interesan. Bengala estaba dividida en nueve divisiones, una de ellas era la División de Chota Nagpur. Las divisiones estaban seccionadas en cuarenta y siete distritos, gobernados por un *Magistrate* y un *Collector* o *Deputy Commissioner*. De estos distritos los más grandes eran los de Hazaribagh y Ranchi.

⁷ Según el Censo de 1901, la población munda en las diferentes *thanas* del Distrito de Ranchi, donde estaban mayormente concentrados, acusaba los siguientes porcentajes (S. Ch. Roy, *The Mundas and their country*, pp. 354 s): Khunti, 72%; Tamar, 72%; Bano, 52%; Basia, 39%; Kolebira, 36%; Karra, 28%; Silli, 22%; Ranchi, 18%; Kochedega, 11%; Mandar, 9%; Chainpur, 5%; Toto, 3%; Sisal, 3%; Palkot, 2%; Kurdeg, 2%; Lohardaga, 1%; Bishenpur, 1%. Según Dalton, los munda alcanzaban la cifra de 400 000 en 1872. En 1912, S. Ch. Roy, de acuerdo con el Censo de 1901, indicaba como número total, excluyendo cristianos, 466 668 de los cuales Chota Nagpur contenía 344 373, y el distrito de Ranchi, su hábitat actual, 287 105, o sea un 61% del total. Para el Distrito de Ranchi, Sachchidananda (*Culture Change in Tribal Bihar...*, p. 137), proporciona las siguientes cifras: 1911, 274 200; 1931, 386 420; 1941, 407 868; 1961, 628 931.

están cubiertas de bosques, de los que un ochenta por ciento ha sido ganado por la selva por falta de protección. A pesar de que el terreno es generalmente pobre, en los campos de las aldeas se pueden obtener dos cosechas al año.⁸ Debido a la proporción relativamente pequeña de terreno cultivable, la presión de la población sobre la tierra es tan grande como en las llanuras. La zona que corresponde a la antigua División de Chota Nagpur contiene las más importantes concentraciones de minerales de la India, y allí se han establecido centros industriales de gran importancia.

La agricultura ha sido y continúa siendo la ocupación más importante de los munda. En un principio la región estaba poblada por grupos de comunidades aldeanas independientes, con un *munda* o jefe secular y un *pahan* o jefe religioso a la cabeza. Cada comunidad poseía toda la tierra dentro de las fronteras de su aldea. En ellas había tierras comunales y tierras que eran propiedad de las familias descendientes de los pobladores originales. Más tarde las aldeas se agruparon en *parhas*, cada una dirigida por un *manki*. Los descendientes de los fundadores de la aldea se consideraban dueños de la tierra de los alrededores y continuaron poseyéndola como campesinos-propietarios o *mundari-khunkattidars*. La tribu estaba dividida en grupos exógamos o *kili*, cada uno de los cuales contaba con un antepasado común. Cada *kili* había fundado una aldea y sus descendientes se conocieron como *khunkattidars*. A éstos se unieron más tarde otros grupos, por lo general emparentados con los anteriores, llamados *parjas*, que pagaron a los primeros por la tierra que ocuparon.⁹

⁸ De acuerdo con el empleo que se hace de la tierra en la meseta de Chota Nagpur se pueden establecer los siguientes porcentajes (L. D. Stamp, *Asia. A Regional and Economic Geography*, Londres, 1959, p. 352): Bosques, 32%; no aprovechable, 14%; de desecho, 16%; cultivadas, 40%.

⁹ El clan dominante en la aldea es el de los fundadores y sus descendientes y de él proviene la mayoría de las autoridades como el *munda* y el *pahan*. Dentro de este clan se distinguen dos linajes de igual prestigio e importancia: *mahato* o *munda khunt* y *pahan khunt*. Durante los comienzos de la administración británica el *pahan* era el jefe supremo de la aldea, controlaba las relaciones entre los hombres y lo sobrenatural, presidía el *panchayat* aldeano y recolectaba el tributo destinado al *raja*. Para considerar asuntos seculares contaba con la asistencia del *munda*. Más tarde hubo una inversión en las funciones que ambos desempeñaban puesto que

En cuanto a las creencias y prácticas religiosas tradicionales, la deidad suprema era Sing Bonga, dios solar, benevolente, creador del mundo, cuya bendición se invocaba antes de cada ceremonia religiosa. Además se veneraba a las deidades protectoras de la aldea o *hatu bongako*, quienes brindaban ayuda en las tareas agrícolas, en las excursiones de caza y guiaban todos los aspectos de la vida. Se les rendía culto por intermedio del *pahan* en el bosquecillo sagrado (*sarna*) de cada aldea. Los muertos, generalmente de carácter benéfico, merecían ser venerados puesto que protegían a los suyos. Eran los *ora bongako*, los antepasados familiares. Los poderes destructores, imprevisibles, eran para los munda los *banita bongak*, que debían ser apaciguados o propiciados por los buscadores de espíritus, los *najos*, *matis* y *deonras*, quienes generalmente no pertenecían al grupo tribal. Otros poderes ambiguos eran las deidades de la naturaleza. Según la vida que un hombre llevara, a su muerte sería enviado al mundo de Sing Bonga como un hombre, una bestia, un pájaro o un insecto. El poder en el hombre se consideraba substancializado en el alma o *roa*. Jom Raja, el “rey devorador” y dios de la muerte, se encargaba de llevar a las almas a Kata-Jambar, su morada, que se encontraba hacia el sur.

La influencia del hinduismo sobre las creencias religiosas tradicionales ha sido considerable y se ha ejercido de manera continua. Los munda han adoptado creencias y prácticas hinduistas, modificándolas en alguna medida para hacerlas congruentes con su propio contexto religioso. Aunque más reciente, la influencia de las misiones cristianas en la región ha sido importante. El

el *munda* cobró importancia y el *pahan* se ocupó solamente en funciones religiosas. Estos cambios produjeron roces entre los dos linajes del clan fundador.

Toda la tribu munda se divide en dos ramas endógamas: *mahali mundako* y *kompat mundako*. La última comprende a la mayoría de la población en tanto que la primera se encuentra principalmente en Tamar y se considera socialmente inferior por estar menos hinduizada. Dentro de la rama *mahali mundako* existe el grupo de los *patar*, discriminados por el resto de la sociedad. En casi todas las aldeas se encuentran elementos ajenos al sistema social de la comunidad, dedicados al comercio y a otras actividades que los munda consideran degradantes. Además, están los munda cristianizados, que llevan una vida diferente, tienen más educación y un nivel de aspiraciones más alto.

mayor número de conversos correspondió a las zonas donde la opresión de los terratenientes fue más dura y mayor la ambición de los prestamistas, ya que algunos de los misioneros prometieron su ayuda y se pusieron de parte de los *adivasi* ("habitantes originales", los grupos tribales). Pero también el hecho de que no actuaran directamente para hacer cambiar la situación fue la causa de que muchos conversos recientes renegaran de la fe. Formas religiosas sincréticas comenzaron a aparecer a fines del siglo XIX; una de ellas fue el birsaísmo.

En cierto momento que no se puede determinar con exactitud, seguramente antes del siglo XV, se produjo un cambio de consecuencias importantes para los munda: la elección de un raja con dominio sobre todas las comunidades aldeanas. Es posible que originalmente fuera un miembro de una familia munda importante. Éste se fue hinduizando paulatinamente, circunstancia que llegó a determinar un cambio en su relación con los aldeanos, y finalmente condujo a la aparición de los distintos tipos de tenencia de la tierra. Con el tiempo se hizo costumbre pagar a este raja un tributo en nombre de toda la aldea, primero en especie y en servicios militares, más tarde en dinero. Con la adopción del aparato real hindú comenzaron a llegar cortesanos de otras regiones para agruparse alrededor del raja. Para proporcionarles un medio de subsistencia se pensó en que prestasen servicios en las aldeas y así surgió la clase de los jagirdares. En un principio tomaron las tierras de los *raiya*s o *parha-horoko*; luego recolectaron una parte del producto de las tierras de los labriegos, se introdujo la economía monetaria y la idea de renta. Se reconocieron los derechos del jagirdar sobre estas tierras, originándose las tendencias *rajhas*. También el concesionario tomó algunas tierras para sí mismo, llamadas *manjhihas*. Posiblemente se introdujo por entonces un nuevo funcionario, el *mahato*, ya que los nuevos jagirdares pensaron que una buena manera de reconciliarse con los aldeanos sería permitir que un miembro de la familia original aldeana manejara los asuntos de la aldea relacionados con el nuevo señor de la tierra.

Se afectó el derecho de propiedad de la comunidad aldeana sobre la mayoría de las tierras cultivables. El jagirdar usurpó el derecho de recolectar la renta de estas tierras, en lugar de con-

formarse con lo que se entregaba como tributo al raja. Los jagirdares y los thikadares llegaron a poseer algunas de las mejores parcelas, que sus propios subordinados cultivaban. La comunidad aldeana quedó con las tierras de desecho y las junglas. En algunas aldeas los *panchayat* o consejos sufrieron grandes presiones con la llegada de los zamindares, quienes no aceptaron que los *adivasi* se manejaran independientemente, sin tener en cuenta su autoridad, y que establecieron que sólo ellos podrían decidir en los casos que se presentaran, castigando al *munda*, al *mahato* o al *pahan* que se atreviera a convocar al consejo aldeano.

Los ataques al sistema económico de los munda parecen haber comenzado en el siglo XVIII, continuando desde entonces en forma progresiva, e intensificándose con la introducción del sistema legal e impositivo inglés.¹⁰ Esta situación provocó una serie

¹⁰ Los tipos de tenencia de la tierra que resultaron de los cambios en la propiedad de la tierra luego del establecimiento de un raja entre los munda, fueron los siguientes:

1) *Khas Bhandar*: Gradualmente el raja fue tomando posesión (*Khas*) de algunas aldeas y sus tierras.

2) *Tenencias Khorposh*: El raja otorgó cierto número de aldeas a sus hermanos y parientes próximos para su mantenimiento (*Khorposh*).

3) *Tenencias Jagir Feudales*: El raja comenzó a rodearse de una corte compuesta de aventureros hindúes provenientes de Bihar y otras regiones, a quienes remuneró con concesiones de aldeas (*jagir*). Estos jagirdares obtuvieron gradualmente derechos reales sobre las tierras y las aldeas dentro de su *jagir*, al parecer alentados por el mismo raja. Ante esta situación los dueños originales se rebelaron, pero fueron sometidos por guerreros traídos de fuera por el raja y sus jagirdares. A su vez, estos hombres, *Chatris*, *Baraiks*, etc., fueron recompensados con *jagirs* de aldeas bajo la condición de prestar servicio militar cuando se requiriera.

4) *Jagirs por servicio*: Se otorgaron a los favoritos y sirvientes que el raja reunió a su alrededor al ir adquiriendo más poder y gusto por la pompa copiada de la realeza hindú. Algunas de estas tenencias estaban libres de renta.

5) *Tenencias jagir accidentales*: Tierras que eran poseídas en tenencia *Putra Patradik*, pero reasumidas por el raja a la muerte del último descendiente legítimo masculino directo.

6) *Rajas dependientes*: Los jefes dependientes de las Cinco Parganas eran anteriormente aliados del raja de Chota Nagpur. A fines del siglo XVIII reconocieron su supremacía y comenzaron a pagar parte del tributo como renta. Estos estados no los recuperaba el *maharaja* en caso de faltar herederos directos.

7) *Tenencias Religiosas Brit*: Con la mayor hinduización del raja y las personas relacionadas con él, se invitaron brahmanes con destino a los templos hindúes erigidos en la zona. Para mantenerlos, así como a sus

de levantamientos a partir de 1820 a los que siempre se opuso una fuerte represión. Si los *raiya*s se negaban a cumplir con las demandas, que eran cada vez mayores, se los desposeía por la fuerza de las tierras cultivables o éstas se subarrendaban a mayor precio a los hindúes. La situación económica afectó todos los aspectos de la vida de los *adivasi*. Desaparecieron los telares y las industrias aldeanas; los artesanos no tuvieron trabajo y concluyeron dependiendo de la tierra; la mano de obra se abarató y muchos terminaron siendo explotados en las plantaciones de índigo. De acuerdo con el sistema legal inglés, la tierra se consideró un bien transferible, de modo que las propiedades de los *adivasi* comenzaron a pasar a manos de prestamistas, dueños ausentistas, dueños que no cultivaban y terratenientes. El gobierno británico reaccionó cuando empezaron a producirse manifestaciones de violencia

templos, se les otorgaron derechos sobre tierras y aldeas, aunque en número reducido.

8) *Thikas* y otros arriendos: A principios del siglo XIX llegaron a la región otra clase de aventureros, los comerciantes del norte de India, musulmanes y sikhs, entre otros. Se dedicaron a vender costosas mercancías al raja y a sus grandes jagirdares y khorposhdares, que no estaban en situación de pagarlas, y que finalmente acudieron a los prestamistas o *sahus*. Pero como no pudieron pagar sus deudas, resolvieron dar a sus acreedores arrendamientos (*thikas*) permanentes (*doami*) o temporales (*miadi*); arrendamientos perpetuos con renta fija (*makarani*) o usufructuables (*zarpershgi* y *bhugui*), sin tener en cuenta los derechos de los *adivasi*. Estos nuevos arrendatarios no tuvieron inconveniente en destruir el sistema aldeano original.

9) *Tenencias mundari khuntkatti retenidas directamente por el maharaja*: Otras tierras *khuntkatti* o aquéllas reclamadas originalmente por aborígenes no mundas quedaron en posesión de sus descendientes.

10) *Aldeas mundari khuntkatti intactas*: No sufrieron la agresión de jagirdares y thikadares, la comunidad aldeana continuó siendo la dueña de todas las tierras aldeanas y de desecho, y conservó sus derechos de propiedad originales, pero quedó sujeta al pago fijo de renta a un terrateniente superior. Cada *khuntkattidar* pagó su parte o *chanda*, fijada en un principio sin tener en cuenta la cantidad de tierra que se poseía en cada caso. Esta renta se pagó al *munda* de la aldea, quien pagó en un *mankipatti*, al *manki*, y de no ser éste el caso, al terrateniente superior o a su agente.

Originalmente, se distribuía periódicamente la tierra cultivable de la aldea entre la comunidad *khuntkatti*. Pero esta propiedad absolutamente comunal fue cambiando hasta llegar a ser propiedad individual en el momento en que algunos *khuntkattidars* comenzaron a considerar determinadas porciones de las tierras aldeanas cultivables como propias, que dejaban luego a sus herederos. Pero en caso de necesidad la comunidad

entre los *adivasi* y entonces intentó introducir algunas innovaciones legales para prevenir este tipo de transacciones. Pero, en términos generales, las comunidades tribales terminaron por perder sus tierras y los derechos sobre ellas debido, en gran parte, a la indiferencia oficial ante el problema de la adaptación de los grupos tribales a un nuevo y complicado sistema legal e impositivo.

En 1817, las tierras de los *munda* y los *oraon* quedaron bajo la administración directa de la Compañía de las Indias Orientales inglesa como parte del Distrito de Ramgarh, y se privó al maharaja de Chota Nagpur de su posición de jefe tributario. Surgió una nueva clase de señores feudales *extranjeros* designados *thikadares*, musulmanes que comerciaban artículos valiosos y los vendían al raja. Cuando éste no pudo pagarles, les retribuyó con *thikas* o arriendos temporales. El ataque de los *thikadares* y los

siempre podía disponer de parte de las tierras de uno de sus miembros que tuviera muchas parcelas, y pasarla a otro que poseyera una porción insuficiente. Tradicionalmente, ni el *munda*, ni el *manki* ni el *pahan*, tenían privilegios sobre la propiedad. Cualquier *khuntkattidar* dentro de este tipo de aldea podía reclamar cualquier porción de tierra de desecho dentro de los límites de la aldea, o disponer de cualquier producto de la jungla para su uso. Las tenencias *khuntkatti* son inalienables, con ciertas excepciones establecidas por ley, y hereditarias. La renta establecida para las antiguas tenencias *khuntkatti* no puede elevarse. El *manki* recibió una pequeña remuneración por recaudar las contribuciones de las distintas aldeas del *patti* y por llevarlas al terrateniente superior, derivada de la renta que pagaba una de las aldeas del *patti*, llamada aldea *chaputa* (Sonepur). Las demás se denominaban aldeas *thakur* (Sonepur), ya que de ellas proviene el monto de los impuestos pagados al terrateniente superior o *thakur*.

11) *Aldeas mundari khuntkatti desintegradas*: El raja o los terratenientes recibían la renta que pagaba la comunidad aldeana *khuntkatti*, pero el raja se había apropiado de algunas parcelas denominadas *raj-has*, que cultivaba o ponía bajo la supervisión de sus propios terratenientes. Cuando el raja comenzó a arrendar estas aldeas, los *raj-has* fueron excluidos de la tenencia intermediaria, y los *parjas* que el raja había establecido en ellas pagaron la renta directamente a él.

12) *Otros tipos de aldeas mundari khuntkatti desintegradas*: Un estado más avanzado de desintegración del sistema comunal aldeano tradicional se verificó cuando un terrateniente de fuera o *diku*, y a veces el mismo *munda*, se fue adueñando de los derechos de propiedad de la aldea, destruyendo su naturaleza comunal. El terrateniente superior, el *munda*, el *zarpeshgidar* o el *nilamdar* (comprador en los remates), comenzaron a recolectar por su cuenta las rentas de los *khuntkattidars*, y con su acción acabaron por reducirlos, en su gran mayoría, al estado de simples *raiya*ts. El *munda* terminó asumiendo el control sobre las junglas y las tierras de

jagirdares a los derechos de los aldeanos provocó violentas insurrecciones.¹¹ La situación inestable creada en la región condujo a un cambio administrativo: el establecimiento de la South West Frontier Agency en 1833. A pesar de haberse establecido cortes de justicia y acantonamientos militares, los jagirdares y thikadars siguieron defendiendo sus supuestos derechos sobre la tierra en los tribunales británicos y perjudicando a los propietarios campesinos.

En el siglo XIX llegaron a la zona grupos organizados de misioneros cristianos pertenecientes a la German Evangelical Lutheran Mission, a la misión anglicana o Society for the Propagation of the Gospel, y a la misión católica romana, la más exitosa.¹²

desecho de la aldea. Cada *khuntkattidar* conservó sólo sus derechos de propiedad sobre las viejas tierras de cultivo, por las que había tenido que pagar su *chanda* fija, en forma directa al terrateniente. Los derechos sobre la jungla y sus productos estaban más restringidos, pero aún se podía reclamar sobre las tierras de desecho. Un estado de desintegración más avanzado se encontraba en Tamar, puesto que el raja o el terrateniente introdujeron un terrateniente intermediario o *manjhi*, que recolectaba las *chandas* directamente de cada individuo, y que terminó por poseer parte de las tierras, llamadas *manjihās*.

13) *Aldeas Bhuinhari*: Sólo una reducida extensión de las antiguas tierras *khunikatti* quedó en manos de sus descendientes como tierras *bhuinhari*. El resto estaba comprendido dentro de *rajhas* o en *manjihās*. Las *rajhas* eran en realidad aldeas *zamindari*, ya que al raja o al terrateniente sólo les llegaba una parte del monto de las rentas y quedaba lo demás para los intermediarios.

Las *rajhas* abarcaron la mayor parte de las tierras cultivables, que trabajaban los dueños de tierras *bhuinhari* o *raiyaṭs* comunes sujetos a renta en dinero, productos o de ambas.

14) *Tenencias Bhuinhari*: Es el último paso hacia la propiedad individual. A los funcionarios de las aldeas se les otorgaban tierras en compensación por sus servicios. Las tierras *mundari* y *pahani* eran generalmente hereditarias como las funciones del *munda* y del *pahan*.

15) *Aldeas exclusivamente Zamindari*: Se encontraban especialmente en el oeste y noroeste del Distrito. El terrateniente era el amo absoluto y sólo estaba limitado por la costumbre, los contratos y la ley. El antiguo sistema comunal de tenencia de la tierra no existía, ya porque estas aldeas fueran de reciente establecimiento, ya porque la comunidad *khuntkatti* original desapareció o fue obligada a retirarse. Todas estas tierras pagaban renta.

¹¹ Hacia 1856 los jagirdares, término que se usó en un principio junto con el de thikadar en forma indiscriminada, para designar al terrateniente subordinado al raja, llegaban a 600 y cada uno poseía porciones que oscilaban entre una y 150 aldeas.

¹² Contaba con 15 000 conversos en 1887 que llegaron a ser 71 270 en

Los misioneros contribuyeron en gran medida a la educación y a la difusión de la literatura mundari escrita.

III. ANTECEDENTES DEL MOVIMIENTO BIRSAÍTA

La presión ejercida sobre los grupos tribales durante los siglos XVIII y XIX por la presencia y la acción de los *extranjeros* procedentes de Bengala y de Bihar que se encontraban ocupando puestos en el gobierno y que no estaban familiarizados con las costumbres, formas de tenencia de la tierra y lenguas de la región, así como la influencia de los terratenientes *extranjeros* que gobernaban las aldeas, produjeron inquietud y levantamientos frecuentes en este sector de la población.¹³ Tal ha sido el caso de las rebeliones de los munda de Tamar en junio y julio de 1789, y luego, en 1797, bajo la dirección de Bishun Manki; la de 1807, que agrupó a 5 000 mundas bajo Dukan Shahi Manki; las revueltas en Rahe y Silli de 1796 a 1798; de Rahe en 1812; las grandes insurrecciones de 1819-20 bajo Rudu y Konta Munda, y de los munda de Sonapur en 1831-32.

Fueron determinantes las grandes deudas que mantenían a los agricultores en un estado de continua carencia, el crecimiento demográfico en Bihar después de 1858 mientras que el área cultivable era limitada, que trajo como consecuencia la fragmentación de la tierra y el empobrecimiento de los campesinos; y el reemplazo del sistema agrario tradicional por uno que ya no era comunal sino feudal, *zamindari* o individual, y la introducción

1900. Sus iglesias se distribuyeron en lo que se llamó "El Cuadrilátero": Bandgaon, Sarwada, Dolda y Burudith, y se establecieron otras en Karra (1891), Khunti (1892-96), Darma (1899-1900) y Torpa (1886-89).

¹³ Consultar: K. Datta: *The Santal Insurrection of 1855-57*, University of Calcuta; Calcuta, 1940; S. Fuchs, *Rebellious Prophets*, Asia Publishing House; Bombay, 1965; S. B. Chaudhuri, *Civil Disturbances during the British Rule in India (1765-1857)*, The World Press Ltd.; Calcuta, 1955; E. Jay, "Revitalización Movements in Tribal India", en L. P. Vidyarthi (ed.), *Aspects of Religion in Indian Society*, Meerut, s.f., J. C. Jha, *The Bhumi Revolt (1832-33)*, Delhi, 1967; M. Orans, *The Santal, a Tribe in Search of a Great Tradition*, Wayne State University Press; Detroit, 1965; S. Singh, *The Dust-Storm and the Hanging Mist*, K. L. Mukhopadhyay; Calcuta, 1966; S. P. Sinha, "The Nature of the Religion of Birsa", en: Vidyarthi, *op. cit.*

de un sistema impositivo completamente extraño para los *adivasi*. Además, se ocasionó la ruptura de la organización tribal y la decadencia de las instituciones tradicionales. La autoridad del *munda* y del *manki* se desprestigió y llegó a ser abolida por la acción de los campesinos hindúes introducidos por los nuevos terratenientes y de los que poseían tierras otorgadas para fines religiosos o de mantenimiento. Las instituciones de los *parha* y los *panchayat* declinaron en importancia y los *extranjeros* reemplazaron a las autoridades tradicionales. La estructura aldeana y familiar, así como los principios morales del pueblo *munda* fueron sacudidos violentamente; los lazos sociales tradicionales se hicieron cada vez más débiles.

La zona en la cual surgió el Movimiento Birsáíta era una de las menos afectadas y aún conservaba el sistema *mundari khuntkatti*, pero rápidamente fue alcanzada por el desorden que afectaba a las regiones vecinas. Se produjeron insurrecciones en distintos grupos, las más tempranas hacia fines del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX. En 1854, los santal se organizaron para la lucha bajo Bir Singh y nuevamente en 1855, dirigidos por los hermanos Sido y Kanhu. Un nuevo movimiento de carácter mesiánico fue surgiendo a medida que avanzaba el deterioro de las condiciones sociales y económicas: el Movimiento Kherwar (1871), con la posible intervención del grupo sardar (*munda*) de Ranchi. Este último movimiento renació en 1880 y una vez más hacia 1891. Otra de las tribus que habita Chota Nagpur, la oraon, se unió a las revueltas generales de 1820, 1832 y 1889-90, y en 1896, al Movimiento Birsáíta. Entre 1895 y 1900 surgieron de entre ellos varios profetas o *bhagats*, fenómeno que se repitió hacia 1914, originándose el movimiento mesiánico *Kurukh Dharm*. Hacia fines de 1915 comenzó el movimiento *Tana Bhagat* que abarcó a todos los oraon de Chota Nagpur. Otro grupo tribal de la zona, el ho, no vaciló en unirse a las rebeliones *munda* de 1831 y se organizó bajo la dirección de Buddho Bhagat de Silligaon hasta las derrotas definitivas de 1836 y 1838.

La tribu de los *bhumij* participó en las revueltas generales de 1832 bajo la dirección de Ganga Narain; la adopción gradual de elementos de la cultura hindú culminó en el Movimiento *Bhu-*

mij Kshatriya hacia 1930, que constituyó un intento para que sus miembros fueran aceptados en la casta de los kshatriyas.

Hacia fines del siglo XVIII, debido a la situación económica sumamente desfavorable en que se encontraban, comenzó a acentuarse el descontento de los munda. Para recuperar sus derechos sobre la tierra recurrieron a la lucha violenta, rebelándose siete veces entre 1789 y 1832, periodo en que tuvieron lugar levantamientos de importancia como los de 1811, 1819-20 y 1832. Aquellos que ocurrieron entre 1789 y 1820 fueron movimientos de resistencia, a consecuencia de los cuales los munda se retiraron hacia las montañas que se encuentran al sur de Khunti y al este de Tamar. Poco más tarde, en 1831, se produjo la Insurrección Kol como respuesta a la concesión de varias aldeas de Sonepur que el hermano del raja de Chota Nagpur, Hamath Sahi, otorgó a algunos sikhs, musulmanes y otros thikadares.¹⁴ Estos disturbios llevaron a las autoridades inglesas a establecer la South West Frontier Agency. No se consideró en ningún momento la necesidad de proteger las tierras munda ni a sus poseedores. Poco después se produjo la insurrección de los bhumij, encabezada por Ganga Narain y derrotada en febrero de 1833.

La situación se tornó más aguda a partir de entonces. Un nuevo elemento se hizo presente en la región hacia 1850: las misiones cristianas, a las que los *adivasi* acudieron en busca de ayuda. Desde ese momento hasta 1859, los zamindares reaccionaron violentamente contra los misioneros que trataban de apoyar a los *raiyats*, atacando sus establecimientos y persiguiendo a los conversos. Los misioneros poco pudieron hacer y fueron abandonados gradualmente por los nuevos conversos. Algunos de ellos, mejor preparados por la educación recibida en las misiones, organizaron varios grupos y asociaciones con el fin de luchar por mejores condiciones y buscar justicia. Estas actividades desembocaron en el Movimiento Sardar¹⁵ que se desarrolló a lo largo de cuarenta años, a partir de 1858, y que es el antecedente directo

¹⁴ A los munda de Sonepur, Tamar y Bandgaon se unieron los ho y los oraoon, y al extenderse la rebelión hacia Palamau obtuvieron el apoyo de los kherwar. Finalmente la insurrección fue controlada al rendirse sus líderes Bindrai Manki y Sarga el 19 de marzo de 1832.

¹⁵ Conocido como *Mulkui Larai*: "la lucha por la tierra" o *Sardari Larai*: "la guerra de los líderes".

del Movimiento Birsáita. Su meta fue que los munda recuperasen el dominio completo sobre sus tierras una vez que hubieran sido expulsados definitivamente los grupos de terratenientes, por medio de la fuerza de ser necesario. Los sardar también se manifestaron en contra del trabajo forzado y del sistema de impuestos sobre la tierra.¹⁶ Gracias a su educación, pudieron hacer llegar sus peticiones al gobierno por medio de documentos escritos, en donde exponían detalladamente sus problemas.

Suresh Singh¹⁷ ha determinado tres etapas en la evolución del Movimiento Sardar: entre 1858 y 1881, la etapa agraria entre: 1881 y 1890; la etapa de "revalorización de la cultura" y desde 1890 a 1895, la etapa política. Al principio los sardar no se opusieron a la administración británica ni al raja de Chota Nagpur, sino que se dedicaron a recolectar dinero para emprender las acciones legales necesarias con el fin de recuperar sus derechos y sus tierras. Comenzaron a desconfiar de todos los *dikus*, los jueces nativos y los administradores, se negaron a pagar rentas a los zamindares, no recibieron a los recaudadores de impuestos y trataron de desposeer por la fuerza a aquellos que estaban ocupando tierras que consideraban suyas o de sus antepasados. El movimiento se fue extendiendo gradualmente y hacia 1858 comenzaron a producirse choques con los zamindares y los jagirdares.¹⁸ Los conflictos siguieron sucediéndose hasta que se hizo efectiva el Acta I de 1869 que dio fin a las disputas sobre tenencias *bhuinhari* y *majhias*. Pero esto no dejó satisfechos a los sardar y el eje del conflicto pasó a ser, a partir de entonces, la situación de otro tipo de posesiones cuya situación no se había contemplado

¹⁶ Uno de los argumentos que esgrimieron en su intento por obtener justicia fue su condición de descendientes directos de los pobladores originales, que ya habían utilizado los líderes de la Insurrección Kol y de Tamar. También trataron de defender sus derechos sobre la tierra y demostrar lo injusto de la expropiación que estaban sufriendo aludiendo a la presencia de antiguos monumentos y ruinas de Chota Nagpur como obra de sus antepasados, afirmación de la que se debe dudar.

¹⁷ Suresh, Singh, *op. cit.*

¹⁸ Ante esta situación el gobierno designó a Lall Lokenath Sae para que realizara un estudio de las tenencias *bhuinhari*, trabajo que se desarrolló entre agosto de 1860 y agosto de 1862, y que comprendió a 427 aldeas, pero que no fue bien recibido por los munda, que desconfiaban de cualquier extraño.

en el Acta y que los zamindares ambicionaban convertir en tierras personales para cultivo. En la petición del 25 de marzo de 1879 los munda afirmaron que Chota Nagpur les pertenecía, y de esta manera comenzó la etapa de "revalorización" en este movimiento. Un grupo estableció un gobierno propio en Doesa, pero la empresa no tuvo éxito y los responsables fueron sometidos a juicio por ello.

El fracaso de las gestiones que realizaron los misioneros en favor de los *adivasi* llevó al rompimiento de las relaciones entre éstos y los sardar, el cual se concretó como definitivo con la misión alemana y la católica entre 1890 y 1892.

En 1889 y 1890 tuvieron lugar nuevos disturbios en la región de Chota Nagpur, causados al parecer por la persecución que habían emprendido los terratenientes contra los conversos. A partir de 1890, el movimiento se dirigió contra los europeos, los misioneros y los funcionarios del gobierno, de quienes se pensaba que estaban prestando apoyo a los zamindares.

Los métodos de lucha que habían propuesto originalmente los líderes sardar eran "la plegaria, la protesta y las peticiones". Ante el fracaso, muchos abandonaron la acción y sólo unos cuantos continuaron presentando su caso ante las cortes. Comenzó entonces la búsqueda de un líder que perteneciera al grupo munda; finalmente ésta culminó en 1895 al aceptarse como tal a Birsa, de la aldea de Chalkad.¹⁹ Era hijo de un munda converso y probablemente había estudiado en la escuela de la misión luterana de Burju y luego en la de Chaibasa, donde aprendió plegarias y pará-

¹⁹ La fecha de su nacimiento no se conoce con exactitud pero puede establecerse alrededor de 1874 o 1875. Su lugar de origen pudo haber sido Ulihatu o Chalkad. Casi con seguridad de Ulihatu provenía su padre y éste fue el lugar de sus antepasados y la sede de su aldea *khuntkatti*.

Existe una leyenda sobre el origen de la familia de Birsa. Según ella, pertenecía al clan Purti, miembros del cual llegaron hasta las cercanías de la actual Ranchi, guiados por los hermanos Chatu Haram y Nagu. El lugar fue designado Chutia, y del mismo modo la rama del clan Purti que allí se estableció. Chutu habría cambiado a Chutia y luego a Chota, y Nagu en Nag (Chota Nag). Mundas de este subclan siguieron viajando por la región hasta que llegaron a Ulihatu. La familia de Birsa descendería de los pobladores originales de este lugar. Sus padres dejaron Ulihatu en busca de trabajo como *raiya*s; en Bamba habría nacido Birsa y poco después se realizó su ceremonia de nacimiento en Chalkad, en donde su familia permaneció hasta los comienzos del *Ugulan*.

bolas, y adquirió nociones sobre las formas de organización y de prédica de la iglesia, que más tarde emplearía en su movimiento. Chaibasa estaba bajo la influencia de los agitadores sardar y Birsa participó en las actividades. Su contacto con los sardar afianzó sus sentimientos en contra de los misioneros y del gobierno. Alrededor de 1891 encontró en Bandgaon a Anand Panre, persona entendida en vaishnavismo y en las épicas hindúes, en casa de quien permaneció durante tres años. Mientras tanto Birsa había continuado participando en los disturbios de los sardar.

IV. EL MOVIMIENTO BIRSAÍTA

A lo largo de su desarrollo el Movimiento Birsaíta asumió diferentes formas: en un primer momento, entre marzo o junio y agosto de 1895, religiosa; desde agosto de 1895 a enero de 1900, agraria y política, con matices "revalorativos" en 1898 y 1899. Luego de un periodo de desintegración que se extendió desde febrero de 1900 a octubre de 1901, el birsaísmo se limitó a las tres subsectas de carácter exclusivamente religioso.

A mediados de 1895 Birsa afirmó haber experimentado la revelación divina. Así inició su vida como enviado de dios y líder del movimiento. Su reputación hizo que se reunieran a su alrededor discípulos procedentes de distintas regiones cercanas a Chalkad, adonde la gente se dirigía para escuchar sus prédicas y para curarse de sus enfermedades, ya que por entonces actuaba gracias a los poderes milagrosos que había adquirido. Como predicador no propuso un ritual definido; había copiado sus métodos de los que usaban los misioneros y empleaba parábolas a menudo. Se dio a conocer a sus seguidores como Mensajero de Dios y Padre de la Tierra (*Dharati Aba*). Atacó ciertos aspectos de la religión tradicional así como a los misioneros cristianos. Se pronunció en contra de la veneración y la forma de propiciar a los *bongas* (espíritus) y contra los *bhagats*, *sokhas* y *deonras* (intermediarios entre los hombres y la divinidad) relacionados con su culto. Su fama de hacedor de milagros se fue extendiendo rápidamente: podía multiplicar los alimentos, atraer a las bestias, que llegaban a rendirle homenaje; podía leer los pensamientos e identificar a

los brujos con sólo mirarlos a los ojos. Poco a poco, Birsa dejó de ser considerado mensajero de dios y comenzó a ser reconocido como Sing Bonga. Las canciones populares celebraron su advenimiento, hablaron del poder de sus palabras, de cómo había descendido del cielo a la tierra por medio de una cuerda para difundir la “buena nueva”, y recordaron que algún día desaparecería en la oscuridad.

El profeta Birsa comenzó a anunciar la destrucción de la raza humana, por una lluvia de fuego y azufre que sería enviada desde el cielo. Sólo los que estuvieran a su lado en ese momento podrían salvarse; por ello, todos deberían reunirse y esperar junto a él en la cima de un monte, único punto que no sería alcanzado por el diluvio. Aconsejó soltar el ganado y abandonar los cultivos, y como entonces el dinero se tornaría en agua señaló la conveniencia de gastarlo en la compra de nuevas vestimentas. La profecía no se cumplió, circunstancia que Birsa consideró una pausa para esperar a que todos los que aún no habían aceptado su fe se convencieran, pues pensaba que habrían de acudir primero los misioneros, luego los funcionarios del gobierno y finalmente la reina Victoria.²⁰ A partir de ese momento la situación de los aldeanos se tornó realmente grave. Los cultivos se habían maltratado, el ganado estaba perdido o lo habían robado, y los ahorros se habían gastado. La mala cosecha fue una de las causas del hambre que azotó a la región en 1895 y 1896. Todas estas dificultades se interpretaban como calamidades previas a la catástrofe final, y Birsa decía haberlas previsto.

Mientras tanto, la influencia de los sardar dentro del movimiento crecía en importancia. No se sabe hasta qué punto trataban de utilizar a Birsa para el logro de sus fines, y en qué medida influyó la actuación anterior de éste como agitador en los disturbios provocados por aquéllos tiempo atrás.

A partir de agosto de 1895 y en forma gradual, los elementos agrario y político subyacentes en el movimiento comenzaron a manifestarse abiertamente. Birsa señaló objetivos políticos que no se habían presentado en la ideología sardar o que sólo se habían determinado de manera vaga. El Movimiento Birsaíta y el

²⁰ Según los datos proporcionados en los *Quarterly Papers*, S.P.G. Mission. “News from Murhu”, Jul.-Oct., 1895, citado por S. Singh, *op. cit.*

fracasado de los sardar se mezclaron y establecieron una meta común: la expulsión de todos los *dikus*, la independencia total del pueblo munda, organizado en reino bajo la dirección de Birsa, y la eliminación del pago de impuestos sobre la tierra. Los funcionarios del gobierno se enteraron de lo que estaba ocurriendo, muchas veces a través de noticias distorsionadas, y se alarmaron sobre todo por el descuido en que se hallaban los campos en ciertas zonas del distrito debido a los consejos de Birsa, lo que eventualmente podría ocasionar una escasez considerable. Para terminar con esta situación se citó al líder y más tarde se ordenó su arresto, que no pudo cumplirse debido a la fuerte oposición que encontraron las autoridades cuando fueron a buscarlo.

Las arengas de Birsa habían exaltado los ánimos de los munda; se volvieron a tratar en los consejos aldeanos antiguos problemas agrarios; se hicieron más profundos los sentimientos contra los misioneros, los rajás y los zamindares; se protestó contra el aumento de impuestos y en general, contra el gobierno, que se consideraba la fuente de todos los problemas. Comenzaron a correr rumores de que se estaba preparando la matanza de todos los infieles, especialmente de los misioneros. Las noticias se habían exagerado, aunque era cierto que los sardar se preparaban recolectando armas. Las autoridades decidieron el arresto de Birsa, que se consumó el 22 de agosto de 1895 en Chalkad, de donde el profeta fue trasladado a la cárcel de Ranchi, medidas que exaltaron aún más a los munda.

Luego que el cirujano Rogers comprobó que la salud mental de Birsa era perfecta, se tomó la decisión de someterlo a juicio. Esta noticia se difundió oficialmente de Ranchi a Khunti con el objeto de hacer comprender a los adeptos lo absurdo de su posición y de su lealtad al líder. Birsa fue juzgado y sentenciado a dos años y medio de prisión bajo el cargo de haber incitado a las personas reunidas en Chalkad a retirar su lealtad al gobierno británico, así como de haber obstaculizado y agredido a la policía cuando trataba de cumplir con su deber. Se tomaron en cuenta las relaciones entre Birsa y los agitadores sardar, y la propaganda en favor de la suspensión de pago de impuestos y la desobediencia al gobierno. Finalmente, fue convicto el 19 de noviembre,

luego de haberse agregado a los cargos que se presentaron en su contra el de sedición.

Aunque Birsa se hallaba en la cárcel, sus adeptos seguían considerándolo su líder²¹ y el movimiento había seguido desarrollándose clandestinamente. Algunos pensaron que era conveniente quedar nuevamente bajo la protección de los misioneros para ampararse de la acción del gobierno y para ponerse en buenos términos con él. De este modo se produjo un número apreciable de conversiones y reconversiones al cristianismo, especialmente dentro de la iglesia anglicana.

Entre 1895 y 1899 la región sufrió hambres severas y las consecuencias de la legislación agraria inapropiada. Los momentos culminantes de la rebelión corresponden a las dos hambres que afectaron especialmente las zonas de Khunti, Sisal y Basia, en 1896, centros donde se preparaba la insurrección, y a las dos últimas, en 1898 y 1899, cuando fue aplastada. Seguramente esta situación contribuyó en alguna medida al estallido de la rebelión.

Los sardar continuaron fieles al birsaísmo y se esforzaron por mantener en marcha el movimiento. El 30 de noviembre de 1897, en virtud de una amnistía general y luego de haber cumplido dos años de su sentencia, Birsa fue puesto en libertad y volvió a Chalkad. A partir de ese momento el movimiento adquirió características marcadamente "revalorativas". Los birsaítas se dividieron en dos grupos, uno encargado de los asuntos religiosos y el otro de dirigir la rebelión.²² Se prepararon para la lucha visitando los lugares en los que se encontraban monumentos considerados obra de sus antepasados: los templos de Chutia y de Jagarnathpur, y el fuerte de Nawarattan; realizaban reuniones periódicas y hacían una gran propaganda. Se subrayaba la necesidad de volver a las antiguas costumbres y creencias religiosas, de retornar a la

²¹ En realidad, ninguno de ellos pensaba que estaba recluido en la prisión sino que había viajado al cielo, dejando en su celda sólo una figura de arcilla que los guardianes, engañados, tomaban por su cuerpo.

²² El primero, dirigido por Soma Munda de Jalmai, y el segundo con Donka Munda por jefe. Se designaron predicadores o *pracharaks*, en casa de los cuales se realizaban reuniones los jueves y los sábados. El resto de los adeptos se dividió entre los *puranaks* o ancianos y los *nanaks*, aquéllos que se habían unido al movimiento recientemente y que no participaban en las decisiones, aunque sí estaban al tanto de ellas.

Satyayuga, de intentar la recuperación de los derechos y las propiedades que legítimamente les correspondían. La visita a los lugares ancestrales terminaron en una serie de disturbios. La intención que los guiaba era apoderarse de los objetos que pensaban que habían pertenecido a sus antepasados: las hojas de *tulsi* de Chutia, el agua y el cordón sagrados de Nawarattan, y la pasta de sándalo de Jagarnathpur, así como rendir homenaje a “los primeros hombres de la raza”. El templo de Chutia era especialmente importante ya que se le relacionaba con el clan Chutia Purti, al que el líder pertenecía, y porque se suponía que allí existía una placa de cobre en que se hallaban registrados los derechos de los munda.²³ A consecuencia de los disturbios de Chutia se ordenó el arresto de Birsá como responsable pero éste ya había huido. Una vez cumplidas estas visitas y en posesión de los elementos de su “religión tradicional”, se encontraron preparados para emprender la lucha.

En esa época, entre 1897 y 1900, asolaron la región de Chota Nagpur el hambre y una epidemia de cólera, que aumentaron los sufrimientos de los munda ya en precaria condición económica. Se sucedieron entonces reuniones periódicas en todo el distrito.

A una de ellas se citó a representantes de todas las zonas donde hubiera población munda. Tuvo lugar en febrero de 1898 en la casa de Jagari Munda en Dombari, y en su transcurso se veneró a Birsá como al dios en la tierra, y él mismo arengó a sus adeptos recomendándoles que emplearan métodos “religiosos” (pacíficos) para lograr sus objetivos y que sólo se lanzaran a la lucha armada cuando adquirieran la fuerza suficiente para ello. En la siguiente reunión, realizada en Simbua en marzo de 1898, los birsaítas concurrieron armados con arcos y flechas; las canciones y los discursos que se oyeron incitaban a la lucha. Birsá

²³ La visita resultó en la destrucción de las imágenes del templo, la búsqueda desordenada de la placa de cobre, y en un gran alboroto dentro del recinto. La visita a Jagarnathpur se realizó sin inconvenientes, y durante ella Birsá llevó a cabo la ceremonia de imposición de la marca de sándalo en la frente de sus discípulos. Luego estuvo en Nagpheni, otro sitio asociado con los antepasados, con un grupo reducido de adeptos, y en noviembre de 1899, acompañado de gran número de seguidores se dirigió a Nawarattan, con el objeto de recoger el cordón y el agua sagrado o *Bir Da* que convertiría a los birsaítas en guerreros invencibles.

afirmó la necesidad de dar fin al dominio inglés, y a continuación se quemó una efigie que representaba al Imperio británico y a su reina. Sin embargo, Birsa no estaba completamente convencido de la conveniencia de emplear métodos violentos y trató nuevamente de disuadirlos, sin éxito. En octubre o noviembre de 1899 se reunieron otra vez en el monte de Dombari, en donde el líder anunció el comienzo de la lucha abierta contra los *dikus* y se llevaron a cabo ceremonias simbolizando el fin del Imperio británico. Birsa siguió arengando a sus adeptos en distintas localidades del distrito, incitándoles a emplear sus armas contra los thikadares, las jagirdares, los rajas y los cristianos, asegurándoles que tendrían éxito y que no serían heridos por las armas de los enemigos porque éstas se convertirían en trozos de madera, y sus proyectiles en agua. Sus discursos mostraban la influencia de las ideas de los sardar, así como la adopción gradual de los métodos violentos. Las ideas de Birsa transformaron también las relaciones entre los propios munda. Antes, dado que no se regían por el sistema de castas, sólo establecían diferencias entre los munda y los que no lo eran, pero se había llegado a formar una clase distinta dentro del mismo grupo, los birsaítas, que rechazaban cualquier tipo de relación con aquellos que no pertenecían al movimiento. Su finalidad era establecer el reino de Birsa, que no sería posible sin la existencia del complejo religioso birsaíta. Los munda recuperarían así su reino perdido y su antigua religión, tal como había sido expuesta por su líder. Este nuevo reino sólo podría concretarse una vez que desaparecieran todos los extraños, los funcionarios británicos y los misioneros. Los birsaítas se lanzaron a las acciones terroristas y a combatir a sus enemigos “con el fuego y la espada”, como Birsa les había indicado. El primer objetivo para su actividad terrorista fueron los cristianos, pensando de esta manera convencerlos para que se les unieran. La ola de incendios y asesinatos se desató, como se había proyectado, en la Nochebuena de 1899 en los distritos de Singhbhum y de Ranchi donde se atacó a grupos de cristianos y a las iglesias. Se agredió exclusivamente a los cristianos, sus casas y sus templos; ninguna persona resultó muerta y no había habido planes de agresión contra los zamindares o los *dikus*. Estas actividades tuvieron el éxito esperado y muchos cristianos, atemorizados, se unieron al mo-

vimiento. Satisfecho, Birsa, declaró que a partir de entonces no se atacaría a ningún munda, sino a los hindúes y a las autoridades del gobierno. Cada vez se hacía más notorio el tono político del movimiento y más sutiles sus connotaciones religiosas. La policía inició inmediatamente la búsqueda de los agresores, aunque sus actividades no provocaban incidentes muy serios. Sin embargo, estos sucesos tuvieron repercusiones: llevaron al desarrollo de un levantamiento general y a una verdadera insurrección.⁴²

Las autoridades del gobierno tenían un nuevo ataque a los establecimientos de las misiones, pero esta vez la agresión se dirigió contra la estación de policía de Khunti, símbolo de la autoridad en el área. Armados con arcos y flechas, hachas de combate, espadas y lanzas, un grupo de trescientos hombres llegó a esta localidad y emprendió el ataque al establecimiento, que estaba defendido precariamente. Fue muerto un oficial y se quemaron varias casas; se produjo el pánico entre los pobladores y muchos fueron a refugiarse en la misión católica temiendo una nueva incursión de los rebeldes. Ante estos hechos, las autoridades comprendieron que los munda de la zona entre Khunti y Bandgaon estaban implicados en una rebelión que amenazaba con generalizarse y tomaron medidas para controlar la situación enviando tropas a los lugares claves con el fin de identificar a los insurrectos.

Los birsaítas se habían fortificado en el monte Sail Rakab, casi inaccesible, llevando consigo a toda su familia, alimentos y armas, preparándose como para una gran batalla. Al parecer, allí estaban reunidas alrededor de dos mil personas. El 9 de febrero de 1900, las tropas rodearon la montaña y atacaron luego de un infructuoso intento por lograr la rendición de los rebeldes. El número de birsaítas que resultaron muertos no se conoce con exactitud; otros fueron heridos o hechos prisioneros. No se sabe si

²⁴ En enero de 1900 se sucedieron más episodios violentos. Oficiales de una pequeña partida de policía con la misión de aprehender a un sardar adepto de Birsa, Gaya Munda de Etkedih, fueron atacados por un grupo de cerca de ochenta hombres armados, y resultaron muertos dos oficiales. Finalmente, otra partida tuvo éxito en capturar a Gaya Munda y a su familia, luego de una lucha en la que hasta las mujeres tomaron parte. La noticia del incidente exaltó aún más los ánimos de los munda de las cercanías.

Birsa se hallaba en el lugar de la batalla. Unos informaron que se le había convencido para que se escondiera en Borbodih, de donde había huído a la aldea de su madre y desde allí a Singhbhum. Otros, mencionaron haberlo visto con la cara pintada de color dorado, sobre una roca, expuesto al fuego, proclamando ser el mesías y explicando el caso de los que caían heridos por su falta de fe. La derrota de Sail Rabak fue un duro golpe para el movimiento y el comienzo de su desintegración. Aún así, muchos de los que se salvaron volvieron a unirse para continuar la lucha y pidieron a otros munda que se adhirieran con el fin de terminar con los *dikus*.

Las autoridades decidieron tomar medidas más drásticas en vista de la posibilidad de que el levantamiento se extendiera rápidamente a otros sectores de la población. El movimiento abarcaba ya una extensión de 1 024 kilómetros cuadrados de terreno montañoso. Se determinó identificar a los grupos de descontentos, arrestarlos y juzgarlos; detener y juzgar a quienes estuvieran implicados en casos de asesinato, o de intento de asesinato y otros delitos semejantes; invitar a los birsaítas que no tuvieran relación con los incidentes a que lo probaran y en los casos que se considerara necesario, destinar policía adicional para mantener el orden. Se reforzó la guardia en las estaciones policiales y en los establecimientos de los misioneros y se hizo circular una orden del gobierno en Ranchi y Singhbhum que aconsejaba no brindar ayuda a los birsaítas. En los estados de Sirguya, Udaipur, Jashpur, Ramgarh y Banai, se anunció la orden de arresto de Birsa, con recompensa de 500 rupias para el captor, así como la de otros cabecillas del movimiento. En el transcurso del mes de enero se llevaron a cabo gran cantidad de detenciones de birsaítas y sardar, y se intensificó la represión. Los birsaítas eran perseguidos, traicionados por su propia gente y maltratados después de su arresto.

Durante los incidentes los rebeldes sólo habían dado muerte a ocho personas, pero estaban implicados en treinta y dos intentos de asesinato, y acusados de incendiarios en ochenta y nueve casos. A fines de enero se rindieron dos de los líderes sardar, Donke y Majhia, junto con un pequeño grupo de partidarios. Birsa y algunos de sus principales asistentes seguían prófugos gracias a la

lealtad que les guardaron muchos de los munda. Nuevamente hubo una ola de conversiones al cristianismo como medio de protegerse de las autoridades.

Birsa había estado escondiéndose en distintos lugares de la jungla en la zona montañosa al norte de Singhbhum. Al parecer, se realizó una última reunión de los birsaítas con su líder en Rogoto, donde éste hizo recomendaciones sobre su religión y el código moral que sus adeptos debían seguir. Finalmente un pequeño grupo de aldeanos colaboró con el gobierno atraído por la recompensa que se ofrecía y se pudo arrestar al líder el 3 de febrero, trasladándosele a la cárcel de Ranchi. Allí Birsa se preocupó de la suerte de los que estaban detenidos con él, aconsejándoles que afirmaran no conocerle para escapar al castigo. Siempre había considerado los métodos pacíficos como los más eficaces para la lucha: “les dije antes que si hubiéramos luchado con las armas de la religión no habríamos tenido ninguna dificultad y hubiéramos logrado nuestro propósito. Ustedes no estuvieron de acuerdo [...]”, había dicho Birsa según un testigo. Recomendó no perder las esperanzas; concedió a los británicos diez años más de vida, abrió las puertas de su religión a todos y aseguró: “Regresaré algún día y ganaré mi reino.”²⁵

Mientras se desarrollaba su juicio comenzó a sentir los primeros síntomas de enfermedad y pocos días después se informó a las autoridades que padecía cólera. El día 9 de junio, por la mañana, murió a causa de lo que se consideró como síncope cardiaco y otras deficiencias causadas por disentería crónica, agravada por el cólera. Se descartó oficialmente la posibilidad de un envenenamiento, pero a pesar de la investigación quedaron algunas dudas respecto a las causas reales de su deceso.

Entre febrero de 1900 y octubre de 1901 se desarrollaron los juicios de los birsaítas y sardar. Todos los discípulos importantes de Birsa y varios líderes sardar habían sido arrestados, con lo cual el movimiento se encontró sin jefes y sin organización. Después del 26 de enero de 1900, cuando terminaron las operaciones de búsqueda de los participantes en la acción de Sail Rakab, el número de personas arrestadas llegaba a 482, entre los que se

²⁵ Citado por S. Singh, *op. cit.*

contaban elementos claves birsaítas y sardar. Las pruebas presentadas en los juicios no fueron del todo objetivas. Se había recurrido a los testimonios de antiguos adeptos que declaraban por temor en contra de los que habían sido sus compañeros y exageraban el carácter violento del movimiento y sus planes de agresión contra los rajas, los zamindares, los misioneros y el gobierno, así como el papel desempeñado por Birsa en su dirección. Durante los juicios, los birsaítas se vieron abandonados y traicionados por su propia gente, y tuvieron en su contra a las autoridades del gobierno, a los misioneros y en general a todos los *dikus*. Hasta octubre de 1900 se había sometido a juicio a 348 personas. Birsa hubiera sido juzgado como delincuente común bajo los cargos de intentos repetidos de asesinato y de incendio, y no como prisionero político. De las acusaciones a los birsaítas se eliminó la de reunión ilegal en Sail Rakab por considerarse de menor importancia, y seguramente porque no se quería aludir a la actuación de las tropas en la represión. Los cargos se refirieron a la reunión ilegal y el asesinato de los oficiales en Etkedih, al incendio de una casa en Jamri, al ataque a dos misioneros en Sarwada, y a la reunión ilegal de Birsa con sus asistentes para proyectar incendios y asesinatos con el fin de perturbar al gobierno y establecer un reino propio. Los casos concernientes a Singhbhum tomaban en cuenta el asesinato de un guardia en Chakradharpur y el incendio de la iglesia de la misión alemana en Kundrugutu. El cargo de sedición resultó difícil de probar en base a los testimonios presentados. El desarrollo de los juicios no pasó inadvertido para la opinión pública gracias a la labor de periodistas de Calcuta que se preocuparon por estar al tanto de los pormenores y que protestaron enérgicamente contra la forma en que se estaban llevando a cabo los arrestos y los juicios, así como por la parcialidad con que se trataba a los munda.

Las sentencias fueron muy severas.²⁶ Varios *mankis* fueron

²⁶ Se decidió castigar con la pena capital a tres acusados: Gaya Munda y Sanre, su hijo, por el asesinato del oficial Jayram Singh en Etkedih, y para Sukhram por la muerte de un guardia de Chakradharpur. Donka Munda y Majhia Munda, los dos líderes principales, fueron sentenciados a deportación de por vida por el ataque a Khunti y de igual modo otras cuarenta y dos personas. Del resto, diez recibieron sentencias de diez años de prisión; ocho, de siete años; veinte, de tres a cinco, y seis de

destituidos por haber ayudado o por haberse unido al movimiento y reemplazados por otros que se consideraban leales al gobierno.

Sin líderes que los organizaran y después de la represión, los birsaítas vieron perdidos sus planes para recuperar por la fuerza de las armas los antiguos derechos y sus tierras. El aspecto político del movimiento se desvaneció, pero los elementos religiosos han sobrevivido hasta hoy. Muchos se negaron a aceptar la muerte de Birsa y siguieron aguardando su retorno, y algunos trataron de inducir a Kanu, hermano del profeta, para que se encargara de la dirección religiosa de los birsaítas, pero no tuvieron éxito.

Actualmente existen tres subsectas birsaítas, cada una de las cuales declara ajustarse a la verdadera fe. Se diferencian por el día que consideran de descanso y dedicado a la plegaria. Las dos más importantes son la secta del Jueves y la del Sábado, días que ya Birsa había santificado (había nacido un jueves). La Secta del Sábado es la más difundida. La tercera o Secta del Miércoles es la que tiene menos miembros. Los adeptos de las dos subsectas más importantes veneran la planta de *tulsi* y colocan en la puerta de sus casas la bandera que Birsa enarboló en el monte Dombari, blanca y roja, en la que el blanco es el símbolo de la pureza del grupo munda y el rojo representa la explotación a manos de los *dikus*. La Secta del Jueves practica un puritanismo riguroso, en tanto que la del Sábado es más liberal. Esta última posee los únicos libros de plegarias compuestas por Birsa.

Todavía hoy se pueden encontrar birsaítas en una región bastante amplia que abarca unas cien aldeas de Singhbhum y de la Subdivisión de Khunti, otras en la Subdivisión de Simdega y en la de Sadar en el Distrito de Ranchi y algunas en Orissa.

Las conversiones al birsaísmo son raras; los principios religiosos severamente puritanos establecidos por Birsa no atraen a nuevos fieles y son a veces difíciles de seguir para los que ya for-

tres años. Maki, la esposa de Gaya Munda, fue la única mujer sentenciada, con dos años de prisión, por su participación directa en los incidentes; toda la familia de Gaya fue juzgada y convicta, hasta un niño de alrededor de nueve años que enfermó gravemente durante su permanencia en la cárcel. Algunos de los acusados fueron puestos en libertad y la sentencia de otros, conmutada o reducida gracias a una apelación hecha ante la Suprema Corte.

man parte de las sectas.²⁷ Sin embargo, se sigue recordando al profeta que es tema central de muchas canciones y relatos populares.

A pesar de que el movimiento de Birsa fue destrozado por la represión el descontento entre la población munda siguió existiendo. Las primeras medidas que se tomaron, como la promulgación de nuevas leyes, no tuvieron el éxito esperado quizás debido a la ignorancia de las autoridades respecto a la sociedad munda y a la situación en que ésta se encontraba. El acuerdo sobre posesiones *bhuinhari* de 1869 probó ser insatisfactorio, ya que fue justamente en las zonas que no se tomaron en cuenta: Khunti, Tamar, Bundu y Sonahatu, donde estalló la rebelión de Birsa. Sin embargo, gradualmente se fue comprendiendo que la situación de los munda requería ser estudiada con urgencia para resolverla. Se aceptó la necesidad de investigar los derechos de

²⁷ Birsa eligió a doce personas como sus discípulos, procedentes de todas las regiones del área munda. La fe en Birsa y las plegarias sustituyeron la veneración de los espíritus. Se consideró a Birsa como el "Nuevo Rey" que había llegado del cielo para establecerse por sí mismo en su reino y para proveer a los munda de todo lo que ambicionaban: victorias sobre sus enemigos y seguridad. Sus conceptos proféticos abarcaron el de la Creación del Mundo y de las Cuatro Edades, el Diluvio y la Destrucción, y el Advenimiento y la Resurrección. El severo control sobre la vida individual y social fue un intento por conservar la pureza cultural en peligro de desaparecer.

Las plegarias pueden realizarse en forma individual o colectiva, y su contenido a veces alude directamente a los "enemigos" y a cómo serán destruidos. El *pahan* se reemplaza por el *panches*, que preside sobre la actividad individual y social, controlándolas. El Birsaísmo prohíbe mantener relaciones con gente de fuera de la comunidad, visitan templos hindúes o cristianos, aceptar comida de miembros de cualquiera de estas dos comunidades y jugar por dinero. Recomienda el uso de ropas sencillas, jamás de color rojo, y prohíbe el calzado de cuero. Los elementos esenciales son la pasta de sándalo, las sandalias de madera y el cordón sagrado, que proporciona fortaleza a quien lo lleva, elementos que se considera que los han usado los antepasados durante la *Satyayuga*. Birsa atacó varias instituciones aldeanas como la danza en relación con festivales religiosos tradicionales; el *Giti Ora* por estar bajo la influencia de ideas hindúes y cristianas; las *sarnas* y los *sasan*. Dio gran importancia a la pureza ceremonial; las ceremonias y los rezos de purificación están en relación con todos los aspectos de la vida del birsaíta. Los matrimonios se efectúan con personas fuera del clan, y en lo posible entre miembros de distintas sectas: la bigamia está prohibida al igual que las uniones con cristianos o con miembros de otros grupos, bajo pena de expulsión de la fe. Los birsaítas generalmente tienen su propio *sasan*, separado del de los demás munda.

propiedad de los *adivasi* con el fin de que se registraran y se reconocieran. Este fue el objetivo de las operaciones llevadas a cabo entre 1902 y 1910, que lograron resultados concretos como la abolición del trabajo forzado. Se declaró el propósito de conservar el sistema *khuntkatti*, reconocido por primera vez en forma legal en el Acta Corregida sobre Tenencias de 1903, por la cual el *Deputy Commissioner* podía decidir sobre la prohibición de ventas o la restricción de otras formas de transferencia de la tierra, y se aseguraron los derechos de propiedad.

Todos los esfuerzos realizados hasta entonces en el terreno legal y administrativo dieron por resultado el Acta sobre Tenencias de Chota Nagpur de 1908, por medio de la cual se definieron legalmente las posesiones *kuntkattidar* y *mundari kuntkattidar*, y se reconoció la tierra dentro de los límites de la aldea como propiedad común de la familia aldeana y de los descendientes directos de los pobladores originales, y como bien inalienable. Se otorgó poder al *Deputy Commissioner* para expulsar a cualquier extraño que hubiera adquirido tierras en alguna de estas aldeas, y se establecieron limitaciones para la venta y transferencia de estas propiedades. Estas provisiones legales fueron una gran ayuda si bien se habían hecho efectivas demasiado tarde, ya que quedaban pocas aldeas *mundari kuntkatti* intactas para entonces. Pero a pesar de su promulgación, los prestamistas siguieron desarrollando su actividad en la zona y el despojo de tierras no se eliminó por completo.

Junto con estas medidas legales hubo algunas innovaciones administrativas como el establecimiento de la Subdivisión de Gumla en 1902, y de la Subdivisión de Khunti en 1905, que facilitaron la administración de la justicia y el control directo del área munda.

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

V. ANÁLISIS Y CONCLUSIONES

El *Ulgulan* no ha sido un fenómeno aislado; se lo debe considerar dentro de la serie de movimientos y rebeliones que tuvieron lugar en la región de Chota Nagpur en los que participaron diferentes grupos tribales, afectados por problemas semejantes. Este fenómeno regional a su vez formó parte de uno más general que abarcó a los *adivasi* de la India desde fines del siglo XVIII hasta el primer tercio del presente siglo. Las razones fundamentales que llevaron al surgimiento de estos movimientos residen en la ruptura del orden socioeconómico tradicional de los grupos afectados, producida por un proceso paulatino de despojo y dominación a manos de personas extrañas a la comunidad tribal. Los agentes de este proceso, en el caso de Chota Nagpur, fueron los hindúes y los musulmanes que se introdujeron en la zona. A los hindúes ávidos de tierras se unieron los comerciantes musulmanes. Ambos elementos no tardaron en penetrar en el corazón de la sociedad munda trastornándola y destruyendo su sistema tradicional de tenencia de la tierra. La situación se agravó con el establecimiento de la administración británica que, ignorante y mal informada, tomó medidas que no resultaron eficaces y que condujeron la mayoría de las veces a empeorar las condiciones. Contribuyó indirectamente a la transformación del tipo de posesiones tradicionales de las sociedades tribales en propiedades individuales, que en su mayoría quedaron finalmente en manos de los *dikus* establecidos en la zona. La expropiación de las tierras se había desarrollado de acuerdo con un proceso lento pero constante y fue favorecida por la legislación británica según la cual la tierra se consideraba un bien transferible. La transferencia de la tierra era un concepto nuevo para los munda, y su práctica, frecuente y fácil, conmocionó las bases de su organización económica. Éste ha sido uno de los factores más importantes que desencadenaron los levantamientos ocurridos en toda el área desde fines del siglo XVIII. Las bases agrarias se mantuvieron constantes en las rebeliones de los grupos tribales de la zona a lo largo del siglo pasado. A veces, la acción se dirigió abiertamente a la solución de los problemas agrarios, como en el Movimiento Sardar; otras, el tema de la rebelión agraria persistió como un elemento sub-

yacente para emerger a medida que el movimiento se desarrollaba y cobraba fuerzas, como en el Movimiento Birsáita.

Los cambios en el orden económico estuvieron acompañados por el deterioro de las instituciones y autoridades tradicionales, remplazadas muchas veces por elementos ajenos traídos por los *dikus*. Los *adivasi* y los grupos de hindúes, de musulmanes y de funcionarios de la administración británica que más tarde entraron en contacto con ellos, no se integraron, suscitándose continuos conflictos. Sin embargo, grupos no tribales asimilados al contexto cultural y subordinados económica y socialmente a los munda, jamás fueron objeto de agresión de los rebeldes. Estos grupos no tribales, conocidos como *sadan*, estaban integrados a las aldeas tribales desde antes de la llegada de los zamindares y de los prestamistas a la región; trabajaban como tejedores, músicos y pescadores, herreros, etc., y eran aceptados por los munda como parte de su sociedad. En el *Ulgulan* se absorbieron elementos hinduistas y cristianos, y de ello resultó un sincretismo religioso y cultural que más tarde se esgrimió como arma contra hindúes y cristianos.

Una tradición milenaria y de rebelión constituye el trasfondo que da sentido al *Ulgulan*, un producto más de tantos levantamientos fracasados que se habían desarrollado en el área. El Movimiento Birsáita no fue un fenómeno nuevo. Los grupos tribales de la región se habían levantado repetidas veces desde finales del siglo XVIII sin lograr sus propósitos y sólo esperaban una ocasión apropiada para intentarlo nuevamente; a menudo, distintos grupos se unieron en un solo movimiento con una meta común. Estos movimientos presentaron con frecuencia características milenarias y mesiánicas. No es de extrañar que se reconociera a Birsá como el mesías y que posteriormente fuera aceptado como líder, ya que su pueblo estaba ansioso por encontrar a quien interpretara sus aspiraciones y tuviera la habilidad de organizarlos y llevarlos a la acción. A través del lenguaje milenario empleado por Birsá y por otros líderes de movimientos semejantes, se interpretaron la situación y los acontecimientos del momento de acuerdo con el pensamiento tradicional. Al estudiar el *Ulgulan* conviene tener en cuenta las estructuras míticas que hicieron posible el pensamiento milenario que lo ha animado, en especial la categoría de tiempo, y específicamente el tiempo mítico. En el caso

del milenarismo, el milenio señala el fin de un tiempo que puede determinar el comienzo de otro. En el mesianismo, la aparición del mesías indica que se está viviendo un momento diferente, señala la llegada de un tiempo de salvación y de renovación. Las catástrofes, el caos, son signos de que un tiempo ya ha transcurrido y ha llegado el momento de instaurar uno nuevo. Se regresa al Caos original para iniciar una nueva Creación. Hay una necesidad de verificar esta regeneración periódica total: la disolución del mundo, representado por la comunidad, para desechar con él los sufrimientos, la muerte, la inseguridad, los errores que se han cometido, y recrear un mundo nuevo, seguro y prístino como aquél de los Comienzos. El momento de la crisis es aquél en que convergen el tiempo mítico y el histórico. Para explicarlo se utilizaron tanto elementos míticos como “racionales”. Las soluciones propuestas conservaron el matiz mítico, pero en ellas se manifestaron con mayor fuerza los objetivos más “realistas” o más “concretos”, si así pueden llamarse. Se intentaba volver al pasado para concretarlo en el futuro: la paradoja del pensamiento milenario. De allí su “estaticidad dinámica”, el volver sobre sí mismo para proyectarse hacia adelante.

El Movimiento Birsáita comenzó siendo un movimiento de resistencia al cambio, luego de un primer momento en que se trató de evitar el contacto y los munda se retiraron hacia el este. Cuando dio comienzo la resistencia, las relaciones existentes entre el grupo y la sociedad dominante introducida en la zona imposibilitaron cualquier forma de protesta, y quedaron como únicos caminos para expresarla la rebelión y la violencia. En el caso munda los canales de expresión “legales” ya se habían probado y sólo se encontró el fracaso, como había ocurrido con el Movimiento Sarda. El cierre de estas “vías legales” de expresión, justificó el uso de otra: la rebelión, que por la fuerza de las circunstancias y comprobada la inutilidad de otros medios, alcanzó legitimidad a los ojos de los munda.

Esta primera etapa, por lo tanto, se desarrolló cuando el grupo munda tomó conciencia de la existencia del grupo *extranjero* como entidad a la cual era posible oponerse. Ambas partes consideraron impracticable cualquier tipo de adaptación, idea que se comprueba con el tipo de relación que existió entre ellos: el grupo *extranjero*

intentó imponer su dominio, el grupo nativo se resistió a la subordinación aunque sin éxito, ya que en lo económico era explotado intensamente y en lo social había sido humillado al punto de tener que soportar el ataque a instituciones tradicionalmente respetadas y que constituían los pilares de su organización social. Así pues, la integración de las sociedades en contacto no existía ni se facilitaba, se trataba de evitar manteniéndose rígidamente los niveles de dominio y subordinación. La sociedad subordinada no tendió, porque no lo deseaba, a la emulación. Por lo contrario, se volvió sobre sí misma para buscar las fuerzas con que combatir al grupo dominante. Entonces acudieron a las misiones cristianas en busca de apoyo, pero cuando los esfuerzos que realizaron los misioneros resultaron infructuosos, los *adivasi* los abandonaron para recurrir a los abogados de Calcuta, cuya acción tampoco fue efectiva. Durante esta primera etapa, el movimiento era de carácter religioso. Comenzó por ser reformista, enfatizando sobre la fe en el dios único y su mensajero, desdeñando el culto de los *bongas* y la confianza que se depositaba en los intermediarios tradicionales entre los hombres y lo sagrado, y estableciendo un nuevo código de conducta. Se intentó “depurar” y corregir el sistema de creencias tradicionales. La actitud de “revalorización” permaneció latente hasta 1899 y se desarrolló al mismo tiempo que el movimiento.

Se intentó restaurar “la pureza de la raza”, del grupo munda (en cierto sentido, de la humanidad), rechazándose los elementos *extranjeros*, y se buscó la esencia del pueblo munda en los orígenes. La meta fue “recuperar el reino” perdido, aunque no definitivamente, ya que bastaba con regresar, con recuperar sus elementos para volver a instaurarlo, esta vez para siempre.

A partir de mediados de 1895, el carácter agrario, latente hasta entonces, comenzó a manifestarse, y el movimiento fue adquiriendo matices políticos. Entonces entraron francamente en escena los sardar, instigando constantemente a los birsaítas para que actuaran. Dado que los participantes tanto del Movimiento Sardar como del Movimiento Birsaíta tenían los mismos motivos y metas para la rebelión: el descontento frente a los problemas agrarios y su solución, y recordando el papel que Birsa había desarrollado como agitador en el primero, es fácil entender esta alianza. Lo

que faltaba a los sardar, un programa político, lo proporcionó Birsa. Las metas que se establecieron, aunque algo vagas, determinaban la fundación del “reino munda” con Birsa al frente; la desobediencia total a las autoridades, y la eliminación de las rentas sobre la tierra. El movimiento rechazó el orden establecido y especialmente al Estado, en la persona de sus representantes.

Se proponía un cambio total; se aspiraba a una independencia completa tanto religiosa como política. Las modificaciones en el aspecto agrario vinieron a cumplir con un viejo deseo por el cual ya habían luchado los sardar. Entre 1895 y 1899, los fines del movimiento y los medios que se pensaba emplear para lograrlos, cambiaron lentamente hasta que en 1899 dio comienzo la fase de “revalorización” unida a la política. Al visitar los lugares ancestrales los munda recuperaron los elementos que consideraban parte de su cultura tradicional. El primer paso estaba dado y ya podían emprender la lucha política para recuperar “el reino” y la antigua y verdadera religión, siguiendo el pensamiento de Birsa. El empuje de la lucha se detendría con la represión de Sail Rakab, y tras esta derrota el movimiento no volvería a recuperarse. En la última etapa el carácter religioso se había ido desvaneciendo gradualmente, en tanto que los fines políticos se hacían más importantes e inmediatos. El choque con las autoridades tuvo sus raíces en el afán de eliminar a los protectores de sus enemigos directos, los *dikus*, contra quienes seguramente se hubiera dirigido la ofensiva de haber continuado el movimiento. Birsa quizá se dejó arrastrar por los deseos de acción rápida y violenta de sus adeptos, entre los cuales los sardar habían sido los más entusiastas; posiblemente no pudo convencerlos para que usaran otros medios. Favoreció el empleo de “las armas religiosas”, que siempre consideró las más eficaces y estaba convencido de que la violencia los había precipitado al fracaso.

El birsaísmo, de movimiento predominantemente religioso pasó a desarrollarse como movimiento político, y después de la derrota, en forma gradual, fue perdiendo este carácter para conservar sólo el religioso, que perdura actualmente en las tres subsectas.

Consideramos ahora a Birsa como líder religioso y secular del movimiento, surgiendo después de que los sardar fracasaron debido a su falta de organización. La búsqueda de un líder que

compartiera las aspiraciones de los munda se vería satisfecha finalmente con el “advenimiento” de Birsa, un hombre de su propio pueblo. Inteligente, educado en escuelas de las misiones, con cualidades carismáticas, conocido por el poder que la divinidad le había otorgado, buen organizador, Birsa era el indicado para guiar a los munda en la lucha por la recuperación de su “reino” perdido, es decir, para rescatar el orden tradicional amenazado con la desintegración. El podría solucionar de manera definitiva los problemas ocasionados por la ruptura del sistema agrario y el impacto de culturas ajenas.

De predicador y líder religioso Birsa pasaría a manifestarse como líder político y sus fines, sin perder el aspecto religioso, llegarían a ser fines políticos. Asimismo, a pesar de haber recomendado desde un principio los medios no violentos para la lucha, terminaría aceptando, un poco por la fuerza de las circunstancias, la violencia que preferían sus adeptos.

Birsa se identificó con las aspiraciones de su pueblo. Expresó su rebeldía frente a la situación crítica por la que estaban pasando, satisfizo los anhelos de los munda que buscaban un guía que comprendiera sus problemas y los llevara al triunfo. Birsa transmitió el mensaje y formó parte del propio mensaje que los munda esperaban oír; representó los valores por los que luchaba su pueblo y ofreció un camino para que éstos llegaran a realizarse, concretándolo en la acción, acción que encontraría sus fundamentos en las ideas que había expuesto. El líder transformaría los deseos vagos de sus adeptos en fines concretos, hacia los cuales dirigirse, y en valores que justificarían la acción. Se observa en este caso que la relación entre el líder y los adeptos es una relación dinámica. El líder y su mensaje no son aceptados pasivamente. El mensaje debe traducir las aspiraciones de los posibles adeptos a términos reales, y las metas y los medios para alcanzarlas deben establecerse claramente. La posición del líder como tal depende totalmente de que se le acepte; si esta condición no se da jamás podrá alcanzar esa categoría. Esta interacción entre líder y seguidores se basa en la lealtad, en la existencia de aspiraciones comunes y especialmente en la fe, basada en la acción efectiva. El fracaso no trae como consecuencia necesariamente el desvanecimiento de la fe, sino que por lo general se entiende como la última

prueba que legitima al líder y su manera de actuar. Es el caso de su sufrimiento en manos de los opresores (persecución, cárcel) que siempre es sufrimiento por los demás, y del martirio (la muerte del líder por la causa de su pueblo).

Birsa fue un hombre fuera de lo común; el resto de la comunidad lo intuía como alguien diferente. Pero fue su prédica, importante exclusivamente para aquellos a quienes iba dirigido el mensaje, lo que en última instancia lo señaló como el guía. Este mensaje proporcionó los fundamentos para la acción que el grupo tomaría ante la situación que se le presentaba. El mismo momento que se estaba viviendo facilitó que una persona como Birsa, influido por las ideas que había recogido en las misiones, su contacto con gente de otros cultos y su participación en el Movimiento Sardar, fuera reconocido y aceptado por los munda, ansiosos de encontrar un líder. Esto no quiere decir que su grupo le obligara a desempeñar la tarea del liderazgo pues fue él mismo quien se prestó a ello. Sin embargo, se puede observar que la fuerza de los adeptos llegó a imponerse a la suya, ya que si bien se acataron sus órdenes y se respetaron sus consejos, a medida que avanzaba el movimiento la presión de los birsaítas para desarrollar una acción violenta no le permitió continuar defendiendo la aplicación de los medios pacíficos; el movimiento se escapaba de sus manos y sólo aceptando este cambio pudo continuar dirigiéndolo. En esta circunstancia se observa que hubo una correspondencia constante entre uno y otros. Sin Birsa (sin un líder) los munda no se hubieran levantado entonces; sin los birsaítas, Birsa y su mensaje no hubieran tenido sentido. Birsa es no sólo el símbolo de un momento en la historia del pueblo munda, sino que fue también el portador de un mensaje apropiado para la situación que brindaba soluciones; es el representante de las aspiraciones insatisfechas de su pueblo. Como catalizador, convirtió en acción la solidaridad potencial de un pueblo, acción que finalmente se orientó hacia metas políticas.

La llegada del mesías anuncia la conclusión de un ciclo de continuas recreaciones, si nos ubicamos en el plano mítico. En otro plano, ocurre algo semejante; el líder propone soluciones definitivas: desterrar por completo y para siempre los problemas que aquejan a su pueblo. Una sociedad cerrada como era la

munda antes de que pesara sobre ella la actividad de hindúes, musulmanes y misioneros, cuando sobreviene la crisis y son sacudidas sus estructuras propone una solución basada en la edificación de otra sociedad cerrada, el "Nuevo Reino", hecho por y para los birsaítas, que se librarían así de toda amenaza exterior. En un mundo en donde reina la inseguridad, sujeto a la acción de fuerzas destructivas y a la frustración frente a situaciones de sumisión o subordinación al poder de quien llega a dominar; o donde se manifiesta la acción de fuerzas naturales, económicas, sociales o políticas que no es posible controlar o comprender, el hombre cuyo mundo se encuentra amenazado debe tomar una decisión: actuar y tratar de superar la crisis, o bien permanecer pasivo, sin ver posibilidades de superar la situación crítica, evadiéndose de la existencia. Los birsaítas enfrentaron la crisis según los valores que les proporcionaba su propia tradición y los que había establecido Birsa, tamiz por el que pasaron las ideas tradicionales, las hinduistas y las cristianas. No fueron sujetos pasivos en la crisis, se rebelaron contra los elementos que la habían desencadenado y trataron de alcanzar una solución definitiva. A un mundo inestable y en el cual no existían garantías opusieron el ideal de un nuevo mundo seguro, cerrado, protegido por un complejo religioso, el birsaísmo, sin el cual este nuevo mundo no podría existir, y lucharon por hacerlo real. El aspecto religioso es el primero que se puede observar cuando nos ponemos a considerar este movimiento y es uno de los más importantes, ya que representa el canal de expresión de la protesta y la única vía posible que había quedado abierta para manifestar las angustias, las ansiedades y las aspiraciones del pueblo en crisis. Este carácter religioso que envolvió y justificó a la rebelión, gracias al cual ésta pudo surgir y progresar, aunque se fue perdiendo paulatinamente para dejar aflorar otros aspectos, jamás llegó a desvanecerse por completo. En este trasfondo religioso se trataron de buscar los elementos que dieran validez a las acciones y las metas de los birsaítas.

El Movimiento Birsaíta tuvo raíces agrarias, característica que compartió con su predecesor, el Movimiento Sardar. La ruptura de la economía tribal y la consecuente desintegración de la vida sociocultural llevó a los munda a esforzarse por construir, o re-

construir, una cultura más satisfactoria. La aplicación de la legislación británica, que permitía el traspaso de las tierras, atentó contra una parte importante de su herencia cultural, la tierra, a la cual se sentían unidos por el sentimiento de pertenencia legítima basada en la tradición. Separados de ella perdían su identidad, dejaban en manos de personas que no sabrían respetarlos el cementerio que albergaba los restos de sus antepasados y los bosquecillos sagrados. Los *raiyaits*, a quienes el nuevo sistema judicial no favorecía, no pudieron evitar por medios legales que los prestamistas y los terratenientes se adueñaran de sus posesiones. Como resultado de la actividad de los elementos extraños a la comunidad que se venía desarrollando desde hacía tiempo, la vida económica de los aborígenes se vio afectada en todos sus aspectos. Los derechos de los descendientes de los pobladores originales ya no eran válidos y no podían defenderse en las Cortes. El proceso que había comenzado con el establecimiento de un raja entre los munda y que produjo la aparición de los distintos tipos de tenencia de la tierra, así como un cambio de actitud de algunos *khuntkattidars* que comenzaron a considerar ciertas porciones de las tierras comunales de la aldea como propias, terminó por desintegrar la mayoría de las aldeas de tipo *mundari khuntkatti*. Se había salvado sólo una extensión reducida que todavía poseían los descendientes de los primeros pobladores, de acuerdo con el derecho tradicional. En el proceso, también fueron afectados otros miembros de las comunidades. Las industrias aldeanas desaparecieron dejando a los artesanos sin trabajo; la mano de obra se depreció y muchos se vieron obligados a emigrar en busca de trabajo a las plantaciones de índigo y de té. Las leyes de herencia tradicionales, especialmente respecto a la tierra, el bien más importante que se podía legar, ya no eran aplicables. La llegada de los zamindares perturbó seriamente el orden social, afectando en particular a los representantes de la autoridad; se atacó duramente al consejo aldeano (*panchayat*), y se hizo todo lo posible para evitar que se reuniera. Aquéllos que se desempeñaban como *munda*, *mahato* o *pahan* sufrieron grandes presiones y fueron obligados a aceptar las órdenes de los zamindares, que no toleraban que los *adivasi* se gobernaran libremente. A pesar de estos inconvenientes el *panchayat* siguió conservando su fuerza y,

posteriormente, los *parha panchayat* llegaron a ser los centros de la actividad política.

La acción de los birsaítas se volcó contra los *dikus* y contra las autoridades británicas. Se advierte aquí claramente la influencia de los sardar, sin embargo también hay que tener en cuenta las diferencias que existen entre ellos. El carácter del Movimiento Sardar era esencialmente político; fue ante todo antibritánico y orientado en especial contra los *dikus* y los intermediarios. Birsa, como neo-sardar, desilusionado de los medios que habían defendido los sardar para alcanzar sus metas, no siguió estrictamente esta línea y, si bien fue también antibritánico, puso mayor énfasis en la oposición a los misioneros, quiso una independencia tanto política como religiosa para su pueblo. Encabezó un movimiento de independencia completa en todos los aspectos; en el religioso propugnaba el establecimiento de un código ético-religioso y un modelo de conducta; en el político, la fundación de un "reino" gobernado exclusivamente por los munda, sin intromisión de elementos extraños. El birsaísmo se presenta por lo tanto no como una forma de escapismo, sino como un movimiento en busca de nuevos caminos para la expresión y para la acción que lleven a la satisfacción de aspiraciones concretas. Los medios y los fines religiosos y políticos fueron inseparables; en las últimas etapas del movimiento se olvidaron las diferencias religiosas entre los munda cristianos y no cristianos, para lograr la unión de todos los miembros de la comunidad en la lucha por ideales comunes. El movimiento sólo abarcó a la sociedad munda y, hasta cierto punto, a los grupos vecinos. Se luchó por reinstaurar el orden en el mundo, es decir, el mundo conocido, el mundo cotidiano, un mundo muy concreto y que había que salvar. ¿Cómo intentaron salvarlo? En un primer momento el arma fue la religión, que ya había sido empleada sin éxito por los sardar; luego los birsaítas esgrimieron su cultura como arma en la lucha. Si al principio consideraron suficientes los medios religiosos, el mismo movimiento en su desarrollo demostró sus limitaciones. Que el movimiento haya sido religioso, carácter más o menos atenuado según las circunstancias, no quiere decir que no fuera violento. Abiertamente, la violencia fue la forma de lucha una vez que el movimiento se consolidó y tuvo una buena organización. Evidentemen-

te, después de las experiencias de los sardar y de los intentos repetidos de encontrar soluciones por medios legales sin ningún éxito, el único camino posible para la protesta y para dar a conocer la situación y modificarla, fue la violencia. Aunque también esta táctica llevó al fracaso, al menos logró llamar la atención de las autoridades que, de un modo insuficiente y demasiado tarde, trataron de aliviar la situación mediante cierto número de medidas oficiales para proteger las posesiones de los *adivasi*, muchas de ellas ya prácticamente irrecuperables.

Los munda lucharon por su tierra, por el bienestar de su pueblo, por su tradición. El sentimiento antibritánico que animó a los birsaítas no fue la única característica del movimiento, su objetivo fue la expulsión de todos los *extranjeros* de su tierra, tanto ingleses como hindúes y musulmanes. Sin embargo, algunos nacionalistas indios llegaron a considerar a Birsa como un patriota excepcional y uno de los primeros que luchó por la independencia de la India. Calificar al Movimiento Birsaíta como nacionalista parece exagerado si se toman en cuenta sus objetivos concretos y su extensión. S.P. Sinha²⁸ señaló: "Es extraño que mucho antes que Mahatma Gandhi pudiera dar a los indios las armas del *satyagraha* y el *ahimsa*, los poco sofisticados mundas de las montañas actuaron como pioneros del movimiento revolucionario no violento para liberar al país de la opresión de zamin-dares, *padris* y *sarkar*." No compartimos su opinión en cuanto al uso de tácticas no violentas; aunque su líder las propició, no fueron las que emplearon sus adeptos. Pero en relación a su desempeño como "pioneros" del movimiento de liberación, cabría aquí hacer algunas consideraciones. Como menciona S. Singh²⁹ el énfasis en el pasado, el intento de producir reformas sociales y purificar la cultura, acercan este movimiento al *Hindu Revival*. El carácter antibritánico estuvo presente en el *Ulgulan* y volvió a manifestarse en el Movimiento Tana Bhagat, en el cual participaron algunos birsaítas. Los movimientos tribales antibritánicos se desarrollaron aislados del movimiento nacional, pero los más

²⁸ S. P. Sinha, "The First Birsait Uprising, 1895", *Journal of Bihar Research Society*, enero-diciembre, 1959, Vol. XLV, parte I-IV, p. 402. Cit. por S. Singh, *op. cit.*, "Notas y referencias", p. 2.

²⁹ S. Singh, *op. cit.*, p. 200.

tardíos comenzaron a reconocer a Gandhi como líder. Así, los participantes del movimiento de los ho, dirigido por Haribaba en los años treinta, creían que su líder era un discípulo de Gandhi. También, una canción birsaíta, difícil de fechar, reconoce que: “[. . .] Gandhi nació por el *svaraj*. Birsa ha llegado para levantar a los munda”.

Es difícil saber hasta qué punto estos movimientos tribales pudieron haber sido absorbidos por el movimiento nacionalista. Algunos misioneros, algunos abogados como Jacob, amigo de los sardar y enérgico defensor de los munda durante sus juicios, así como periodistas de Calcuta, defendieron de una u otra manera a los birsaítas frente a la actitud de la policía y de los representantes de la justicia. Las sentencias que se dictaron en los juicios de los birsaítas y los sardar fueron más severas de lo que correspondía. A pesar de la escasa evidencia, el fiscal trató de establecer por todos los medios que el movimiento había sido una conspiración con el fin de derrocar al gobierno y fundar un reino munda. Los testigos establecieron que Birsa había dicho: “Los *hakim* dan decretos a los zamindares y a los thikadares y prestan oídos sordos a lo que a nosotros nos urge. Todos ustedes deben preparar arcos y flechas el día del festival cristiano en Pous y dirigir sus flechas contra cada una de las *mandali*. Cuando esto se haga vendrá seguramente la gente del gobierno y entonces nosotros la mataremos. El *Raj* es mío y no del *hakim*; mataré a todos desde una distancia de diez *koses*. Mataremos a los zamindares y a los thikadares, en primer lugar, y luego iremos a Ranchi y mataremos a los *hakim* y los echaremos del país.” (Telis Munda, hijo de Burgi Munda de Baló, cultivador de la *thana* de Khunti.)³⁰

Así como algunos trataron de ver al *Ulgulan* como un movimiento esencialmente político, otros dieron más importancia a su carácter agrario. Los periódicos indios consideraron que se había dirigido contra los misioneros y el gobierno y no contra los zamindares, ya que ningún zamindar o *diku* había sido agredido. En Inglaterra, en tanto, se lo vio como movimiento agrario que fue adoptando forma religiosa. Pero, tanto los birsaítas como los

³⁰ *Bengalee*, 21 de julio de 1900, p. 6, Cit. por S. Singh., *op. cit.*, Ap. E, p. 88.

sardar después de 1890 pensaron en convencer primero a su gente y luego a los *dikus*, a los que se arrojaría de la región de no plegarse al movimiento. La preocupación central fue, en última instancia, la administración británica que permitía la actividad de los *dikus* opresores. De ahí el énfasis puesto en la instauración del Reino de Birsa. Birsa, al parecer, había dicho: "Cuando llegue a Delhi [. . .] aplaudiréis y os regocijaréis y llevaréis vuestra vida con felicidad. Nuestra victoria está asegurada. Nadie más obtendrá el trono de Delhi y se sentará en él."³¹ Como testimonio del fuerte sentimiento antibritánico quedan las plegarias de los birsaítas ("¡sean los ingleses derrotados!"), las canciones de los munda ("arrojaremos a los hombres blancos de nuestra tierra") y el manuscrito del birsaíta Bharmi Munda que relata el movimiento ("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 aceptados en nuestra raza").

Los cambios importantes que trajo el siglo XIX a la región de Chota Nagpur y que incidirían profundamente sobre las estructuras socioeconómicas fueron explicados por los *adivasi* de acuerdo con su forma de pensar. Para ellos el mundo se derrumbaba en el apocalipsis. Frente a la situación del momento y a los acontecimientos que suponían no tardarían en sobrevenir, se organizaron y lucharon por conservar su sociedad tradicional, oponiendo resistencia al cambio, tratando de recrearla de modo que estuviera de acuerdo con una nueva realidad.

En este sentido, el conflicto que se manifestaba entre la sociedad nativa y las nuevas influencias, tuvo un aspecto positivo: transformar a una comunidad desorganizada por la transculturación en una que se organizaba para resistir, y que podría llegar finalmente a reajustarse a las nuevas condiciones para conservar su integridad y sobrevivir como entidad diferenciada. Un proceso de transculturación violento y desfavorable como el que sufrieron los munda en esa época, obligó a éstos a adoptar una actitud, a enfrentarlo y a buscar soluciones en conjunto. De este modo, los conflictos provocados por el cambio llegaron a ser fuerzas inte-

³¹ M. G. Hallet, *Bihar and Orissa District Gazetteers; Ranchi*, Govt. Printing, Bihar y Orissa, Patna, 1917. Cit. por S. Singh, *op. cit.*, p. 164.

gradras, que llevaron a estas sociedades a adquirir conciencia de grupo y a desarrollar el sentimiento de solidaridad, sentimiento que sólo se pone a prueba en momentos de crisis. Esta solidaridad, que en otras circunstancias se hubiera referido exclusivamente al grupo munda, se hizo más amplia abarcando a tribus vecinas con las que se compartían problemas similares.

Estos movimientos tienen su razón de ser en el proceso de transculturación como lazo de unión entre la Pequeña y la Gran Tradición de la India; representan un intento por formar una nueva sociedad, que de hecho se concreta a través del sincretismo cultural. Grupos que funcionaban con los elementos de su cultura tradicional comenzaron a adoptar rasgos de las tradiciones hinduista y cristiana, resultando de ello una sociedad en la cual tenía parte lo tradicional y lo nuevo, pero configurada de manera diferente. Si bien el sincretismo cultural sólo se verificó de manera parcial, los grupos nativos, por propia iniciativa, principiaron el proceso de adopción de ciertos rasgos culturales, aunque no fuera más que para emplearlos en combatir a la sociedad a la cual estos rasgos pertenecían.

El fracaso de estos movimientos es sólo aparente. No impide que continúe la tradición de rebelión mientras persisten los problemas que los desencadenan, por lo contrario, hace que se adquieran nuevas fuerzas para la lucha. En el caso munda este desarrollo siguió su curso hasta principios del siglo xx, pero luego del *Ulgulan* se detuvo; este grupo no produjo otros movimientos de tal carácter que lo continuaran. Sin embargo, su influencia se hizo notar a lo largo de la historia de Chota Nagpur antes de la Independencia en los movimientos políticos tribales. Un siglo de rebeliones contribuyó a que se lograra la cohesión social del grupo que en este caso, al parecer, ha sido un efecto pasajero pues se observa que todavía la sociedad munda carece de esta cohesión. El *Ulgulan* no pudo evitar la ruptura del orden agrario y sólo aseguró la permanencia del sistema *khuntkatti* en algunas aldeas, contribuyendo también a la creación de unidades administrativas más convenientes. Pero todas las soluciones resultaron ser de alcance temporal limitado, a pesar de los deseos de un cambio total. Por la fuerza de las circunstancias el movimiento que era revolucionario, ya que proponía cambios totales, sólo llegó a con-

cretar parcialmente algunas reformas. Sin embargo, no por ello pierde su importancia ya que dejó un precedente de unidad en el grupo y la conciencia de que éste podría actuar como un todo en situaciones que demandaran una respuesta cuyas consecuencias afectarían a todos sus miembros por igual. Un movimiento de esta naturaleza y sus resultados llevó a considerar la eficacia de los métodos que se habían empleado y a adquirir nuevos recursos para la acción. Así, ideologías rudimentarias van abriendo camino para la formación de una conciencia política. La visión del mundo se hizo más amplia, cambiaron las concepciones que se tenían sobre las relaciones con otros grupos, tanto tribales como no tribales.

En sociedades bajo condiciones de desorganización social como las que enfrentaron los munda a lo largo de un siglo, estos movimientos representan el intento por establecer un nuevo sistema social exclusivo y cerrado,³² y por reemplazar el orden moral tradicional destruido por un orden moral nuevo. La cohesión social se manifiesta con mayor fuerza durante el periodo de rebelión y mientras subsisten problemas concretos que demandan una solución inmediata.

El birsaísmo permite conocer cómo ha comenzado el proceso de modernización en los grupos tribales de India, tal como se ha verificado en uno de ellos. En el caso munda podemos observar la reacción ante los primeros cambios y contactos con elementos ajenos a su cultura que iniciarían el proceso de destrribalización, acentuado y acelerado luego con la industrialización y la urbanización. En qué medida estos dos procesos influyeron sobre la vida de estos grupos; cómo se han adaptado a las condiciones cambiantes, especialmente al emigrar a los grandes centros industriales y a las ciudades; qué cambios se han producido en los patrones sociales, económicos y en el sistema de valores; cuáles son ahora sus canales de expresión y cuál es el desempeño y la importancia de estos grupos en la esfera política tanto regional como nacional, son aspectos que han de considerarse en un estudio que se realizará en un futuro próximo.

³² En este caso no se cumple la afirmación de Edward Jay, *op. cit.*, según la cual este nuevo sistema abarcaría tanto a la sociedad hindú como a las sociedades tribales.

REBELIONES DE LOS GRUPOS TRIBALES DE CHOTA NAGPUR

Año	Nombre	Grupos participantes	Líderes
1789		Munda (Tamar)	
1796(-1798)		Munda (Rahe y Silli)	
1797		Munda	Bishun Manki
1807	*	Munda	Dukan Shahi Manki
1811		Munda	
1812		Munda (Rahe)	
1819(-1820)		Munda, oraon	Rudu y Konta Munda
1831	Insurrección Kol	Munda, oraon, ho.....	Buddho Bhagat de Silligaon(-1838)
1832	Rebelión Bhumij**	Bhumij	Ganga Narain
1854		Santal	Bir Singh
1855(-1857)	Rebelión Santal***	Santal	Sido y Kanhu; Chandu y Bhairab
1858(-1890)	Movimiento Sardar (Sardari Larai o Mulkui Larai)	Munda	

1871	Movimiento Kherwar	Santal, munda (sardar)	Bhagrit de Taldiha
1880	Movimiento Kherwar	Santal	Dubia Gosain
1891	Movimiento Kherwar	Santal, oraon	
1895(-1900)	Movimiento Birsaita (Ulgulan)	Munda (incluyó sardar), oraon (1896)	Birsa Munda
1895-1900		Oraon	Varios <i>bhagats</i>
1914	Kurukh Dharm	Oraon	Jatra; Sibú Bhagat de Mandar; Balram Bhagat; Devamania
1915	Movimiento Tana Bhagat		Varios <i>bhagats</i>
1930	Movimiento Bhumij Kshatriya Movimiento Kherwar	Bhumij Santal (Gumia)	Bargam Manjhi de Borobera

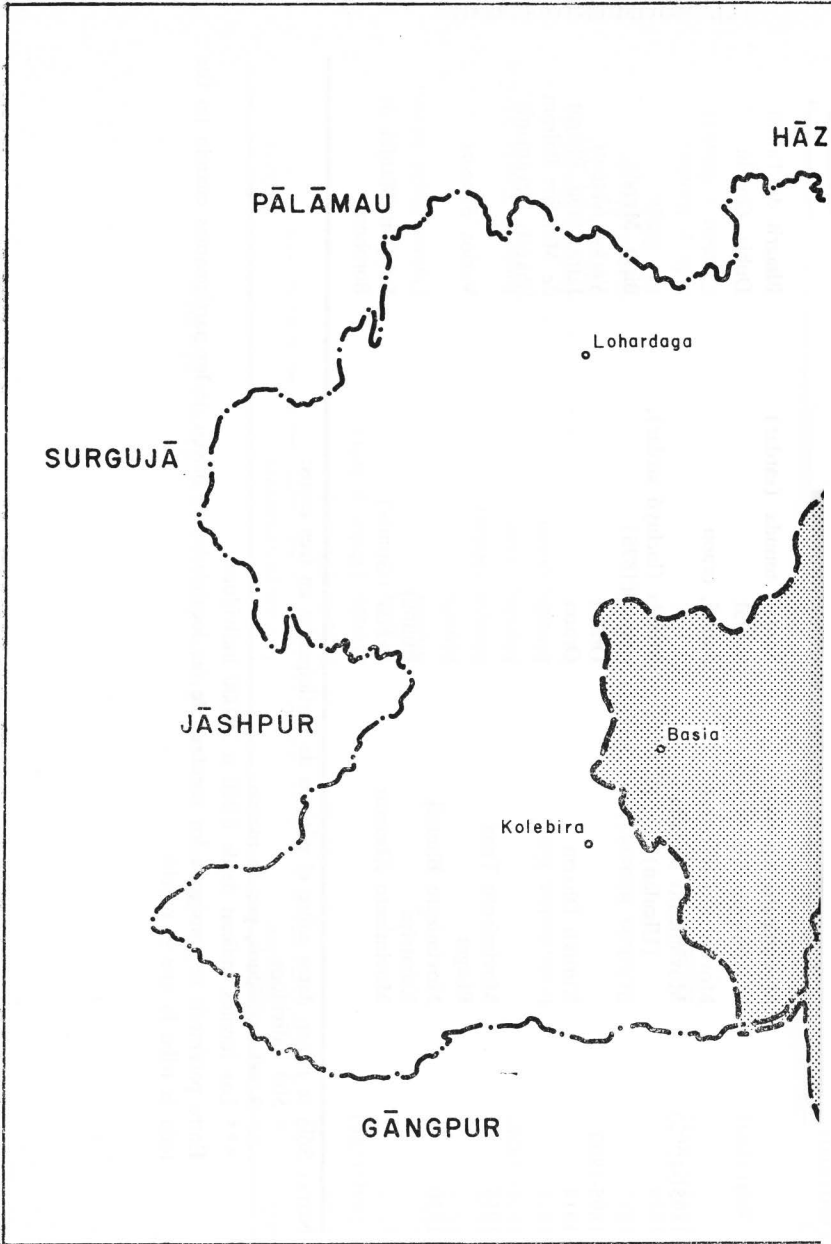
NOTA: Sólo se tienen datos sobre el número de participantes en tres casos:

* 500 individuos.

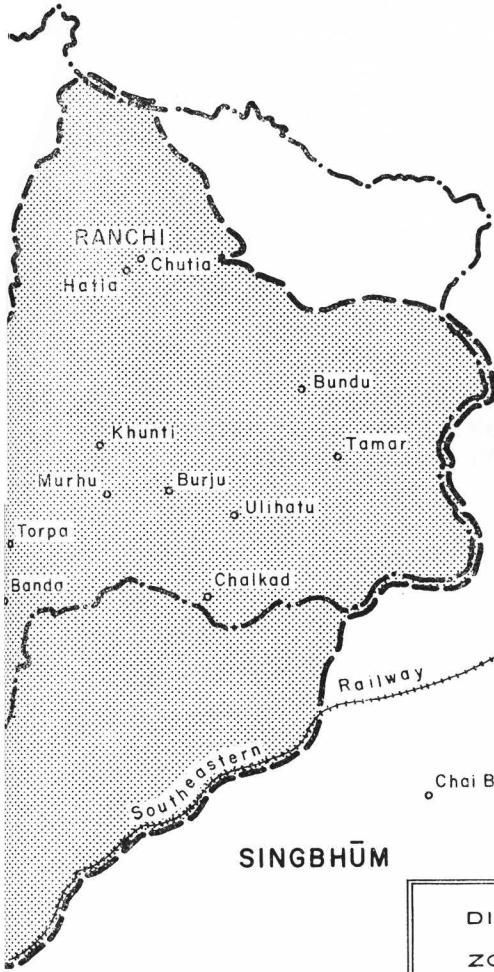
** 3 000 individuos, por lo menos.

*** Las fuentes indican desde 6 000 a 30 000 individuos.

Entre paréntesis se consignan los nombres de las localidades de origen de los participantes cuando no fue toda la tribu la que se rebeló.

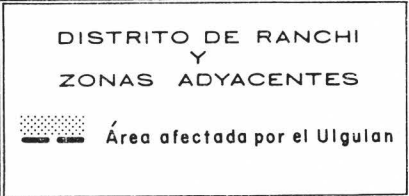


ĀRIBĀGH



MĀNBHŪM

SINGBHŪM



YONAOSHI-IKKI
MOVIMIENTOS CAMPESINOS EN LA CRISIS DEL
“SHOGUNATO” PREMODERNO

Michiko Tanaka

INTRODUCCIÓN

HASTA HACE POCO TIEMPO, en el estudio de los movimientos populares en Japón prevaleció el enfoque que investigaba sólo su aspecto “racional” en una situación socioeconómica determinada. Según este punto de vista, los levantamientos campesinos son totalmente independientes de los movimientos religiosos populares¹ que por ser “irracionales”, se consideraban una fuerza de protesta social menos importante.

Sin embargo, la forma religiosa es casi siempre característica

¹ La religión en Japón tiene que examinarse en dos niveles: la religión del centro cultural de las élites y la religión de la periferia del pueblo. En la práctica de esta última predominaba hace tiempo la forma comunal. Sin embargo, con el debilitamiento de la vida comunal, surgió la forma de conversión individual que dio origen a nuevas religiones populares a fines de la época premoderna. En la historia de la religión popular de Japón, se observaron fenómenos peculiares, los cuales en este trabajo designaremos con el término de “movimientos religiosos populares”. Bajo ciertas condiciones, brotaron explosivamente movimientos de masa con carácter religioso en forma de peregrinaciones o festivales en que participaban millones de personas en corto tiempo, como los *okagemairi* y *ejanaika*.

de la conciencia² de las sociedades tradicionales.³ No es posible entender la base común que dio origen a los levantamientos campesinos y a los movimientos religiosos populares, sin tener en cuenta las formas religiosas de la conciencia social. Existieron ideas religiosas de las masas populares frente a las concepciones de los grupos dominantes y aún dentro del marco de la misma religión la interpretación de los términos y conceptos era diferente entre gobernantes y gobernados. El pueblo tiene su propia tradición religiosa que en un momento de crisis le proporciona la forma de expresión de la conciencia de protesta.

En este trabajo se examinan los levantamientos campesinos de la última etapa del *shogunato* premoderno,⁴ llamados “*yonaoshi-ikki*” (levantamiento para corregir el mundo). Estos movimientos exigían la transformación del mundo (*yonaoshi*: *yo* = mundo; *naoshi* = *corregir*) o, en algunas ocasiones, la nivelación de los bienes, *yonarashi* (*narashi* = nivelar). Tal concepción ha aparecido en distintas etapas históricas aunque con diferente contenido concreto. Por ejemplo, actualmente, después de una década de expansión económica, la sociedad japonesa se enfrenta a una serie de problemas muy difíciles como son la contaminación ambiental

² Aquí se utiliza el término como conciencia social que es la manifestación del conjunto de sentimientos, deseos y anhelos de un grupo social.

³ Bajo el término “sociedad tradicional” se agrupan todas las culturas precapitalistas que anteceden o coexisten y que entran en relación fundamentalmente en forma subordinada con la sociedad capitalista.

⁴ El *shogunato* fue un tipo de régimen político feudal que se desarrolló en Japón desde fines del siglo XII. Sin embargo, durante la época de las guerras intestinas entre señores, durante los siglos XIV-XVI, era muy débil y en este último siglo desapareció temporalmente. Al terminar la reunificación del país hacia 1580, se estableció nuevamente el *shogunato* que llamamos “premoderno” para distinguirlo de los anteriores. Hubo cambios en las familias guerreras dominantes. Pero la de los Tokugawa logró establecer un dominio hereditario durante más de dos siglos y medio hasta la Restauración Meiji de 1868. El *shoogun* era el señor más poderoso porque tenía una séptima parte de las tierras del país que incluía planicies fértiles y ciudades económicamente importantes; era el amo de todos los señores; y encabezaba el gobierno central en que la mayoría de los señores ocupaban puestos en calidad de funcionarios. La autonomía de los dominios estaba tanto política como económicamente limitada pero sí existían señores relativamente autónomos desde el comienzo del *shogunato* premoderno. Las relaciones entre el señor y los campesinos y el resto de la población, eran relativamente uniformes, aunque variaron en detalles como, por ejemplo, en la tasa de tributos.

y la perspectiva alarmante del agotamiento de los recursos naturales. En esta situación crítica encubierta por una aparente prosperidad, ha resurgido el término *yonaoshi* para indicar la conciencia revolucionaria de transformación del mundo.⁵ En los años de 1920-30, durante la crisis, prosperaron las sectas religiosas que predicaban doctrinas escatológicas en términos de *yonaoshi* como Oomoto-kyoo y Tenri-kyoo. De esta manera, por lo menos durante los últimos dos siglos, la conciencia de *yonaoshi* surgió y resurgió en los momentos críticos de la sociedad entera como reflejo del deseo de cambio.

Trataremos de analizar los *yonaoshi-ikki* desde distintos ángulos abarcando los aspectos socioeconómico, político e ideológico. Este último por lo que respecta a la tradición popular de protesta⁶ y a la religión popular.

I. CONCEPTO Y NOTA HISTORIOGRÁFICA

Se llama *yonaoshi-ikki* al movimiento de los campesinos medios y pobres así como de la masa preproletaria —sirvientes, empleados temporales, jornaleros, etc.— que tratan de hacerse justicia en nombre del "Dios que corrige el mundo" en oposición a las autoridades feudales, a los campesinos ricos y a los comerciantes privilegiados. Atacan y destruyen las casas, oficinas, tiendas y almacenes, queman documentos relativos a deudas e hipotecas; y exigen

⁵ Se hacen esfuerzos por revivir la palabra *yonaoshi* como un símbolo revolucionario, especialmente entre los estudiantes de la nueva izquierda. Por otra parte se publicó un libro de Oda Makoto, dirigente del Movimiento pro-Paz Vietnamita, titulado *Yonaoshi no rinri to ronri* (Ética y lógica de la transformación social). Tokio, Iwanami, 1972.

⁶ Quizá a primera vista el concepto de la tradición popular de protesta parecerá extraño, especialmente en Japón, donde los movimientos campesinos premodernos eran dispersos y de corta duración en su mayoría. Este concepto fue introducido por Hayashi Motoi quien escribió *Hyakusho ikii no dentoo* (Tradición de los levantamientos campesinos). En base a los trabajos de Kokusho Iwao, Ono Takeo, Tamura Eitaroo y otros, fue posible destacar ciertas tendencias generales en la historia de estos movimientos y ver la formación de determinados patrones comunes. Últimamente este concepto se está enriqueciendo al asimilar los frutos de los estudios de la religión popular y de la tradición oral de la cultura popular en general.

dinero, comida y bebida. Los movimientos tuvieron lugar desde mediados del siglo XVIII hasta la década de 1870, es decir, en la época de decadencia del *shogunato* premoderno.

La historiografía japonesa utiliza frecuentemente el término *yonaoshi-ikki* para denominar aquellos levantamientos que reflejan la diferenciación social entre los campesinos, provocada por la expansión de la economía mercantil; incluye todos los movimientos populares que se oponen no sólo a las autoridades feudales sino también a los campesinos y comerciantes ricos. El *yonaoshi*, pues, se identifica con la destrucción de la riqueza acumulada y con el deseo de nivelación. En este estudio consideraremos especialmente aquellos levantamientos que esgrimieron el concepto de dios de *yonaoshi* para legitimizar las acciones de violencia.

Antes de continuar este examen, veremos brevemente los principales estudios realizados hasta ahora sobre estos movimientos.

El estudio de los *yonaoshi-ikki* comenzó en época relativamente reciente.⁷ Tanuma Eitaroo fue un pionero en la investigación del tema y caracterizó el movimiento de la siguiente manera:

[El *yonaoshi-ikki* era] un movimiento que se propuso lograr la creación de un nuevo mundo y la nivelación de las condiciones económicas; concretizó esta idea en actos como: el saqueo de los documentos de empeño de la tierra y de los adeudos; la distribución equitativa de alimentos en la época de hambruna; la destrucción de propiedades de los funcionarios aldeanos o de los campesinos ricos que gozaban de una base económica que les permitía ser proveedores exclusivos del señor. Era una masa rebelde con un carácter clasista destacado, cuyos componentes eran todos campesinos pobres.⁸

Así destaca el autor el carácter revolucionario antifeudal de los *yonaoshi-ikki*. Estudios posteriores revelaron que la masa rebelde

⁷ Recientemente fueron publicadas importantes obras y fuentes como: Yasumaru Yoshio (ed.), *Minshuu-undoo no shisoo*, Iwanami, Tokio, 1970; *Nihon shomin seikatsu shiryoo-shuusei*, Sanichi, Tokio, 1971; Yasumaru Y. y Murakami Shigeyoshi (ed.), *Minshuu shukyoo no shisoo*, Iwanami, Tokio, 1971 y otros.

⁸ *Kindai noomin undoo-shi*, p. 23, citada por Shooji Kichinosuke, en "Yonaoshi-ikki oboegaki", *Rekishi hyoron*, Tokio, 1967, Vol. 38, Núm. 206, pp. 33-34.

de estos movimientos era heterogénea; incluía, aparte de los campesinos pobres y sin tierra, a los empleados, sirvientes, jornaleros y otros proletarios premodernos.

Shooji Kichinosuke desarrolló la tesis de Tamura en base a los estudios realizados en algunas provincias del noreste del país. Los *yonaoshi-ikki*, dice, abarcaron tanto el campo como la ciudad y presentaron diversos objetivos a medida que iban cambiando las circunstancias concretas de cada caso. Según al grado de desarrollo socioeconómico de cada lugar, variaban los propósitos, la composición de la masa rebelde y el liderazgo. Las principales demandas presentadas se reducían a: primero, libertad política (democratización de la política aldeana, por ejemplo) y segundo, libertad económica (confirmación de la propiedad privada de la tierra; reducción de la renta feudal a la mitad; libertad de la producción comercializada y del comercio, etc.). Bajo la consigna de *yonaoshi*, se trató de destruir el orden feudal por completo al mismo tiempo que se intentaba lograr la libertad individual y un desarrollo económico libre. Sin embargo, en vista de que al establecerse las relaciones burguesas surgió el proletariado, los *yonaoshi-ikki* presentaron simultáneamente demandas antif feudales de los campesinos medios y aún ricos (o sea la tendencia burguesa en el campo) y de los campesinos proletarios que anhelaban la abolición de las clases. Por lo que respecta a los *okagemairi*⁹ y *eejanaika*¹⁰ así como a otros movimientos populares religiosos, Shooji considera que eran característicos de las zonas avanzadas.¹¹

⁹ Movimiento religioso popular que, parece, fue provocado artificialmente y que consistía en la peregrinación en masa al santuario shintoísta de Ise y que se repetía periódicamente casi cada 60 años en la época premoderna. Los *okagemairi* de 1771 y 1830 fueron los más grandes. Fujitani Toshio, *Okagemairi to eejanaika*, Tokio, Iwanami, 1970.

¹⁰ Movimiento multitudinario que se inició en la ciudad de Nagoya a fines de agosto de 1867 y que se extendió hacia el norte hasta el dominio de Aizu y hacia el sur hasta el de Awa. Duró hasta el invierno. En ese otoño la población experimentó cierto alivio porque había terminado la guerra del *shoogun* contra el señor de Chooshuu y porque había bajado el precio del arroz gracias a la buena cosecha. En las principales ciudades como Edo, Oosaka, Kioto y a lo largo de las vías centrales de comunicación, dicen que caían talismanes y figuras religiosas del cielo, acontecimientos que celebraba la gente con festivales, bailes y cantos callejeros.

¹¹ *Yonaoshi-ikii no kenkyuu*. Azekura shoin, Tokio, 1970, pp. 6-8.

En cambio, Aoki Kooji no da importancia a la influencia de los *yonaoshi-ikki* como elemento contra el feudalismo. Según él, en las acciones directas y violentas contra las casas ricas se perdió de vista el propósito básico: la protesta contra la explotación feudal. Consideraba los levantamientos campesinos encabezados por los jefes de las aldeas y que tuvieron gran magnitud, abarcando a toda la población campesina de los dominios, como auténticos movimientos antifeudales porque tuvieron efectos económicos notorios en relación a la decadencia del *shogunato*. Escribió:

Bajo el sistema feudal, el principal objetivo de la lucha campesina fue asegurar la plusvalía para sí. Mediante esto los campesinos exigían el desarrollo de la economía campesina independiente. Por lo tanto, la lucha fue por la libre producción comercial y contra el control de los señores que impedía el libre intercambio de mercancías. Ésta sí fue una verdadera lucha antifeudal.¹²

Según él los *yonaoshi-ikki* hubieran tenido efectos políticos, es decir, hubieran podido contribuir a la creación de una situación revolucionaria, si hubiesen sido de mayor magnitud. Pero no sucedió así: "El levantamiento de campesinos pobres aislados, sin dirección ni alianza, fue totalmente utópico y creó tan sólo una tensión aguda temporal, que no tuvo ningún efecto político positivo posterior."¹³ Para este autor los *yonaoshi-ikki* fueron deformaciones de los levantamientos de aldeas enteras encabezados por sus jefes aldeanos, características de las zonas atrasadas. Esta tesis de Aoki resulta interesante y merece tomarse en consideración la importancia que el autor da a los levantamientos de aldeas enteras, aún en la última etapa de la época premoderna. No obstante, no se puede olvidar que si la penetración de la economía mercantil provocó en el campo estos levantamientos, también produjo un antagonismo en el seno de la población rural que motivó otros movimientos: los *yonaoshi-ikki*. El desarrollo socioeconómico del país careció de uniformidad: mientras en las zonas avanzadas fueron superados a fines del siglo XVIII, los conflictos entre los señores y los comerciantes privilegiados de una

¹² *Hyakushoo-ikki no nenjiteki Kenkyuu*. Shinsai-sha, Tokio, 1968, p. 91.

¹³ *Id.*

parte y la burguesía rural embrionaria y los campesinos de la otra, (para favorecer la producción comercializada) en las zonas atrasadas estos conflictos surgieron con mayor virulencia al comenzar el siglo XIX. Según la profundidad de la crisis y la falta de flexibilidad de las autoridades feudales, la forma de protesta popular se hizo más violenta. Además parece inadecuado elegir el "efecto político positivo" como criterio para juzgar los *yonaoshi-ikki*, porque desde este punto de vista la mayoría de los movimientos campesinos son utópicos y de corta duración, aunque también debe tomarse en cuenta su efecto no inmediato que forma parte de la tradición popular de protesta.

Para Aoki, así como para Tooyama Shigeki y otros historiadores, los *eejanaika* de 1867 significaron un receso en comparación con el aumento de los movimientos campesinos de los años precedentes. He aquí una cita de Tooyama acerca de este movimiento religioso orgiástico:

A causa de la debilidad de la revolución desde abajo, que no igualó el vigor de la reforma desde arriba, y de la agitación emocional del pueblo, éste debió abandonar la difícil lucha constante de levantamientos y motines. Encauzando su lucha hacia símbolos hipnóticos, se dejaron absorber por ellos. Gritando, bailando sin ningún orden, ignoraban a las autoridades y se dedicaban a pisotear las casas de los odiados ricos. Una palabra mágica "*eejanaika*" los hacía olvidar la realidad y los emborrachaba con la libertad de su mundo imaginario entregándolos a los bailes de *yonaoshi*.¹⁴

Efectivamente, los *eejanaika* no propusieron una meta concreta ni medios reales de transformación social. Sin embargo, es discutible considerarlo como un simple receso del movimiento popular. Aparte de sus repercusiones objetivas en la paralización de los centros y vías de comunicación principales del *shogunato* en momentos decisivos de la guerra civil, es evidente que la masa presentó directa y concretamente sus demandas. En cuanto al "mundo imaginario", no se puede hablar del carácter atrasado del movimiento basándose en los signos mágicos y los bailes. Los *eejanaika* eran utópicos e irreales no por estos rasgos, sino más

¹⁴ *Meijiishin*. Iwanami, Tokio, 1951, p. 189.

bien porque la masa no estaba suficientemente informada para formarse una visión con perspectivas nacionales e internacionales.

La otra posición en el estudio de los *yonaoshi-ikki* es la de Yasumaru Yoshio, Irokawa Daikichi y otros, quienes examinan estos movimientos no sólo en la perspectiva de la lucha campesina antifeudal, o sea, en el plano socioeconómico, sino también en la perspectiva de la tradición popular religiosa, es decir, en el plano ideológico. Los trabajos de Yanagida Kunio, Miyata Noboru, Wakamori Taroo y otros sobre la cultura popular fueron materiales muy útiles para estos estudiosos. Según ellos, la conciencia de *yonaoshi* tuvo un arraigo profundo entre la masa y estiman que en los levantamientos de referencia, se presentó como conciencia de transformación social.

Este trabajo se ha desarrollado a base de los estudios citados adoptando fundamentalmente el último punto de vista.

II. CRISIS DEL SHOGUNATO PREMODERNO

Para estudiar los *yonaoshi-ikki* hay que tomar en cuenta varios elementos: primero, la crisis que se presentó en la estructura socioeconómica y política del *shogunato* a partir de fines del siglo XVIII; segundo, el desarrollo de los movimientos campesinos premodernos, y tercero, la tradición religiosa popular como base de la conciencia de *yonaoshi*.

A principios del siglo XIX el *shogunato* había caído en una profunda crisis y su base económica se vio menoscabada. Algunos historiadores japoneses consideran que la época de las reformas de Tempoo (1840-1851) marca el inicio de la transformación de Meiji,¹⁵ porque entonces, no sólo se profundizó y se generalizó esa situación crítica, sino que también se formularon conscientemente las vías concretas para su superación, lográndose algunas soluciones.

En este capítulo examinaremos primero la crisis de la base económica feudal hacia el periodo Tempoo dividiendo al país en

¹⁵ Ojishi Shinzaburoo y otros, *Nihon keizaishi-ron*. Ochanomizu shoboo, Tokio, 1967, pp. 182-183.

tres zonas de acuerdo con el grado de desarrollo de la producción comercial.

1. Zona avanzada

La zona avanzada abarcaba la región de Kinki y la parte occidental de la provincia de Owari, con sus centros tradicionales de comercio y manufactura como Osaka, Kioto; y con sus nuevos centros, básicamente manufactureros.

En esta zona donde ya estaba generalizada la producción comercial campesina de algodón, semillas de colza, té y otros, la diferenciación social se hizo notable al aparecer la división de terratenientes, campesinos arrendatarios y trabajadores agrícolas asalariados. Sin embargo, los terratenientes solían ser al mismo tiempo comerciantes o pequeños capitalistas, propietarios de alguna industria casera de manufacturas. En las industrias más comunes de esta zona, hilado y tejido de algodón, teñido, prensado de aceite en lugar de trabajadores contratados para que durante un plazo largo trabajasen por un miserable pago adelantado, se llegó a emplear trabajadores asalariados que se reclutaban entre los campesinos pobres.

Existían aldeas en las cuales la mayoría de la población estaba ocupada en actividades económicas secundarias o terciarias. Por ejemplo, según datos de 1844, en Oku-mura, el pueblo de la industria del tejido de algodón en la provincia de Owari, alrededor del 80% de la población activa estaba ocupada en la industria o el comercio, y sólo 20% en la agricultura. Además, alrededor del 30% de la población no agrícola la integraban obreros asalariados. Una situación similar se observó también en la aldea de Utaootsu, en la provincia de Izumi.¹⁶

Desde el siglo XVIII, y a pesar de un mayor grado de proletarianización de la población en esta zona, casi nunca hubo hambrunas de grandes proporciones, fenómeno que se explica, de una parte, por la mejor organización del mercado, y de la otra, por la alta productividad agrícola lograda con el uso de los abonos comprados (deshechos del prensado de aceite; sardinas secas, etc.), con la

¹⁶ *Ibid.*, pp. 192-193.

mejora en las herramientas de labranza y por la calidad de las semillas.¹⁷

2. Zona intermedia

La zona intermedia comprendía: 1) las regiones serícolas de Kantoo, Toosan y Toohoku; 2) la del monocultivo de arroz sobre las costas del Mar del Japón; y 3) la región de producción agrícola especializada sobre las costas del Mar Interior del Seto y la periferia de la zona avanzada ya descrita. Esta zona intermedia estaba integrada en el mercado nacional como abastecedora de diferentes productos comerciales. Sin embargo, cada región contaba con características propias: La región serícola era en general montañosa y con poca tierra adecuada para la agricultura. La sericultura se desarrolló como la subprofesión principal de casi todo el campesinado y en consecuencia la estructura social de esta zona sufrió poca modificación, manteniendo asimismo el mayor porcentaje de pequeños campesinos feudales dueños de tierras. En la zona arrocería en cambio, desde época temprana se había establecido ya un sistema de tenencia de la tierra. En la aldea Iwate del distrito de Nakakeijoo, provincia de Echigo, en 1870 el 73.8% de la tierra estaba arrendada: sus tres terratenientes poseían el 95.3% mientras que los 23 campesinos arrendatarios tenían sólo el 4.7% de la tierra.¹⁸ Aquí fue donde se registró el mayor grado de desarrollo del sistema de tenencia de la tierra.

En el área del Mar Interior de Seto, la producción de sal, papel, cera vegetal, índigo y madera estaba diversificada de conformidad con las condiciones geográficas y de clima. En la periferia del llano, donde la escasez de la tierra para el cultivo de arroz obligaba al desarrollo de actividades productivas diversas, también hubo penetración en época relativamente temprana de la economía comercializada.

¹⁷ *Ibid.*, Thomas Smith, *Agrarian Origen of Japan*. Stanford, Stanford University Press, 1959.

¹⁸ Horie Eeichiroo (ed.), *Bakumatsu ishin no noogyoo koozoo*. Iwanami, Tokio, 1963.

3. Zona atrasada

Se consideraban como zonas atrasadas las regiones de Toohoku y Kyushuu, al norte de Kantoo y la costa del Mar de Japón a la altura de Chuugoku.

Esta zona conservó las características de una economía auto-suficiente todavía bastante fuerte porque en el medio rural no estaban desarrolladas las relaciones mercantiles.

Las innovaciones tecnológicas de la agricultura implantadas en las zonas avanzadas durante la primera mitad del siglo XVIII, todavía no habían llegado a esta zona en la primera mitad del siglo XIX. Este atraso y las condiciones climáticas, eran la causa de una productividad agrícola baja en general que, además, dependía en gran medida del arroz como alimento básico y elemento tributario y de otros cereales. Cualquier calamidad natural resultaba por lo tanto desastrosa para estas regiones. Numerosos campesinos murieron de hambre en los años de mala cosecha; otros muchos abandonaron sus tierras y emigraron a las ciudades en busca de empleo. Aparecieron grandes terratenientes que acapararon la tierra por medio de su "empeño perpetuo", pero como la baja productividad del suelo no permitía obtener grandes rendimientos, surgieron las tierras abandonadas. Debido a la limitación de otras fuentes de ingreso (los impuestos o las licencias para el comercio o la industria, por ejemplo)¹⁹ la situación económica de los señores feudales dependía en gran medida del tributo anual de los campesinos, que se hizo compulsivo con medidas muy severas. Este factor contribuyó también al empobrecimiento general de los campesinos de la zona.

De esta manera, tanto en la zona avanzada como en la atrasada ocurrió una diferenciación social, aunque bajo distintas formas y obedeciendo a causas diferentes.

La decadencia de los pequeños campesinos feudales, que constituían la base tributaria, fue la causa de una disminución relativa en el ingreso de los señores que en gran medida dependía del tributo anual. En el territorio del *shoogun*, por ejemplo, el tributo

¹⁹ Precisamente por el subdesarrollo de estas actividades, las personas que querían dedicarse a ellas tuvieron que pagar impuestos bastante elevados.

en arroz alcanzó su máximo nivel en el periodo Hooreki (1751-1763),²⁰ pero posteriormente serios problemas financieros se presentaron ante la imposibilidad de aumentarlo más. La mayoría de los señores sufrían dificultades semejantes. Casi todos tenían grandes deudas con los prestamistas y comerciantes de las principales ciudades. En muchas ocasiones el adeudo superaba varias veces su ingreso anual por tributos.²¹ Para obtener nuevos préstamos, los señores tuvieron que ofrecer diversos privilegios o concesiones a los prestamistas: derecho de llevar apellido y espada, estatus de guerrero, nombramiento de consejero de finanzas del dominio, concesión para recolectar el tributo, etc.

El desarrollo de la economía mercantil y las dificultades financieras de los señores afectaron la condición económica de la masa de guerreros que tenía un "sueldo" anual fijo.

Al principio del periodo Tempoo (1839-1843) se sucedieron grandes calamidades naturales en todo el país, que agudizaron la ya crítica situación provocando un tremendo aumento de los movimientos populares, síntoma relevante del debilitamiento del *shogunato*.

Con el propósito de enfrentarse a esta situación de crisis y para afianzar las bases del *shogunato*, el gobierno del *shoogun* y de los señores realizaron una serie de reformas.

El tono predominante en las reformas de Tempoo fue, igual que en las anteriores, conservador: se instó firmemente a la austeridad en la vida privada y pública; se prohibieron los festejos y la ropa de lujo; se privó a los campesinos del uso diario de alimentos considerados desde entonces "de lujo", como el arroz, el té, etc.; se permitió conceder a los vasallos empobrecidos préstamos públicos con facilidades y se trató de darles ocupación en el campo como guerreros rurales. Se promulgó un "decreto de devolución de la gente" mediante el cual se expulsaba de la ciudad de Edo a los campesinos recién inmigrados, al mismo tiempo que pretendía establecer en el campo a los residentes urbanos pobres sin trabajo fijo. Se ordenaron restricciones en las subprofesiones rurales, se fijó un límite en la concentración de trabajadores para las manufacturas rurales y se trató de controlar su

²⁰ Ooishi y otros, *op. cit.*, p. 93.

²¹ *Ibid.*, p. 248.

suelo, así como los precios en general. Finalmente, se aplicaron medidas para ayudar a la recuperación de las aldeas de las regiones de Toohoku y del norte de Kantoo que se encontraban empobrecidas.

En cuanto al control del comercio, los funcionarios reformistas estaban conscientes de que las medidas meramente conservadoras no podían mejorar la situación. Por ello, junto con la política de precios dictada en un intento de estabilizar la vida de los habitantes de las ciudades, incluso de los guerreros, quisieron reorganizar el mercado nacional para controlarlo de manera más efectiva. Estas medidas contribuirían al aumento de los ingresos del *shoogun* por concepto de impuestos y licencias sobre el comercio y la producción manufacturera. Los decretos sobre la prohibición de los gremios, publicados en 1841 y reforzados al año siguiente, proponían la liberalización del comercio disminuyendo la influencia de los comerciantes monopolistas agremiados. Se suponía que estos comerciantes en Osaka y Edo obstaculizaban el abastecimiento de artículos de primera necesidad a la población urbana y causaban el alza de precios. Sin embargo, la proscripción de los gremios no dio el resultado que se esperaba.

Al debilitarse el control que ejercían los comerciantes monopolistas, estrechamente ligados a los mercados principales, las mercancías comenzaron a consumirse también en diversos centros regionales. Esto, si bien contribuyó a la ampliación del mercado interno, no resolvió el problema de los precios; por lo contrario, provocó la escasez de mercancías en las principales ciudades como Osaka y Edo y el alza de los precios consecuente en los mercados urbanos. Además, los gobiernos de los señores trataron de participar directamente en el mercado nacional sin la mediación de los comerciantes monopolistas, aprovechando la nueva disposición del *shoogun*; para esto trataron de establecer el monopolio de compra y venta de los productos de su dominio, como papel, índigo, cera vegetal y otros. Todo esto obró, naturalmente, en contra del interés del *shoogun* que trataba de afianzar la centralización de su control sobre la economía del país.

El reformador Mizuno, por su parte, en 1843 ordenó la devolución al *shoogun* de las tierras adjudicadas a los pequeños señores, especialmente de la región de *Kantoo*, donde estaba Edo,

y de la de Kinki, donde se encontraba Osaka. Los pequeños dominios con un ingreso anual menor de 50 000 *koku*²² de arroz no podían de hecho sostener su autonomía. Además, su existencia llegó a ser un obstáculo para un sistema de control administrativo centralizado y eficiente, al mismo tiempo que reveló la debilidad del *shogunato* frente a movimientos populares de gran magnitud. Esta medida tomada por el gobierno del *shoogun* puso de manifiesto su deseo de extender de manera efectiva su poder sobre un territorio mayor.

Las medidas de reforma no lograron, sin embargo, resolver el problema fundamental del régimen: la decadencia de las relaciones feudales de la tierra, y especialmente el fracaso en los intentos por reforzar el sistema de pequeños campesinos feudales.²³

Además, cuando fueron superados los problemas surgidos a raíz de las calamidades naturales, apareció uno nuevo: las exigencias por parte de las potencias occidentales para que se establecieran relaciones diplomáticas y comerciales. Bajo esta presión Japón concluyó tratados de amistad en 1854, y comerciales en 1859, primero con los Estados Unidos y luego con otros países,²⁴ mediante los cuales accedió a un mundo regido por los principios capitalistas.

²² Los señores clasificaban a base del tributo que se cobraba. La cantidad de este último se expresaba en términos de arroz, medido por *koku* (ca. 180 litros).

²³ Los pequeños campesinos feudales son considerados como el fundamento principal del *shogunato*. Tenían alrededor de una o una hectárea y media de tierra cultivable, suficiente para su subsistencia y la de su familia, para pagar el tributo y para cumplir otras obligaciones feudales.

²⁴ El primer impacto que Japón recibió de Occidente después del aislamiento del país fue a través de su contacto con Rusia. Desde fines del siglo XVIII, llegaron varias expediciones rusas a las costas de Japón con fines comerciales. Esto causó una fuerte preocupación entre los gobernantes de Japón. Sin embargo, la "amenaza del norte" se interrumpió debido a las guerras napoleónicas en Europa. Esta experiencia sirvió, tal vez, como un ensayo para el enfrentamiento posterior con las potencias occidentales. A partir de la década de 1820, empezaron a aparecer barcos ingleses y franceses. Frente a esta situación, se formaron dos opiniones opuestas sobre la defensa del país: la primera consideró necesario modernizar el armamento y reformar los métodos militares antes de hacer frente a los extranjeros. La segunda insistió sobre la expulsión inmediata de los extranjeros, basándose en los sagrados decretos de la clausura del país. Por un tiempo predominó esta última posición y en 1825 se decretó el ataque obligatorio a los barcos extranjeros que se acercaran a las costas de Japón.

Una de las consecuencias inmediatas más importantes del impacto occidental fue la reestructuración económica. Debido al gran aumento en la exportación de hilo de seda,²⁵ se incrementó rápidamente la cría del gusano en las regiones de Toosan, Kantoo y Toohoku. Entre los campesinos ricos y los comerciantes locales surgieron intermediarios que compraban a los productores y vendían después a los comerciantes extranjeros. Estos compradores para la exportación llegaron a dominar la producción a través de sus préstamos y pagos adelantados ejerciendo un firme control sobre los campesinos y las pequeñas industrias caseras de hilado de seda.

Al mismo tiempo, las industrias textiles de la seda se vieron muy afectadas por el alza en el precio del hilo de seda de exportación. Por otra parte, a pesar de la gran cantidad de tela que se importaba, hubo un incremento en la producción textil de algodón; pero la competencia de los artículos extranjeros hizo que las pequeñas industrias caseras perdieran su independencia y quedaran a merced del capital comercial.

El comercio exterior aceleró el desarrollo de la economía mercantil libre. El gobierno del *shoogun* trató de controlar este comercio²⁶ pero no pudo hacerlo en virtud de la oposición que encontró tanto en el país por parte de los señores y de los comerciantes ricos, como en el exterior.

Las relaciones comerciales con el extranjero provocaron también un alza general de precios,²⁷ entre otras cosas, por la salida

²⁵ En 1860 se exportó hilo de seda por valor de 2 millones 514 mil yenes y en 1865 ascendió hasta 15 millones 449 mil yenes. En los años de 1866 a 1868 se observó cierta disminución debido tal vez a la guerra civil. No obstante, en este último año el valor alcanzó 10 millones 364 mil yenes. Unno, F., "Kaikoo igo no zairaisangyoo no dookoo" en *Nihon reki-shii*. Iwanami, Tokio, 1963, Vol. 15, pp. 100 s.

²⁶ En 1864 el gobierno del *shoogun* dispuso que cinco artículos principales de exportación se vendieran al extranjero sólo a través de Edo, la capital.

²⁷ Por ejemplo, en la ciudad de Osaka se produjo una impresionante alza de precios que podemos observar en el siguiente índice:

Artículos	1859	1860	1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867
Trigo	100	160	179	171	172	182	119	561	654
Soya	100	160	180	153	114	222	310	588	781
Sake	100	103	135	624	165	196	306	586	1000

del oro²⁸ y por la escasez de ciertos artículos debido a su exportación. Esta situación provocó un descontento general entre la población urbana y rural.

El gobierno del *shoogun* trató de fortalecer su poder valiéndose de la autoridad moral del emperador,²⁹ así como de las reformas administrativas y militares, controlando el comercio exterior y con el apoyo de los extranjeros, especialmente de los franceses en la última etapa del periodo que se estudia.³⁰ Sin embargo, estos intentos del *shoogun*, además de causar inconformidades de diversa magnitud, fracasaron poniendo al descubierto una vez más la debilidad del sistema.

Al reconocerse la necesidad de modernización del país para conseguir su fortalecimiento y asegurar la independencia, surgió la conciencia anti-*shoogun* en amplios sectores de la población: los grandes señores que buscaban su propio afianzamiento; los campesinos ricos y comerciantes que proclamaban la libertad de comercio; los guerreros de bajo rango que sufrían el alza de los precios y que tenían conciencia nacionalista; la masa de la población asalariada no sólo urbana sino también rural, descontenta por el alza de precios; y los pequeños campesinos feudales amenazados con perder su estatus como consecuencia del proceso acelerado de diferenciación social. Esta toma de conciencia ulteriormente condujo a los movimientos y acciones armadas que provocaron la caída del *shogunato* con la Restauración Meiji de 1868.

Artículos	1859	1860	1861	1862	1863	1864	1865	1866	1867
Aceite	100	140	151	171	198	268	365	434	604
Sal	100	91	121	126	126	160	495	682	910

Dainihon sozeishi. Vol. 63. Citado por Kajinishi M. (Ed.), *Nihon ni shihonshugi no seiritsu*, Vol. 2, p. 167.

²⁸ En Japón el oro valía relativamente menos que en el mercado internacional.

²⁹ Se arregló el matrimonio del *shoogun* con la hija del emperador Kazuno-miya.

³⁰ Sobre la política del gobierno del *shoogun* hacia las potencias occidentales y viceversa: Ishii, Takashi. *Meijiishin no kokusaiteki kankyoo*. Yoshikawa Koobunkan, Tokio, 1966.

III. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LOS MOVIMIENTOS CAMPEVINOS PREMODERNOS EN JAPÓN

Examinados ya el desarrollo histórico y las características de los movimientos campesinos premodernos de fines del siglo XVI a mediados del siglo XIX,³¹ presentaremos en forma resumida los puntos más sobresalientes.

1) Los movimientos campesinos premodernos a pesar de su frecuencia, no se caracterizaron ni por su magnitud ni por su violencia en comparación con las rebeliones populares de siglos anteriores. Los motines campesinos, *tsuchi-ikki*, y las rebeliones religiosas populares, *Ikko-ikki* y *Hokke-ikki*, de los siglos XIV a XVI, fueron movimientos armados que incluso llegaron a imponerse. Eran comparables a las rebeliones campesinas de China o de Europa. Sin embargo, bajo el *shogunato* premoderno sólo en casos excepcionales alcanzaron grandes dimensiones y tuvieron una influencia política directa. Se destruyeron casas y bienes pero nunca se atacó a las personas. Este hecho se explica, al menos en parte, por la política centralizante del régimen y por su eficiente control de la población. En este sentido "la caza de espaldas" efectuada a lo largo del país para desarmar a la población y convertir el derecho a portar armas en un privilegio de la clase guerrera, tuvo especial importancia. Además se efectuaron censos de la población y de la tierra, así como revisiones periódicas para fijar el tributo. Los templos budistas y shintoístas, que se encontraban bajo el control del Departamento de Asuntos de Templos y Santuarios, tenía a su cargo el registro del movimiento demográfico y de la afiliación religiosa de la población.

Indefensos, los campesinos desarrollaron tácticas de acuerdo con las condiciones específicas de cada lugar como, por ejemplo, las numerosas fugas colectivas en la provincia de Iyo, o las peticiones de los campesinos del dominio de Nanbu en la provincia de Rikuchuu, formuladas al señor del territorio vecino.³²

³¹ Michiko Tanaka, "Movimientos campesinos premodernos en la formación del Japón moderno", tesis para optar el grado de Maestro en Estudios Orientales, México, 1972 (inérita).

³² Kokusho Iwao, precursor del estudio de los movimientos campesinos, destacó distintas formas de protesta campesina adaptadas a las condiciones

2) En los movimientos campesinos premodernos tuvo gran importancia la actitud solidaria de la aldea. La participación de aldeas enteras incluso con sus jefes y funcionarios, fue fenómeno frecuente aún en la última etapa del *shogunato*. Las autoridades feudales no castigaban a los rebeldes individualmente, sino que, debido al carácter comunal de las acciones (se actuaba en nombre de la aldea) les imponían castigos colectivos como, por ejemplo, multas a toda la comunidad.

Esta solidaridad aldeana tiene su origen en la cooperación necesaria en el cultivo del arroz, que requiere un trabajo de conjunto intensivo durante determinadas etapas de su proceso agrícola, así como en la colaboración de todos para realizar y conservar las obras de irrigación, para reglamentar el uso del agua y del bosque comunal que era fuente de alimentos adicionales, de leña y de abono vegetal.

Durante el largo periodo de las guerras intestinas entre señores en los siglos anteriores, las comunidades agrarias habían fortalecido su posición relativamente independiente y su solidaridad interna, formando aldeas-comunidades. Aunque el *shogunato* premoderno trató de reforzar el control de los campesinos introduciendo el sistema chino de la responsabilidad colectiva de cinco familias,³³ éste se confundió con las antiguas unidades de cooperación para las labores del campo. Tuvo que utilizar la unidad ya existente como su unidad administrativa y conservar la autoridad

específicas de cada dominio: *Hyakushooikki no kenkyuu*, Iwanami, Tokio, 1928. En inglés, Hugh Borton trató el tema utilizando los logros de los estudiosos japoneses: *Peasant uprisings in Japan of the Tokugawa period*. Paragon, New York, 1968.

³³ El sistema de responsabilidad colectiva de cinco familias fue establecido en el imperio Tang en la China antigua e introducido en Japón en el siglo VIII. En la Edad Media temprana desapareció, pero después de la introducción de las armas de fuego en el siglo XV, resurgió como la organización de la clase de los guerreros. Posteriormente se aplicó como sistema de seguridad y vigilancia en las ciudades. Paralelamente un sistema semejante fue desarrollado por el pueblo para la autodefensa. Al establecerse el *shogunato* premoderno, sirvió como sistema de control de la población tanto urbana como rural en todo el país, especialmente en los territorios del *shoogun*. Como una de las tareas del sistema de cinco familias, se presentó el control de los cristianos y los vasallos de los señores derrotados. En 1637, fue publicado el reglamento tocante al sistema de cinco familias. Apéndice de Michiko Tanaka, *op. cit.*, p. 147.

natural dentro de su nueva jerarquía de poder en calidad de jefe de aldea.

La autoridad que ejercían los jefes de aldea era patriarcal,³⁴ pero contaba con la solidaridad comunal que significaba también una responsabilidad colectiva frente a las autoridades feudales. No obstante, al convertirse en funcionarios inferiores de los señores y ser responsables, en última instancia, del cumplimiento de las obligaciones tributarias y de otras actividades de los demás aldeanos, aumentó la autoridad de los jefes de aldea y su opinión llegó a pesar más entre los pobladores de la aldea.

La posición del jefe de la aldea se tornó ambigua hacia mediados de esta época. Las reformas administrativas del siglo XVIII, realizadas por las autoridades feudales para hacer economías, disminuyeron el número de funcionarios menores del Departamento de Tributos, pero al mismo tiempo pretendían incorporar los jefes de aldea a la jerarquía feudal. También se hicieron nombramientos de jefes de aldea o de jefes mayores de aldeas a cambio de regalos o de dinero. Éstas y otras medidas contribuyeron a debilitar la solidaridad dentro de la aldea.

Para conservar la autonomía interna las aldeas premodernas mantuvieron, por lo general, su aislamiento. Por otra parte, el principio de una unidad aldeana fue un freno a las inquietudes individuales,³⁵ aunque en ocasiones, como en el problema de la tasa del tributo que afectaba a la mayoría de la población, actuó como fuerza solidaria. Los jefes de aldea, que en otras ocasiones habían apaciguado a sus coaldeanos, esta vez encabezaron los movimientos. El sistema de comunicación establecido para fines de gobierno entre las aldeas, se utilizó para la organización de los levantamientos. En muchas ocasiones los jefes y funcionarios se expusieron voluntariamente a represalias actuando como representantes de los campesinos en la formulación de las peticiones ante las autoridades superiores: el señor o los altos funcionarios

³⁴ En la obra de Fukutake Tadashi, *Asian rural societies: China, India and Japan* (University of Washington Press, Seattle, 1967) se destacan las características sociológicas de la aldea japonesa comparándola con las aldeas chinas e indias.

³⁵ Los festivales y peregrinaciones sirvieron para canalizar los descontentos individuales. También existieron grupos de bandoleros con ciertos rasgos justicieros.

del gobierno de Edo, lo cual estaba severamente prohibido porque violaba el orden jerárquico de la sociedad. También en ocasiones fueron ejecutados por ser los responsables de los movimientos en que se presentaron las demandas por la fuerza o de los frecuentes motines de toda la población aldeana ocurridos en el siglo XVIII. Estos mártires fueron el prototipo de héroes populares como Sakura Soogoro.³⁶ La muerte en aras de la comunidad o su actuación heroica, los convertía en dioses protectores de las aldeas. De esta manera la experiencia del levantamiento quedaba profundamente grabada en la memoria de las comunidades.

Cuando en la aldea apareció la división entre campesinos ricos, medios, pobres y proletarios, se acentuó el aspecto negativo de esta unidad, es decir, la falta de comunicación y solidaridad horizontal con otras comunidades. A pesar de que la propia fuerza causante de la diferenciación social en la aldea —el desarrollo de la economía mercantil combinado con la explotación feudal— tendía a romper este aislamiento, no fue fácil la formación de una conciencia de solidaridad regional duradera entre los campesinos medios y pobres, y menos aún entre la masa preproletaria. Dentro de una aldea, se desarrollaba cierta solidaridad horizontal basada en las organizaciones tradicionales como las de jóvenes que entraban en conflicto con la autoridad aldeana y apoyaban generalmente los intereses de los campesinos medios y pobres,³⁷ pero

³⁶ Representante de las 389 aldeas del dominio de Sekura de la provincia de Shimoosa en la petición directa a altos funcionarios del *shoogun* que, parece, tuvo lugar en 1653. Su nombre ha sido y es muy popular gracias a las obras de los teatros populares y de la tradición oral. Su imagen heroica como defensor de los intereses de los campesinos oprimidos y como ejemplo de hombre justo y dispuesto a hacer cualquier sacrificio para bien de la gente de la comunidad, se conservó de una generación a la otra y revive en la mente de los campesinos aún en la actualidad. Los campesinos de Sanrizuka de la provincia de Chiba (anteriormente Kamiosa) que lucharon contra la expropiación de sus tierras para la construcción del nuevo aeropuerto internacional, hicieron alusión a la tradición de Soogoro para movilizar y levantar el ánimo de la gente. Tomura, Issaku, *Tatakaini, ikiru. Sanrizuka-toso*, Tokio, Aoki-shoten, 1970; artículos y reportajes en el periódico *Asahi*, febrero-octubre de 1971.

³⁷ En las organizaciones de jóvenes no participaban los hijos herederos de las principales familias de las aldeas. Por lo tanto, estas organizaciones representaban más los intereses de los campesinos medios y pobres. Acerca de las organizaciones de jóvenes: Yanagida Kunio, *Meiji Taishooshi, Heibon-Sha*, Tokio, 1967. Capítulos 8 y 13.

que se circunscribía a su aldea. En los levantamientos aparecía una mayor unidad entre las aldeas, pero en muchas ocasiones se veía limitado por obstáculos naturales y por la división feudal de dominios. En las regiones donde había numerosos pequeños dominios como en la provincia de Mikawa, la situación era un poco distinta: los campesinos de los dominios se unían para protestar o, por lo menos, se protegían mutuamente en caso de fugas colectivas. Sin embargo, también se logró pronto la coordinación de los poderes feudales y en los casos de motines campesinos, por ejemplo, suspendían la prohibición de trasladar armas sin permiso del gobierno del *shoogun*.³⁸ Las organizaciones para la propagación de la fe de tradición budista, como las llamadas *koo*, a nivel del pueblo se convertían en cooperativas locales con poco carácter religioso y fines prácticos. Estos *koo*, mezclándose con otras cooperativas de origen secular como los *yui* o *kumi*, sirvieron parcialmente de base, en la época premoderna, para organizar los levantamientos campesinos. Sin embargo, la tendencia a circunscribirse a las condiciones locales dentro de los límites geográfico-administrativos, que presentó el *koo* tradicional, impidió su utilización para extender el movimiento más allá de los referidos límites; pero hacia fines de la época premoderna, surgió un nuevo tipo de esta organización basado en sectas sincréticas a las que nos referiremos más adelante.

3) Otra característica importante de los movimientos campesinos premodernos es que la mayoría no basaba sus acciones de protesta en una ideología propia. Cuando criticaban a las autoridades feudales lo hacían dentro de las normas de la ideología confuciana ortodoxa (mala administración, severo hostigamiento, etc.). En los *yonaoshi-ikki* se puede observar el surgimiento de una conciencia popular capaz de transformarse en una ideología opuesta a la del régimen que, sin embargo, se mantuvo en su forma primaria sin desarrollarse.

Los movimientos campesinos estaban aislados de los pensado-

³⁸ El gobierno del *shoogun* distribuyó varios bandos por todo el país, prohibiendo las demandas por la fuerza, las fugas colectivas y los tumultos (levantamientos). Kokusho, *op. cit.*, el capítulo sobre "las legislaciones en el periodo Tokugawa". También se suspendieron temporalmente las prohibiciones de traslado de armas fuera del territorio de un señor.

res heterodoxos. La persecución de los cristianos a principios de la época premoderna estaba dirigida no sólo a prevenir la repetición de las rebeliones campesinas de Shimabara y Amakusa de 1638-39,³⁹ sino también a eliminar cualquier posibilidad de discrepancia. Frente a la alternativa de ser perseguidos o gozar de privilegios convirtiéndose en religión oficial, todas las sectas, y especialmente las que antes se habían opuesto a la hegemonía del *shoogun*, sucumbieron o se transformaron perdiendo su carácter insurgente. Por ello, los monjes budistas y los sacerdotes shintoístas que vivían en las aldeas no jugaron un papel de importancia en el desarrollo de los movimientos campesinos; más bien hacían de intermediarios entre los campesinos rebeldes y las autoridades o, en su defecto, eran delatores.⁴⁰ En cambio, los monjes mendicantes y los predicadores trashumantes de los santuarios shintoístas tuvieron otra actitud; como estaban relacionados con la tradición religiosa popular más que con las religiones o códigos morales oficiales, ayudaron a difundir las historias de los levantamientos y de sus mártires.

Hacia mediados del siglo XVIII aparecieron pensadores con características modernas en distintos campos que asimilaron la tradición confuciana, la shintoísta y las ciencias occidentales a través de estudios holandeses.⁴¹ Sin embargo, estos pensamientos fundamentalmente antif feudales tuvieron poca o ninguna influencia sobre los movimientos populares.

En 1837 hubo un levantamiento dirigido por Ooshio Heihachiroo, ex-funcionario del gobierno del *shoogun*, en la ciudad de Oosaka; fue un caso excepcional en el que una élite urbana puso

³⁹ Fueron acontecimientos que dejaron muy consternados a los gobernantes. Los campesinos se levantaron bajo la bandera de la cruz, con el liderazgo de los vasallos de los señores derrotados en la batalla contra Tokugawa Ieyasu, fundador del dominio de los Tokugawa. La capacidad de resistencia de los campesinos, unidos por una fe común que establece una autoridad moral superior a las de los poderes seculares, alarmó a los dirigentes del *shogunato*.

⁴⁰ Algunos templos budistas importantes como el de Kooyasan tenían su dominio y su relación con los campesinos era igual o más hostil que la relación de los señores seculares con su población. En el dominio de Kooyasan, tuvo lugar un levantamiento campesino a raíz de severos hostigamientos en 1720.

⁴¹ Por ejemplo, Motoori Norinaga, Hiraga Gennai, Miura Baien, Shiga Kookan, Kobayashi Issa y Ueda Toshinari.

en práctica la ideología heterodoxa del confucianismo. El motín fue reprimido rápidamente y aunque tuvo cierta repercusión en las provincias a través de sus discípulos, no constituyó la tendencia predominante.⁴²

Hacia principios del siglo XIX, en el momento de crisis del régimen, surgieron tres diferentes tendencias que alentaron el inicio de acciones en busca de cambio: 1) Los estudios de Mito, una corriente nacionalista radical que se difundió entre los guerreros de bajo rango; 2) La enseñanza moralista vulgar que se difundió entre los campesinos y comerciantes acomodados; 3) La conciencia de *yonaoshi* que se manifestó en los levantamientos, en los movimientos populares religiosos y en las religiones sincréticas.⁴³

IV. CARACTERÍSTICAS PRINCIPALES DE LA RELIGIÓN POPULAR

La diferencia fundamental entre los *yonaoshi-ikki* y otros movimientos campesinos premodernos es que en los primeros se legitimaba la rebelión invocando una autoridad superior —*yonaoshigami*, el dios que corrige el mundo, los manes imperiales o el mismo emperador— al tiempo que rechazaba o menospreciaba al señor y a los funcionarios. En estos levantamientos destaca especialmente un hecho: no se ha podido establecer ninguna relación directa entre los numerosos casos ocurridos en distintos lugares a pesar de sus notables similitudes en cuanto a su forma de manifestación.

Antes de examinar la tendencia *yonaoshi* de los levantamientos campesinos veremos cuál era la tradición de la religión popular y las manifestaciones exclusivamente religiosas de este movimiento.

En el Japón premoderno ni el budismo ni el confucianismo pudieron engendrar una corriente heterodoxa que a su vez sirviera

⁴² Sobre el levantamiento de Ooshio Heihachiroo: Hugh Borton, *op. cit.*, pp. 93-96. Existe una biografía de Ooshio. Najita Tetsuo. "Ooshio Heihachiroo" en *Personalities in Japanese History*, A. Craig (ed.), University of California Press, Berkeley, 1970, pp. 155-199.

⁴³ Yasumaru Yoshio, grabación de su conferencia en el Seminario de Modernización (dirigido por Tsurumi Kazuko) en noviembre de 1972 sobre "La modernización y la ideología popular".

de fundamento filosófico a las rebeliones. Es sintomático el hecho de que las religiones sincréticas que surgieron hacia el final del *shogunato* premoderno se basaran en la mayoría de los casos en la tradición shintoísta popular.

La cultura japonesa se caracteriza por su politeísmo y sincretismo. Las religiones extranjeras, excepto el cristianismo de la época moderna, no modificaron mucho este carácter fundamental. En el campo, entre los simples campesinos, las religiones primitivas relacionadas con cultos agrícolas tuvieron gran importancia; tanto las *okagemairi* y "*eejanaika*" como las religiones sincréticas tuvieron sus raíces en esta tradición religiosa popular. Aquí señalaremos los tres aspectos fundamentales que contribuyeron a la formación de la conciencia de *yonaoshi* como ideología de transformación. 1) La religión premoderna era comunal, no individual. La preocupación fundamental fue la perpetuación del culto en el que se basaba la solidaridad familiar o aldeana. Todos los muertos se convertían en dioses que pasaban a ocupar un sitio en el panteón familiar o comunal. Si habían gozado de una vida larga y feliz no perturbaban la paz de los vivos, pero si su vida había sido difícil o habían muerto insatisfechos, se debían adorar de manera especial para apaciguar sus espíritus en pena, pues podían dañar las cosechas o causar desgracias. Los que no tenían quienes los adorasen se convertían en espíritus errantes y podían causar daños. Los satisfechos se iban a una tierra lejana donde reinaba la abundancia conocida en muchas ocasiones bajo el nombre de Miroku, pero estaban siempre pendientes de lo que sucedía en su tierra natal y regresaban al lado de los suyos en determinadas épocas del año para probar la comida de las ofrendas.

Los dirigentes de los levantamientos en muchas ocasiones firmaban con sangre la circular de reclutamiento y juraban frente a las deidades de la comunidad; estaban dispuestos a sacrificar su vida para convertirse en dioses y así castigar a los malos funcionarios y dar protección a sus aldeanos. Sus espíritus, se convertían en los dioses temibles que a veces causan daño a la gente. Pero, se consideraba que los dioses poderosos eran también temibles porque sus facultades podían ser empleadas para ayudarle. En los casos de urgencia la gente apelaba a los espíritus convertidos en dioses de los dirigentes de movimientos para ob-

tener protección y ayuda.⁴⁴ Los dioses tenían carácter local y aunque existían algunos impuestos desde afuera cuando la antigua corte imperial extendió su poder o en tiempo de la expansión de los poderes guerreros medievales, el pueblo inventaba leyendas para relacionarlos con su lugar. Es decir, los dioses, los espíritus y los hombres convivían en un ámbito determinado.

Para los campesinos premodernos existía cierta vinculación entre las acciones humanas fuera de lo común y las divinas, en algunas ocasiones, la manifestación de fuerza inusitada de los campesinos rebeldes se interpretó como un acto divino. La descripción del *yonaoshi-ikki* de 1853 en el dominio de Nambu, ilustra bien tal situación:

Pareció que en las mentes de estos hombres que destruían [las casas] había entrado algún espíritu o diablo. Porque su fisonomía era horrible y su fuerza tremenda. Atacaban las casas con la rapidez propia de los monos que saltan ágilmente de un árbol a otro; y aunque eran muchos, no hubo ni un solo herido.⁴⁵

2) El levantamiento se comparaba a veces con el *matsuri*, festival de otoño organizado para agradecer a los dioses la buena cosecha. Lo común en ambos era la interrupción de la vida rutinaria en el campo. La actividad cotidiana, frugal y austera, contrastaba con la abundancia y la libertad del día de fiesta; el levantamiento, por su extraordinaria vivacidad se asemejaba al festival. En la costumbre popular existía la distinción entre *ke*, lo normal, lo cotidiano, lo rutinario, y *hare*, lo anormal, lo extraordinario, lo excepcional que se identifica con lo sagrado. Existieron distintas normas para las ocasiones de *hare* y de *ke*. Esto favoreció el rápido desarrollo del levantamiento pero no su continuidad y duración.

3) El tercero se refiere a la fe en *Miroku* mezclada con la devoción de Maitreya.⁴⁶ Yanagida Kunio, Wakamori Taroo, Mi-

⁴⁴ Sobre la veneración de los espíritus de los dirigentes de levantamientos, escribieron Sakurai Tokutaroo (*Nihon no minkan shinkoo*), Hayashi Motoi (*Hyakushoo-ikki no dentoo*), Tamura Eitaroo (*Ikii, Kumosuke, Bakuto*).

⁴⁵ Yasumaru Y. (ed.), *Minshuu-undoo no shisoo*, Iwanami, Tokio, 1970, p. 176.

⁴⁶ Uno de los *bodhisattva*. El culto devocional de Maitreya surgió en el noroeste de la India. Llegó a Japón a través de China y Corea en el siglo VII. Durante la época Heian (siglos VIII-XII) se difundió entre la no-

yata Noboru y otros estudiosos señalan que varias manifestaciones de esperanza milenaria se formularon con base en esta fe común que tenía su raíz en un estrato cultural muy antiguo del pueblo japonés. Reconstruyendo los recuerdos populares fragmentarios conservados por la tradición oral, rituales y costumbres, se deduce que Miroku representaba la tierra de donde habían llegado los antepasados y por lo tanto el lugar a donde regresaban los espíritus de los muertos. Lógicamente era también la tierra de los dioses. De esta tierra de la abundancia llegaban en barco los dioses que traían la felicidad y la prosperidad. Las antiguas canciones que se cantaban en los *matsuri* o en la celebración del Año Nuevo, expresaban el anhelo por la llegada del barco de Miroku o de la era de Miroku.⁴⁷

Así, el concepto de la era de Miroku se confundió con la idea de *yonaoshi*, que estaba relacionada con cultos agrícolas. La palabra *yo* que ahora significa “mundo” o “época”, anteriormente era sinónimo de la cosecha de arroz, de la misma manera que la palabra *toshi*, año, también significaba cosecha. *Yonaoshi*, por lo tanto, equivalía a “mejorar la cosecha”, y expresaba el principal deseo del pueblo agricultor. Se estableció de esta manera una relación entre el culto a los dioses, es decir, a los espíritus de los antepasados que venían de la tierra de Miroku, y el concepto de *yonaoshi*.

Posteriormente, cuando el budismo se difundió entre la población, la creencia sobre la llegada de la época de Miroku se mezcló con la idea de la Tierra Pura, y el concepto de los dioses que corrigen el mundo con el del *bodhisattva* Maitreya. Según la enseñanza budista Maitreya es el buda que llega para salvar a los hombres 5 670 millones de años después de haber entrado en el Nirvana el Buda Shakyamuni. Sin embargo, los japoneses continuaron pensando que la época de Miroku estaría más próxima.

bleza, fusionándose con el budismo esotérico. Posteriormente fue desplazado por la devoción a *Amitabha*, un culto de devoción peculiar de Japón. Sin embargo, se conservó entre las masas confundiéndose con las prácticas religiosas populares. *Dainihon rekishijiten*. Tokio, Kawadeshoboo, 1964.

⁴⁷ Wakamori Taroo, *Kinsei mirokushinkoo no ichimen*, en *Shichoo*, Núm. 48, 1953, pp. 145-148; Yanagida Kunio, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 73-78, 82-84, 106-108.

La idea de salvación no llegó a tener suficiente profundidad filosófica; más bien se identificó con el auxilio en la necesidad, con la abundancia de alimentos y con las satisfacciones terrenales.

Al mismo tiempo que se popularizó el budismo se popularizó también la adoración de la Diosa del Sol, Amaterasu Oomikami, considerada como ilustre antepasado del clan imperial. Con el fin de obtener el apoyo material que se había aminorado por la decadencia de la corte, los predicadores ambulantes del santuario de Ise, donde se veneraba a Amaterasu Oomikami, hacían visitas de pueblo en pueblo distribuyendo talismanes y organizando peregrinaciones. Esto está relacionado con la organización de los *okagemairi* (peregrinaciones al santuario de Ise) que abarcaron principalmente las regiones centrales y occidentales del país, donde la influencia de la antigua corte imperial, ya en decadencia, había sido más fuerte.⁴⁸ Así, desde el centro del país y hacia occidente, las religiones populares quedaron absorbidas por el culto de Ise desde la Edad Media. Tal vez esto explique por qué la fe en Miroku y la idea de *yonaoshi* se conservaron mejor en la región oriental y en las islas Ryuukyuu (Okinawa) situadas en el extremo sudoccidental del país.⁴⁹

Hasta aquí los rasgos principales de la religión popular premoderna. Examinaremos ahora más detenidamente los *okagemairi* de 1771 y 1830 y los *eejanaika* de 1867, así como los cultos sincréticos comparándolos con los *yonaoshi-ikki*.

1. *Los movimientos populares religiosos y la conciencia de yonaoshi*

Los levantamientos campesinos que expresamente manifestaron la idea de *yonaoshi* se verificaron, en el este del país, al mismo tiempo que se desarrollaban tres grandes movimientos populares religiosos en el centro y en el oeste: los *okagemairi* de 1771 y 1830 y los *eejanaika* de 1867.

Es importante destacar que estos movimientos populares religiosos tuvieron lugar, sobre todo, en una región relativamente avanzada desde el punto de vista económico, como son las pro-

⁴⁸ Fujitani Toshio, *op. cit.*, pp. 11-34.

⁴⁹ Yanagida, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 106-108.

vincias cercanas a Osaka y Kioto. A principios del siglo XIX, en la zona avanzada, surgió un nuevo tipo de acción: *kokuso*, lucha jurídica contra los mercaderes monopolistas.⁵⁰ Sin embargo, el problema de la capa más baja y oprimida de la población no podía resolverse mediante esta forma de lucha. Tampoco se podían organizar en su defensa movimientos campesinos; no se encontraba suficiente apoyo en las aldeas para demandar a los campesinos acomodados quienes acababan de obtener los derechos jurídicos que afianzaban su posición y eran los que les daban trabajo. Los movimientos populares religiosos fueron la forma de canalizar el descontento de los campesinos en vías de proletarianización.

Veamos qué semejanzas y qué diferencias existieron entre los *yonaoshi-ikki* y estos movimientos populares religiosos. En ambos se observó que los participantes gozaron de un instante de emancipación. En los *okagemairi*, la mayor parte de los peregrinos eran pobres oprimidos que se escapaban de sus casas o de sus trabajos sin dar aviso, actitud que en época normal hubiera sido castigada y los participantes devueltos por la fuerza a su lugar de origen. Sin embargo, durante los *okagemairi* estas acciones se toleraban.

Otra expresión de emancipación era, como en los festivales *matsuri*, la danza: *okageodori* (danza de agradecimiento) en el *okagemairi* de 1830 y las de *eejanaika*. En estos movimientos también se observó libertinaje sexual como reacción a un estado psíquico sumamente reprimido del individuo en proceso de prole-

⁵⁰ Era una lucha jurídica de un considerable número de aldeas contra el control monopolista de los comerciantes privilegiados de la ciudad de Osaka, en defensa de los intereses comerciales e industriales locales. Por ejemplo, en 1823, los campesinos de 1 007 aldeas de las provincias de Settsu y Koochi, quienes ya participaban activamente en la producción comercial de algodón, semilla de colza y otros productos, se unieron e iniciaron un juicio contra los compradores monopolistas de Osaka ante las autoridades representantes del *shoogun* en la misma ciudad. El resultado fue favorable a los campesinos. En el mismo año, los campesinos de 1 640 aldeas de las provincias de Settsu, Koochi e Izumi, iniciaron un juicio en contra de la limitación del comercio de aceite, obteniendo también una solución favorable. Ishii Takashi, *op. cit.*, pp. 7-8; Ooishi y otros, *op. cit.*, pp. 165-166.

tarización y como experiencia emancipadora.⁵¹ En este aspecto, los levantamientos de *yonaoshi* eran diferentes, se distinguían por su moral colectiva más bien rígida, al menos en la primera etapa del movimiento.

En los movimientos populares religiosos también se presentaron algunos elementos de protesta social. Durante el *okagemairi* de 1830, en la aldea Nakao, provincia de Settsu, se logró que se disminuyera el tributo anual negociando con los funcionarios aldeanos en medio de bailes y cantos.⁵² Cabe señalar la similitud de fines entre los donativos forzados de *yonaoshi-ikki* y los "voluntarios" en *okagemairi* de alimentos, dinero y otras cosas de parte de los comerciantes, los prestamistas, los funcionarios de la aldea y otras personas ricas o privilegiadas.⁵³

En los *eejanaika*, este ofrecimiento "voluntario" presentó una mayor similitud con el caso del levantamiento de *yonaoshi*: empleados del comercio, sirvientes, jornaleros, aprendices, en masa entraron a las casas de los ricos y excitados por el baile y el alboroto pisotearon las esteras de junco extendidos en el piso exigiendo comida y bebida.

Para la mayoría de los campesinos pobres que llevaban una vida de privaciones y prohibiciones, este levantamiento pareció, de momento, un gran festival porque podían tomar todo lo que deseaban; alimentarse como nunca, y tratar con desprecio a los funcionarios y a los ricos, lo que era imposible en la vida normal. La gente, en estado orgiástico, andaba disfrazada: los hombres

⁵¹ Es importante tomar en cuenta los cambios ocurridos en las formas de noviazgo y matrimonio para comprender este fenómeno. En la época premoderna existieron dos tipos de matrimonio: uno, el matrimonio patriarcal del futuro jefe de familia arreglado por un casamentero. La boda se celebraba públicamente después de la cual la mujer comenzaba a vivir con su esposo y dejaba de ser miembro de la familia de su padre. El otro, el matrimonio de los demás hijos, que conservaba rasgos arcaicos, era el matrilocal. Para arreglar asuntos de noviazgo y matrimonio de este último tipo, los grupos de jóvenes casaderos jugaron un papel decisivo. Sin embargo, por la decadencia de la comunidad agraria solidaria, y por el comienzo de la migración hacia las ciudades, el segundo tipo de matrimonio decayó. Se produjo una situación que dejó frecuentemente a la masa preproletaria tanto rural como urbana sin oportunidad de noviazgo y matrimonio.

⁵² Yanagida señaló la función religiosa del baile en la tradición religiosa popular, *op. cit.*, Vol. I, pp. 81-84.

⁵³ Fujitani, *op. cit.*, pp. 94-97.

se vestían de mujeres y las mujeres de hombres, como en el *yonaoshi* de los distritos de Shinobu y Date, provincia de Iwashiro, en 1866. En el levantamiento de la provincia de Musashi ese mismo año, los rebeldes confeccionaron banderas de distintos colores con la ropa de lujo que sacaron de las casas ricas lo que dio apariencia festiva a la aglomeración. Durante el período Keioo, en las provincias de Shinano y Koozuke hubo un levantamiento campesino bajo el símbolo del bastón sagrado, *bonten*. El uso del *bonten* para dirigir el motín se observó también durante el levantamiento de 1782 que tuvo lugar casi en la misma región. Tanto Tamura como Shooji consideran de especial importancia el uso de este bastón porque, según ellos, en otro tiempo había simbolizado la creación del mundo. Existen dudas sobre si los campesinos conocían realmente su significado original: símbolo de la cosmogonía en el hinduismo antiguo, adoptado en la tradición de la religión popular como un elemento importante del *matsuri*. De todas maneras, su utilización indica la importancia que tenía la forma tradicional de pensar y actuar en la organización de los movimientos populares de protesta. Kokusho Iwao, pionero en el estudio de los levantamientos campesinos, registró un caso de levantamiento donde los campesinos, cargando el palanquín que se usa para transportar el cuerpo divino, entraban a las casas de los funcionarios aldeanos, de los campesinos y de los comerciantes ricos y si no satisfacían sus demandas las pisoteaban.⁵⁴ Tatsuzoo, líder del levantamiento que examinaremos después, llamó a su movimiento “festival para corregir el mundo” (*Seken yonaoshi no matsuri*) en su declaración ante el funcionario del *shoogun*.

2. Los cultos sincréticos a fines de la época premoderna y la conciencia de *yonaoshi*

Hacia fines del *shogunato* premoderno, surgieron varios cultos de carácter básicamente sincrético los cuales a pesar de la persecución oficial extendieron poco a poco su influencia entre los comerciantes, los artesanos, los campesinos e, incluso, entre los guerreros. Su modernidad se debió al hecho de ser fundamental-

⁵⁴ Kokusho, *op. cit.*; Yasumaru, la grabación referida.

mente religiones individualistas en vez de estar basados en la comunidad familiar o aldeana. Los creyentes se organizaban en *koo*, grupos de estudio y discusión dirigidos por los más conocedores de la fe. Esta forma de organización introducida por los monjes budistas en la Edad Media que fue heredada y convertida en cooperativas mutuas de carácter netamente secular y local por la sociedad de la época premoderna, recuperó su función religiosa facilitando la aparición de unidades que sobrepasaban las divisiones feudales.

Unos cultos surgieron con base en culto a las montañas como Jikkoo-kyoo, Fusoo-kyoo y Ontake-kyoo, Taisha-kyoo. Otros fueron propuestos por sus fundadores como un producto de la iluminación divina como Kurozumi-kyoo, Tenri-kyoo, Konkoo-kyoo y Nyorai-kyoo. Posteriormente, bajo la presión del gobierno de Meiji,⁵⁵ casi todos ellos pasaron a formar parte del shintoísmo,⁵⁶ aunque muchos no presentaban suficientes rasgos shintoístas.

Según Murakami Shigeyoshi, se pueden señalar cuatro características comunes en estos cultos:⁵⁷ en primer lugar, la existencia del concepto de salvación a través de un dios único y superior, o sea la tendencia monoteísta. Esto es reflejo de una época de transformaciones político-sociales. Aparte de Nyorai-kyoo, en el que se reconoce la influencia del cristianismo,⁵⁸ Amaterasu Oomikami de Kurozumi-kyoo y Daisosanjin de Maruyama-kyoo son deidades únicas y como tales consideradas con el poder de materializar el mundo ideal. En algunas de estas religiones se desarrolló el concepto de *yonaoshi*.

Otra característica común es la predominante orientación hacia

⁵⁵ El gobierno del régimen moderno imperial y centralizado que se estableció después de la Restauración Meiji.

⁵⁶ Al principio, el shintoísmo se declaró religión exclusiva de estado pero pronto se modificó la política religiosa con mayor tolerancia hacia el budismo y el cristianismo. Se hizo una distinción entre el shintoísmo ritual de estado y el religioso de sectas. Se introdujo el sistema de registro de sectas para un mejor control por el gobierno. Por el carácter sincrético del *shintoísmo*, todas las sectas nuevas no clasificadas fueron incluidas dentro de este último.

⁵⁷ "Bakumatsu-ishin no minshuu shuukyoo ni tsuite", en *Minshuu shuukyoo no shisoo*. Iwanami, Tokio, 1971, pp. 568. s.

⁵⁸ Concepto del Dios creador del mundo (Nyorai=Buda); amor ilimitado del dios; pecado original; igualdad frente a Dios; oposición de Dios a Satanás, etc.

las satisfacciones en este mundo. Las preocupaciones principales eran problemas mundanos: como la salud, la prosperidad, la paz interna del individuo. El culto de Nyorai-kyoo era una excepción también en este aspecto por la importancia que daba a la salvación en el Más Allá, problema que en general preocupaba muy poco a las demás. En el caso de Tenri-kyoo, no reconocían teóricamente otra vida después de la muerte, ni consideraban necesario culto a los antepasados.

El tercer rasgo común de estas sectas era el humanismo y el amor hacia la gente del estrato social más bajo, porque habían surgido y crecieron apoyándose en éste. Su forma de organización se caracterizaba por la ausencia de la distinción de clases, de estatus social, y de sexo; siempre existió un gran sentido igualitario. En la tradición religiosa del pueblo japonés no existía el concepto de pecado original, ni de la exclusividad y por lo tanto estos cultos con base humanista se caracterizaban por su optimismo y tolerancia.

Y por último la aparición de una visión embrionaria de los problemas relacionados con el poder político, la sociedad y la nación, fenómeno desconocido entre la masa premoderna. La conciencia que surgía en cada individuo de transformar el orden social ante la crisis del *shogunato* se canalizó a través de estos cultos cuando no se expresó en otras formas de movimientos sociales. Con esta nueva manera de enfrentar los problemas políticos sociales resurgió la tradición de las sectas combatientes de los siglos XIV a XVI. Los cultos de Tenri y Maruyama presentaron claramente en términos escatológicos la idea de *yonaoishi* como transformación social; en cambio Konkoo-kyoo daba mayor importancia a la salvación individual con tendencia a la neutralidad en los cambios de poder.

V. EXAMEN DE UN CASO: LEVANTAMIENTO CAMPESINO EN EL DISTRITO DE KAMO DE LA PROVINCIA DE MIKAWA EN 1836

Tomando en cuenta los elementos considerados anteriormente, examinaremos un caso concreto: el levantamiento que se produjo

en la provincia de Mikawa en 1838. La elección se fundamenta en su representatividad y en las posibilidades de acceso a fuentes publicadas. Presenta este caso algunas características peculiares que influyen en su desarrollo. En primer lugar, en cuanto a dirección, composición de la masa de participantes, organización, desarrollo y fines del movimiento, posee los rasgos principales del *yonaoshi-ikki* que se sitúa entre levantamientos comunales y motines de la masa preproletaria. En segundo término, tuvo lugar en una zona semidesarrollada del centro del país, fundamentalmente agrícola, autosuficiente pero influida por la economía mercantil. Las aldeas que fueron escenario del levantamiento se encontraban en el angosto valle de la cuenca del río Asuke. Los rasgos de unidad que presenta la población de este lugar, así como su aislamiento de otras regiones son características muy comunes en el Japón premoderno. Por otra parte se daba el hecho de que tan reducido territorio estaba dividido en varios dominios. En tercer lugar, el levantamiento se desarrolló en el momento de la crisis estructural del *shogunato* premoderno, época de numerosos movimientos campesinos. Durante la década de 1830 hubo 279 movimientos campesinos en todo el país, la mayor cifra registrada en la época premoderna.⁵⁹ Con el propósito de superar la crisis, tanto el gobierno del *shoogun* como los señores de los dominios llevaron a cabo algunas reformas. Según el estudio de Fukawa Seiji, el reformador principal del gobierno del *shogunato*, Mizumo Tadakuni, llegó a darse cuenta de la necesidad de hacer reformas cuando tuvo que resolver el problema del levantamiento que examinamos. Por último, la provincia de Mikawa tiene una larga tradición de movimientos campesinos. Fue la escena de las rebeliones religiosas populares de la edad media,⁶⁰ de levantamien-

⁵⁹ Aoki, Kooji, *op. cit.*, p. 18.

⁶⁰ Por ejemplo, *Ikkoo-ikki* de la provincia de Mikawa en los años 1564-69 *Nihon rekishi daijiten kawade-shoboo*, Tokio, Vol. 22, Fig. 23-4. Según los trabajos de Yanagida, en esta región, igual que en otras regiones del dominio de la secta Ikkoo, se conservaban "monjes con cabello", monjes que llevaban una vida seglar sin tomar formalmente los hábitos y que sólo en ocasiones en que así se requería cumplían funciones religiosas. Muchos tuvieron domicilio fijo pero también había trashumantes. Yanagida considera que este tipo de sacerdocio había surgido con anterioridad a la introducción del budismo en Japón y representaba la tradición popular arcaica.

tos campesinos en la época premoderna (su número asciende a cincuenta y seis)⁶¹ y, en el periodo de Meiji, centro del desarrollo y de la confluencia de movimientos rurales con diferentes orientaciones ideológicas. Corresponden a esta época el movimiento de Asociaciones de Retribución con Virtud (Hootokusha); la secta de Maruyama de los campesinos pobres y medios apolíticos así como los Partidos de los Pobres o de los Deudores de los campesinos pobres y arrendatarios políticamente desarrollados.

Describiremos primero el caso para luego analizarlo.

*Descripción del levantamiento campesino en el distrito de Kamo de la provincia de Mikawa en 1836*⁶²

La provincia de Mikawa está situada casi en el centro del país, sobre la costa del Pacífico. El levantamiento tuvo su origen en los distritos de Kamo y Nukata, en las laderas de las montañas que rodean el llano de Okazaki. En esta región había territorios de más de veinticinco señores. En el movimiento participaron 247 aldeas y ciudades con una población total de más de doce mil personas. La mayoría de las poblaciones eran pequeñas y se hallaban a lo largo de valles o ríos. Por la escasez de tierras de labor se habían desarrollado varias subprofesiones como la industria forestal, carpintería y producción de papel. En la época premoderna, en las regiones donde fue necesario desarrollar actividades económicas mixtas es donde antes penetró la economía comercializada. La ciudad de Asume es un ejemplo típico de centro local de comercio.

En el verano de 1836 las calamidades naturales arruinaron gran parte de la cosecha, provocando un alza del precio del arroz, de los cereales y de otras mercancías lo cual permitió la aparición de los especuladores. En estas circunstancias los hermanos carpinteros Senkitsu y Shigeki de la aldea de Kugyuu, y Senzoo de

⁶¹ Aoki, *op. cit.*, p. 21.

⁶² Para describir el levantamiento nos hemos basado fundamentalmente en dos obras: "Kamono sawagitage", de Watanabe Masaka, sacerdote shintoista contemporáneo del acontecimiento incluida en *Minshuu undoo no shisoo*, pp. 237-272, y Fukawa Seiji *Noomin soojoo no shisooshiteki kenkyuu*, Miraisha, Tokio, 1970.. Para agilizar la presentación, se eliminaron notas y referencias a estas obras cuando se consideró innecesario.

la aldea de Kitakawamukoo, elaboraron un plan para provocar disturbios y conseguir así la baja de los precios. Invitaron a participar en esta protesta a Tatsuzoo de la misma aldea y Ryuusuke de Matsudaira-goo por la buena fama que tenían como oradores y conciliadores.

Se convocó una reunión clandestina para la noche del 20 de septiembre a la que asistieron representantes de muchas aldeas. Algunos campesinos no estaban convencidos totalmente de la necesidad del levantamiento, pero Tatsuzoo con su habilidad política unificó la opinión de la junta esgrimiendo el falso argumento de que ya se habían levantado otras aldeas. Participaban también campesinos que habían llevado consigo alimentos para iniciar inmediatamente la protesta. Se acordó que a la noche siguiente comenzaría el levantamiento y se establecieron tres metas básicas: 1) Que la tasa para el cambio del arroz fuese de ocho *to*⁶³ por cada *ryoo*;⁶⁴ 2) que se bajasen los precios del *sake*, (bebida de arroz) y otras mercancías; 3) Suspensión del pago de la cuota de *tanomoshi-koo*.⁶⁵ Se hizo llegar a los jefes de todas las aldeas del distrito una circular exigiendo el envío de dos representantes de cada aldea. La noche del día 22, en la aldea de Takiwaki, en el dominio del pequeño señor Matsudaira⁶⁶ se reunieron cerca de 70 personas, se presentaron con herramientas de trabajo y varas de bambú. Al saber que de la aldea de Takiwaki no participaba nadie por orden del jefe, destruyeron su casa. Cuando pasaron por la aldea de Nagamine ya se habían reunido cerca de cien personas e hicieron una gran fogata para animar a los participantes. Se verificaba el nombre de la aldea y el número de adherentes de cada una; al marchar se iban enumerando las aldeas que participaban para evitar su deserción.

El señor Matsudaira, enterado del levantamiento, prohibió que

⁶³ Unidad de capacidad, 8 *to* = 144 litros.

⁶⁴ Unidad de dinero, 2 *ryoo* = ca. 255 g. de plata. Honjo Eijiroo, *The Social and economic history of Japan*, Russell & Russell, New York, 1965.

⁶⁵ Una cooperativa financiera para la ayuda mutua. Se utilizaba para liquidar las deudas. Se pagaba una cuota cada año y en base a un sorteo se obtenía una cantidad considerable del dinero que se había reunido.

⁶⁶ Se consideraban grandes señores a quienes tenían ingresos de más de 10 000 *koku* de arroz. Aquí convencionalmente, nombramos medianos a los señores que tenían más de 1 000 *koku* de arroz; y pequeños a los que tenían menos.

participase la gente de su dominio y pidió ayuda al señor Okazaki, del dominio cercano más grande, para someter a los rebeldes. Éste movilizó su fuerza armada pero se limitó a concentrarla a lo largo de la frontera de su dominio.

En la madrugada del día 22, los rebeldes llegaron a la aldea de Onuma, del dominio mediano del señor Ishikawa. Destruyeron la casa de Hinoya Genpachi productor de 1 500 *koku* de *sake* anualmente. La masa lo consideraba culpable del alza del arroz. También intentaron atacar la casa de Suga Yooshin, que estaba relacionado con el gobierno del dominio y a quien tal vez por eso se le consideraba responsable del descontento de la población. Sin embargo, gracias a la intervención de los funcionarios aldeanos y del monje del templo Toojuin, se impidió el ataque. A cambio, Suga prometió transmitir las demandas de los rebeldes al señor.

Las noticias sobre estas acciones habían llegado ya también al apoderado del shogun en Akasaka, de la misma provincia, quien pidió a los señores de Okazaki y Komo que enviaran guerreros para apoyar la represión. Sin embargo, no aprobó las actividades independientes de las fuerzas de estos señores fuera de sus territorios.

Cerca de las seis de la mañana la masa rebelde entró en la aldea de Oriji, del dominio del gran Señor Honda, y destruyó la casa del jefe por no haber enviado aldeanos de esa localidad. La siguiente acción violenta se desarrolló en la aldea de Iwatani que pertenecía al pequeño señor Kaji, donde fue destruida la casa del comerciante en cereales. Para entonces el número de participantes había aumentado a unas 2 000 personas. En esta aldea fue detenido por los propios rebeldes y entregado al jefe de la aldea el autor del robo de una azada. En la aldea de Hiasu comieron kakis (fruta que abundaba en esa región) hasta hartarse, y recibieron manjares de los campesinos ricos; esto se repitió en la aldea de Makaito. Cuando los campesinos rebeldes marchaban por la aldea de Miyaguchi llegó la noticia de que en la de Shimokoochi los esperaban los mayordomos de los señores Okudono, Ooshima y Kugyuudaira para escuchar sus demandas. Los líderes decidieron entonces dirigirse sin demora a esta aldea. Aunque entre los nuevos contingentes que venían de las aldeas cer-

canas a Asuke hubo quienes recomendaron dirigirse a esta ciudad para castigar a los comerciantes ricos, los rebeldes decidieron apresurarse para llegar a Shimokoochi pasando antes por las aldeas de Ootsu y Chihara, donde hubo hechos que posteriormente despertaron las sospechas de la masa contra Tatsuzoo. En la primera, el productor de *sake*, Hirabee logró salvar su casa de la destrucción tratando con Tatsuzoo; prometió disminuir la producción y entregó dinero al dirigente. En la segunda Jinbee, quien se había apropiado de los fondos para la reconstrucción de un templo en Kioto,⁶⁷ que habían sido recolectados entre los campesinos de la zona, logró también salvarse negociando con Tatsuzoo, que encabezaba la vanguardia. Los que iban detrás se extrañaron de que la casa de Jinbee, incluida en la lista de objetivos de ataque, estuviese intacta y la destruyeron a pesar de las protestas del dueño. Al enterarse de esta desobediencia los dirigentes regresaron a la aldea de Chihara; Ryuusuke detuvo a palos a los campesinos que destruían la casa; Tatsuzoo los amarró pero fueron liberados por Ryuusuke posteriormente.

Descansaron la noche del 22 al 23 en torno a la casa de Tatsuzoo, en la aldea de Shimokoochi. Al amanecer del día 23 uno de los líderes, Zenshiroo, propuso ratificar nuevamente las demandas del movimiento que fueron aprobadas por la mayoría, aunque hubo objeciones de Tatsuzoo y otros.⁶⁸

Los rebeldes desayunaron *sake* y la comida que les ofrecieron los comerciantes de las aldeas de Shimokoochi y Kugyuu.

A la casa de Tatsuzoo llegaron los tres mayordomos para investigar la situación. Al preguntar los nombres de los líderes, Tatsuzoo contestó que si los necesitaban él mismo los detendría y entregaría a las autoridades. Ante tal declaración los funcionarios se retiraron, pero las sospechas que abrigaban los participantes contra Tatsuzoo parecieron confirmarse con esas palabras suyas, y aunque éste trató de resistir, su casa fue destruida por

⁶⁷ Nishihonganji, uno de los templos principales de la secta Verdadera (Shinshuu). En la región tratada prevelece aparte de esta última la secta de Tierra Pura (Joodo shuu). Estas sectas sirvieron como base ideológica de grandes rebeliones del siglo XVI, *ikkoo-ikki*.

⁶⁸ La mayor objeción de Tatsuzoo parece que se refería a la tasa de cambio de arroz para el tributo. Él propuso seis *to* de arroz por un *ryoo*, tasa más razonable desde un punto de vista realista.

completo en un instante. Derribado Tatsuzoo, la multitud de dos mil quinientas personas, continuó su camino pero los funcionarios de varios señores le dieron alcance informando que aceptaban las demandas con el fin de evitar el conflicto.

Volviéndose a la aldea de Miyaguchi se reunieron cerca del santuario de Rokusho para discutir el plan a seguir. Se envió una nueva circular a las aldeas por donde iban a pasar. Después del retiro de Tatsuzoo, apareció una persona con el rostro cubierto para encabezar el movimiento (hecho este cuyo significado expondremos más adelante). En la mañana del 23, al llegar a la aldea de Nakamura, la cifra de participantes ascendía a 3 000. Allí destruyeron la casa de un prestamista y un almacén de arroz. En la aldea de Nakakaito, se impidió el ataque a la casa del comerciante de cacerolas con la intervención de los funcionarios del señor Okudono. Los campesinos de esta aldea se retiraron del movimiento, según se dice, porque logró convencerlos el jefe mayor de aldeas. No obstante, la fuerza del movimiento todavía creció. En la aldea de Hirayabu, obtuvieron comida y bebida facilitadas por un próspero comerciante de *sake*. En la de Yanami, atacaron a la casa de Tomokichi, rico prestamista conocido por su codicia, esparcieron por el suelo todo el dinero que encontraron destruyendo todo, hasta las figuras de *bodhisattva* y otros objetos religiosos. Algunos participantes fueron puestos en manos de los funcionarios aldeanos acusados de robo. Al pasar por la aldea de Norisada descubrieron oficiales armados del señor Ooshima pero no les hicieron caso.

En la tarde del mismo día entraron en la ciudad de Asuke, en el dominio del señor Honda. El mayordomo y varios guerreros armados con palos y lanzas estaban en espera de los rebeldes. Los campesinos, que para entonces ya llegaban a más de 4 000 los hicieron a un lado y sin ninguna dificultad se dirigieron a la casa del comerciante de *sake*, Yomohachi, donde mientras destruían la propiedad uno de los rebeldes declaró:

Escuchad bien lo que os digo. Vosotros, que tenéis el oro y la plata, habéis comprado una gran cantidad de arroz ignorando los sufrimientos de los pobres y la habéis convertido en *sake* para acrecentar vuestras bolsas. Así, habéis robado el dinero de los

otros. Por esto bien merecéis un castigo. Aquí llegaron los dioses que corrigen el mundo para daros merecido castigo. ¡Recibidlo!⁶⁹

También destruyeron dos casas de fabricantes de *sake*, una de un comerciante en cereales y otra de un comerciante en papel. Debido a la fuerza aplastante de los rebeldes, los funcionarios de la ciudad tuvieron que aceptar todas las demandas anunciándolo en carteles colocados por las calles.

Después, la mayoría de los campesinos se dirigió a la ciudad de Komo, del dominio del gran señor Naitoo, pero una parte fue a las aldeas Uto y Yamawarabi para exigirles su participación. Los que encabezaban la marcha dijeron a los jefes de estas localidades: "Como ya lo hemos anunciado, los aldeanos de 15 a 60 años de edad tienen que unirse a nosotros para corregir el mundo. Los que no lo hagan, serán castigados."⁷⁰

Los jefes de las aldeas insistieron en que la prohibición de su señor les impedía unirse a los rebeldes y ofrecieron en cambio proporcionarles alimentos. Esto no satisfizo a los campesinos que estaban concientes de su fuerza, capaz de proporcionarles todo lo que necesitaban y por ello respondieron:

¡Qué presumido es este jefe de aldea! El dios que corrige el mundo no lo tomará en cuenta. ¡Qué absurdo no enviar a ninguno! Cuando tenemos hambre el cielo nos regala el *sake* y la comida y cuanto necesitamos. ¡Dejad entonces vuestra insensatez!⁷¹

Destruyeron sus casas y marcharon a la ciudad de Komo para unirse a los demás. Durante la noche del 23 al 24 recibieron comida y bebida en varias casas ricas de las aldeas de Iwasaki, Noguchi, Nagakane y Chikaraishi.

Antes de llegar a Komo, varios señores accedieron a sus demandas. Mientras los dirigentes negociaban se dio un caso de ataque a la propiedad.

A esas alturas ya se organizaba en Komo una contraofensiva común por orden del representante del *shoogun*, con la participación de varios señores.

⁶⁹ "Kamono . . .", p. 250.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 251.

⁷¹ *Id.*

Los tres mil rebeldes cruzaron el río Yahagi en cinco embarcaciones y una avanzadilla que confiaba en su capacidad defensiva realizó una incursión en la ciudad. Al chocar con las fuerzas represivas los rebeldes hicieron burla de nuevo de los guerreros.

¿Para qué sirven esas lanzas? Son inútiles contra los dioses que corrigen el mundo. Nosotros no queremos ni riña ni polémica y tampoco venimos para hacer daño a la gente. Si aceptáis nuestra petición todo se arreglará. De otro modo tendremos que destruir vuestras casas. ¿Habéis salido ya a recibir al dios que corrige el mundo? Si os resistís, seréis castigados.⁷²

Los disparos al aire que hicieron las fuerzas de represión no asustaron al principio a los rebeldes; pero cuando apuntaron al cuerpo y cayeron varios, muertos y heridos, cundió el pánico; en poco tiempo se dispersaron; algunos fueron arrestados. Entre los rebeldes hubo gran confusión y la mayoría desertó huyendo a las montañas. No obstante, una parte siguió la lucha. El grupo que marchó hacia el norte en la aldea de Kano destruyó la casa de Heisuke, pero posteriormente fue dispersado por las fuerzas represivas. Otro grupo regresó a la ciudad de Asuke y atacó las propiedades de dos comerciantes en cereales; el ataque a la casa de un comerciante en aceite llamado Denroku se impidió gracias al acuerdo logrado por los funcionarios de la ciudad y un monje del templo Koseki. El grupo, perseguido por las fuerzas del señor Okasaki, al llegar a la aldea de Imaasadaira atacó un taller de teñido y un puesto de vehículos. Los insurrectos fueron reprimidos después de destruir otras dos casas, mientras discutían qué camino seguir.

Los campesinos detenidos por los funcionarios de los señores una vez anotados sus nombres y la aldea de procedencia, los entregaron a sus respectivos patrones. En poco tiempo fueron detenidos los principales dirigentes. Ryuusuke y Shigeki cayeron porque Tatsuzoo, detenido anteriormente, dio sus nombres. Llegaron desde Edo funcionarios del *shoogun* para realizar una investigación y antes de finalizar el año se habían interrogado más de mil personas. En febrero del año siguiente se decidió enviar a Edo a los ocho líderes principales: Shigekitsu, Senzoo de Kawa-

⁷² *Id.*

mukoo, Ryuusuke, Toobee, Senzoo de Kugyuu, Tatsuzoo, Maruemon y Kanaemon. La madrugada del 8 de marzo, Senkitsu, Shigeki, Ryuusuke, Senzoo de Kawamukoo y Toobee decidieron suicidarse en la cárcel; sólo pudo salvarse la vida a Senkitsu, quien con los tres restantes —Tatsuzoo, Kanaemon, Maruemon— fue trasladado a Edo donde se les sometió a un interrogatorio. La sentencia final sobre este caso llegó a las aldeas participantes más de un año y medio después del levantamiento. Para entonces los cuatro dirigentes habían muerto ya en la cárcel de Edo. Aparte de los castigos a los dirigentes, el fallo fijó una multa para todas las aldeas relacionadas con el movimiento cuyo monto variaba según su capacidad tributaria. Algunos de los dirigentes eludieron el castigo abandonando sus aldeas. Para los señores, no se estableció ningún castigo. El gobierno del *shoogun* dio compensaciones a los jefes de aldea cuyas casas habían sido destruidas al querer evitar la participación de sus aldeanos. El señor Okazaki, que contribuyó en mayor medida a reprimir el levantamiento, fue premiado por el consejero del *shoogun* Mizuno Tadakuni.

Hasta aquí la descripción del movimiento. Examinaremos ahora una parte de los documentos relativos al interrogatorio de los detenidos: primero se presenta el de uno de los participantes y luego el de Tatsuzoo.

*Interrogatorio a Kondoo Mohee*⁷³

Mohee: Me llamo Kondoo Mohee y soy de la aldea de Yanayama . . .

Funcionario: ¿Con quiénes viniste?

Kondoo: Vine con muchas personas: chaparras, altas, morenas con la cara rojiza, con la frente asoleada, con la boca chueca, también ancianas de espaldas encorvadas. Vi también una persona tan baja que me pareció cortada por la mitad y había un hombre cuya cara parecía un camote.

F: ¡Ya basta! ¿Y a dónde fuiste?

K: Fui a la papelería de Asuke y me encontré con que estaban repartiendo sopa gratis. También ofrecían mucho *sake*. Tomé

⁷³ Fukawa, *op. cit.*, p. 105.

tres tazas. Después volví a tomar dos tazones de sopa y de nuevo dos o tres tazas de *sake*. Cuando salí de la tienda todo daba vueltas a mi alrededor y, finalmente, me dormí recargado en el farol de piedra. Después de esto no me acuerdo de nada.

F: ¡Basta, basta!

*Interrogación a Tatsuzoo*⁷⁴

Funcionario: ¿Cuál es la ocupación de tu familia?

Tatsuzoo: Soy campesino.

F: ¿De qué tamaño es tu tierra?

T: Tengo alrededor de 40 áreas de arrozales y 80 áreas de campo de cultivo.

F: ¿Eres el único que trabaja la tierra?

T: La trabajo con un criado que se llama Tamezoo.

F: ¿Cuántos años tienes?

[...]

T: Nací en el año del dragón (1796), y tengo 41 años [...]

F: ¿Y cuánto arroz cosechas?

T: En un año normal, cosecho 22 a 23 bolsas de arroz.

F: ¿Cuántas personas hay en tu familia?

T: Mi madre, mi mujer, mis hijos, en total somos cinco. También están el criado Tamezoo y un caballo.

[...]

T: [...] primero quiero responder a su pregunta: si tengo una cosecha de arroz de 22 a 23 bolsas anuales y puedo mantener a mi familia decorosamente, os preguntaréis por qué entonces me propuse ser líder de los disturbios e invitar a muchas personas a seguirme, causando dificultades a todo el mundo. Es cierto que las cinco o seis personas de mi familia podían vivir decorosamente, pero muchas otras sufrían dificultades y morían de hambre. En vista de esa situación, nos reunimos en Ishimidoo y acordamos llevar a cabo "el festival para corregir el mundo" (*Seiken yonaoshi no matsuri*) para auxiliarnos mutuamente y salir de problemas. Por lo

⁷⁴ "Kamono . . .", pp. 276-8.

tanto, de ninguna manera fue para causar trastornos a los demás, como vosotros pensáis.

- F: ¡¿Cómo?! ¿El festival para corregir el mundo? El destruir las casas y quebrar barriles, ¡¿esto es el festival para el corregir el mundo?! ¡Qué imbécil es este hombre!
- T: Sí, señor. Si una persona compra arroz para especular y con él hace *sake* mientras hay gente muriéndose de hambre, ese sí crea dificultades a todo el mundo. Si [nuestro señor] fuera grande habría remedio. Pero como es pequeño, se les quita todo a los que algo tienen y a los que nada poseen se les abandona sin misericordia y se les deja morir de hambre. Todos juntos fuimos a presentar la petición a las casas ricas. Pero no pensábamos destruirlas. [Si hubo destrucciones] fue por las riñas imprevistas. A los hombres que hacen sufrir a los demás les conviene sufrir a veces para que no encuentren obstáculos al entrar en el paraíso.
- F: ¡Cierra la boca! ¡Qué falta de respeto a las autoridades! No te corresponde juzgar a los señores.
- T: Sí me corresponde. Cuando arriba se ignoran las leyes morales también se ignoran abajo, y en este caso en mayor grado. [. . .]
- T: El señor Okazaki, el señor Komo y otros señores, se presentaron en un tremendo desfile con arcos, fusiles y arcabuces. ¿Así serían los preparativos para la guerra en tiempos pasados? Pero, si son puros campesinos que saben manejar sólo la azada y el arado, con sólo una orden del señor, habría de apaciguarse. Me pareció exagerado aquel preparativo. He oído que los labradores están de parte del *shoogun*, y nuestro señor también debería tratarlos bien. Si hay heridos entre los campesinos, ciertamente sería lamentable.

VI. ANÁLISIS DEL LEVANTAMIENTO EXAMINADO

Para analizar las características principales del levantamiento descrito se tomará en cuenta a otros movimientos semejantes, tratando los siguientes puntos: 1) Organización y desarrollo; 2) Causas y propósitos; 3) Liderazgo y participantes; 4) Conciencia.

1. Organización y desarrollo

El desarrollo del levantamiento en general siguió el patrón común a todos los movimientos campesinos premodernos de las aldeas situadas en las laderas de las montañas: comenzó en las aldeas marginales y se dirigió luego hacia los mayores centros económicos y administrativos. Sin embargo, como los distritos de Kamo y Nukata estaban divididos en muchos pequeños dominios, la masa rebelde tuvo que pasar por los territorios de diferentes señores y establecer acuerdos con cada uno. Señalaremos los rasgos sobresalientes:

Primero: la iniciativa surgió de dos hermanos carpinteros, Senkitsu y Shigeki, y no de funcionarios aldeanos. Ellos consultaron con el campesino Ryuusuke e invitaron a Tatsuzoo, campesino e intermediario profesional, para que dirigiera el movimiento porque era buen orador y apto para resolver negociaciones complicadas.

Segundo: el movimiento fue relativamente largo a pesar de su carácter violento. Esto se debe, por un lado, al intento de mantener la disciplina estableciendo previamente y por escrito los objetivos del ataque y los propósitos y, por otro, a la falta de coordinación de los señores para organizar la represión. Hubo resistencia tenaz de parte de los campesinos que trataron de continuar el movimiento aún después de la derrota en la ciudad de Komo.

Tercero: el movimiento tuvo dos etapas: la primera la encabezó Tatsuzoo y en ella se destacó el deseo de los dirigentes de mantener el orden y la disciplina; en la segunda, la masa rebelde que desconfió de Tatsuzoo lo abandonó. Se destacó la conciencia de la fuerza de la masa y su mistificación a través de la identificación con el dios que corrige el mundo.

Cuarto: terminado el movimiento se anularon todas demandas de los rebeldes e incluso aumentaron las dificultades económicas, ya que tuvieron que pagar multas determinadas según la capacidad tributaria. El movimiento, aparentemente, no dejó ninguna huella; sin embargo, quedó grabado en la mente de los habitantes de la región e influyó sobre el desarrollo de movimientos populares en épocas posteriores.⁷⁵ También causó una profunda im-

⁷⁵ En 1844-46 hubo una disputa acerca del impuesto de transportación a caballo en la ciudad de Asuke. Como ya hemos mencionado también

presión a Mizuno Tadakuni, quien años después dirigió las reformas del *shogunato*.

2) *Causas y propósitos*

La causa inmediata del levantamiento fueron las calamidades naturales, el almacenamiento y la especulación por parte de los comerciantes con la correspondiente alza de precios. Esto incidió directamente sobre los campesinos que necesitaban abastecerse de productos alimenticios en el mercado debido a la escasez de tierras de cultivo. Este problema fue el poderoso factor que motivó a Senkitsu para proponer el levantamiento.

Durante la marcha se presentaron otras demandas como: disminución de la producción de *sake*, prohibición de la exportación del arroz a otras ciudades, disminución de la tasa de interés en los préstamos. La mayor parte de las demandas estaba relacionada con la economía de mercado, el abuso de comerciantes y prestamistas, y la combinación de la explotación feudal con la de mercado.

La lista que se incluye de las personas, según su oficio, cuyas propiedades fueron destruidas en el movimiento no es completa debido a la limitación de fuentes utilizadas; no obstante, consideramos que permite apreciar la tendencia general.

Esta relación de los objetivos que debían atacarse corrobora la importancia de la economía de mercado como causa fundamental del levantamiento. Muchas otras familias de campesinos ricos y comerciantes ofrecieron comida y bebida a los rebeldes para evitar el ataque.

En algunas ocasiones la destrucción fue motivada por otras causas como, por ejemplo, en el caso de Jinbee, Suga Yoshin, o en el de los jefes de aldeas no participantes.

Precisamente porque todas las demandas estaban relacionadas con los problemas originados por la economía mercantil, el movimiento se extendió ampliamente, abarcando 247 aldeas con una población total de alrededor 12 000 personas y su número continuó creciendo a pesar de los arreglos parciales que se realizaban

en la época moderna ocurrieron movimientos rurales en distintos niveles políticos.

**LISTA DE PERSONAS CUYAS PROPIEDADES FUERON DESTRUIDAS
DURANTE EL LEVANTAMIENTO**

<i>Oficio</i>	<i>Número</i>	<i>Causa</i>
Jefe de aldea	4	Prohibir la participación de los aldeanos
Comercio de cereales	4	Precios elevados
Almacén de arroz	1	Exportación del arroz
Producción de <i>sake</i>	5	Provocar el alza del arroz, disminuyendo la reserva
Prestamista	2	Tasa de interés elevada
Comercio de papel	1	
Taller de teñido	1	
Puesto de vehículos	1	
Dirección del movimiento (Tatsuzoo)	1	Sospecha y desconfianza de la masa
Jinbee, proveedor de su señor	1	Apropiación del dinero recolectado entre los habitantes de la región para la reconstrucción del templo en Kioto
Campeño	1	
Sin definir	4	

Las siguientes casas se salvaron de la destrucción debido a la intervención de funcionarios aldeanos y monjes, o por haber aceptado las demandas de los rebeldes:

Casas de:

Suga Yooshin (médico, estaba relacionado con la política del dominio)

Hirabee, comerciante de *sake*

Mokichi, comerciante de cacerolas

Denroku, comerciante de aceite

Arreglo:

Mediación de los funcionarios aldeanos y un monje budista. Condición: comunicar las demandas de los rebeldes al señor

Negociación con Tatsuzoo; aceptación de las demandas, pago de dinero

Arreglo con los funcionarios del dominio de Okudono

Mediación de los funcionarios de la ciudad y un monje budista

en cada dominio. En los centros económicos importantes de la región, como Asume o Komo, se consideró necesario asegurar la satisfacción de sus demandas.

3) *Liderazgo y participantes*

Originalmente, la circular establecía que debían participar los representantes de cada aldea. Al principio se registraron los nombres de las aldeas y el número de representantes, que repetían por el camino en voz alta para evitar que desertaran. Se trataba de mantener así el principio de la solidaridad aldeana y mostrar de este modo la responsabilidad colectiva. Sin embargo, al aumentar el número de personas, la participación se hizo al parecer voluntaria e individual. En el momento de mayor auge, se registraron más de 3 000 personas. Esta cifra es bastante grande si se compara con la población total de la región, estimada en 12 000 personas. Al acercarse a *Asuke* especialmente se unieron muchas personas pobres que esperaban el momento para dar su merecido a los comerciantes de esa ciudad. La composición de la masa rebelde no es clara pero se puede decir, con base en su conducta y en los objetivos del movimiento, que estaba integrada por campesinos medios y pobres, relacionados al mismo tiempo con diversas actividades no agrícolas. El profundo odio que se manifestó hacia el usurero Tomokichi y la demanda de suspensión de pago del *tanomoshi-koo* indican que muchos tenían adeudos. Casi no participaron funcionarios aldeanos ni campesinos ricos.

Los líderes no formaban parte de las autoridades aldeanas. Había campesinos como Ryuusuke y Senzoo, y artesanos como los carpinteros hermanos Senkitsu y Shigeki. Acerca de Tatsuzoo existen distintas versiones; según su declaración ante el funcionario del *shoogun* era un campesino medio, pero el autor de la memoria del movimiento "Kamo-no-sawagitate", lo caracterizó en los siguientes términos:

Al principio se dedicó a la carpintería y después se convirtió en luchador y jugador. Lo llamaban libertino pero sin duda era astuto y buen orador.⁷⁶

Parece que era un hombre inteligente y muy solicitado en caso de disputas. Antes del levantamiento, cuando iba a estallar la revuelta impidió un ataque a casas de madereros mayoristas co-

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 237.

brándoles dinero. Había tenido también contactos con el comercio de ganado y por ello conocía lugares fuera de su propia región. Era un agitador hábil. Ya hemos visto cómo logró unificar las opiniones en la reunión celebrada en vísperas del levantamiento.

A Ryuusuke, otro de los dirigentes principales, le fue confiada la dirección también por su capacidad como orador y negociante.

Estos dirigentes utilizaron ampliamente sus dotes para dirigir el movimiento. Parece que utilizaban la fuerza más bien como presión y prefirieron siempre resolver el problema mediante arreglos y trataron de mantener el orden y la disciplina incluso castigando a su gente. Tatsuzoo, por ejemplo, maniató a los que no obedecieron las órdenes de los dirigentes. Según ellos, la decisión de la dirección era indiscutible, aun cuando se trataba de la modificación del plan inicial.

La masa, sin embargo, insistió en las sanciones establecidas colectivamente, sin permitir que los dirigentes manipulasen. Además, al desarrollarse el movimiento se sumaron nuevos contingentes que pedían la aplicación de castigo a otros objetivos. Se quiso extender el movimiento más allá del límite de sus fuerzas, sin tomar en cuenta los preparativos para reprimirlo que llevaban a cabo las autoridades feudales. La excesiva confianza de los rebeldes al entrar en la ciudad de Komo ilustra claramente esta situación. Sin embargo se exageraría la importancia de Tatsuzoo al decir que cuando éste abandonó el liderato hubo una total desorganización y confusión, porque los rebeldes se reorganizaron y emitieron nuevamente una circular para las aldeas por donde pasarían. Se llevaron a cabo además negociaciones positivas con distintos funcionarios de los señores y también se sancionó a quienes violaron la disciplina colectiva, como en el caso del robo en la casa de Tomokichi, el usurero.

Las fuentes se refieren a la aparición de un hombre que ocultaba su rostro con una máscara de tejido de junco a la cabeza del movimiento. Esta figura misteriosa expresaba simbólicamente el estado de ánimo exaltado que predominaba entre los participantes, tal vez estaba relacionada con la idea de *yonaoshi* que se destacó en la segunda etapa del levantamiento.

La falta de una dirección única que gozara del respeto y la confianza de todos se reflejó en la imposibilidad de obtener resultados más favorables. Esto contrasta con lo conseguido en el levantamiento de los tres distritos de Heii en 1853, o en la rebelión campesina conocida como Kurume-soodoo.⁷⁷ Ambos estuvieron encabezados por jefes y funcionarios de aldeas, adoptando el sistema de organización militar. Gracias a estas medidas se mantuvo sin grandes alteraciones la unidad y la disciplina del contingente en el transcurso del movimiento y aunque los líderes fueron castigados finalmente, se alcanzó una parte de los objetivos.

En cambio, en la mayoría de los levantamientos de campesinos pobres y medios en donde los jefes y funcionarios de las aldeas, es decir, las autoridades de los campesinos, permanecieron al margen, la fuerza de los rebeldes no pudo aplicarse de manera efectiva para conseguir sus demandas. Esto se explica por diferentes razones: a) Para los dirigentes surgidos de la masa campesina era difícil contar con el respeto y la confianza de todos. Cuando fueron los jefes de las aldeas quienes encabezaron el movimiento, los campesinos sí los siguieron con seguridad. Debe recordarse la estructura piramidal de obediencia y protección entre el jefe y otros miembros que existía en las aldeas premodernas en Japón. En este caso Tatsuzoo era una persona conocida y apreciada ampliamente en la región por sus aptitudes oratorias y su capacidad de negociación. Sin embargo, la confianza de las masas no fue incondicional: duró mientras él cumplió los acuerdos tomados en la reunión preparatoria.

b) Como representantes inferiores de las autoridades feudales, los jefes de las aldeas conocían mejor los problemas de gobierno del dominio, lo cual les permitió aprovechar los conflictos internos del poder o la debilidad estructural del *shogunato*; además ellos utilizaban la red de comunicación establecida por el gobierno. Cuando se elegía a los dirigentes entre los campesinos comunes, los rebeldes quedaban en desventaja con respecto a la información y por eso buscaron personas inteligentes, activas y bien informadas sobre la situación de toda la región. Tatsuzoo

⁷⁷ Tesis cit., pp. 72-76.

llevó a cabo exitosamente las negociaciones con los funcionarios feudales, pero perdió el apoyo de la masa.

c) En estos movimientos además, los objetivos de ataque eran múltiples. La fuerza de los rebeldes se dispersó en el castigo a los jefes de aldea que no colaboraban; en la destrucción de las casas de los odiados ricos y en presionar a las autoridades feudales para satisfacer sus demandas. Al aplicar sanciones directamente a los campesinos ricos, a los comerciantes y a los malos funcionarios, se puso en duda la capacidad de control de las autoridades feudales. Sin embargo, en las acciones violentas y en los ofrecimientos forzados de manjares, se perdió la disciplina debilitándose el control que los dirigentes ejercían sobre el movimiento.

4) *Conciencia*

Se pueden distinguir, por lo menos, dos niveles de conciencia en el movimiento. El primero corresponde a los dirigentes como Tatsuzoo y Ryuusuke, y fue la que predominó en el principio. El segundo es la conciencia de la masa exaltada que surgió en el desarrollo del propio movimiento.

En cuanto a la formación de conciencia influyó también la derrota y la represión del movimiento; por eso es importante la declaración de Tatsuzoo frente a los funcionarios del *shoogun*. Cuando dijo: “He oído que los labradores están de parte del *shoogun*, y nuestro señor también debería tratarlos bien”, aunque siguiendo la lógica confuciana, llegó a afirmar la dignidad humana de los productores. Hay algunos otros casos en donde se manifestó también esta conciencia de dignidad humana. En el levantamiento de tres distritos de Heii en la provincia de Rikuchuu en 1853, por ejemplo, los campesinos rebeldes se dirigieron a los guardias con estas palabras:

Cometéis un error si despreciáis a los campesinos. Escuchad lo que os dirán ellos mismos . . . todos los hombres bajo el cielo son *hyakushoo* (Literalmente “cien apellidos”). Se llama *huakushoo* sólo a los campesinos, porque ellos son los que alimentan al resto. Vosotros vivís porque ellos os alimentan. Sin conocer esta razón nos maldecís. Sois unos verdaderos imbéciles.⁷⁸

⁷⁸ Senryuiken, Nanseki. “Toono-Tooni nemonogatari” en Ono Takeo

Uno de los líderes de este mismo levantamiento, Miura Meisuke, en las lecciones para sus hijos, esposa y hermana, escritas en la cárcel, confesó su gran fe en los hombres de trabajo y recomendó vivir sin temor a los señores ni a la pobreza.⁷⁹

Hayashi Hachiemon, dirigente principal del movimiento para la disminución de los impuestos que tuvo lugar en el dominio de Maebashi, provincia de Koozuke en 1821, escribía:

El hombre es el corazón del mundo, así dijo Amaterasu Oomikami. Por lo tanto, desde el emperador hasta la gente común, todos los hombres son lo mismo, y no puede haber discriminación entre los nobles y la gente sencilla; o entre los superiores y los inferiores. La diferencia es únicamente un instrumento de gobierno y sirve para mantener la paz bajo el cielo. El guerrero, el campesino, el artesano y el comerciante, tienen cada uno su propia tarea. Deben dedicarse a su oficio con fe [. . .] Si se sigue lo que señalan las tres enseñanzas (budismo, confucianismo, shintoísmo), aún la gente común alcanza la nobleza de espíritu. El noble es la persona que se domina a sí mismo. En un poema, el sacerdote Hoonen⁸⁰ nos enseñó con esta prédica:

El paraíso y el infierno,
Ambos están en el cuerpo
de cada uno,
Sólo el corazón se convierte,
En el diablo o en el Buda⁸¹

El amor propio, la igualdad fundamental de los hombres y el énfasis sobre el esfuerzo individual en cada oficio, que caracterizan estos pensamientos, constituyeron la espina dorsal de la llamada enseñanza moralista vulgar que hemos mencionado anteriormente.

Al proponer el levantamiento, Senkitsu y otros líderes consideraron que la destrucción de casas era un medio para lograr los objetivos finales. Se tuvo fe en la posibilidad de llegar a un

(ed.). *Tokugawa-jidai hyakushoo-ikii soodan*. Tookoo-shoin, Tokio, 1968, Vol. 1, p. 397.

⁷⁹ Michiko Tanaka, "Filosofía de un líder campesino: Miura Meisuke", en *Revista de la Universidad de México*. México, D. F., 1972. Vol. XXVII, Núm. 3, pp. 27-31.

⁸⁰ Uno de los primeros predicadores de la secta Tierra Pura. 1133-1212.
⁸¹ *Kannoo-kyookunroku* en *Nihon shomin seikatsu shiryō shusei*. Tokio, Sanichi-Shoboo, 1971, Vol. 6, p. 423.

Ma
 REGIONES Y PROVINCIAS



pa 1
EN JAPÓN PREMODERNO



acuerdo favorable si se contaba con la fuerza de la masa controlada.

Por otra parte, la masa consideró oportuno presionar o ejercer la violencia para asegurar la alimentación de la mayoría y conseguir una nivelación mediante el ataque a las propiedades de los campesinos y comerciantes ricos. La acusación a los productores de *sake* por robo de dinero ajeno y por provocar el alza del precio del arroz, muestra cuál es la lógica de nivelación y justicia.

En consecuencia, aparecieron divergencias con respecto a las autoridades feudales entre los dirigentes y la masa durante el auge del movimiento.

Mientras aceptaban como parte en la negociación a los funcionarios y a personas señaladas como objetivos de ataque, reconocieron el orden existente. Después se negó la autoridad de los dirigentes iniciales. A partir de ese momento el ejercicio del poder por la masa cobró mayor importancia. La autoridad de ésta protegida por el Dios *yanaoshi*, se consideró superior a las de los señores y funcionarios. Se negó de esta manera en forma religiosa al régimen existente.

Este movimiento no fue planeado desde el principio como *yonaoshi-ikki*. Sin embargo, el carácter orgiástico y extraordinario de las acciones colectivas favorecieron la manifestación de la conciencia de *yonaoshi*. Existió también una base para que esta conciencia llegara a dominar a la multitud. Tatsuzsoo mencionó en su declaración que planeó un *yonaoshi-no-matsuri*, un festival para corregir el mundo. Para él también el *yonaoshi* era algo a lo cual podía referirse en su declaración.

En esta región habían ocurrido numerosos movimientos de protesta popular con anterioridad, los cuales, tal vez, entraron en la tradición oral que se transmitía por medio de intelectuales aldeanos como los jefes de aldeas o los sacerdotes residentes,⁸² así como por la población trashumante: monjes mendicantes, artistas, artesanos y comerciantes.

Debido a la marcada influencia de las sectas Verdadera y Tie-

⁸² Los autores de memorias de muchos levantamientos pertenecían a este tipo de intelectuales residentes. Un ejemplo es el autor de "Kamono sawagitata", quien era sacerdote shintoísta de la aldea de Terazu.

rra Pura que reconocen el sacerdocio sin tomar los hábitos, había muchos monjes residentes no ordenados en esta región que llevaban la misma vida que los campesinos. También hemos de recordar que estas sectas encabezaron las rebeliones religiosas, *Ikkoo-ikki* en los siglos xv y xvi. Los monjes mendicantes que practicaban, entre otras cosas, adivinación, curaciones y venta de talismanes, y que recitaban sus plegarias de casa en casa, representaban una tradición autóctona tal vez más antigua que el budismo.⁸³ La figura misteriosa que apareció en calidad de líder en la segunda etapa es posible que tenga alguna relación con estos monjes de bajo rango, aunque no disponemos de suficiente documentación para probarlo. Además, los artistas trashumantes temporales conocidos como *mikawa-manzai* que visitaban las casas en Edo y en otras ciudades o pueblos cantando y actuando durante las celebraciones del Año Nuevo, transmitían la idea de la época de Miroku la llegada de la cual estaba prometida luego del *yonaoshi*, transformación del mundo.

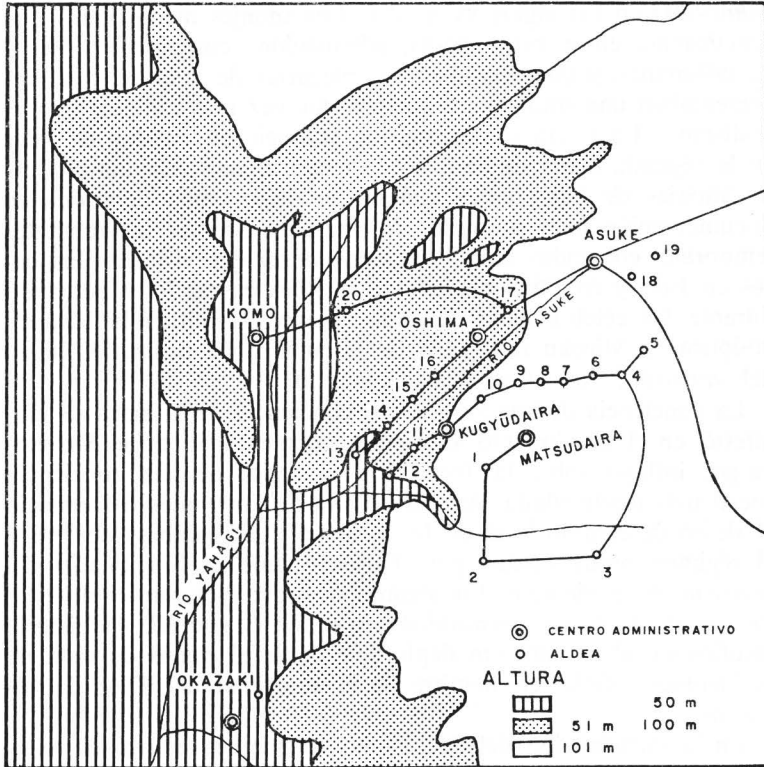
La conciencia de *yonaoshi* como conciencia de la masa se manifestó en el movimiento sólo en su momento de auge. Sin embargo, influyó sobre la formación posterior de una conciencia social más desarrollada. Aún la derrota del movimiento fortaleció el deseo de cambio total de la sociedad. Las palabras de crítica al régimen pronunciadas por Tatsuzoo ante el funcionario del *shoogun* es un ejemplo. En algunas ocasiones los participantes o los observadores de *yonaoshi-ikki* trataron de escribir su historia justificando el movimiento deplorable desde el punto de vista de la ideología oficial en nombre de la autoridad del Dios de *yonaoshi*.

En la introducción del documento en que se registró el *yonaoshi-ikki* del dominio de Hachinoe en 1835, aparece lo siguiente:

La población del dominio ya no sabía qué hacer. Al fin se levantaron y llorando imploraron el auxilio del cielo. En ese momento apareció una nube blanca y en su centro un anciano con cabello blanco que dijo: "Soy el Gran Dios que Corrige el Mundo." Por orden del Gran Dios de Suwa, vengo a decirles lo siguiente: no se puede castigar el mal hasta que no colme la medi-

⁸³ Sobre el sacerdocio seglar, los monjes medicantes y los artistas trashumantes, consultar a Yanagida, K., *op. cit.*, Vol. 9, pp. 331-444.

Mapa 2

LEVANTAMIENTOS CAMPESINOS EN EL DISTRITO DE KAMO
DE LA PROVINCIA DE MIKAWA EN 1836

1. Takiwaki; 2. Shinkyoo; 3. Oriji; 4. Hiake (Hiakari); 5. Iwatani; 6. Makaito (Managaito); 7. Miyaguchi; 8. Ootsu; 9. Chigahara; 10. Shimokoochi; 11. Nakamura; 12. Nakakaito; 13. Hirayabu; 14. Nishino; 15. Shigetawa; 16. Sakenomi; 18. Uto; 19. Yamawarabi; 20. Teraya

da. La mala cosecha fue el regalo del cielo. El hambre durará sólo un año. Todas las dificultades que se han presentado año tras año, durante 16 años hasta 1835, fueron mi obra. Aunque quisiera cumplir la orden del Emperador del cielo: hacer llegar la época sagrada, y, sosteniendo el bastón sagrado, regresar a los dioses a sus santuarios originales, como no soy humano, no puedo luchar con Magoshiroo (odiado funcionario de aldea y, además, especulador de arroz) como no hallaba otra solución, aunque sabía que no era correcto, agité vuestra mente y metí las ideas malas e injustas y al fin logré hacer madurar el momento oportuno. Hasta aquí fue mi misión; habrá quien la continúe.⁸⁴

Aparecieron muchos escritos que narran tales acontecimientos con simpatía. Los *yonaoshi-ikki* influyeron en intelectuales del campo como monjes, sacerdotes shintoístas, estudiosos de clásicos chinos y japoneses, médicos y otros. Estas personas reconocieron la necesidad de un cambio completo del orden social y participaron activamente en el movimiento *antishoogun* que triunfó finalmente en 1868. Tal es el caso de Kanno Hachiroo, considerado por error dirigente de un *yonaoshi-ikki* de la provincia de Iwashiro en 1866. Debido a las actividades de los *yonashi-ikki*, los *okagemairi* o los cultos sincréticos, la esperanza de un cambio total (*ishshin*) se había generalizado entre toda la población en los últimos años del *shogunato*. Al principio, el cambio del régimen político en 1868 fue aceptado por la población con la esperanza de que hubiera una renovación total. Los dirigentes del movimiento *antishoogun* trataron intencionalmente de presentarlo como el gran cambio anhelado llamándolo *ishin* (renovación). En los "*eejanaika*" la masa orgiástica gritaba "*Goishshin eejanaika*" (¡Qué bien, el cambio total!). Durante la guerra civil entre la fuerza proimperial y la *proshoogun* en 1868, el cuerpo de voluntarios campesinos de la isla de Sado, Sekihootai, participó como vanguardia de la propaganda, prometiendo que bajarían los tributos a la mitad con el nuevo régimen.⁸⁵ Los campesinos de la isla de Oki y del dominio de Aizu se levantaron para expulsar a los funcionarios del *shoogun* y del señor *proshoogun* pero

⁸⁴ Mori Kahee. "Nozawa Botaru" en *Nihon shomin seikatsu shiryoo shnusei*, Vol. 6, p. 29.

⁸⁵ Yoda, Yoshiye, "Meiji gannen Sekihootai no tenkai", en *Tokugawa rinseishi kenkyuujo kenkyuu-kiyoo*. Tokio, 1970, pp, 352-387.

fue vana su esperanza de que el nuevo régimen apoyara su autogobierno.

El gobierno de Meiji no respondió a esta esperanza del pueblo. No disminuyeron los impuestos, sino que por lo contrario se perfeccionó el sistema tributario mediante la centralización. Al ver que el nuevo régimen favorecía a los terratenientes y a los capitalistas surgieron otra vez levantamientos campesinos en los primeros años del periodo Meiji. Sin embargo, bajo el régimen centralizado y con un ejército moderno, estos movimientos de protesta de tácticas premodernas fueron fáciles de sofocar.

Si el concepto de *yonaoshi* tenía arraigo en el pueblo japonés, sería lógico que los partidarios de la ideología moderna de emancipación lo tomaran en cuenta y desarrollaran su teoría y práctica sobre esa base. Sin embargo, en realidad sólo algunas de las corrientes religiosas de la época moderna heredaron y desarrollaron esta tradición.

Tal vez el mayor error de los líderes izquierdistas de la época moderna ha sido ignorar este problema. La conciencia de *yonaoshi* revivió en la mente popular en los años de 1930, cuando se presentaron graves problemas sociales en la ideología de los agraristas radicales de filiación derechista que fue absorbida por el ultranacionalismo, y también en las nuevas sectas religiosas como Oomoto honmichi perseguidas por el gobierno imperial fascista. Pero la izquierda no logró obtener una base popular para la resistencia anti-fascista y fue derrotada pronto.

**REFLEXIONES SOBRE MOVIMIENTOS
AGRARIOS E HISTORIA NACIONAL
EN MÉXICO**

Jean Meyer

EN PRIMER LUGAR me referiré al problema de las relaciones entre los movimientos campesinos en general y la historia nacional de México en el siglo XIX y en el siglo XX; luego presentaré algunas reflexiones sobre el problema de los cristeros y de su integración a la historia nacional, y por último, algunas críticas que se podrían hacer a los intelectuales en general en cuanto a lo que entienden por reacción, por movimiento reaccionario o por movimiento progresista.

Debo decir que en los pocos años que llevo trabajando en historia mexicana cambié varias veces de opinión y pienso que seguiré cambiando según se amplíen mis conocimientos. Ahora mi posición es menos negativa y en cierta manera favorece menos a los campesinos. Hace tiempo tenía la impresión de que los campesinos no participaban en la historia nacional y consideraba esto como fenómeno positivo porque entendía por historia nacional, la historia oficial, la historia de las élites, y pensaba que había otra historia sumergida y totalmente separada de aquélla. Ahora creo, al menos por lo que respecta a algunos movimientos importantes que al principio vi como movimientos genuina y exclusivamente campesinos, que eso no es cierto.

Voy a referirme a dos ejemplos concretos: *La guerra de castas de Yucatán*. Esta guerra no se puede entender al margen de la historia política global de la nación, y del estado de Yucatán. Eran los políticos, las élites de las ciudades de Mérida y Campeche, quienes fueron a buscar desde muy temprano a los indios o a los llamados indios, para tener tropas, para tener partido, para disponer de fuerza para destruir a sus enemigos. En 1840, por ejemplo, los arman por primera vez y les ofrecen dinero, tierras; arman a los indios de Yucatán de tal manera que la famosa “explosión” no fue sorpresa para los contemporáneos de la guerra de castas. Tiene ésta sus raíces en veinticinco años de política local, desde la independencia hasta 1946 y 1947, y la propia historia de la guerra, que todavía no se conoce de manera satisfactoria, está muy ligada a la historia global de Yucatán y de México. Las transacciones entre los jefes (los que funcionaron como jefes de los indios yucatecos) y los jefes criollos o blancos del estado de Yucatán y de la ciudad de Campeche, así como los emisarios del centro, tuvieron gran importancia en el desarrollo de los acontecimientos; de tal modo que sería necesario revisar la visión romántica que tenemos de la guerra de castas, levantamiento en masa del pueblo, como lo entiende Michelet o sea: toda la gente buena contra un grupo opresor, un grupo étnicamente diferente. Es interesante ver que esa visión romántica nuestra (que yo compartía hasta hace poco), es una visión que a uno le da fuerza y esperanzas políticas. Pienso que esa visión es gemela de la visión racista, y totalmente negativa, de la casta divina de Yucatán que habla con horror de la guerra de castas y del levantamiento de los indios. Quienes la sostienen niegan, borran de sus recuerdos históricos y de sus experiencias familiares, el hecho de que sus antepasados y bisabuelos fueran a buscar a los indios para llevarlos a pelear y que fueran capaces de controlar en un momento dado una gran parte del problema de Yucatán.

Después viene el levantamiento de ciertos dirigentes, mestizos e indígenas (no se sabe si son dirigentes tradicionales o si son jefes que nacen de la guerra) que quieren conquistar su autonomía. Esos jefes se escapan del modelo establecido hasta la fecha y quieren ir hasta el final de su lucha. Ese aspecto que no se

puede negar de la guerra de castas, no debe ocultar lo demás hasta hacer olvidar todo lo anterior de la historia política, que conmueve al mismo tiempo al gobernador, a la familia Barbachano, a otras familias y al último de los campesinos del interior del estado de Yucatán.

Otro ejemplo de historia que podemos llamar global es el asunto de Manuel Lozada en el futuro estado de Nayarit. Empecé a trabajar sobre Lozada también de manera un poco romántica o sea siguiendo el esquema del bandido social, el indígena, y una guerra campesina de comunidades que se levantan para recuperar terrenos que han perdido contra las haciendas. Son capaces de liberar un territorio bastante amplio; de organizar una república campesina al estilo colombiano de Marquetalia de los años mil novecientos cincuenta, pero en una zona todavía más amplia; es tan importante que su jefe Manuel Lozada es capaz de imponer su voluntad a gobiernos tan diferentes como los de la reforma, los conservadores, el imperio de Maximiliano y hasta Juárez. Llega a perder la batalla y a fracasar solamente en tiempo de Lerdo de Tejada, pero después de casi veinte años de dominio absoluto.

Otra vez me encontré víctima de los adversarios de un movimiento que me interesaba. Hay un grupo todavía muy poderoso en 1973 que dice que Lozada es un bandido, un foragido, un asesino, y que niegan todo valor, todo interés al movimiento. Contra esa leyenda negra se dice que Lozada es autónomo, que trabajó por sí mismo y para los campesinos nada más o sea exactamente lo contrario de lo que dicen los enemigos de Lozada.

Después de varios años de investigación encontré que Lozada existe solamente debido a la política nacional que ofreció una oportunidad a Lozada, a ciertos campesinos y a ciertas tribus de Nayarit: oportunidades de luchar por sus intereses y conquistar posiciones políticas. Pero lo que pasa es que ni Lozada, ni los pueblos, ni los campesinos, ni las comunidades indígenas, se encuentran solos. Lozada va siempre con un estado mayor impresionante de gente culta de las mejores familias de Tepic: el general Carlos Rivas, más tarde senador en tiempos de Don Porfirio y personaje muy importante del occidente; su pariente Manuel Rivas que funciona de jefe político del territorio de Tepic;

Miguel Ocegüera como secretario, etc., y entonces uno descubre con sorpresa que Lozada y sus tropas campesinas son solamente la parte visible del iceberg.

Recuerdo lo que dijo Friedrich Katz el año pasado sobre Villa: "El general Villa y su división del norte no es campesina sino que está formada por trabajadores, proletarios del norte y vaqueros". Entonces se ve solamente el fenómeno guerrero impresionante y se olvida toda la élite de Chihuahua y del norte que está trabajando con Villa, y uno debe cuidarse de no caer en la visión "anticampesina" de que tales movimientos campesinos no existen, son provocados y utilizados por intereses ajenos. Es interesante ver que esa teoría va de la derecha a la izquierda: se dice que Zapata está pagado por los hacendados de Morelos; se decía en los años once o doce que los hacendados de Morelos, para vencer a Madero, fomentaban el zapatismo.

De la guerra de castas de Yucatán hay dos versiones: una que la guerra de castas está fomentada por el centro, por Santa Anna y su gente, para destruir el federalismo yucateco, y otra que es para obligar al centro a renunciar a Yucatán y conseguir la anexión a Estados Unidos. Una versión semejante me presentó un señor político del estado de Nayarit hace unos días, cuando me explicaba por qué no se va a festejar el centenario del fusilamiento de Lozada: "Lozada es un bribón, es un asesino, nunca existió como fuerza política y nada más estaba manejado por los reaccionarios, por los clericales de Tepic y hasta la fecha, detrás de cada lozadeño usted va a encontrar un seminarista o un jesuita."

Con esto quiero decir que los movimientos campesinos surgen dentro de la historia global, esa historia que no siempre es nacional; la guerra de castas es de Yucatán y Lozada no se entiende fuera de Tepic porque es un problema como el de Yucatán: lucha entre dos ciudades, Mérida-Campeche; y en el oeste, Tepic y Guadalajara. Tepic quiere conquistar su autonomía contra Guadalajara y se aprovecha de la existencia de Lozada y de su movimiento. Se puede decir que esa burguesía mercantil, comerciante y hasta industrial (porque Nayarit se industrializa en el siglo XIX) tiene el genio político e histórico de utilizar a Lozada. Lo mismo se puede decir de Lozada o de su gente; hay una especie

de convenio entre dos partes que tienen interés en luchar contra Guadalajara prestando sus servicios a la burguesía de Tepic, “a la gente decente de Tepic”. Lozada y los pueblos son capaces de hacer lo que no se ha hecho en otra parte de la República, es decir, nulificar todo el proceso liberal que viene desde finales del siglo XVIII, culmina con las leyes de Reforma y significa la destrucción de la propiedad comunal.

En Tepic esa destrucción se hizo apenas en los últimos quince años del siglo XIX, cuando en el estado de Morelos la destrucción se había hecho antes de las leyes de Reforma. En Morelos las leyes de Reforma vienen solamente a consagrar un estado de hecho.

En Tepic las leyes de Reforma no se pudieron aplicar hasta fines del siglo XIX, justamente porque existió el movimiento de Lozada. Por lo tanto ese movimiento se desarrolló en la historia que no es la historia campesina, sino que es la historia del oeste de México, la historia de la lucha entre conservadores, liberales, imperialistas franceses. Frente a todos ellos los campesinos de Lozada manifiestan una capacidad política enorme; puede llamarse oportunismo, pero es un oportunismo bastante genial, porque obtiene el reconocimiento de gente tan diferente como Comonfort, Mora, Maximiliano y Juárez. El gobierno de Juárez reconoce la existencia de hecho del Distrito de Nayarit y acepta el sometimiento de Lozada.

Jalisco pedía a gritos la destrucción de Lozada. El general Ramón Corona, uno de los militares más importantes de esa época y que participó en el sitio de Querétaro, enemigo personal de Lozada, quería acabar con él en 1867, saliendo de Querétaro. Con su habilidad política Lozada fue capaz de mantener ese reducto durante seis años más, hasta 1873. Yo creo que estos ejemplos demuestran el fenómeno que es obvio en el siglo XX: los nexos estrechos que existen en el sentido de extensión geográfica y de historia política, entre los movimientos campesinos y la historia nacional.

Así, pues, no creo que se pueda decir que en el siglo XIX, en México, los campesinos no participan en la construcción de la historia nacional. Quizá ellos no toman la iniciativa; se les va a buscar; pero una vez buscados participan, hasta podemos decir

que participan del sentimiento nacional que tantas veces se ha dicho que no existe entre los campesinos. Sin embargo, éste ya existía, lo vi manifestarse en ciertas ocasiones. En la introducción de este libro, por ejemplo, hay una cita de Sartorius que dice que en 1848 fue tan fácil la invasión de México gracias a que los campesinos no tenían ningún sentimiento nacional. Es cierto, pero hay algunas excepciones que me hacen dudar de la validez absoluta de esas afirmaciones.

El famoso plan agrario de Sierra Gorda fue firmado por un hacendado, una persona muy importante, una autoridad tradicional: Eleuterio Quiroz. Empezó como una insurrección patriótica y no con Quiroz, sino con un personaje que no se menciona en las historias oficiales porque no es agradable hablar de un sacerdote español, un guerrillero carlista que se refugió en México: el padre Jarauta. Éste organiza guerra de guerrillas contra las tropas norteamericanas que vienen de Veracruz, y cuando se firma la paz no se conforma con la paz: denuncia el hecho de que se ha vendido la mitad de México y se levanta en armas con su gente. Por su arraigo local y por su carácter de sacerdote, es capaz de movilizar a la gente de Sierra Gorda sobre un tema nacionalista: al odio al extranjero, agregando la fibra religiosa de que “esos invasores son protestantes”. Pero de esas reacciones conozco otras como el caso del Plan de Tantoyuca, también en el estado de Veracruz, y quizá haya más. De todos modos es un índice de que existen ciertas respuestas al nacionalismo tan temprano como en 1848. De cualquier manera, cuando nos refiramos el movimiento cristero volveremos a ese aspecto del nacionalismo de los campesinos, un nacionalismo diferente al de la élite, que no tiene el mismo contenido, pero que existe con fuerza y a veces es capaz de movilizar a la gente.

Se ha dicho que el siglo XIX (México antes del porfiriato) es siglo de las revoluciones en plural y el siglo XX es el siglo de la revolución. El fenómeno es impresionante por su amplitud geográfica, ya que abarca todo el país, y por su continuidad histórica, pues el grupo que llega al poder entre 1915 y 1920 no lo deja y organiza el país según sus intenciones, según su visión del mundo. En esa revolución mexicana no aparecen los movimientos campesinos de manera muy diferente, la diferencia es solamente

numérica o en eficiencia, que corresponde a la evolución general de la civilización: los ferrocarriles, las ciudades, el teléfono, la mayor capacidad militar de represión del ejército federal. En realidad se advierte el mismo esquema: movimientos que al principio no son campesinos y que van en busca de los campesinos. El asunto más interesante, más obvio, es el fenómeno del agrarismo: agrarismo militar y agrarismo político. Cuando hablo de ese agrarismo no me refiero a la reforma agraria en general, a la distribución de tierra, sino a la movilización de una clientela reducida. Por ejemplo, unos 50 000 beneficiarios de la reforma agraria eran campesinos que habían recibido tierra en 1930; de esos 500 000, 50 000 formaban lo que llamo el agrarismo político militar; habían recibido rifles y formaban un grupo político, un instrumento de control bastante fuerte. El control del campo quedaba precisamente en manos del gobierno central como nunca había sucedido antes, porque los jefes políticos del porfiriato tenían sus fuerzas militares, los rurales, y tenían la colaboración de las autoridades locales, los sacerdotes, los hacendados, y los comerciantes. Pero nunca había existido un agente campesino dentro del campesinado y el gobierno revolucionario tiene en cada comunidad esa minoría muy fuerte, armada con rifles, organizada y apoyada por la federación. ¿Qué es, pues, el agrarismo político militar? No hay comunidad que no tenga sus 25, 50 o 200 agraristas que son personajes sociales originales de la década de los veinte, de la época de Obregón y Calles.

Entonces se puede volver a las mismas críticas y decir que el agrarista es un "pobre diablo", que no existe, no tiene ninguna autonomía política, es hechura del gobierno, de modo que no hay movimiento campesino en México. Por ejemplo, las ligas campesinas del Golfo (de Tamaulipas, Veracruz, Tabasco y Yucatán) no son movimientos campesinos, son organizaciones desde arriba porque las formaron los gobernadores: Felipe Carrillo, Garrido Canabal, Tejeda y Portes Gil (la tesis de Fowler sobre movimiento obrero y movimiento campesino del estado de Veracruz viene a confirmar esa idea). Las ligas en Veracruz son promovidas y organizadas desde la ciudad por los elementos anarcosindicalistas, el sindicato de inquilinos, la gente de Proal, los obreros, los maestros, los intelectuales, los políticos del puerto de

Veracruz. No hay líderes campesinos que tomen la iniciativa; desde la ciudad se va al campo.

Pero en esos años hay dos movimientos campesinos triunfantes fuera del surco, y esos movimientos son muy difíciles de interpretar y de encasillar en la historia oficial. No es cuestión de hablar de Villa, ya que Katz probó de manera suficiente que el villismo no fue campesino, aunque hay que admitir que despertó un interés muy grande entre los campesinos.

Esos dos movimientos, interesantes precisamente porque no se pueden definir con facilidad, ya existen como movimientos campesinos y no son absolutamente autónomos: el zapatismo y el movimiento cristero. Ninguno de los dos se puede entender fuera de la historia global de todo el país porque ni los zapatistas ni los cristeros engendraron las condiciones que permitieron sus movimientos. Estallaron como reacción defensiva a un impulso proveniente de la ciudad, del Estado, de la historia global de la Revolución Mexicana y hasta de la historia de las relaciones internacionales entre México y Estados Unidos, México y Roma.

El movimiento zapatista tiene raíces recientes comparables a las del movimiento de Lozada o de la Guerra de castas en Yucatán. Cuando Zapata se moviliza por primera vez y va a visitar al presidente Porfirio Díaz para defender las tierras de Anenecuilco, algunos dicen que lo hace como representante de su comunidad. Es cierto, pero se puede decir que ésta es una actividad muy cotidiana que no lleva a la insurrección. Sin embargo, en 1908 y 1909 Zapata se moviliza; no es el único, sino una de las trescientas personalidades locales con alguna importancia que se movilizan en la campaña electoral para elegir gobernador. La campaña contra el candidato de la oposición porfirista y la agitación en esos años en Morelos son muy amplias, a tal grado que en 1909 un emisario del gobierno de México regresa asustado de Morelos diciendo que desde la Revolución francesa nunca ha visto preparar con tal descafo una revolución. Entonces nadie hizo caso a esos comentarios pero la campaña política para la elección de gobernador adquirió tonos tan demagógicos, que el candidato de la oposición prometió a los pueblos la restitución de las tierras que se les habían quitado; algo totalmente nuevo. Después de la caída de don Porfirio y con la intervención

de tropas federales, como en el asunto de Blanquet y de esos militares que tratan de suprimir físicamente a Zapata, los movimientos adquirirían el carácter agrario del que carecían al principio. Zapata se moviliza debido a la situación política de la nación y posteriormente su historia va a estar estrechamente mezclada con la historia nacional de la revolución. Encontraremos en este caso un oportunismo como el de Lozada; Zapata terminará en relaciones políticas o epistolares con personas tan diferentes como Peláez de la Huasteca, Félix Díaz, los hermanos Meixueiro o gente de Oaxaca importante políticamente, lo cual va a permitir la versión de un Zapata traidor, reaccionario, opinión que hasta la fecha uno puede escuchar en forma privada, propalada por veteranos testigos carrancistas y sonorenses. Oficialmente se alaba a Zapata, pero en círculos cerrados se sigue diciendo que es el Atila del Sur, clerical vendido a los petroleros, vendido a Félix Díaz. He aquí otra vez el problema del oportunismo campesino. Se movilizan aprovechando una coyuntura nacional, pelean sobre un tema muy delimitado, muy concreto, la recuperación de ciertas tierras, no de todas las tierras. Nunca piden la liquidación de las haciendas, del sistema económico político social del estado de Morelos, sino un arreglo; un regreso no a una edad de oro, sino a una época bastante reciente, cuando los pueblos todavía tenían su fundo legal, que muchos habían perdido. Perdido el fundo legal, desaparece el pueblo y desaparece el pleito, pero los pueblos que lo conservan quieren recuperar sus terrenos y sus aguas para sembrar, conviviendo con las haciendas, trabajando con ellas, pero no en esa condición de dependencia absoluta. Zapata siempre trató muy bien a los hacendados y por ejemplo protegió a los García Pimentel. Cuando tuvieron problemas, los ayudó y hasta les prestó escolta. O sea que es un movimiento campesino tradicional de recuperación de lo que se ha perdido y que utiliza la coyuntura nacional e internacional, ya que con ingenuidad Zapata escribe al mariscal Foch o al presidente Wilson de Estados Unidos. Pero la ingenuidad manifiesta cierta toma de conciencia de las realidades internacionales.

En cuanto al movimiento cristero yo siempre he insistido mucho sobre su autonomía, precisamente porque la tesis oficial,

tanto del gobierno como de la iglesia, es que ese movimiento no fue autónomo. La versión anticristera es que fue un movimiento solapado, manejado por el clero, por los intereses extranjeros al estilo Zapata (precisamente se dice que Zapata y los cristeros fueron la misma cosa, los dos clericales, los dos vendidos a compañías petroleras, los dos antinacionales y fomentados por los hacendados).

La Iglesia casi no habla de los cristeros; en los seminarios y en las escuelas privadas no se habla de ellos, excepto en las de Morelia y de Guadalajara debido a un sentimiento regionalista de orgullo local. Los seminaristas, las nuevas generaciones de sacerdotes de 1940 hasta la fecha, no saben nada de los cristeros y hasta se avergüenzan de ellos. Don Sergio Méndez Arceo no quiere hablar de los cristeros y está totalmente en su contra, pero la versión oficial de los pocos clericales que quieren hablar, coincide con la versión oficial de seculares como la de la editorial Jus, que ya ha publicado aproximadamente treinta libros, es decir, un corpus ideológico bastante importante. Se dice que el movimiento fue organizado por las organizaciones católicas; una de ellas la Liga, heredera del partido nacional católico, y otra, la Acción Católica de la Juventud Mexicana, la conocida A.C.J.M., movimiento secolar pero controlado y organizado por sacerdotes. Ellos movilizaron a los cristeros y sin ellos los cristeros nunca se habrían levantado en armas; ellos les dieron jefe, organización, ideología, dinero, parque, ya que los cristeros solos no podían hacer nada.

En mi tesis¹ yo tomé posiciones totalmente opuestas y exageré la autonomía absoluta del movimiento cristero porque las interferencias son constantes entre la ciudad y el campo, la iglesia y el estado, la política nacional e internacional y la situación del campo. Pero la que fue autónoma fue la guerra, es decir, el levantamiento y tres años de guerra de guerrilla, la ideología y la dirección del movimiento.

Se puede hablar de la dirección del movimiento y de su sociología. El movimiento cristero fue el movimiento más numeroso como movimiento campesino y como movimiento guerrillero de toda la Revolución mexicana. Es un zapatismo a escala de todo

¹ Jean Meyer, *La cristiada*, 3 vols., siglo XXI, México, 1973.

el viejo México, el México del altiplano, el México que abarca desde el Istmo de Tehuantepec hasta Mazatlán, y en línea recta lo que queda al suroeste. Ese México viejo se levanta al estilo zapatista, o sea, con la guerra de guerrilla que moviliza a todos los que pueden levantarse y a todo el pueblo que alimenta, esconde, informa a los guerrilleros. El zapatismo se limitó al estado de Morelos, los confines de Guerrero, México, Tlaxcala y Michoacán. En su apogeo contó con aproximadamente 8 000 rifles. El movimiento cristero en su apogeo, en mayo y junio de 1929, al terminar la guerra, contaba con 50 000 rifles.

Un movimiento con esa amplitud geográfica y ese número de participantes, no se da en la Revolución mexicana más que en el movimiento cristero. Para encontrar algo semejante tenemos que referirnos al levantamiento del padre Hidalgo en 1810, y éste en gran parte es un fenómeno semejante que no se puede separar de la historia nacional, de las demás clases sociales o de los demás grupos, ya que el campesinado no es una clase social aunque simultáneamente tiene su autonomía, sus motivaciones y su organización propia. No hablo de clases porque precisamente, en el movimiento cristero armado, encontramos a todas las clases rurales, exceptuando a dos grupos: el grupo de los hacendados, que no está representado, y el grupo que está adquiriendo características de clase que acaba de nacer, el grupo agrarista. Con excepción de esos dos sectores sociales, todos los demás participan, desde los rurales, que no son campesinos, los artesanos, los pequeños comerciantes y toda esa gente que vive realizando diversos trabajos, hasta los rancheros. Al hablar de rancheros ya se pasa al estrato superior de la sociedad campesina. Por ranche-ro entiendo la gente que tiene 100 hectáreas, que puede tener 500, hasta 800, cabezas de ganado. Los rancheros que participan son pocos, pero no se puede negar su participación en el movimiento.

También se encuentran en el movimiento todos los grupos étnicos y culturales, los famosos criollos, ladinos, de los Altos de Jalisco, los indios del sur de Jalisco, de los volcanes de Colima, de la Sierra, de la meseta tarasca (los pueblos tarascos fueron los que prestaron contingentes más numerosos al movimiento cristero); encontramos a los huicholes, a los indios de la Sierra de Nayarit.

En Guerrero, los indios de Chilapa, los famosos chiveros, la gente siempre levantisca de la Sierra de Atoyac. Hay mestizos de las Mixtecas en el estado de Oaxaca y también grupos indígenas de la costa del sur, hacia Juquila, y de la parte de Oaxaca cercana al Istmo.

De modo que no hay criterio cultural o étnico y poco es éste un movimiento regional. Siempre se insiste en que el movimiento cristero es de los Altos de Jalisco, cuando lo quieren limitar mucho, y los que no desean exagerar dicen que es del Bajío, lo que de por sí ya sería suficiente, porque el movimiento del padre Hidalgo se dice que es del Bajío, cuna de la independencia y de la nacionalidad. Pero yo insisto en que el movimiento es mucho más amplio.

En los informes periodísticos siempre se habla de la zona del Bajío porque es la más importante para el gobierno, la mejor cubierta por la información. Cuando se entra a esos otros territorios y se empieza a investigar, se confirma que hubo cristeros. Si el movimiento no se limita a los Altos de Jalisco la problemática cambia por completo, porque ya no es un movimiento clasista ni un movimiento regional. El movimiento cristero tiene su originalidad campesina; todos los guerrilleros fueron campesinos con la excepción de algunos estudiantes que generalmente sufrieron la misma decepción que los estudiantes latinoamericanos de los años sesenta: la imposibilidad de integrarse a una guerrilla campesina.

Ese movimiento se liga a la historia nacional en la medida en que sin la historia nacional no hubieran existido los cristeros. El levantamiento cristero nace del conflicto, moderno y universal, que existe en el mundo histórico marcado por el cristianismo, especialmente en su versión romana; el conflicto entre el Estado y la Iglesia, el conflicto de los dos poderes que desde los primeros siglos, desde la caída del Imperio romano hasta la fecha no ha sido resuelto. Este conflicto en México (que llega con la herencia occidental europea española y que ha brotado con violencia varias veces en la Colonia, a finales del siglo XVIII) es permanente en el siglo XIX, durante la guerra de independencia y después de ella.

Ese conflicto queda más o menos latente durante el porfirato; con la caída de Madero vuelve a renacer, en la etapa militar

de la Revolución mexicana, y brota con toda violencia durante la administración del general Calles. Sin considerar la personalidad de Calles, o su psicología, esa presidencia de cuatro años fue trágica; siempre se mantuvo el estado de sitio, hubo crisis internacional permanente; desde 1925 a 1928 se produjeron varios levantamientos militares. Con el problema de la sucesión de Calles, es decir, la reelección de Obregón, y una crisis tan grave que en algunos momentos se pudo esperar una intervención armada de Estados Unidos, aparece el conflicto entre Iglesia y clero, conflicto que se explica por la lucha de facciones dentro del gobierno y la facción "callista" (entre comillas porque Calles se apoyó sobre esa facción, en ese momento, para establecerse frente a Obregón y no se identifica después con ella). En esos momentos Calles, apoyándose en Morones y Tejeda, se fortalece frente al grupo obregonista. El grupo Morones-Tejeda, por razones de economía interna y de organización propia, tenía un interés muy especial en luchar contra el elemento católico.

Entramos otra vez a la política nacional: el elemento católico, muy moderno, sale de las clases medias. Narciso Bassols es uno de los más famosos portavoces del grupo anticlerical y al mismo tiempo compañero de estudios, y amigo, de Capistrán Garza—uno de los líderes de la A.C.J.M. y del movimiento político católico de esos años—, y Prieto Laurens, que fue en un momento dado uno de los líderes revolucionarios más importantes, ex miembro de la A.C.J.M., también compañero de estudios de Bassols y de Capistrán Garza. Es un combate muy moderno en la sociedad política urbana entre grupos que se disputan el poder. El grupo católico, que había despertado en los últimos años del porfiriato y que se había manifestado a través del Partido católico nacional, tiene esperanzas de recuperar importancia política, precisamente cuando el grupo Morones-Tejeda desencadena la crisis religiosa. Los obispos no tienen responsabilidad en la explosión de la crisis de 1925 y 1926; la incubación de esta crisis es muy lenta; abarca todo el año 1925 y la primera mitad de 1926. Como en la Guerra de castas, se moviliza a la gente muy lentamente durante casi dos años y se organizan sociedades católicas, políticas, cívicas y subversivas en 1925-1926. La agitación es muy grande, tanto en la ciudad como en el campo, porque el gobier-

no, el grupo de Morones por ejemplo, con el intento de producir en México un cisma para crear una iglesia católica apostólica mexicana cortada de Roma, provoca un trauma en el pueblo mexicano. El intento no tuvo ningún éxito pero la movilización psicológica en el campo se inicia en 1925 con la tentativa cismática del grupo de Morones, y se empieza a pensar en términos religiosos. La gente había sufrido, hubiera participado o no, había aguantado, visto con gozo o con disgusto a la Revolución, pero raras veces había pensado en términos religiosos antes de 1925. Entonces se empieza ya a hablar de la llegada del Anticristo y se establece un ambiente de persecución religiosa con las reacciones que pueden generarse en un pueblo muy católico.

En junio de 1926 llega a su apogeo la crisis, que se entiende solamente en el ambiente internacional, en el medio político de la ciudad de México. Calles ve la crisis que su gente ha provocado como un caso de alta traición; está asesiado por Estados Unidos; se habla de que la flota norteamericana va a desembarcar otra vez en Veracruz y en Tampico. Calles dice: "esos señores escogen este momento para pedir la revisión de la constitución, entonces están pagados por los petroleros", cita que explica su actitud intransigente.

Hay una última tentativa de arreglo gracias a Obregón, que no quiere la crisis y razona de manera diferente a Calles. No tiene interés en la crisis ya que se produce en su contra. En una entrevista en agosto de 1926 entre Calles y los obispos que representan a los conciliadores y a Roma, da órdenes terminantes para lograr una conciliación. La entrevista termina con las famosas y fatídicas palabras: "les quedan dos caminos señores, o las Cámaras o las armas". La primera posibilidad es impracticable, ya que cuando los obispos van a las Cámaras les contestan que por ser sacerdotes no son mexicanos y no pueden pedir nada a ellas. Entonces, quedan las armas. Podemos decir que la Iglesia y el Estado provocan el movimiento cristero. Una vez desencadenada la persecución religiosa, una vez que la Iglesia suspende el culto, se desencadena el proceso autónomo de la movilización campesina y del levantamiento; después, otra vez habrá interferencias.

El culto se suspende el 31 de julio; los primeros levantamien-

to se producen el 2 y el 3 de agosto. Son levantamientos espontáneos porque la decisión de levantarse la tomó la gente del lugar sin que nadie extraño interviniera. Desde hacía meses tenían pensado que ésta sería la única solución. Un viejo cristero contaba que en marzo o abril de 1926 había soltado su caballo para dejarlo entrar en carnes porque después vendría una labor muy pesada; yo pregunté cuál sería esta labor y me contestó que la guerra, o sea que en abril de 1926 había en Zacatecas campesinos que pensaban en la guerra.

Hacia septiembre y octubre ya habían ocurrido más de treinta levantamientos armados los cuales fueron sofocados fácilmente por el ejército. Esos levantamientos sugirieron al movimiento político católico (la Liga) elegir la vía armada. Ellos no los provocaron, pero una vez ocurridos se dijeron: "los campesinos no pueden hacer nada; sólo nosotros los organizaremos y llevaremos a la victoria política, a derrocar al gobierno y a tomar el poder por las armas". Es muy interesante observar que en el siglo XX le toca a la derecha católica plantearse por primera vez el problema que será después el problema de las izquierdas. En noviembre de 1926 se tomó la decisión y la Liga dio un orden de levantamiento general en toda la República para el primero de enero de 1927; aquí se ven precisamente las interferencias entre los cristeros y otros movimientos, a la vez que los límites de esas interferencias. En los primeros días de enero de 1927 en todo el centro oeste, —Jalisco, parte de Michoacán, Zacatecas y Colima—, hubo un levantamiento general como en tiempos del padre Hidalgo. No se trata de los 50 000 cristeros armados que habrá en mayo de 1929, sino de centenares de miles de personas; es la muchedumbre que se levanta, el motín clásico compuesto por hombres, mujeres, niños y ancianos. La masa tumultuosa se presenta en la Presidencia, donde no la esperaban. Muchas veces no hay tropa y cuando la hay, es un pelotón que puede o no disparar pero de todos modos tiene que huir porque son miles de personas las que llegan. Como el movimiento es en todos los pueblos de esa región centro oeste, todo el ejército se concentra en esa zona y sistemáticamente avanza pueblo tras pueblo aplastándolo. La represión duró un mes o mes y medio; como decía un general: "eso no es guerra, es ca-

cería". Encontramos una organización política joven con bastante éxito, con arraigo geográfico muy amplio, con una gran responsabilidad política pero con falta de madurez, que da la orden del levantamiento general sin haber preparado nada. No hay parque, no hay dinero, no hay contactos, no hay jefes; la gente se moviliza por razones propias que no son solamente las de la Liga, y acude y ocurre una matanza espantosa. Vemos así que el movimiento cristero no fue totalmente autónomo, por la intervención de la Liga, pero ésta ya había perdido todo crédito en el levantamiento de enero de 1927.

Encontré en todos los cristeros hostilidad hacia la Liga. Muchos no la conocían, especialmente en Oaxaca y Guerrero. En el centro oeste la conocían y le tenían odio por la matanza de 1927, por su incapacidad y por sus pretensiones. La Liga siguió con la intención de controlar al movimiento cristero para llegar al poder, pero no pudo. Es gente de la Liga la que ha escrito la historia del movimiento. Todos los libros de la editorial Jus son portavoces de la versión de la Liga que nos presenta un movimiento cristero que no es campesino en sus jefes, ni en su organización, ni en sus finalidades. Así se puede observar la complejidad de las relaciones que existen entre la sociedad global, las élites políticas de la ciudad, católicas y no católicas, y el movimiento cristero; pero al mismo tiempo se ve la autonomía de este movimiento. Muestra de ello es lo siguiente: la Liga, como movimiento moderno, participa de la ideología moderna; en su propaganda contra Calles, por ejemplo, utilizó el antisemitismo, antisemitismo que no tiene éxito en el campo. La Liga siempre habla en sus folletos del "judío Calles" y los campesinos hasta la fecha hablan del "turco Calles", referencia cultural a la batalla de Lepanto, que la mayoría de los campesinos mexicanos conocen porque está ligada a la Virgen de Guadalupe. La expresión que alude al judío Calles nunca la oí en boca de un campesino, pero sí en la ciudad a los de la Liga que representan el antisemitismo moderno del siglo xx, muy elaborado, muy ideológico. Éste es un ejemplo de la frontera ideológica que existe entre los de la Liga y los campesinos.

La motivación de los cristeros, que une todas las motivaciones (hay una causa única en la cristiada) es religiosa porque la cri-

sis religiosa es una forma de desahogo, marca la hora de la venganza contra siglos de historia, contra años de desorden en la época revolucionaria que en el campo no resultan años de progreso para los campesinos. La revolución hay que verla como negativa (no quiero decir que la revolución es negativa) para los de abajo; como una historia horrible de violencia, de hambre, de peste, de desorganización social. Se puede presentar un aspecto positivo de la Revolución mexicana. Pero hay otro aspecto que es el del costo social, lo que ha sufrido la gente humilde. El movimiento cristero es, entonces, como el desbordamiento de las aguas que rompen la presa, es un desborde social donde todos se levantan: los huicholes de la Sierra de Nayarit, antiguos maderistas, antiguos zapatistas, antiguos villistas, jóvenes que nunca han tocado un rifle, viejos hombres de orden que nunca se han levantado en su vida y toda esa gente que tiene la defensa religiosa como causa común y que encuentran, por primera vez y por unos años, lo que nunca existe en el campo y que quizá es lo que más desean los campesinos: la unión social y la concordia, unificación que se alcanza en la lucha contra el gobierno y en torno a la religión.

Pasando ahora a la ideología, la actitud de los campesinos frente al gobierno no es la nuestra; por eso los intelectuales muchas veces dicen que los movimientos campesinos son reaccionarios. No es la nuestra porque la crítica radical contra el gobierno no existe en el campo; quizá son muy modernos, ya que tienen una idea funcionalista del gobierno: el gobierno existe, existirá siempre, es muy necesario. Esto en un plan ideológico tiene forma religiosa: toda autoridad viene de Dios y el César no es tirano, hay que obedecerle al mismo tiempo que existe una desconfianza absoluta hacia él, existe, pues, una actitud ambivalente; raras veces se piensa en rebelión, pero tampoco hay esa lealtad que tienen los grupos modernos como el grupo agrarista o la gente de la ciudad. Esa gente, que no se ha levantado contra Don Porfirio, que pocas veces ha participado en los movimientos revolucionarios, repentinamente se encontrará en 1926, en la situación de subversión máxima contra el gobierno. Eso provocó, y provoca hasta la fecha, la curiosidad y el asombro de las personas de izquierda. Varias veces me han preguntado: ¿cómo

hicieron para movilizar a esa masa si nosotros no los podemos movilizar?, ¿por qué se levantaron esas muchedumbres?, ¿cuál es el secreto?, ¿cómo hay que hacer? Precisamente, no se puede volver a hacer porque el movimiento tenía su motivación, su ideología y su finalidad propias; una finalidad que desconcierta totalmente al intelectual. Yo puedo probar que cuando se hizo la paz, el movimiento cristero estaba en su apogeo militar, nunca había sido tan fuerte, no es la paz que firman los vencidos en busca de una salida; es una paz que en los diez años que siguen se presenta para los cristeros como trampa y traición, porque sigue la persecución religiosa y se asesina de una manera muy lógica a los jefes, a los antiguos combatientes, para prevenir otro levantamiento, como se hizo con los zapatistas y con los vielistas. Entonces, desde 1929 hasta 1937-38, hasta el cambio de política del general Cárdenas, los cristeros tienen el recuerdo, muy amargo, de haber dejado el combate cuando casi habían alcanzado la victoria, lo cual no es cierto aunque tampoco estaban derrotados, sólo para entregarse al cuchillo del verdugo, sin conseguir nada. Esto ocurrió precisamente debido a la autonomía y a la ideología del movimiento. La prueba contraria a la motivación religiosa es que bajan las armas cuando la Iglesia y el Estado hacen la paz. El Estado dice que no va aplicar la ley; la Iglesia permite que se reanude el culto. Repican las campanas por toda la República, regresan los sacerdotes, se hacen procesiones triunfales, los soldados abandonan a sus jefes ya que muchos de ellos habían adquirido en el combate una mentalidad política y veían que era necesario seguir la lucha; pero tuvieron que rendirse porque sus soldados se iban y el pueblo decía que ya había terminado la guerra y no los ayudarían porque no existía una causa. El 95 por ciento de los cristeros entregó las armas en junio de 1929 con alegría, seguros de haber vencido, con la idea de que ya no había motivo. Otra vez se ve la diferencia entre los cristeros y la Liga; ésta trató de mantenerlos en armas, de convencerlos de que había que seguir, porque la Liga como organización política de la ciudad tenía como fin primero la conquista del poder, y en segundo lugar veía que los acuerdos de 1929 eran no solamente una etapa en el movimiento, sino ese fenómeno que sorprendió muchísimo, tanto a la gente del gobierno como a los observadores

norteamericanos. El agregado militar de Estados Unidos escribe en septiembre de 1929: "Con sorpresa grande debo decir que ya se apaciguó el país, ya no hay cristeros, todos bajaron las armas sin tomarse la pena de amnistiarse; se fueron directamente a sus casas cuando todos esperábamos, como siempre en esos casos, una ola de bandolerismo, de inseguridad en el campo." Pero eso no ocurrió; yo veo en ello una manifestación muy grande de fuerza social del movimiento, después de tres años de guerra, a pesar de la represión, que fue a escala nacional, porque hay que ver lo que fue la represión en Morelos en 1912-1920, una terrible devastación, sufrimiento para las poblaciones civiles y, con los métodos de la época, una guerra semejante a la guerra de Argelia o a la guerra de Vietnam, con campos de concentración, reconcentración de población, despoblamiento de zonas en donde luego entraba el ejército, quemaba todo y mataba a quien encontraba.

A pesar de ello, el regreso a la paz y a la vida económica y social, al trabajo, se hizo con gastos mínimos; muy pocos se hicieron bandidos.

En cuanto a la posición de los intelectuales frente a los movimientos campesinos, yo creo que tanto el zapatismo como la cristiada muestran la dificultad que existe para utilizar estos movimientos. Se ocultan los aspectos "reaccionarios" del zapatismo que son muy grandes. No se podría hacer un paralelo absoluto entre zapatismo y cristiada, en su ideología, en su movilización, en su actitud frente al clero, frente a la Iglesia, por su conservadurismo. Se borran esos aspectos de Zapata, líder agrario, o se niega sencillamente la existencia del movimiento. En el caso de los cristeros se dice que no tuvo importancia, que es cosa de los hacendados, del clero, porque no se puede sacar una lección inmediata. El movimiento resulta muy desagradable porque no se puede decir que sea totalmente autónomo, aunque tampoco se puede decir que no pertenece a los cristeros sino a los de la Liga o a los sacerdotes. Y además, su ideología nos confunde porque es una ideología religiosa, pero que no va por el camino del milenarismo. Hay un motivo concreto; que se reanude el culto, que se deje a los sacerdotes en paz, con intervención del elemento sobrenatural: búsqueda del martirio, testimonios de milagros, acontecimientos extraordinarios, muertes edificantes, misticismo. ¿Cómo se puede utilizar esto?

Creo que hay que abandonar los adjetivos calificativos “reaccionario” o “progresista”, o reformar totalmente el catecismo histórico con que contamos. Porque si Zapata es progresista, los cristeros también son progresistas. La gente con más conciencia política, aquellos que fueron carrancistas y sonorenses en esos años, en privado dirán que Zapata y los cristeros son la misma cosa, y son más lógicos, pero ellos no son intelectuales. Comprobaron que el campesinado mexicano cuando no entraba en la clientela agrarista era inservible. Y en esos años, como no se quería destruir el antiguo régimen de propiedad, la clientela se limitaba a una minoría; en tiempo de Cárdenas habría cambios: la clientela se compondría de la mitad de los campesinos mexicanos. Pero antes de eso, como no se podía integrar a todos los campesinos mexicanos en la clientela, hubo que quebrar, destruir ese mundo rural porque no se podía utilizar al agrarista como medio de control militar, político, de destrucción social. Todo el odio contra el agrarista de esos años se debe a que éste es el Judas de la sociedad rural, el emisario del exterior que viene a negar los valores tradicionales de la comunidad, a quebrantar esa unidad tan frágil y tan rara del mundo rural. Los campesinos tardaron mucho en admitir la reforma agraria; por ejemplo, los pueblos zapatistas del Ajusco no aceptaron las tierras que les dio la Comisión agraria porque ellos pedían la restitución y sabían qué tierras habían perdido. El gobierno les dijo que la restitución era imposible pero que les iban a hacer dotaciones. Los pueblos se negaron a aceptarlas. Ante la negativa de los campesinos a recibir las tierras, el gobierno se encontró en un callejón sin salida y tuvo que inventar el complot de los sacerdotes que decían que era pecado mortal recibir tierras. Muchas veces, para formar las listas para solicitar una dotación (se necesitaba cierta cantidad de gente para hacer una solicitud) consignaron en los censos a personas que no eran campesinas, con el resultado que a veces hasta más de la mitad no lo era.

Pero los agraristas que trabajan la tierra son campesinos, muchas veces venidos de fuera. En el pueblo todo el mundo se conoce y nadie admite que se reciban tierras; aunque alguno quisiera, no se atrevería, porque se pondría automáticamente fuera de la norma cultural de la comunidad. Por eso, en la mayoría de

los casos se importaron agraristas. A Guanajuato, por ejemplo, los agraristas llegaron de Michoacán, y a Michoacán de Guanajuato; a Jalisco de San Luis Potosí; el que viene de fuera depende totalmente del gobierno. Esto explica el gran odio y la guerra civil que se encendió en el campo. Al mismo tiempo esa empresa que es empresa de control geográfico, de construcción de caminos, es también empresa de aculturación. En educación se habla de misioneros rurales. El que se trate de una aculturación (y un aspecto del conflicto entre la Iglesia y el clero es precisamente esa aculturación) no es tanto contra la Iglesia a nivel cultural o contra la Iglesia a nivel político, sino que es contra el pueblo a nivel cultural, porque la Iglesia había dado al pueblo una cultura, una ideología, que era más del pueblo que de la Iglesia. En 1973, la Iglesia tiene posiciones callistas; hoy la Iglesia está aculturando y los campesinos están haciendo lo que el gobierno de Calles quería, es decir, combatiendo en nombre de la purificación de la fe, combatiendo esa encarnación religiosa que desea establecer un *continuum* litúrgico de la vida cotidiana, de la tierra hasta el cielo, con bendición de animales y ritos de la fertilidad, ritos católicos perfectamente integrados en la Edad Media y hasta la Contrarreforma. Lo que la Iglesia está tratando de hacer hoy con dificultad, con cierta resistencia, es lo que el gobierno trataba de hacer en esos años y podemos decir que, en gran parte, el asunto cristero visto del lado del gobierno como fragmentación, como destrucción del campesinado, para mí corresponde (aunque la comparación puede resultar anacrónica y poco científica) a la actitud soviética, a la política de Stalin de desconfianza absoluta y de destrucción física del campesinado ruso. La desconfianza fundamental de los revolucionarios rusos hacia los campesinos corresponde a nuestra desconfianza actual como intelectuales frente a los campesinos debido a que tenemos la necesidad de tacharlos de reaccionarios. La existencia semiautomática de esos movimientos presenta un problema: o se falsifica la realidad, inventando casillas en donde colocar esos movimientos, o se admite que esos movimientos tienen su originalidad y que el problema de su integración, si no se quiere adoptar la vía de la destrucción, será muy difícil y necesitará mucha invención de nuestra parte.

BIBLIOGRAFÍA

LA BIBLIOGRAFÍA que aquí presentamos se ha elaborado con el fin de proporcionar una ayuda a los lectores que deseen profundizar en los temas tratados en este libro. No pretende, de ningún modo, ser exhaustiva. Todos los ensayos incluyen datos bibliográficos en las notas al pie de página. Algunos títulos que se citan en las notas, se incluyen también aquí.

I. OBRAS GENERALES REFERENTES A MOVIMIENTOS SOCIALES

- Balandier, G., *Antropología Política*, Nueva Colección Ibérica, Ediciones Península. Barcelona, 1969.
- Bloch, Marc, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*. 2 Vols. París, 1955-56.
- , *Feudal Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- Coser, L. A., *Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social*, Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1967.
- Coulborn, R. (ed.), *Feudalism in History*, Princeton, 1956.
- Firth, R., *Essays on Social Organization and Values*. University of London. Londres, 1964.
- Hobsbawn, E., *Rebeldes Primitivos*, Ediciones Ariel, Barcelona, 1968.
- Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Nueva York, 1966.
- Porshnev, B. F., *Feodalism i narodnuie masui*. (Feudalismo y masa popular.) Nauka, Moscú, 1967.

- Rudé, George, "Preindustrial crowd", en *Flinder's Journal of History and Politics*. Julio 1969, pp. 4-18.
- , *La multitud en la historia*, siglo XXI Argentina Editores, S. A., Buenos Aires, 1971.
- Sweezy, et. al., *The Transition from Feudalism to Capitalism*. People's book house. Patna, 1957.
- Warriner, D., *Land Reform in Principle and Practice*. Clarendon Press. 1969.
- Worsley, Peter, *El tercer mundo*, siglo XXI, México 1966.

II. MILENARISMO Y MESIANISMO

- Balandier, G., *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*. París, 1955.
- Cohn, Norman, *En pos del milenio*. Breve Biblioteca de Reforma Barral, Barcelona 1972.
- Lanternari, V., *Movimientos religiosos de salvación de los pueblos oprimidos*, Barral, Barcelona 1965.
- Linton, R., "Nativistic Movements", en *American Anthropologist*, 45, pp. 230-40, 1943.
- Mair, L., *Anthropology and Social Change*. University of London, Nueva York, 1969.
- Mühlmann, W., *Messianismes Revolutionnaires du Tiers Monde*. París, 1968.
- Pereira de Queiroz, M. I., *Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos*. Siglo XXI. México, 1969.
- Rotberg, R. y Ali A. Mazrui, *Protest and Power in Black Africa*. Oxford University Press. New York, 1970.
- Sundkler, B. G., *Bantu Prophets in South Africa*. Oxford University Press. Nueva York, 1961.
- Thrupp, S. (ed)., *Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study. Comparative Studies in Society and History*. Suplemento II. Mouton & Co. Publ. La Haya, 1962.
- Wallace, A., "Revitalization Movements", en *American Anthropologist*, 58, 1956.
- Worsley, P., *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*. Schocken Books. Nueva York, 1970.

III. LOS CAMPESINOS

- Byres, T. J., Curwen, C. A. y Teodor Shanin (eds.), *The Journal of Peasant Studies*, publicado en Londres a partir de julio de 1973.
- Dalton, G., *Economic Development and Social Change, The Modernization of Village Community* Natural History Press. Nueva York, 1970.
- Dore, R. P., *La Reforma Agraria en Japón*, Fondo de Cultura Económica. México, 1964.
- Fukutake, T., *Asian Rural Society. Chine, India, Japan*. University of Washington, Press, 1967.
- Geertz, C., *Agricultural Involution, the Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press, 1963.
- González Navarro, Moisés, *Raza y Tierra*. El Colegio de México. México, 1970.
- Meyer, Jean, *Los Cristeros*. Siglo XXI, 3 vols. México, 1973.
- Potter, J. M., G. M. Foster y M. M. Díaz (eds.), *Peasant Society. A Reader*. Little Brown Nueva York, 1967.
- Redfield, R., *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Redfield, R., *Peasant Society and Culture*. University of Chicago Press. Chicago Press. Chicago 1953.
- Shanin, T., (ed.), *Peasant and Peasant Societies*. Pelican Londres, 1971.
- Stavenhagen, R., *Agrarian Problem and Peasant Movements in Latin America*. Anchor Books, Nueva York, 1970.
- , *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI. México, 1971.
- Wolf, Eric, *Los campesinos*. Ed. Labor. Barcelona, 1971.
- , *Las luchas campesinas del siglo XX*. Siglo XXI. México, 1972.

IV. BIBLIOGRAFÍA POR ÁREAS

1. *India*

Béteille, André, *Caste, class and power; changing patterns of stratification in a Tanjore village*. Berkeley, University of California Press, 1965.

Chaudhuri, S. B., *Civil Disturbances during the British Rule in India (1765-1857)*. Calcuta, 1955.

Dube, S. C., *Indian Village*. Londres, 1955.

Dutt, R., *The Economic History of India*. 2 vols. Londres, 1950.

Epstein, T. S., *Economic Development and Social Change in South India*. Manchester, 1962.

Frykenberg, R. E. (ed.), *Land Control and Social Structure in India History*. The University of Wisconsin Press, 1969.

Gupta, S. C., *Agrarian Relations and Early British Rule in India*. Londres, 1963.

Lewis, O., *Village Life in Northern India*, Nueva York, 1958.

Majumdar, R. C., *History of the Freedom Movement in India*, Vol. I, 1962; Vol. II, 1963; Vol. III, 1963. Calcuta.

Marriott, Mc Kim, *Village India*. Chicago, 1955.

Mayer, A., *Caste and Kinship in Central India*. Londres, 1960.

Sharma, Jagdish, *India's Struggle for Freedom. Selected documents and sources*. Vol. I. Delhi, 1962.

Spear, P., *Oxford History of India*. Vol. III. Oxford, 1964.

Srinivas, M. N., *India's Villages*. Londres, 1960.

—, *Social Change in Modern India*. University of California Press, 1968.

Tara, Chand, *History of the Freedom Movement in India*. Vol. I, 1961; Vol. II, 1970. Delhi.

2. *África*

Allen, C. & R. Johnson, *African Perspectives*. Cambridge University Press. Cambridge, 1970.

Amin, S., *L'Afrique de L'Ouest bloquée*, París, 1971.

Barbé, R., *Les classes sociales en Afrique noire*. Economie et politique, París, 1964.

- Davidson, B., *A History of West Africa*. Anchor Books. New York, 1966.
- Fage, J. D., *An Introduction to the History of West Africa*. Cambridge University Press. Manchester, 1959.
- Fallers, L. A., "Are African Cultivators to be called Peasants?" En *Current Anthropology*, 2, 2, 1961.
- Fortes, M. y E. Evans Pritchard (dir.), *African Political Systems*. Oxford University Press, 1940.
- Kent Post, *On "Peasantisation and rural class differentiation in Western Africa, Institut of Social Studies*. La Haya, 1970.
- Lewis, I. M. (ed.), *Islam in Tropical Africa*, Oxford University Press, Londres, 1969.
- Saul, J. y R. Woods, *Paysannats Africains*. Nations Unies. Dakar, 1971.
- Suret Canale, J., *Afrique Noire*. Ed. Sociales. París, 1961.
- Trimingham, S. J., *A History of Islam in West Africa*. Oxford University Press, 1970.

3. Japón

- Bellah, Robert N., *The Tokugawa Religion*. The Free Press, 1957.
- Borton, Hugh, *Peasant unprisings in Japan of the Tokugawa period*. New York (Tesis de doctorado). 1937. 219 pp.-XV pp.
- Fukutake, Tadashi, *Japanese Rural Society*. Oxford University Press, Oxford, 1967.
- Hall, John Witrey, *El imperio japonés, siglo XXI*, México, D. F., 1973.
- Hall, John Witney, *Tanuma Okitsugu Forerruner of Modern Japan*. Harvard University Press, Cambridge, 1955.
- Honjo, Eijiroo, *The Social and Economic History of Japan*. New York, Russell & Russell, 1965, (1a. ed. 1935), 410 pp.
- Hori, Ichiroo, *Folk Religion in Japan; Continuity and Change*. University of Chicago Press. Chicago, 1966.
- Norman, E. H., *Soldier and Peasant in Japan. The Origins of*

- Conscription*. Vancouver, University of British Columbia, 1965, 76 pp.
- Smith, T. C., *Los Orígenes Agrarios de Japón Moderno*. Pax-México, México, 1964.
- Yanagida, Kunio, *About our Ancestors*. National Committee for UNESCO, Tokio, 1971.

EL COLEGIO DE MEXICO



3 905 0371835 /

Se terminó de imprimir en junio de 1974 en los talleres de Imprenta Madero, S. A., Avena 102, México 13, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares. Cuidaron la edición Carlos Francisco Zúñiga y Francisco Muñoz Inclán. Portada de Rafael López Castro.

Nº 526

COLECCIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES

Donald Keene, *La literatura japonesa entre Oriente y Occidente*

Kazuya Sakai, *Japón: Hacia una nueva literatura*

Lao She, *La casa de los Liu y otros cuentos*



El presente volumen contiene trabajos realizados durante el Seminario de problemas contemporáneos de Asia y América Latina, organizado por el Centro de Estudios Orientales de El Colegio de México. Los ensayos se refieren a los movimientos agrarios en India, Japón, Africa Occidental y México, en su enfoque histórico, y subrayan las implicaciones del cambio social provocado por la modernización en las zonas rurales. Durante el desarrollo del Seminario, su director, doctor Prodyot C. Mukherjee (1924-1973) expuso una nueva perspectiva (tal como aparece explicada en la introducción) a los problemas metodológicos de la investigación. El doctor Mukherjee unía a sus profundos conocimientos de la realidad asiática una gran capacidad de reflexión teórica y un interés especialmente comprometido y crítico en torno a los problemas de América Latina. Además de un ensayo del propio Prodyot C. Mukherjee, se dan a conocer estudios de Susana Davalle, Michiko Tanaka, Celma Agüero y Jean Meyer.

