

EL MOVIMIENTO BIRSAITA

SUSANA B.C. DEVALLE B.
CENTRO DE ESTUDIOS ORIENTALES
EL COLEGIO DE MEXICO

Tesis para optar al grado de Maestría en
Estudios Orientales preparada dentro del
marco del Seminario de Asia Contemporánea
y América Latina, bajo la dirección del
profesor Dr. Prodyot C. Mukherjee.
El Colegio de México, A.C.

México, D.F., 1972

INDICE

INTRODUCCION	Página
Movimientos milenarios. Consideraciones metodológicas.	1
PRIMERA PARTE	
I. El fenómeno milenario	28
II. La tribu munda.	
El hábitat. Aspectos de la cultura tradicional. Cambios económico-sociales a partir del siglo XV. Ataques al sistema económico de los munda a partir del siglo XVIII. La administración inglesa.	31
III. Movimientos milenarios en Chota Nagpur.	
La situación de los grupos tribales de la zona en el siglo XVIII y el siglo XIX. Participación de los santal, oraon, ho y bhumij. Primeros disturbios entre los munda: <u>Insubrección Kol</u> ; <u>Movimiento Sardar</u> . <u>Birsa Munda de Chalkad</u> .	42
IV. El <u>Movimiento Birsaíta o <u>Ulgulan</u></u> .	
Birsa el profeta. El movimiento religioso. Aspectos políticos del movimiento. La influencia de los Sardar. La reacción de las autoridades y la desintegración del movimiento. Institucionalización del movimiento. Resoluciones legales e innovaciones administrativas en relación al área munda.	48
SEGUNDA PARTE	
ANÁLISIS Y CONCLUSIONES.	
I. El <u>Ulgulan</u> como fenómeno social	66
II. Estructuras míticas tal como pueden observarse a través del <u>Ulgulan</u> .	87

	Página
A P E N D I C E	
Canciones y plegarias de los birsaítas.	120
C U A D R O	
Rebeliones de los grupos tribales de Chota Nagpur	135
G L O S A R I O	136
B I B L I O G R A F I A Y F U E N T E S C O N S U L T A D A S	138
M A P A S	
El <u>Ulgulan</u> . Area afectada por el mo- vimiento.	
Distrito de Ranchi y zonas adyacentes.	

INTRODUCCION

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

¿Hasta que punto puede llamarse a estos movimientos de protesta (contra los terratenientes, los misioneros, el gobierno) pre nacionalistas y aun proto nacionalistas? Con la intención de contestar esta pregunta se ha estudiado uno de ellos, el Ulgulan, de carácter milenarista mesiánico, surgido de la tribu munda a finales del Siglo XIX. Se ha tratado de entenderlo como parte del proceso de cambio que entonces estaba sufriendo este grupo, intentando comprender cómo esta tribu en particular ha respondido a la situación crítica del momento, producida por desequilibrios socioeconómicos resultantes de cambios drásticos en su cultura.

Los movimientos milenaristas ocurridos en India han recibido poca atención, debido probablemente a la dificultad de acceso a las fuentes de información y a la escasez de datos. Un trabajo general que trata de distintos gru-

pos tribales del subcontinente es el de Stephen Fuchs (1). En cuanto a los grupos establecidos en la meseta de Chota Nagpur y zonas adyacentes, y en especial sobre los munda, las limitaciones del material informativo con que se cuenta, son - considerables. Los antropólogos que se han ocupado de las sociedades tribales en India se han limitado a la descripción de los aspectos característicos de cierto grupo, aislándolo de la realidad total de la sociedad india. Se siente especialmente la falta de datos sobre las condiciones en que se establecieron nuevos contactos culturales y sobre la situación anterior al momento en que éstos ocurrieron, excepto en lo que se refiere al aspecto económico, que Sarat Chandra Roy (2) y S.P. Sinha (3) consideraron con cierta extensión. Los documentos oficiales han puesto énfasis en los conflictos de orden económico, sin tener en cuenta otros aspectos. En su mayoría, los estudios que se han realizado han sido históricos o etnográficos como, Bihar Through the Ages, de Diwakar (Bihar, 1958); The Scheduled Tribes, de G.S. Ghurye (Bombay, 1959); Chotanagpur, a Little Known Province of the Empire, de Bradley-Birt (Londres, 1903); History of Freedom Movement in Bihar (Bihar, 1957) y The Santal Insurrection of 1855-57 (Calcuta, 1940), de K.K. Datta, y Descriptive Ethnology of Bengal, de E. Dalton (Calcuta, 1960). Otros investigadores, interesados en los movimientos milenarios de la India tribal han anali-

(1) Fuchs, Stephen, Rebellious Prophets. Bombay, 1965.

(2) Roy, Sarat Chandra, The Mundas and their Country. Calcuta, 1912. The Oraon of Chotanagpur. Calcuta, 1915. Oraon Religion and Customs. Calcuta, 1928.

(3) Sinha, S.P., "The Nature of the Religion of Uirsa" En: Vidyanthi (ed), Aspects of Religion in Indian Society, Meerut, 1961.

zado el fenómeno y proporcionan diferentes interpretaciones. Entre ellos, Edward Jay contribuyó con su presentación "Revitalization Movements in Tribal India" al volumen editado por L. P. Vidyarthi, Aspects of Religion in Indian Society (4), tratando de descubrir la naturaleza de las condiciones que permiten el surgimiento de estos movimientos que llama, siguiendo a Anthony Wallace (5), de revitalización, con la intención de describir, clasificar y dar algunas interpretaciones en base a los casos de los que se han producido entre los munda, santal, arao y bhumi]. Reconoce tres períodos de interacción histórica en su formación: el primero, de contacto inicial y retraimiento; el segundo, de contacto y resistencia, durante el cual sólo la rebelión y la violencia se presentan como caminos de expresión, y el tercero, de extensión del contacto y de emulación, período en que surgen movimientos de reforma. Distingue movimientos de resistencia, que se producen cuando, en presencia de una cultura dominante y una dominada, hay una intensa explotación económica y la sociedad subordinada es socialmente degradada, la integración social es mínima y hay barreras para una emulación exitosa. Otros se consideran movimientos con tendencias a la emulación; son los que surgen cuando el proceso de transculturación está avanzado, y si bien en estos casos la subordinación implica pérdida de prestigio, no hay una explotación económica acentuada, hay un máximo de integración social y no existen obstáculos para la

(4) Vidyarthi, L.P. (ed.) Aspects of Religion in Indian Society, Meerut, 1961

(5) Wallace, Anthony, "Revitalization Movements". En: American Anthropologist, 58, 1956.

emulación. Esta clasificación se corresponde con los períodos que Anthony Wallace designa como de aumento de la tensión individual y de distorción cultural, de los cuales se tratará más adelante. Jay explica cómo estos movimientos han actuado en función de la solidaridad grupal, como fuerzas unificadoras bajo condiciones de desorganización social y como catalizadores en el proceso de transculturación.

Suresh Singh (6) ha hecho un estudio sobre el movimiento dirigido por Birsa Munda, que es fruto de un gran esfuerzo de recopilación de material, a veces difícil de obtener, y de trabajos de campo en el área, trabajo que constituye un excelente punto de partida para quienes se interesan en este caso en especial.

Martin Orans (7) estudió el grupo santal, trató de explicar el mecanismo de los movimientos surgidos en él y de analizar el desarrollo y las características de una Gran Tradición, nacida gracias al esfuerzo conciente de la comunidad. En la situación de contacto entre los santal y la sociedad dominante hindú observó cómo ha funcionado la solidaridad para conservar el grupo como entidad diferenciada, a pesar de haber sufrido éste una hinduización considerable. Pudo determinar las limitaciones y la firmeza de esta solidaridad al estudiar la rebelión que se desarrolló entre 1855 y 1857, cuyo fracaso aceleró el proceso de

(6) Singh, Suresh, The Dust Storm and the Hanging Mist. Calcuta, 1966.

(7) Orans, Martin, The Santal. A Tribe in Search of a Great Tradition. Detroit, 1965.

transculturación que fué combatido por contrafuerzas en favor de la cohesión social del grupo. Factores de orden económico aumentaron las diferencias entre los individuos del grupo y debilitaron la solidaridad interna, que más tarde fué afectada por el establecimiento de centros industriales a los que migraron trabajadores nativos, y el desarrollo de la educación, resultando de ello una mayor asimilación de rasgos de la cultura dominante. Luego de los acontecimientos políticos de 1930 se produjo un resurgimiento sociocultural que se tradujo en movimientos que esgrimieron a la cultura como arma política. La teoría que Orans propone, designada con el nombre de rank concession syndrome, describe el proceso que tiene lugar en las sociedades enquistadas que han concedido una posición superior a la sociedad dominante, aceptando por consiguiente su propia inferioridad y favoreciendo de este modo la tendencia a la emulación. De los dos caminos posibles para alcanzar estatus, el económico y el político, el primero es el que resultaba más peligroso para la solidaridad del grupo. El segundo, llegó a ser accesible a partir de 1930 y contribuyó a dar fuerzas a la cultura santal, puesto que requirió para ser emprendido de una firme solidaridad grupal y la revaloración de elementos tradicionales, todo lo cual llevó a este grupo a tratar de descubrir su Gran Tradición (8), que combinaría elementos de las dos culturas en contacto.

(8) Gran Tradición: Concepto elaborado para entender el papel que han cumplido los centros urbanos en el desarrollo cultural, referido al producto de las sociedades civilizadas caracterizado por ser explícito y sistematizado, en contraposición con aquel de las sociedades folk (pequeña Tradición), Cf. R. Redfield y Singer, "The Cultural Role of cities", Economic Development and Cultural Change, vol. III, No. 1: 53073, 1954.

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

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

A veces, la interpretación de estos movimientos se ha fundamentado en los conceptos de ansiedad e inseguridad, tratándose los como fenómenos posibles de explicar de acuerdo con la psicología patológica. Mooney (9), los describió como anomalías religiosas basadas en el hipnotismo, trances e ideas mesiánicas; F.E. Williams (10) señaló al paroxismo como su característica principal, considerándolo peligroso; W.E.H. Stanner (11) dió importancia al fenómeno de disociación psicológica, haciendo notar la existencia de una tendencia al paroxismo debida a la influencia de la sugestión, la imitación voluntaria y las directivas de un líder carismático. Este tipo de interpretaciones se presta a la crítica, dada

(9) Mooney "The Ghost Dance Religion and The Sioux Outbreak of 1890" En: Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institute, 1892-93.

(10) Williams, F.E. "The Vailala Madness and the Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division". En: Papua Anthropological Reports, No. 4

(11) Stanner, W.E.H., The South Seas in Transition. Sydney, 1953.

la relatividad de los conceptos de normalidad y anormalidad, cuyos significados difieren de acuerdo con los marcos culturales de referencia. Este punto fué tema de discusión en la conferencia sobre milenarismo llevada a cabo el 8 y el 9 de abril de 1960 en la Universidad de Chicago; en ella René Ribeiro (12) enfatizó la normalidad de estos movimientos, apoyándose en datos concretos, producto de exámenes psiquiátricos de los participantes, y la necesidad de abandonar la insistencia en la búsqueda de situaciones especiales de inseguridad que los provoquen.

Anthony Wallace (13) presenta una interpretación más elaborada. Usa el término movimiento de revitalización, que define como "un esfuerzo deliberado, organizado y conciente realizado por los miembros de una sociedad para construir una cultura más satisfactoria". Considera a la revitalización "una clase especial de fenómeno de cambio cultural", y explica que "las personas involucradas en el proceso de revitalización deben percibir a su cultura, o algunas de sus áreas más importantes, como un sistema (en forma acertada o no), sentirán que este sistema cultural es insatisfactorio e innovarán no sólo en ciertos aspectos sino en cuanto a un nuevo sistema cultural, especificando nuevas relaciones así como, en algunos casos, nuevos rasgos" (14). El término revitalización implica una analogía orgánica. La sociedad humana se ve como una clase de organismo y a su

(12) Ribeiro, René, "Brazilian Messianic Movements", En: Sylvia L. Thrupp (ed), Millennial Dreams in Action. La Haya, 1962.

(13) Wallace, A., op. cit.

(14) Ibid., p. 265.

cultura compuesta de los patrones de conducta aprendida desarrollados por ciertas partes del sistema u organismo social. Se relaciona con lo anterior el principio de homeostasis según el cual una sociedad funcionaría, por medio de acciones coordinadas de todas o algunas de sus partes, para preservar su integridad, y en situaciones de tensión tomaría medidas de emergencia con el fin de conservar la constancia de la matríz cultural básica. Tensión se explica como la situación de amenaza más o menos seria en que se encuentra una parte o el todo del organismo social. Si hay tensión en un nivel, lo habrá en los restantes. La sociedad se considera una red de intercomunicaciones, por lo cual los acontecimientos - producidos a nivel de un subsistema, afectarían a otros subsistemas. Wallace propone el concepto de mazeway: la idea mental que cada individuo tiene de su sociedad y su cultura, y que necesita mantener para actuar de manera que se reduzca la tensión en todos los niveles del sistema. "Mazeway es naturaleza, sociedad, cultura, personalidad e imagen del cuerpo, vistas por un individuo"(15) (...)"Un individuo que está bajo tensión crónica y psicológicamente cuantificable, recibe información repetida de que su mazeway no lleva a la reducción del nivel de tensión, debiendo elegir entre mantener su mazeway actual y tolerar la tensión o cambiar el mazeway en un intento por reducirla (...). El esfuerzo por lograr un cambio en el mazeway y en el sistema real (para que ambos sean congruentes) con el fin de permitir una reducción efectiva de la tensión, es el esfuer-

(15) Ibid., p. 266

zo de revitalización; y la colaboración de un número de personas en este esfuerzo se llama movimiento de revitalización" (16). Distingue entre los movimientos de revitalización las siguientes subclases, determinadas sin criterio uniforme y señalando que no son excluyentes: nativistas, con énfasis en la eliminación del mazeway de personas, costumbres, valores y/o material extraños; revivalistas, cuando se da importancia a elementos que se cree han existido en el mazeway de generaciones anteriores y que ahora están ausentes; Cargo Cults (17), con la importación de valores, costumbres, etc., extranjeros, que deben de llegar en un barco carguero; vitalistas, con la importación de elementos extranjeras sin la intervención de un barco carguero; milenaristas, cuando el cambio del mazeway se produce por medio de la transformación apocalíptica del mundo debido a la actividad de lo sobrenatural; y, mesianícos, con la participación de un salvador divino encarnado en un hombre. El principio metodológico básico del estudio que ha hecho Wallace de estos movimientos es el análisis de acontecimientos considerados como unidades de conducta, cuya uniformidad se basa en atributos humanos genéricos tanto psicológicos como biológicos. Describe la estructura genérica de los movimientos de revitalización determinando cinco etapas: 1) Estado equilibrado; 2) Período de tensión individual; 3) Período de distorsión cultural; 4) Período de revitalización; y, 5) Nuevo período de equilibrio. En la cuarta

(16) Ibid., p. 267.

(17) Cargo Cults: movimientos que creen en la posibilidad de llegar a un tiempo perfecto por medio de la reunión con los antepasados; en Melanesia éstos llegarán en un barco cargado de regalos.

etapa surgen movimientos religiosos o seculares cuyos fines son: 1) Reformulación del mazeway, de acuerdo con la inspiración o revelación experimentada por el líder o profeta (interpretadas según la teoría psicoanalítica de los sueños); 2) Comunicación, o la práctica de las verdades reveladas al profeta; 3) Organización de los adeptos en tres grupos: el profeta, los discípulos y los seguidores; 4) Adaptación, salvando la resistencia que encuentre el movimiento por medio de cambios doctrinales, manejos políticos o diplomáticos, o la violencia; 5) Transformación cultural; y, 6) Rutinización. Considera el origen del movimiento como individual. Las reacciones se originan a nivel del individuo y se transmiten en cadena al grupo y a la sociedad. Este planteo presupone entonces que sociedades, grupos e individuos responden uniformemente a ciertas situaciones de inseguridad o tensiones, no especificadas por Wallace y a las que también se refiere en forma general. Hay que tomar en cuenta que en ciertas sociedades el individuo no puede actuar eficazmente sino a nivel de grupo y las respuestas a distintas situaciones son, por lo general, respuestas de grupo, por lo cual el enfoque de Wallace sólo tiene una aplicación limitada. No es del todo conveniente desechar las preguntas sobre el papel que juega la ansiedad colectiva en relación con las ideas sobre el funcionamiento y la estabilidad del Cosmos, factor que puede ser importante en el caso de ciertas sociedades que piensan y actúan de acuerdo con la conciencia mítica.

Otros investigadores de estos movimientos han dado importancia a los aspectos sociales, explicando el despertar de estas actividades religiosas como

características de épocas en que el medio social sufre perturbaciones. Dentro de esta línea se encuentra R.H. Lowie (18), quien considera que las intensas presiones emocionales producidas al tratar de superar condiciones desfavorables, preparan el terreno para la espera y la aceptación de un mesías, y que basta una trasculación violenta para que se produzca una reacción de tipo religioso, donde los mesías tendrían la misión de suministrar confianza y esperanza a la sociedad amenazada y degradada, más que la de actuar como agentes de la rebelión ante la intervención extranjera. Cabe preguntar, como lo ha hecho R. Firth, cuánta insatisfacción es necesaria para que se origine un movimiento religioso. Lowie -toma la posición de Haddon cuando afirma que el desarrollo de la actividad religiosa es característica frecuente de períodos de perturbación social. Una de las afirmaciones de Lowie: que el contacto súbito de una población aborígen y otra caucásica es suficiente para producir una reacción de tipo religioso, es muy discutible, puesto que habría que comprobar si realmente estas reacciones religiosas se originan de este contacto racial; aunque así fuera no podríamos aceptar a ésta como determinante de tal reacción.

Ralph Linton (19) llama a estos movimientos, nativistas, y los define como "cualquier intento consciente y organizado, por parte de los miembros

(18) Lowie, R., Primitive Religion, Londres, 1936.

(19) Linton, R., "Nativistic Movements". En: American Anthropologist, XLV, 1943.

de una sociedad, por revivir o perpetuar aspectos selectos de su cultura"(20). Lanternari criticó esta definición opinando que el fenómeno debía haberse considerado en forma más amplia; ve al nativismo "en conflicto con la cultura occidental, buscando establecer un culto para el uso exclusivo de los aborígenes (...) un culto totalmente nuevo" (21). De acuerdo con Linton, estos movimientos sólo pueden surgir cuando la sociedad se hace consciente de que existen otras culturas y que la vida de la propia está en peligro. Son producto del contacto continuo de una sociedad con otras y del proceso de transculturación, y difícilmente surgen cuando las sociedades involucradas se encuentran satisfechas con su relación, o cuando sociedades que están en desventaja sienten que su situación está mejorando. Para Linton, la mayoría de estos movimientos tienen como rasgo común una situación de desigualdad entre las sociedades que entran en contacto, derivada de las actitudes que éstas desarrollan o de condiciones de dominio y sumisión. Dice: "Los movimientos nativistas tienden a surgir sólo cuando los miembros de la sociedad dominada encuentran que su asimilación de la cultura del grupo dominante está realmente obstaculizada por ella, o que ésta no favorece su posición social" (22). Hace una diferencia entre nativismo revivalista y nativismo perpetuativo, el primero trata de revivir elementos de la propia cultura,

(20) Ibid., p. 230.

(21) Lanternari, V., The Religion of the Oppressed. Nueva York, 1965, p. 28.

(22) Linton, op. cit., p. 234.

y el segundo, de perpetuarlos, aunque ambos no se excluyen. Esta distinción no es válida puesto que, por ejemplo, los movimientos con tendencia a la emulación bien pueden ser antinativistas. Distingue también entre nativismo mágico y nativismo racional. Considera que el nativismo mágico es similar a los movimientos mesiánicos surgidos en situaciones de crisis y con los cuales tiene elementos comunes como la presencia de un profeta, aspectos apocalípticos y milenarios y el uso de elementos sobrenaturales, pero con diferencias, ya que en el nativismo la idea del milenio se modela sobre el pasado y los símbolos son mágicamente manipulados para atraer elementos conocidos, no así en el mesianismo, en el que el milenio es "nuevo y único", y los símbolos, desconocidos. Dentro del nativismo racional se para a los revivalistas, asociados con sentimientos de frustración de los miembros de una sociedad, de los perpetuativos, cuya principal función es mantener la solidaridad social. La interpretación de Linton es limitada, y él mismo reconoce que éstas no son más que generalizaciones basadas en la hipótesis de que las sociedades son homogéneas y que reaccionan del mismo modo a situaciones de contacto.

En 1959, R. Firth dictó una conferencia sobre el tema "Problem and Assumption in a Anthropological Study of Religion", en la cual consideró que el fenómeno religioso debe ser definido "como una inquietud del hombre en sociedad, con fines humanos básicos y patrones de valores, visto en relación con entidades o poderes no humanos", agregando que "esta inquietud se manifiesta en términos de problemas de salud y bienestar, tanto en la esfera mental como física, incluyendo

los problemas de dar significado a la existencia humana". (23) Según Firth, el antropólogo social en la búsqueda de un significado del fenómeno religioso debe tratar de descubrir el conjunto de significados dentro del mismo sistema religioso en estudio, así como las correlaciones del sistema religioso con otros aspectos del sistema social y con los problemas más generales de la sociedad. A modo de hipótesis propone que las transformaciones religiosas (variaciones en los significados religiosos, en la interpretación de símbolos religiosos), nunca ocurren aisladas sino siempre en asociación con cambios sociales, especialmente de carácter económico y político, si bien estos no deben considerarse como los únicos motivos. Una de las funciones básicas de las transformaciones religiosas es la de dar significado a las condiciones económicas y sociales, ya que la experiencia religiosa es consecuencia de los problemas, relaciones y disposiciones humanas. Considera que las creencias religiosas se conectan en contenido, forma y expresión, con los intentos que los individuos hacen por asegurar la coherencia en un universo de relaciones tanto físico como social (24). En la aparición de un nuevo movimiento religioso observa la intervención de varios factores: una relación desequilibrada entre lo que se desea y los medios de mejorar las condiciones existentes, y obstáculos para este desarrollo dados recursos naturales es-

(23) Firth, R., Essays on Social Organization and Values. Londres, 1964, p. 289

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

casos o intereses políticos no favorables. El grupo emprende la resolución de estos problemas actuando en conjunto, debido al fuerte sentido de responsabilidad comunal.

En su conferencia "Comment on Dinamic Theory in Social Anthropology" (1962) se refirió a los intentos que ha hecho la antropología social por estructurar una teoría social dinámica. Según Firth, el objetivo de esta teoría, aplicada a sistemas sociales en proceso de cambio, deberá ser identificar las fuerzas responsables del cambio social, demostrando la relación entre las condiciones presentes y las precedentes; indicar la dirección de los hechos, y dar una perspectiva de las probabilidades futuras, reconociendo una serie de fases en el cambio social o un continuo proceso de cambio. Una teoría social dinámica implica la idea de movimiento de una condición social a otra, que puede ser reversible o irreversible, gradual o rápido, sufrido por una sola institución importante o por varios al mismo tiempo, sin perturbaciones notables en las relaciones interpersonales, o violento. El cambio social resulta de la actividad de fuerzas sociales. Identificarlas y analizarlas complementa su estudio. Firth señala que si bien los factores económicos son parte importante en situaciones de cambio, no se debe pensar que éstos resultan exclusivamente de la incidencia de factores económicos. Para él "la contribución antropológica a la teoría dinámica es especialmente el análisis de estructuras de interés y de poder, de significados y valores, no sólo a nivel ostensiblemente realístico, sino también en la medida en que ellos expresan simbólicamente ideas de identidad y actividad grupal" (25)

(25) Firth, op. cit., p. 29

Max Glukman (26), así como Radcliffe-Brown y otros, ha sostenido la teoría de que los conflictos de forma ritual, aunque temporariamente disruptivos, tienen finalmente funciones catárticas de orden simbólico y tienden a mantener la unidad de la sociedad en que se presentan. Glukman cita a Evans Pritchard (27), quien se refirió a las sociedades secretas de los Azande como elementos de lucha contra el pesimismo y la pérdida de confianza al enfrentarse al poder del europeo, que no pueden permitir ni evitar, produciéndose entonces una ruptura de la tradición y un cambio en los modos de conducta. La idea de que los conflictos sociales son funcionales e integrativos la comparten Edward Jay y L.A. Coser (28). Este último da importancia a la función del conflicto social como fuerza positiva que ayuda a la reorientación de un grupo, a la reestructuración de las relaciones dentro de él y al aumento de la cohesión interna. De modo que sirvan para "establecer y mantener la identidad y los límites de sociedades y de grupos" (29). Los movimientos de revitalización son producto y expresión del conflicto social; Coser dice: "Los grupos externos, lejos de constituir necesariamente blancos de la hostilidad, pueden ser también, bajo ciertas condiciones, referencias positivas para el grupo interno" (30).

De este modo, el conflicto social funcionará también como un me-

(26) Glukman, Max, Order and Rebellion in Tribal Africa. Nueva York, 1963.

(27) Ibid., p. 137

(28) Coser, L.A., The Functions of Social Conflict. Glencoe, The Free Press, 1956. Nuevos aportes a la Teoría del Conflicto Social. Buenos Aires, 1967.

(29) Coser, The Functions..., p. 38

(30) Ibid., p. 35-36

dio de acercar a las sociedades involucradas, si existe un modelo prestigioso para el grupo en posición subordinada. El conflicto puede resultar un estímulo para establecer nuevas reglas, normas e instituciones, sirviendo como agente de socialización para los grupos en contacto, intensificando la participación social y posibilitando un reajuste de las relaciones de acuerdo con las condiciones cambiantes. Jay opina que todos los movimientos de revitalización que se han producido en India ilustran este punto, ya que comienzan siendo conflictos abiertos y violentos y gradualmente se reducen a procesos más pacíficos de acción política y tendientes a la emulación. Coser señala que el conflicto consiste en una prueba de poder entre partes antagónicas, en la que la lucha puede ser un medio de evitar condiciones de desequilibrio, al modificar las bases para las relaciones de poder (31).

Lucy Mair (32) se refiere a movimientos religiosos surgidos en sociedades no europeas bajo el dominio europeo, y especialmente a los que han ocurrido entre los Indios Americanos (Ghost Dance), en Melanesia (Cargo Cults) y entre los Bantúes de África Central y del Sur (reinterpretaciones del Cristianismo), y que entiende como movimientos de oposición a las instituciones religiosas existentes, que ofrecen nuevos medios para alcanzar los beneficios de la religión estable-

(31) Ibid., p. 137

(32) Mair, Lucy, "Independent Religious Movements in Three Continents". En: Anthropology and Social Change. Londres, 1969, cap. 12 (reimpreso de Comparative Studies in Society and History 1, No. 2, enero 1969, La Haya).

cida o una nueva interpretación de sus dogmas, con la intervención frecuente de un mesías. Al respecto dice Mair: "las religiones establecidas dan validez a la estructura política de las sociedades en que se encuentran. Pero las religiones nuevas están por definición en oposición a la religión establecida; si éstas hubieran dado a sus adherentes todo lo que ellos esperaban, no hubieran surgido nuevas religiones. En los casos tratados aquí, todas las religiones mesiánicas están de algún modo interesadas en la distribución del poder. Sus adherentes pertenecen a la sección de la sociedad total que tiene menos poder (...) y vamos en (estos cultos) no un fortalecimiento de la acción política, sino un sustituto de ella" (33). Mair se pregunta hasta qué punto los profetas que intervienen en estos movimientos han proporcionado a sus seguidores narcóticos o estimulantes. Para ella la respuesta depende en cierta medida de las perspectivas de éxito en la acción política, incluyendo tanto la rebelión como formas de presión reconocidas legalmente y las ideas del grupo sometido modificadas por su experiencia. Da importancia al hecho de que exista el reconocimiento de la superioridad técnica del grupo dominante por el grupo dominado, factor que también Martin Orans ha tomado en cuenta en la elaboración de su teoría del rank concession syndrome. Mair considera que los movimientos religiosos cuyas promesas son difíciles de cumplir, no llegan a ponerse a prueba por que son rápidamente suprimidos por las au-

(33) Ibid., p. 151-152

taridades. Pero hay dos razones por las cuales se mantiene la fe de los adeptos: después de un período de esperanzas colectivas extravagantes se las cambia por otras más modestas, relacionadas con preocupaciones cotidianas, y segundo, a medida que pasa el tiempo, se adopta una actitud más realista y se buscan soluciones en las que lo sobrenatural juega un papel muy reducido o ninguno. Afirma que la formación de organizaciones religiosas que expresan la solidaridad interna de un grupo y su diferenciación de otros, es posible cuando otros tipos de organización estén en situación de ser suprimidos.

Vittorio Lanternari utiliza el enfoque histórico para tratar el fenómeno religioso. En su trabajo The Religion of the Oppressed, A Study of Modern Messianic Cults (34) intenta explicar los movimientos proféticos y de liberación en los pueblos etnográficos, considerando su naturaleza, función, origen y dinámica interna y externa, en relación con factores propios de la cultura en que surgen y el impacto de otras culturas y fuerzas externas. Estudia las conexiones entre la vida religiosa y la secular como se desarrollan dentro de los patrones de una cultura. Analiza el fenómeno religioso en relación con condiciones seculares concretas, explicadas como "experiencias existenciales", a las que la sociedad está ligada en cualquier momento histórico y que dan origen a "exigencias culturales". Señala que el surgimiento de cultos de liberación derivados de una situación colonial prueba la conexión existente entre la vida religiosa y la

(34) Lanternari, V., op.cit.

secular, política y cultural. El nacimiento de estos movimientos se entiende teniendo en cuenta las condiciones históricas debidas a experiencias coloniales, y el esfuerzo de los pueblos sometidos por emanciparse. Hace notar que la urgencia por lograr una renovación religiosa y la liberación, surge de la rebelión de las masas ante los cultos oficiales impuestos por una clase dominante, y considera que los movimientos mesiánicos modernos son el resultado del choque cultural entre sociedades con distinto grado de desarrollo. Son religiosos en principio, buscan la libertad de la sujeción a poderes extraños y de la adversidad, con la intención de obtener la salvación de su cultura tradicional, evitando que sea destruida y que desaparezca como entidad histórica. Lanternari destaca la utilidad del método sociohistórico en la tarea de analizar los lazos entre las fuerzas internas, la personalidad del profeta y la función de la masa religiosa, haciendo notar que la mayoría de los movimientos mesiánicos se relacionan con el impacto de la cultura occidental sobre la nativa, que entonces se coloca en oposición religiosa a la primera; estos movimientos han surgido de situaciones de crisis, proponiendo todos ellos la salvación y la esperanza. A pesar de esta uniformidad conviene en recordar las diferencias que existen entre movimientos producidos por conflictos con elementos extraños a la cultura, y aquellos generados por desequilibrios internos teniendo en cuenta que ambos problemas están siempre presentes en mayor o menor grado en los orígenes de los dos. Todos, según Lanternari, expresan una situación histórica dada en que juegan fuerzas de innovación, anticonservatismo y antitradicionalismo, tendientes a quebrar la tradición,

y forman parte del "período revolucionario en la vida religiosa de los nativos, relacionado estrechamente con la naturaleza popular del movimiento".

Georges Balandier estudió las iglesias sincréticas o separatistas africanas. Su libro, Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire (35), es el resultado de trabajos que realizó en Congo y Gabón, entre los años de 1948 y 1951. Se dedicó al análisis de las sociedades fang y ba-kongo en sus relaciones con la cultura europea. Frente a ella, ambas se encuentran en la misma situación caracterizada por la introducción de las actividades comerciales, la economía monetaria y el trabajo asalariado, la difusión de la educación, la acción de los misioneros cristianos y de la administración colonial. Los ba-kongo intentan usar el sistema colonial para mantener y extender su influencia económica; los fang, para lograr la conquista económica. Ambos grupos han demostrado una fuerte resistencia a la intervención total del colonizador. La necesidad hizo a los fang llevar a cabo una reconstrucción social a través de movimientos con reminiscencias clánicas, de reagrupación y de modernización de sus aldeas. Los ba-kongo trataron de formar un conjunto propio unificado, más allá de los grupos de parentesco y de las divisiones administrativas o políticas, manifestando de este modo los primeros indicios de nacionalismo. El establecimiento de empresas comerciales afectó el equilibrio de las agrupaciones tradicionales. La colonización y especialmente las nuevas estructuras económicas, favorecieron la movilización, tanto geográfica como social. La dependencia y la inseguridad de las comunidades congoleñas y gabonesas no cesó de aumentar, llevando a situaciones de crisis

(35) Balandier, G., Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. París, 1955

que coincidieron con las más grandes protestas por parte de los colonizados, como el movimiento mesiánico kimbagista de 1921-22. Según Balandier, una vez superado el período de conquista, la oposición violenta no ha sido común, sino de tipo clandestino y de acción indirecta. Sostiene que las creencias utópicas favorecen a la resistencia pasiva y a la oposición indirecta, pues estas reacciones colectivas no tienen oportunidad de manifestarse directamente, por lo cual la violencia ha sido excepcional. Sin embargo, no se puede generalizar al respecto, pues en varios casos se ha llegado a rebeliones armadas. Uno de los fenómenos particulares, derivados del período colonial en el área del África Negra cristiana, ha sido el surgimiento y la expansión de movimientos mesiánicos que han dado origen a las iglesias negras, aparente reacción religiosa pero con un desarrollo que muestra tendencias políticas definidas. Son lo que Balandier llama "nacionalismos todavía rudimentarios". Sus características generales son: un intento de renovación moral y religiosa, y una reacción de tipo político frente a la minoría colonial dominante. Estas iglesias negras son agrupaciones religiosas separadas de las misiones cristianas pero constituidas a su imagen. Sus aspectos principales son: la presencia de profetas y la espera de una Edad de Oro en que la situación sufrirá una reversión, de modo que los blancos se transformarían en servidores de los congoleños. Estas iglesias han tenido una duración variable, pero el movimiento mesiánico tiene características permanentes. El fenómeno expresa un rechazo a la introducción de elementos culturales extraños y muestra el esfuerzo que hace la sociedad dominada por lograr una reorganización so-

cial. Se tratan de recrear los lazos rotos y de reformar la comunidad; se quiere unificar, reestablecer la fraternidad, cuyo sentido tradicional como fraternidad clánica se encuentra desgastado. La reconstrucción se lleva a cabo por oposición al control extranjero. Los movimientos mesiánicos rebelan la impugnación del orden existente, rompen en forma definitiva la relación sagrada entre el linaje y el culto dominante, aseguran la integración de elementos cristianos dentro de un contexto nuevo o renovado, fortalecen los lazos entre la organización religiosa y unidades más amplias como la etnia o una realidad con valor histórico (el caso de "el Congo para los ba-kongo"). De este modo, en una sociedad dominada por el conformismo y por la tradición, comienzan a funcionar fuerzas de cambio que pueden mantenerse en la línea de la innovación religiosa o bien ser instrumento de transformación en el plano político. La situación colonial ha sido generadora de inseguridad, y ha dado origen a nuevas clases sociales. Estas no tienen otro camino para luchar por el poder que no sea a través de estos movimientos. Dice Balandier: "La mayoría de los movimientos sociales surgidos en países dependientes muestran que las tentativas de reorganización social se asocian con tentativas de emancipación" (36). La sociedad colonial es el factor desencadenante de los procesos de cambio, a través de su participación económica, política y cultural, y el uso de los mecanismos de control de su posición dominante. Balandier muestra por medio del análisis de la situación colonial cómo las crisis -

(36) Ibid., p. 497

sufridas por las sociedades colonizadas tienen su base no sólo en los fenómenos de contacto y dominación, sino también en las estructuras tradicionales de aquellas sociedades, cuyo carácter es heterogéneo. Es en estos momentos de rápido cambio en que pueden observarse las contradicciones subyacentes en la estructura y la organización de una sociedad. Balandier piensa que el estudio diacrónico y relacional de las sociedades llamadas primitivas, llevará al desarrollo de las que designa como "antropología y sociología dinámicas".

En el curso de la conferencia llevada a cabo en la Universidad de Chicago en abril de 1960 (37), un grupo de antropólogos y sociólogos se reunieron a discutir los movimientos religiosos milenarios tal como se habían dado en las sociedades que ellos habían estudiado. Se trató de cubrir su naturaleza y su historia, las circunstancias en que habían aparecido, las características de

(37) Thrupp, Sylvia (ed.) Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study (Comparative Studies in Society and History. Suplemento II). La Haya, 1962.

Contiene los trabajos presentados y las discusiones llevadas a cabo en la conferencia del 8 y 9 de abril de 1960 en la Universidad de Chicago, sobre movimientos milenarios: "Millennial Dreams in Action: a Report on the Conference Discussion", de S. Thrupp; "Medieval Millenarism: its bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements", de Norman Cohn; "The Comparative Study of Millenarian Movements", de G. Shepperson; "Brazilian Messianic Movements", de René Ribeiro; "Millenary Aspects of the Taiping Rebellion (1851-64)", de E.P. Boardman; "Messianic Movements in the Celebes, Sumatra and Borneo", de J. van der Kraef; "The Millenarian Aspects of Conversion to Christianity in the South Pacific", de Jean Guiart; "Cargo Cults and Cosmic Regeneration", de Mircea Eliade; "Nyosaland and the Millennium", de G. Shepperson; "The Ras Tafari Movement in Jamaica in its Millennial Aspect", de G. E. Simpson; "The Free Spirit in the Hussite Revolution", de H. Kaminsky; "Millenarianism in a Civic Setting: The Savonarola Movement in Florence", de D. Wienstein, y un Apéndice en el que colaboraron: Ch. W. Jones, D.F. Aberle, H. Kaminsky, M.G.S. Hodgson y W. Coates.

los líderes, la forma de reclutamiento de los miembros, y su desarrollo. Sobre estas bases se elaboró el estudio comparativo. De éste se eliminaron las interpretaciones reduccionistas tendientes a interesarse por los estados emocionales que se manifiestan en los movimientos milenarios entendidos como reflejos de situaciones sociales. Con el objeto de realizar comparaciones se consideró necesario el estudio tanto de los estados emocionales como del desarrollo de las ideas que sustentan estas actitudes. Se propusieron distintas generalizaciones tentativas, tratando de establecer el patrón o patrones de los movimientos dentro de cada cultura que se había considerado, teniendo en cuenta el grado de continuidad o de cambio de las ideas, las formas de organización, y la contemporaneidad de los movimientos, se intentó también determinar sus relaciones con la estructura de la sociedad de la que habían surgido. Luego se quiso llegar a una segunda generalización mediante la comparación de patrones establecidas en distintas culturas, según el grado de cambio que hubieran seguido las ideologías nativas, las relaciones de éstas con la tradición religiosa ortodoxa, y el grado de sincretismo a que habían llegado. A este patrón ideológico se contrapuso el patrón social, con la intención de investigar si estos movimientos estaban en relación con otras formas de protesta social, si aparecieron continuamente o permanecieron latentes hasta su surgimiento violento; si tendieron a manifestarse en períodos de tensión causada por cambios en la estructura social y en los órdenes tradicionales; en suma, si era posible determinar alguna conexión entre las formas que asume el milenarismo en cualquier circunstancia, y la actitud preponde-

rante hacia el cambio, en determinada sociedad y en cierto momento. Un tercer punto se refirió al estudio de las características especiales de estos movimientos, abstraídos de la tradición cultural de la que habían surgido. Un cuarto enfoque trató de contestar por qué existe el pensamiento milenarista. Se concluyó presentando cuatro explicaciones del problema, de acuerdo con el factor que se consideró desencadenante del mismo; en un primer caso, por privación, entendida como ruptura de la cultura tribal en sus aspectos económico y social. Esta teoría es poco satisfactoria, ya que el milenarismo es una de tantas reacciones a tal situación. Una segunda explicación dió importancia a lo que se llamó "propensión humana universal a sufrir a causa de tensiones y ansiedad", sin tener en cuenta causas objetivas. Adolece de serias limitaciones. La tercera se basó en la poderosa atracción que ejercen el pensamiento y la simbología milenaristas, y debería usarse teniendo en cuenta las variaciones de la tradición milenarista. Y por último, la que consideró a la estructura social como generadora crónica de tensión entre antiguos líderes autorizados y nuevos rivales; ha sido aplicada especialmente a sectas milenaristas urbanas cuando existe un alto grado de profesionalismo, pero del mismo modo se podría emplear en otras sociedades con funciones de liderazgo religioso e intelectual especializado.

En nuestro caso, hemos intentado analizar el Movimiento Birsaíta encabezado por Birsa Munda en 1895. Se han tenido en cuenta las condiciones socioeconómicas en que se encontraba el grupo munda en esa época, y la interacción que tuvo lugar entre este grupo tribal y los agentes de cambio que entraron

en contacto con él. Tratar de entender al Ulgulan como movimiento exclusivamente agrario, político o religioso sólo proporcionaría una visión parcial del fenómeno; éste debe ser aprehendido en su totalidad, como unidad cuyos distintos aspectos se deben analizar para alcanzar una comprensión acertada. Esta ha sido nuestra intención, a pesar del ya mencionado obstáculo de la escasez de fuentes de información. El trabajo consta de una primera parte en la cual se presenta al grupo munda, se explica su situación desde fines del siglo XVIII, los cambios producidos en su sociedad en el siglo XIX, los movimientos que precedieron o fueron contemporáneos del Movimiento Birsaita, y por último, el desarrollo del Ulgulan y sus consecuencias. La segunda parte corresponde al análisis del movimiento como fenómeno social y a la observación de estructuras míticas relacionadas con el pensamiento milenarista, considerando distintos elementos de este movimiento. El apéndice de canciones y plegarias de los birsaítas sirve para complementar esta última parte del análisis.

PRIMERA PARTE

"Sing Bonga nos dió la tierra en el principio
(de la Creación), nos la quitaron nuestros
enemigos."

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

I

Desde fines del siglo XVIII hasta principios del actual los grupos tribales de la región de Chota Nagpur, en el noreste de India, fueron protagonistas de una serie de rebeliones que pueden interpretarse como formas de protesta social (1) y como la reacción a un proceso de cambio cultural acelerado con consecuencias inmediatas desfavorables. Varias de estas rebeliones se desarrollaron como 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 (2), movimiento de carácter milenario-mesiánico.

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 que son fenómenos que tienen lugar en sociedades que pasan por situaciones críticas. Aunque no se

- (1) De acuerdo con E. Hobsbawm (Rebeldes Primitivos) 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 los ciudadanos. Los lazos de parentesco o solidaridad tribal que - combinados o no 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"
- (2) Ulgulan: "El Gran Tumulto", nombre por el cual fue conocido el Movimiento Birsaíta.

debe concluir que estos movimientos surgen necesariamente cuando una sociedad está sujeta a estas situaciones, los datos con que se cuenta señalan su aparición sólo en circunstancias en que la sociedad participante se halla sometida a serias perturbaciones producidas por la presencia de otra u otras sociedades que tratan de imponerse, fenómeno que acarrea cambios desfavorables en las condiciones sociales y económicas anteriores, o por la amenaza de fuerzas que no pueden controlarse 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 movimientos es la reinstauración del tiempo perfecto, el regreso a la tierra perfecta, o lograr que ambas se concreten en el futuro, donde y cuando no existirán el sufrimiento, el trabajo, el deseo, la inseguridad ni la muerte, y se vivirá en paz y armonía, en un estado de completa felicidad y libertad. Frecuentemente estos logros se asocian con un período 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 milenarío adquiere características mesiánicas con la presencia de un líder carismático, reconocido por el grupo como el Elegido que lo guiará en la realización del Milenio. El mesías actúa de acuerdo con los órdenes impartidos por la divinidad suprema de la cual es mensajero, y a veces llega a identificarse con ella. El será quien gobierna en la Nueva Era, quien funda el Nuevo Reino y establece la Nueva Ley (3).

(3) 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 contradas en la idea de una era por venir o una tierra accesible por los que se quisieron alcanzar, y el segundo, a casos en que están 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.

Los movimientos milenarios, una forma de reaccionar ante una situación conflictiva, muestran la firmeza de la solidaridad grupal, a 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 grupal y el establecimiento de un sistema social y un orden moral nuevos o renovados, de acuerdo con una nueva realidad. A pesar de que estos movimientos generalmente encuentran el fracaso, tienen resultados positivos puesto que funcionan como mediadores en el proceso de transculturación y contribuyen en muchos casos a la formación de 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 India, en el momento en que estaba sujeta a grandes presiones externas y en consecuencia, a desequilibrios internos, que amenazaban con 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, como el Ulgulan, que expresaron por medio de un lenguaje religioso el descontento y los deseos de cambiar una situación desesperada. Se estaba verificando la desintegración del sistema socioeconómico debido a la intrusión de elementos extraños que habían impuesto un nuevo sistema, sin tener en cuenta las estructuras existentes.

II

Junto con las actuales estados indios de Madhya Pradesh y Orissa,

Bihar es uno de los que contienen mayor población tribal. Cruzando el valle bajo del Ganges y ascendiendo la planicie montañosa que forma el núcleo de 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 munda (4) en la antigua División de Chota Nagpur (5), en cuyos valles y junglas se establecía

(4) Los hindúes aplicaron la designación de Kol a los ho, munda y oran, y a veces a algunas otras tribus del grupo munda. Este nombre tiene la 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 oran, que no deberían considerarse dentro de él. Teniendo en cuenta que estos grupos ya se llaman a sí mismos munda, de acuerdo con un nombre étnico antiguo, Max Müller lo adoptó como designación común para los aborígenes Koles. De él también adoptó 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 aquellos 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 India Central y quizás también en el valle del Ganges, donde se les superpusieron tempranamente formas dravídicas e indoeuropeas. Uno de los dialectos del kherwari es el mundari, hablado por medio millón de personas aproximadamente.

(5) 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.

ron, extendiéndose por todo el noroeste del Distrito de Ranchi (6).

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, especialmente en el centro y el oeste, están cubiertos de bosques, de los que un 80% 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 dar dos cosechas al año (7).

(6) Según el Censo de 1901, la población munda en las diferentes thanas del Distrito de Ranchi, donde están mayormente concentrados, acusaba los siguientes porcentajes (S.Ch. Roy, The Mundas and their Country. Calcuta, 1912, p. 354 s.):

Khunti: 72% Tamar: 72% Bano: 52% Basia: 39% Kolebira: 35%
 Karra: 28% Silli: 22% Ranchi: 18% Kochedega: 11%
 Mandar: 9% Chainpur: 5% Toto: 3% Sisal: 3%
 Palkot: 2% Kurdeg: 2% Lohardaga: 1% Bishanpur: 1%

Según Dalton (Descriptive Ethnology of Bengal. Calcuta, 1872) los mundas 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: 466,658, 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, Sachidananda (Culture Change in Tribal Bihar. Munda and Oraon. Calcuta, 1964, p. 137) proporciona las siguientes cifras:

Año	1911	Población munda	274,200
	1931		385,420
	1941		407,258
	1961		620,931

(7) 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%

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 en India, y allí se han establecido centros industriales de gran importancia.

La agricultura ha sido y continúa siendo la ocupación más importante de los mundas. 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 su cabeza. Cada una poseía toda la tierra dentro de las fronteras de la 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 alrededor de ella y continuaron poseyéndola como campesinos-propietarios o mundari-khuntkattidars. 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 khuntkattidars. A éstos se unieron más tarde otros grupos, generalmente relacionados con los anteriores por lazos de parentesco, llamadas parjas, que pagaron a los primeros por la tierra que ocuparon (8). En cuanto a las creencias y

(8) 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 igualmente prestigiosos e importantes: mahato o munda khunt y pahan khunt. Durante los comienzos de la administración británica el pahan era el jefe supremo de la aldea y actuaba como
(continúa en la siguiente hoja)

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 y en las excursiones de caza y ofrecían una guña en todos los aspectos de la vida. Se les rendía culto por intermedio del panan en la sama o bosquecillo sagrado 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, para los munda eran los banita bonga, que debían ser apaciguados o propiciados por los buscadores de espíritus, los najos, matís y deanras, quienes generalmente no pertenecían al grupo tribal. Otros poderes ambiguos eran las deidades de la naturaleza. Según la vida que un hombre

(viene de la página anterior)

patriarca de la gran familia aldeana, 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 ambas desempeñaban puesto que el munda cobró importancia y el panan 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, una vieja y otra joven (mahali mundako y kompak 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 de castas ajenas al sistema social de la comunidad, dedicados al comercio y a otras actividades que los munda consideran degradantes. Además están los mundas cristianizados que llevan una vida diferente, tienen más educación y un nivel de aspiraciones más alto.

llevara, a su muerte sería enviado al mundo de Sing Bonga como un hombre o una bestia, un pájaro o un insecto. El poder en el hombre se consideraba substanc lizado 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 el lugar ha sido importante. El mayor número de conversos se verificó en las zonas en que la opresión de los terratenientes era más dura y más grande la ambición de los prestamistas, ya que algunos de los misioneros prometieron su asistencia y se pusieron de parte de los aborígenes. También el hecho de que aquéllos no tomaran una acción directa para cambiar la situación fue la causa de posteriores abandonos de la fe de muchos conversos recientes. Formas religiosas sincréticas comenzaron a aparecer a fines del siglo XIX; una de ellas fue el Birsainismo.

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. Posiblemente éste fue en origen miembro de una familia munda importante, pero luego ya un hindú. Este 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 acostumbró pagar a este raja un tributo en nombre de toda la aldea, primero en especie y en servicios militares y más tarde en dinero. Con la adopción del aparato real hindú comenzaron a llegar cortesanos de Bihar y de las Provincias Centrales para agruparse alrededor del raja. Para proveerlos de alguna forma, se pensó en hacerlos prestar servicios en las aldeas y así surgió la clase de los jagirdares. En un principio tomaron las tierras de los rakyat o parha-horako, luego recolectaron cierta 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 tenencias rajhas. También el concesionario tomó algunas tierras para sí mismo, llamadas manjihos. 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.

El derecho de propiedad de la comunidad aldeana sobre la mayoría de las tierras cultivables fue afectado. El jagirdar usurpó el derecho de recolección de la renta sobre estas tierras, en lugar de contentarse con lo que se suministraba como tributo al raja. Los jagirdares y los thikadares llegaron a poseer algunas de las mejores parcelas, comenzando por hacerlas cultivar por sus propios subordinados. La comunidad aldeana quedó en posesión de las tierras de desecho y de las junglas. En algunas aldeas los panchayat o consejos sufrieron grandes presiones con la llegada de los zamindares que no aceptaron que los adivasi se manejaran independien-

temente, sin tener en cuenta su autoridad. Por esta razón establecieron que sólo ellos podían 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 (9). Esta situación provocó una serie de levantamientos a partir de 1820, a los que siempre se opuso una fuerte represión. Si los raiyas se negaban a cumplir con las demandas, que eran cada vez mayores, se los desposeía por la fuerza de las tierras cultivables o éstos se subrentaban a mayor precio a los hindúes. La explotación económica afectó toda la vida de los adivasi. Desaparecieron los telares y las indus

(9) 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 las 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 las Provincias Centrales, 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 traidores de fuera por el raja y sus jagirdares. A su vez, estos hombres, Chaitis, Bairis, etc., fueron recompensados con jagir de aldeas bajo la condición de prestar su 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, comenzando a pagar parte del tributo como renta. Estos estados no eran reanuntables por el maharaja en el caso de faltar herederos directos.
- 7) Tenencias Religiosas Brit : Con la mayor hinduización del raja y las personas relacionados con él, se invitaron sacerdotes brahmanes con destino a los templos hindúes erigidos en la zona. Con el fin de mantenerlos así como a sus templos, se les otorgaron 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 silhs, entre otros. Se dedicaron a vender castoras mercaderías al raja y a sus grandes jagirdares y khorpashdars, que no estaban en situación de pagarlas, y que finalmente acudieron a los prestamistas o sulus. Pero, como no podieron pagar sus créditos, resolvieron dar a sus acreedores arrendamientos (thikas) permanentes (daami) o temporales (miadi); arrendamientos perpetuos con renta fija (makarani) o usufructuales (zarpeshgi y bhugui), sin tener en cuenta los derechos de los aborígenes. 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 aquellas reclamadas originariamente por aborígenes no Mundas o por semiaborígenes, están en posesión de sus descendientes como tenencias de privilegio.
- 10) Aldeas mundari khuntkatti Intactas : No sufrieron la agresión de jagirdares y thikadars, la comunidad aldeana continúa siendo la dueña de todas las tierras aldeanas y de desecho, y conserva sus derechos de propiedad originales, pero sin embargo, está sujeta al pago fijo de renta libre a un terrateniente superior. Cada khuntkattidar paga su parte o chanda, que ha sido fijada en un principio sin tener en cuenta la cantidad de tierra que se posee en cada caso. Esta renta se paga al munda de la aldea, quien paga en un mankipatti, al manki, y de no ser éste el caso, al terrateniente superior o a su agente.
- Originalmente, se distribuían periódicamente la tierra cultivable de la aldea entre la comunidad khuntkatti. Pero esta propiedad absolutamente comunal fue cambiando hasta llegar a ser propiedad individual calificada, en el momento en que algunos khuntkattidars comenzaron a considerar determinadas porciones de las tierras aldeanas cultivables como propias, dejándose las luego a sus herederos. Pero en caso de necesidad la comunidad 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 panan, tienen derechos de privilegio sobre la propiedad. Cualquier khuntkattidar dentro de este tipo de aldea puede 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 khunkatti son inalienables, con ciertas excepciones hoy establecidas por la ley, y hereditarias. La renta establecida para las antiguas tenencias khunkatti no puede elevarse. El manki recibe una pequeña remuneración por su trabajo de recolectar las contribuciones de las distintas aldeas del patti y por llevarlas al terrateniente superior, derivada de la renta pagada por una de las aldeas del patti, llamada aldea chaputa (Sonepur). Las demás se denominan aldeas thakur (Sonepur), ya que de ellas provienen el monto de los impuestos pagados al terrateniente superior o thakur.

- 11) Aldeas mundari khunkatti desintegradas: El raja o los terratenientes superiores reciben también la renta pagada por la comunidad aldeana khunkatti, pero el raja se ha apropiado de algunos acres para sí, denominados raj-has, que ha cultivado o puesto bajo la supervisión de sus propias tenencias. Cuando el raja comenzó a arrendar estas aldeas, las raj-has fueron excluidas de la tenencia intermediaria, y las parjas que el raja había establecido en ellas pagaron la renta directamente a él.
- 12) Otros tipos de aldeas mundari khunkatti 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 muná, se fue adueñando de los derechos de propiedad de la aldea, destruyendo su naturaleza comunal. El terrateniente superior, el muná, el zarposhigdar (acreedor hipotecario), o el nilamdar (comprador en remates), comenzaron a recolectar por su cuenta las rentas de las parjas, aumentaron las rentas pagaderas por los khunkattidars, y con su acción acabaron por reducirles, en su gran mayoría, al estado de simples rayats. El muná terminó asumiendo el control sobre las junglas y las tierras de desecho de la aldea. Cada khunkattidar conservó sólo sus derechos de propiedad sobre las viejas tierras de cultivo, por las que ha tenido que pagar su chanda fija, que hoy es prácticamente renta, en forma directa al terrateniente. Las tenencias khunkatti son hereditarias y la renta no puede aumentarse, excepto en el caso en que se haya creado una nueva tenencia dentro de los veinte años anteriores a la fecha de solicitud del terrateniente para elevarla. Los derechos sobre la jungla y sus productos están más restringidos, pero aún se puede reclamar sobre las tierras de desecho.
- Un estado de desintegración más avanzado se puede encontrar en Tamar, puesto que el raja o el terrateniente superior han introducido un terrateniente intermediario o manjhi, que recolectaba las chandas directamente de cada individuo, y que terminó por poseer parte de las tierras, llamadas manjhas.
- Dentro del Distrito de Ranchi este tipo de tenencia de aldeas khunkatti desintegradas ocupa 55.31 Km² (35 millas cuadradas).
- 13) Aldeas Bhuinhari: Sólo una reducida extensión de las antiguas tierras khunkatti están hoy en manos de sus descendientes como tenencias de privilegio o tierras bhuinhari. El resto está comprendido dentro de raj-has o en maji-has. Las raj-has son en realidad aldeas zamindari, ya que al

trias aldeanas; los artesanos no tuvieron trabajo y concluyeron dependiendo de la tierra; la mano de obra se abarató y muchos terminaron explotados en las plantaciones de índigo. De acuerdo con el sistema legal inglés, la tierra llegó a ser considerada un bien transferible, de modo que las propiedades de los aborígenes comenzaron a pasar a manos de prestamistas, dueños ausentes, dueños que no cultivaban y terratenientes. El gobierno británico sólo reaccionó cuando empezaron a producirse manifestaciones de violencia entre los aborígenes, 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 con

(continuación nota (9))

raja o al terrateniente sólo les llega una parte del monto de las ventas, que dando lo demás para los intermediarios.

Los raj-has abarcan la mayor parte de las tierras cultivables, que son trabajadas por los dueños de tierras bhuinhari o por rayats comunes sujetos a renta en dinero, productos o de ambos.

- 14) Tenencias Bhuinhari: Es el último paso hacia la propiedad individual. A los oficiales de la aldea se les otorgaba tierras en compensación por sus servicios. Las tierras munda y pahanai son generalmente hereditarias como las funciones del munda y el pahan. A veces el pahan khunt se subdividía en el pujar khunt, quizás por haberse delegado alguno de los deberes religiosos del pahan en alguna rama joven de la familia. También del munda khunt se crea el mahato khunt.
- 15) Aldeas exclusivamente Zamindari: Se encuentran especialmente en el Oeste y el Noroeste del Distrito. El terrateniente es el amo absoluto, y sólo está limitado por la costumbre, los contratos y la ley. El antiguo sistema comunal de tenencia de la tierra no existe, ya por que estas aldeas son de reciente establecimiento, ya porque la comunidad khuntkatti original desapareció o fue obligada a retirarse. Todas estas tierras pagan renta. De modo que de los 5,815.12 Km² (3,614 millas cuadradas) de terreno cultivable del Distrito de Ranchi, 302.49 Km² (108) corresponden a tierras mundari khuntkatti; 22.52 Km² (14), a otras tenencias de tipo khuntkatti, 326.62 Km² (203), a tierras bhuinhari. Estos 651.64 Km² (405 millas cuadradas) representan los restos de la forma tradicional de tenencia de la tierra en la región. Otros 651 Km² (405 millas cuadradas) son propiedad directa del raja, sus jagirdares y thikadares. Los 1,702.63 Km² (2,804 millas cuadradas) restantes, o sea 7/9 del total de tierras de cultivo son raj-has.

que se trataron las dificultades que los aborígenes tuvieron para adaptarse a un nuevo y complicado sistema legal e impositivo.

En 1817, las tierras de los munda y los orao 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, vendiéndolos al raja. Cuando éste no pudo pagarles les retribuyó con thikas o arrendamientos temporarios. El ataque de los thikadares y los jagirdares a los derechos de los aldeanos provocó violentas insurrecciones (10). La situación inestable creada en la región condujo a un cambio administrativo: el establecimiento de la South West Frontier Agency en 1833. A pesar del establecimiento de cortes de justicia y acantonamientos militares, los jagirdares y thikadares 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 de misioneros cristianos organizados pertenecientes a la Gossner Evangelical Lutheran Mission, a la Misión Anglicana o Society for the Propagation of the Gospel, y a la Misión Católica Romana, la más exitosa (11). Los misioneros contribuyeron en gran medida a la educación y a la difusión de la literatura mundari escrita.

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

11) Contaba con 15,000 conversos en 1887 que llegaron a ser 71,270 en 1900. Sus iglesias se distribuyeron estratégicamente en lo que se llamó "El Cuadrado" (continúa en la siguiente hoja)

III

La presión que ejercieron sobre los grupos aborígenes durante el siglo XVIII y XIX 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 entre la población aborigen. 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 Raha y Silli de 1796 a 1798; de Rahe en 1812; las grandes insurrecciones de 1819-20 bajo Rudu y Kanta 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 depresión, el crecimiento demográfico en Bihar luego de 1858, mientras que el área cultivable era limitada, y que trajo como consecuencia la fragmentación de las tierras y el empobrecimiento de los campesinos; y la transformación del sistema agrario tradicional en uno no-comunal, feudal, zamindari o individual, con la introducción de un código de rentas sobre la tierra completamente extraño para los aborígenes. Además, se había producido la ruptura de la organización tribal y la decadencia de las instituciones tradicionales, y tuvieron lugar fenómenos de desintegración racial generalizados. La autoridad del munda y del manki se desprestigió y hasta fue abolida por la acción de los

(continuación nota (11))

látero^a : Bandgaon, Sarwada, Dolda y Burudith, y se establecieron otros en Karra (1891), Khunti (1892-96), Dorma (1899-1900) y Terpa (1885-89).

campesinos hindúes introducidos por los nuevos terratenientes y por la 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 aldeanas tradicionales. La estructura aldeana y familiar y 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 Birsaña era una de las menos afectadas y aún conservaba el sistema mundari khuntkatti, pero pronto 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; 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 Khorwar (1871), con la posible intervención del grupo sardar (munda) de Ranchi. Este último movimiento renació en 1880 y nuevamente hacia 1891. Otra de las tribus importantes que habita Chota Nagpur, la oraoon, se unió a las revueltas generales de 1820, 1832 y 1889-90, y en 1896, al Movimiento Birsaña. 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 oraoon 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 Buddha Bhagat de Silligaon hasta las derrotas definitivas de 1836 y 1838.

La tribu de los bhumiij participó al parecer exclusivamente en las revueltas generales de 1832 bajo la dirección de Ganga Narain; después fue adoptando gradualmente elementos hinduístas, proceso que culminó en el Movimiento Bhumiij Kshatriya hacia 1930, un intento para que sus miembros fueran aceptados dentro de la casta de los Kshatriyas, a la cual decían pertenecer.

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, período en que tuvieron lugar levantamientos de importancia como los de 1811, 1819-20 y 1832. Aquéllos 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 Sonapur que el hermano del raja de Chota Nagpur, Harnath Sahi, otorgó a algunos sikhs, musulmanes y otros thikadars (12). 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 bhumiij, encabezada por Ganga Narain y derrotada en febrero de 1833.

(12) A los munda de Sonapur, Tamar y Bandgaon se unieron los ho y los oraan, y al extenderse la rebelión hacia Palamau obtuvieron el apoyo de los Khorwar. Finalmente, la insurrección fue controlada al rendirse sus líderes, Bindrai Manki y Surga, el 19 de marzo de 1832.

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 aborígenes acudieron en busca de ayuda. Desde entonces hasta 1859, los zamindares reaccionaron violentamente contra los misioneros que trataran de apoyar a los raiylats, 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 mejorar sus condiciones y encontrar justicia. Estas actividades desembocaron en el Movimiento Sardar (13) que se desarrolló a lo largo de cuarenta años, a partir de 1858, y que es el antecedente directo del Movimiento Birsaita. Su meta fue recuperar el dominio completo de los munda sobre sus tierras, luego de la expulsión permanente de los grupos de terratenientes, empleando la fuerza de ser ésta necesaria. Los sardar también se manifestaron en contra del trabajo forzado y las condiciones prediales (14). Gracias a su educación pudieron hacer llegar sus peticiones al gobierno en forma de "memoriales" donde expusieron detalladamente sus problemas.

(13) Conocido como Mulkai Larai: "la lucha por la tierra", o Sardari Larai: "la guerra de los líderes".

(14) Uno de los argumentos que esgrimieron en su intento por obtener justicia fue su condición de descendientes directos de los pobladores originales, ya utilizado por los líderes de la Insurrección Kol y de Tamar. También trataron de defender sus derechos originales sobre la tierra y demostrar lo injusto de la expropiación que estaban sufriendo, mediante el reconocimiento de antiguas monedas y ruinas de Chota Nagpur como obra de sus antepasados, afirmación de la que se debe dudar.

Suresh Singh (15) ha determinado tres etapas en la evolución del Movimiento Sardar: entre 1858 y 1881, la etapa agraria; entre 1881 y 1890, la etapa revivalista, 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 las rentas a los zamindares, no recibieron a los recaudadores de impuestos y trataron de desposeer por la fuerza a aquéllos que estaban ocupando tierras que consideraban suyas o de sus antepasados. El movimiento se fue extendiendo gradualmente y comenzaron a producirse choques con los zamindares y los jagirdares hacia 1853 (16). Los conflictos siguieron sucediéndose hasta que se puso en efecto el Acta I de 1869 que dio fin a las disputas sobre tenencias bhuinhari y majhis. Pero ésto 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 que no habían sido consideradas en el Acta y que los zamindares ambicionaban en convertir en tierras personales para cultivo. En la petición del 25 de marzo de 1879 los munda afirmaron que Chota Nagpur les pertenecía, comenzando así la etapa revivalista del movimiento. Un grupo estableció un gobierno propio en Doesa, pero más tarde los responsables fueron juzgados por ello.

(15) Singh, Suresh The Dust Storm and the Hanging Mist.

(16) 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.

El fracaso de las gestiones que realizaron los misioneros en favor de los aborígenes llevó al rompimiento de las relaciones entre éstos y los sardar, concretándose 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, al parecer causados 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 oficiales del gobierno, de quienes se pensaba estaban prestando apoyo a los zamindares.

Los métodos de lucha que habían propuesto los líderes sardar originalmente, eran los de "la plegaria, la protesta y las peticiones". Ante el fracaso, muchos abandonaron la acción y sólo unos pocos continuaron presentando su caso ante las cortes. Entonces comenzó la búsqueda de un líder que proviniera de su propio pueblo. Finalmente, en 1895, Birsá de la aldea de Chalkad (17) fue reconocido como el nuevo líder. Hijo de ^{un} munda converso, estudió probablemente en la escuela de la Misión Luterana de Burju y luego en la de Chaibasa. En ellas aprendió plegarias y parábolas y adquirió nociones sobre la organización y los mó

(17) 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 (en el distrito policial o thana de Thama). Casi con seguridad, de Ulihatu provenía su padre, y este fue el lugar de sus antepasados y la sede de su aldea Khuntkatti.

Existe toda una leyenda sobre el origen de la familia de Birsá. Según ella, pertenecía al clan Purti, miembros del cual llegaron hasta las cercanías de la actual Ranchi, guiados por los hermanos Chutu 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 sub-clan siguieron moviéndose por la región hasta que llegaron a Ulihatu. La familia de Birsá descendía de los pobladores

todos de propagación de la fe de la Iglesia, que más tarde emplearía en su movimiento. Chaibasa estaba bajo la influencia de los agitadores sardar y Birsa participó en sus actividades. Su contacto con los sardar afianzó en él sus sentimientos en contra de los misioneros y del gobierno. Alrededor de 1891 Birsa conoció en Bandgaon a Anand Panre, versado en Vaishnavismo y en las épicas hindúes, y permaneció en su casa por tres años. Este período dejaría su influencia en el ideario de Birsa. Entre tanto, continuaba participando en los disturbios de los sardar.

IV

A lo largo de su desarrollo el Movimiento Birsaíta asumió diferentes formas, en un primer momento, entre marzo a junio y agosto de 1895, religiosa; desde agosto de 1895 a enero de 1900, agraria y política, con matices revivalistas en 1898 y 1899. Luego de un período 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, en un principio religioso. Su reputación hizo que se reunieran a su alrededor discípulos procedentes de distintas regiones cercanas a Chalkad, a donde la gente se dirigía a oír sus prédicas y a lograr la curación de sus enfermedades, ya que por entonces actuaba gracias a los poderes milagrosos que había adquirido

(continuación nota (17))

originales de este lugar. Sus padres dejaron Ulihatu en busca de trabajo como raiyats; en Bamba habría nacido Birsa y poco después se realizó su coronamiento de nacimiento en Chalkad, en donde su familia permaneció hasta los comienzos del Ulgulan.

rído. Como predicador no propuso un ritual definido; había copiado sus métodos de los que usaban los misioneros y empleaba parábolas a menudo. Se dió a conocer a sus seguidores como Mensajero de Dios y Padre de la Tierra (Dhorati 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 bangas (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 hasta él para rendirle homenaje, leer los pensamientos e identificar a los brujos con sólo mirarlos a los ojos. Poco a poco, Birsá dejó de ser considerado Mensajero de Dios para ser identificado con dios mismo. Las canciones populares conmemoraron 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 Birsá comenzó a anunciar la destrucción de la raza humana que se produciría a causa de una lluvia de fuego y azufre enviada desde el cielo. Sólo los que estuvieran con él en ese momento podrían salvarse, por ello, todos deberían reunirse y esperar con él en la cima de un monte, único punto que no se ría alcanzado por el diluvio. Aconsejó soltar el ganado y abandonar el cuidado de los cultivos, y ya que el dinero se tornaría agua para entonces, señaló la conveniencia de gastarlo en la compra de nuevas vestimentas. La profecía no se cumplió, circunstancia que explicó Birsá como una pausa para esperar a que todos los

que aún no habían aceptado su fe llegaron a él, pues pensaba que habrían de acudir primero los misioneros, luego los oficiales del gobierno y finalmente la Reina Victoria (18). A partir de ese momento la situación de los aldeanos se tornó realmente grave. Los cultivos habían sido dañados, el ganado perdido o robado, y los chorros se habían gastado. El estado de deterioro de los cultivos 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 función de los sardar dentro del movimiento crecía en importancia. No se sabe hasta qué punto los sardar trataron 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 antes.

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 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 rentas sobre la tierra. Los oficiales del gobierno llegaron a enterarse de lo que estaba ocurriendo, muchas veces a través de noticias distorsionadas, alarmándose más que nada por el

(18) Según los datos proporcionados en los Quarterly Papers, S.P.G. Mission. "News from Murhu", jul-oct., 1895. Citado por S. Singh, op. cit.

descuido en que se hallaban los campos en ciertas zonas del Distrito debido a lo que Birsa había aconsejado, y 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 efectuarse debido a la numerosa oposición que encontraron los oficiales cuando fueron por él.

Las arengas de Birsa habían exaltado los ánimos de los munda; se volvieron a tratar en los consejos aldeanos viejos asuntos agrarios; se hicieron más profundos los sentimientos contra los misioneros, los rajas y los zamindares; se protestó contra los aumentos de las rentas 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 estaban preparando y recolectando armas para un futuro levantamiento. Los oficiales del gobierno decidieron el arresto de Birsa, que tuvo lugar el 22 de agosto de 1895 en Chalkad. De allí el profeta fue trasladado a la cárcel de Ranchi. Estas medidas exaltaron aún más a los munda.

Una vez que el cirujano civil Dr. Rogers, hubo comprobado que la salud mental de Birsa era perfecta, se acordó juzgarlo. La noticia de su próximo juicio se difundió oficialmente de Ranchi a Khunti, con el objeto de hacer comprender a sus 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, y de haber obstaculizado y agredido a la policía cuando ésta trataba de cumplir con

su deber. Se tomaron en cuenta las relaciones entre Birsa y los agitadores sardar, y la propaganda en favor del abandono del pago de rentas y la desobediencia al gobierno. Finalmente fue convicto el 19 de noviembre, con el cargo adicional de sedición.

A pesar de que Birsa se hallaba en la cárcel, sus adeptos seguían con siderándolo su líder y sólo esperaban su retorno para actuar (19). El movimiento siguió desarrollándose subrepticamente. Algunos pensaron que era conveniente buscar otra vez la protección de los misioneros para ampararse de la acción del Gobierno, y como una forma de ponerse en buenos términos con él. De este modo se produjo un número apreciable de conversiones y reconversiones al Cristianis mo, especialmente dentro de la Iglesia Anglicana. Entre 1895 y 1899 la región sufrió hambres severas y las consecuencias de una legislación agraria inapropiada. Los momentos culminantes de la rebelión corresponden a las dos hambres que afec taron 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 aplas- tada. Seguramente esta situación contribuyó en alguna medida al estallido de la rebelión.

Los sardar continuaron fieles al Birsaísmo y emplearon todos los medios para 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 movimien-

(19) En realidad, ninguno de ellos pensaba que estaba recluso 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.

to adquirió características marcadamente revivalistas. Los birsañtas se dividieron en dos grupos, uno encargado de los asuntos religiosos y el otro de dirigir la rebelión (20). Se prepararon para la lucha visitando los lugares en los que se encontraban monumentos que se consideraban obra de sus antepasados: los templos de Chutia y de Jagarnathpur, y el fuerte de Nawarattan, realizando reuniones periódicas y llevando a cabo una propaganda activa. La propaganda enfatizaba la necesidad de volver a las antiguas costumbres y creencias religiosas, de retomar a la 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 consideraban 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, y 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 Puri 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 (21). A consecuencia de los disturbios que provocaron en Chutia, se ordenó el arresto de Birsa

(20) 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, aquellos que se habían unido al movimiento recientemente y que no participaban en las decisiones, aunque sí estaban al tanto de ellos.

(21) 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 Birsa 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, acom

(continúa en la siguiente hoja)



como responsable de ellos, pero éste para entonces ya había huído. Luego de haber cumplido con 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, aumentando los sufrimientos de los munda y agregándose a su precaria condición económica. Fue el tiempo en que se sucedieron reuniones periódicas en toda el área del Distrito.

A una de ellas se citó a representantes de todas partes 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 luego él mismo arengó a sus adeptos recomendándoles que emplearan los métodos religiosos para lograr sus objetivos y que sólo se lanzaran a la lucha armada cuando adquirieran la fuerza suficiente para ello. En la reunión siguiente, realizada en Simbua en marzo de 1898, los birsañtas concurren armados con sus arcos y flechas, y las canciones y discursos que allí se oyeron incitaron a la lucha. Birsá afirmó la necesidad de dar fin al dominio inglés, y luego de sus palabras se quemó una efigie que representaba al Imperio Británico y a su Reina. Sin embargo, Birsá no estaba completamente convencido 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, donde el líder anunció el comienzo de la lucha abierta contra los dikus; luego se llevaron a cabo ceremonias simbolizando el fin del Imperio Británico. A continuación Birsá siguió arengando a sus adeptos

(continuación nota (21))

pañado de gran número de seguidores se dirigió a Nowarattan, con el objeto de recoger el cordón y el agua sagrada o Bir Da que convertiría a los birsañtas en guerreras invencibles.

en distintas localidades del distrito, incitándoles a emplear sus armas contra los thikadares, jagirdares, rajas y cristianos, asegurándoles que tendrían éxito y 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 y cómo en el movimiento habían sido aceptadas gradualmente los métodos violentos. Las ideas de Birsa transformaron también las relaciones entre los mismos munda. Anteriormente, dado que no se regían por el sistema de castas, sólo reconocían diferencias entre los munda y los que no lo eran. Pero había llegado a formarse una clase distinta, los birsañtas, que rechazaban cualquier tipo de relación con aquéllos que no pertenecían al movimiento.

Su finalidad era establecer el reino de Birsa, que no sería posible sin la existencia del complejo religioso birsaña. Así los munda recuperarían 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 oficiales y los misioneros. Los birsañtas se lanzaron a las acciones terroristas y al combate de sus enemigos "con el fuego y la espada", como Birsa les había indicado. El primer objetivo elegido para su actividad terrorista fueron los cristianos, a quienes pensaban convencerlos de esta manera de que se les unieran. La ola de incendios y asesinatos se desató, como se había proyectado, en la Noche buena de 1899, extendiéndose por los distritos de Singhbhum y de Ranchi, donde se atacó a grupos de cristianos y a las iglesias. Hasta ese momento, el ataque se dirigió exclusivamente contra los cristianos, sus casas y sus templos, y ningún hombre resultó muerto; no había habido planes de agresión a los zamindares o los dikus.

Estas actividades tuvieron el éxito esperado, ya que muchos cristianos, atemorizados, se unieron al movimiento. 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 todavía sus actividades provocaban incidentes no muy serios. Sin embargo, estos sucesos tuvieron repercusiones, llevaron al desarrollo de un levantamiento general y a una verdadera insurrección (22).

Las autoridades del gobierno temieron un nuevo ataque a los establecimientos de las misiones, pero esta vez la agresión no se dirigió contra ellas sino contra la estación de policía de Khunti, símbolo de autoridad en el área. Armados con arcos y flechas, hachas de combate, espadas, escudos y lanzas, un grupo de unos trescientos hombres llegó a esta localidad y emprendió el ataque al establecimiento, entonces defendido precariamente. Fue muerto un oficial y se quemaron varias casas, acontecimientos que produjeron pánico entre los pobladores, muchos de los cuales fueron a refugiarse a la Misión Católica, temiendo una nueva incursión de los rebeldes. Ante estos hechos, las autoridades reconocieron que un levantamiento general estaba ocurriendo entre los munda de la zona entre Khunti y Bandgaon, y tomaron medidas para controlar la situación, enviando tropas a los

(22) 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 Etikedi, 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.

lugares claves con el fin de identificar a los insurrectos. Los birsañtas 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 enero de 1900, las tropas rodearon la montaña y luego de un infructuoso intento para lograr la rendición de los rebeldes, atacaron, resultando muertos varios hombres y mujeres munda, en número que no se conoce con exactitud, y otros, heridos o prisioneros. No se sabe si 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 eran heridos por su falta de fe. La derrota de Sail Rakab fue un duro golpe para el movimiento y el comienzo de su desintegración. Aún así, muchos de los que escaparon volvieron a unirse con el objeto de continuar la lucha y pidieron a otros munda que se unieran a ellos para 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 había alcanzado una amplitud de 400 millas² de terreno montañoso. (Consultar mapas). Se determinó identificar a los grupos de descontentos, arrestarlos y juzgarlos; arrestar y juzgar a aquéllos implicados con casos de asesinato, o intentos de asesinato y ofensas semejantes; citar a los birsañtas que no hubieran estado relacionados con los incidentes para que lo probaran, y en los casos que se considerara necesario, destinar policía adicio-

nal para mantener el orden. Se reforzó la guardia en las estaciones policiales y en los establecimientos de los misioneros. Se hizo circular una orden del gobierno en Ranchi y Singhbhum, por la que se aconsejaba no brindar ayuda a los birsañtas. En los estados de Sirguya, Udaipur, Jashpur, Ramgarh y Banai, se dio a conocer la orden de arresto de Birsa con recompensa de 500 rupias, así como la de otras cabecillas del movimiento. En el transcurso del mes de enero se llevaron a cabo gran cantidad de arrestos de birsañtas y sardar, y se intensificó la represión. Los birsañtas eran perseguidos, traicionados y maltratados luego de ser arrestados. Durante los incidentes los rebeldes sólo habían dado muerte a ocho personas, pero estaban implicados en treinta y dos intentos de asesinato, y como incendiarios, en ochenta y nueve casos. A fines de enero se rindieron dos de los líderes Sardar, Danke 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 las junglas de la zona montañosa al norte de Singhbhum. Al parecer, se realizó una última reunión de birsañtas con su líder en Rogoto, donde éste hizo recomendaciones sobre su religión y el código moral que sus adeptos debían seguir. Un pequeño grupo de aldeanos colaboró finalmente con el gobierno, atraído por la recompensa que se ofrecía. Con su ayuda se pudo arrestar al líder el 3 de febrero, trasladándose a la cárcel de Ranchi. Allí Birsa se preocupó de la suerte de los que estaban arrestados con él, aconsejándoles que afirmaran no conocerle con el fin de escapar al

castigo. Según un informante, presentía su próximo fin. Se afirmó que había dicho: "Mientras yo no cambie mi cuerpo de tierra, ustedes no se salvarán (...). No piensen que los dejo con engaños. Les he dado todas las armas, todos los instrumentos. Ustedes se salvarán a sí mismos con ellos"; y al parecer, de acuerdo con palabras citadas por testigos, siempre consideró los métodos religiosos como los más eficaces para la lucha: "les he dicho antes que si hubiéramos luchado con las armas de la religión no hubiéramos tenido ninguna dificultad y habríamos logrado nuestro propósito. Ustedes no estuvieron de acuerdo (...)". Recomendó no perder las esperanzas; concedió a los británicos diez años más de vida, invitando los a adoptar su religión. Aseguró que volvería a nacer y que entonces sus ideas alcanzarían el éxito: "Regresaré algún día y ganaré mi reino" (23).

El 20 de mayo, mientras se desarrollaba su juicio, comenzó a sentir los primeros síntomas de enfermedad. Se informó a las autoridades el 1º de junio que estaba sufriendo de cólera. El día 9, por la mañana, murió a causa de lo que se estableció como síncope cardíaco y otras deficiencias, causados por disentería crónica, agravada por el cólera. Se descartó oficialmente la posibilidad de un envenenamiento, pero a pesar de la investigación que siguió quedaron algunas dudas respecto a los causas reales de su deceso.

Entre febrero de 1900 y octubre de 1901, se desarrollaron los juicios de los birsañas y sardar. Todos los discípulos importantes de Birsa y varios líderes sardar habían sido arrestados, con lo cual el movimiento se encontró sin jefes ni organización. Después del 26 de enero de 1900, cuando terminaron las operaciones

(23) Citado en Singh, S., op. cit.

de búsqueda de los participantes en la acción de Sail Rakab, el número de personas arrestadas llegaba a 482, entre los que se contaban elementos claves birsañtas 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 birsañtas se vieron abandonados y traicionados por su propia gente y con las autoridades del gobierno, los misioneros y los dikus en su contra. Hasta octubre de 1900 se juzgaron 348 personas. Birsa hubiera sido juzgado como criminal común bajo los cargos de intentos repetidos de asesinato y de incendio, y no como prisionero político. De las acusaciones a los birsañtas se eliminó la de reunión ilegal en Sail Rakab, por considerarse de menor importancia, y seguramente porque no se quería insistir sobre la actuación de las tropas en la represión. Los cargos se refirieron a la reunión ilegal y al asesinato de los oficiales en Etikedit, el incendio de una casa en Jamri, el ataque a dos misioneros en Sawada, y 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 Singbhum también en cuenta el asesinato de un guardia en Charadherpur y el incendio de la iglesia de la Misión Alemana en Kundrugutu. El cargo de sedición resultó difícil de probar por el tipo de evidencia que se presentó. 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 por

menores y que protestaron enérgicamente por la forma en que se estaban llevando a cabo los arrestos y los juicios, y por la parcialidad con que se trataba a los mun da.

Las sentencias fueron muy severas (24). Varios mankis fueron privados de sus funciones por haber ayudado o haberse unido al movimiento, y fueron reemplazados por otros considerados leales al gobierno.

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

Actualmente existen tres subsectas birsaitas, cada una de las cuales declara estar en posesión de la verdadera fe. Se distinguen por el día que consi-

(24) Se decidió pena capital para tres acusados: Gaya Munda y Sanre, su hijo, por el asesinato del oficial Jayram Singh en Etkedih, y para Sukhram por la muerte del guardia en 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 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.

deran de descanso y dedicado a los rezos. Las dos más importantes son las Sectas del Jueves y del Sábado, días que ya Birsa había santificado (había nacido en Jueves). La Seta del Sábado es la más difundida. La tercera, o Seta 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, el blanco, símbolo de la pureza de la raza munda, y el rojo representando la explotación a manos de los dikus. La Seta del Jueves respeta un puritanismo riguroso, en tanto que la del Sábado es más liberal. Esta última es poseedora de los únicos libros de plegarias compuestos por Birsa.

Todavía hoy, se pueden encontrar birsañitas en un área bastante vasta, abarcando unas cien aldeas de Singhbhum y de la Subdivisión de Khunti; otras en la Subdivisión de Simdega y de la de Sadar en el Distrito de Ranchi, y algunos lugares en la jurisdicción política de 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 forman parte de las sectas (25). Sin embargo,

(25) Al organizar su grupo, Birsa designó a Soma Munda como jefe de sus discípulos, que eligió en número de doce, procedentes de todas las regiones del área munda. Sus seguidores fueron divididos en los puranaks o ancianos, los pracharaks o predicadores, y los nanaks o nuevos adeptos. La fe en Birsa y las plegarias substituyeron a 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 todos 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 =

(continúa en la siguiente hoja)

se sigue recordando al profeta, que es tema central de muchas canciones y relatos populares.

A pesar de que el movimiento de Birsa fue destruido por la represión, el descontento entre la población munda siguió existiendo. Las primeras medidas que se tomaron, como la producción de nuevas leyes, no tuvieron el éxito esperado para dar solución al problema, 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 tomó en consideración, las estaciones policiales de Khunti, Tamar, Bundu y Sonahatu, donde estalló la rebelión de Birsa. Sin embargo, gradualmente se fue tomando conciencia de que la situación de los munda requería ser estudiada con urgencia para darle solución. Se vio la necesidad

(continuación nota (25))

individual y social fue un intento por conservar la pureza cultural en peligro de desaparecer.

Los plegarias pueden realizarse en forma individual o colectiva, y su contenido a veces se 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, visitar 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, los 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 cristianos; las somas 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 birsaña. Los matrimonios se efectúan con personas fuera del clan, y en lo posible entre miembros de las 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 birsaña generalmente tienen su propio sasan, separado del de los demás munda.

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

Todos los esfuerzos hechos hasta entonces en el terreno legal y administrativo dieron por resultado el Acta sobre Tenencias de Chota Nagpur de 1908, por la cual se definieron legalmente las posesiones kuntkattidar y mundari kuntkattidar, reconociéndose a la tierra dentro de los límites de la aldea como propiedad común de la familia aldeana y de los descendientes directos de los pobladores originales, y como bien inalienable. Se otorgó poder al Deputy Commissioner para sacar por la fuerza a cualquier extraño que hubiera adquirido tierras en una de estas aldeas, y se establecieron limitaciones para las ventas y transferencias de estas posesiones. Las provisiones tomadas por el Acta fueron una gran ayuda, si bien ésta se hizo efectiva demasiado tarde, puesto que quedaban pocas aldeas mundari kuntkatti intactas para entonces. 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 en la administración como la creación de la Subdivisión de Gumla en 1902, y de la Subdivi

sión 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 aborígenes 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-religiosos que lo sucedieron, sintieron su influencia y encontraron en él su inspiración.

SEGUNDA PARTE

ANALISIS Y CONCLUSIONES

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

I

El Ulgulan no ha sido un fenómeno aislado, por lo tanto, debe considerarse dentro de la serie de movimientos y rebeliones que tuvieron lugar en la región de Chota Nagpur y en los que participaron diferentes grupos tribales, afectados por problemas semejantes. A su vez, este fenómeno regional formó parte de un movimiento que abarcó a la población aborigen de la India desde fines del siglo XVIII hasta el primer tercio del presente. Las razones fundamentales que llevaron al surgimiento de estos movimientos residieron en la ruptura del orden social y económico tradicional de los grupos involucrados, producida luego de un proceso paulatino de despojo y dominación a manos de personas extrañas a la comunidad tribal. Los agentes en este proceso en el caso de Chota Nagpur fueron los hindúes y 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, trastomándola 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. Ella contribuyó indirectamente a la transformación del tipo de posesiones tradicionales de las sociedades tribales en propiedades individuales, la mayoría de las cuales quedaron finalmente en manos de los dikus establecidos en la zona

na. La expropiación de las tierras se había desarrollado de acuerdo con un proceso lento pero constante; fue favorecida por la legislación británica según la cual la tierra era considerada un bien transferible. La transferencia de las tierras era un concepto nuevo para los munda, y su práctica, realizada con frecuencia y facilidad, conmocionó las bases de su organización económica. Este ha sido uno de los factores más importantes que desencadenaron los levantamientos que se sucedieron en toda el área desde fines del siglo XVIII. Las bases agrarias se mantuvieron constantes en las rebeliones aborígenes 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 subyacente para emerger a medida que el movimiento se desarrollaba y cobraba fuerzas, como en el Movimiento Birsaita.

Los cambios en el orden económico fueron acompañados por el deterioro de las instituciones y autoridades tradicionales, reemplazadas muchas veces por elementos ajenos traídos por los dikus establecidos en la zona. Las sociedades aborígenes y los grupos de hindúes, musulmanes y oficiales 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 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 hinduístas y cristianos, resultando de ello 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 ha bñan desarrollado en el área. El Movimiento Birsañta no fue un fenómeno aislado ni nuevo. Los grupos aborígenes 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 presentaban con frecuencia características milenarias y mesiánicas. No es de extrañar que se reconocciera a Birsa como el mesías y que posteriormente fuera aceptado como líder, ya que su pueblo estaba ansioso por encontrar a aquél que interpretara sus aspiraciones y tuviera la habilidad de organizarlos y llevarlos a la acción. A través del lenguaje milenario empleado por Birsa y otros líderes de movimientos semejantes, se dió una interpretación a la situación y a los acontecimientos del momento de acuerdo con el pensamiento tradicional. Sin embargo, no se confina a estos límites el ideario del movimiento. El momento de la crisis es aquel punto en que convergen el tiempo mítico y el histórico. Para explicarlo se utilizaron elementos tanto míticos como racionales. Las soluciones que se propusieron conservaron el matiz mítico, pero en ellas estuvieron presentes con mayor fuerza los objetivos más "realistas" o más "concretos", si así pueden llamarse. Se intentaba volver al pasado pero 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 Birsafita 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 dió comienzo la resistencia, las relaciones existentes entre el grupo y la sociedad dominante introducida en la zona imposibilitaron cualquier forma de protesta, y sólo 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 con ellos sólo se había encontrado el fracaso, como había ocurrido con el Movimiento Sardar. El cierre de estas "vías legales" de expresión, justificó el uso de otra: la rebelión, que por la fuerza de las circunstancias y al comprobarse la inutilidad de otros medios alcanzó legitimidad a los ojos de los munda.

Esta primera etapa, por lo tanto, se desarrolló cuando el grupo nativo se hizo consciente 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 en el tipo de relación que tuvo lugar 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, degradado al punto de soportar el ataque a instituciones tradicionalmente respetadas y que constituían los pilares de su organización social. Como se ha visto, la integración entre las sociedades en contacto no existía ni se facilitaba, por el contrario, se trataba de evitar, manteniéndose rigidamente los

niveles de dominio y subordinación. La sociedad subordinada no tendió, porque no lo deseaba, a la emulación. Por el contrario, se volcó sobre sí misma para buscar las fuerzas con que combatir al grupo dominante. En este momento acudieron a las misiones cristianas por apoyo, pero cuando los esfuerzos que realizaron los misioneros resultaron infructuosos, los abandonaron para dirigirse 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 bungas 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. El revivalismo permaneció latente hasta 1899 y se desarrolló al mismo tiempo que lo hizo 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, recuperar sus elementos para volver a instaurarlo, esta vez para siempre.

A partir de mediados del año 1895, el carácter agrario, latente hasta entonces, comenzó a manifestarse, y el movimiento fue adquiriendo matices políticos. Entonces los sardar entraron francamente en escena, instigando constantemente a los birsañtas para que actuaran. Dado que los participantes tanto del Movimiento Sardar como del Birsañta tenían los mismos motivos y metas para la rebelión: el descontento frente a los problemas agrarios y su solución, y recordando el papel

que Birsá había desarrollado como agitador en el primero, es fácil entender esta alianza. Lo que faltaba a los sardar, un programa político, lo proporcionó Birsá. Las metas que se establecieron, aunque algo vagas, determinaban la fundación del "reino munda", con Birsá al frente, la desobediencia total a las autoridades, y liberar a las tierras de renta. El movimiento tendió al anarquismo al rechazar el orden establecido y especialmente al Estado, en la figura de sus representantes.

Proponía un cambio total; 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 dió comienzo la fase revivalista unida a la política. Al visitar los lugares ancestrales los munda habían recuperado 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" así como la antigua y verdadera religión, acorde con el pensamiento Birsá. El empuje de la lucha se detendría con la represión de Saif Rakab, y luego de 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 del movimiento, si éste hubiera continuado. Birsá quizás se dejó arrastrar por los deseos de acción rápida y violenta de sus adeptos, de los cuales los sardar habían sido los más entusiastas en

este sentido; posiblemente no pudo convencerlos de usar otros medios. Birsá favoreció el empleo de "las armas religiosas", que siempre consideró las más eficaces; estaba convencido de que la violencia los había precipitado al fracaso.

El Birsáismo, de movimiento predominantemente religioso pasó a desarollarse como movimiento político, y luego de la derrota, en forma gradual, fue perdiendo este carácter para conservar sólo el religioso, que perdura actualmente en las tres sectas: las sectas del Jueves, del Sábado y del Miércoles.

Consideramos ahora a Birsá como líder religioso y secular del movimiento, surgiendo luego de que los sardar encontraron el fracaso 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 Birsá, un líder 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, Birsá 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 Birsá 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. Se manifestó en rebeldía frente a la situación crítica por la que éste pasaba; llegó para decir aquello que se quería oír, satisfaciendo así los anhelos de los munda que estaban buscando un guía que comprendiera sus problemas y los llevara al triunfo. Birsa transmitió el mensaje y formó parte del mensaje que los munda esperaban oír; representó los valores por los que luchaba su pueblo, y aún más, ofreció un camino para que éstos llegaran a realizarse, un camino concretado en la acción, acción que en contraría sus fundamentos en las ideas que él expuso. El líder transformaría los deseos vagos de sus adeptos en fines concretos hacia los cuales dirigirse y en valores que justificarían la acción.

Por lo tanto, se observa en este caso que la relación entre el líder y los adeptos es una relación dinámica, afirmación que puede generalizarse. El mensaje y el líder no son aceptados pasivamente por los que lo oyen. El mensaje debe traducir las aspiraciones de los posibles adeptos a términos reales, en que las metas y los medios se establezcan claramente. El líder debe ser "reconocido"; su posición como tal depende totalmente de que se le acepte; si este primer paso no tiene lugar, jamás podrá alcanzar esa condición. Esta interacción entre líder y seguidores se basa en la lealtad y en la identificación de aspiraciones, y especialmente en la fe, que debe afirmarse en la acción efectiva y en la organización para que pueda persistir. El fracaso no trae como consecuencia necesariamente el desvanecimiento de la fe, sino que por lo general tiende a ser entendido como la última prueba que legitima al líder y a 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 no sólo fue un hombre fuera de lo común, que era intuído como alguien diferente por el resto de su comunidad, importaba especialmente lo que decía, de relevancia exclusiva para el grupo social a quien iba dirigido el mensaje, y fue este mensaje el que proporcionó los fundamentos para la acción a tomar por el grupo frente a la situación que se les presentaba. El mismo momento que se estaba viviendo facilitó que una persona como Birsa, influenciado por las ideas que había recogido en las misiones, por su contacto con gente de otras cultas y durante su participación en el Movimiento Sardar, fuera reconocido y aceptado como líder por los munda, ansiosos por encontrar un guía. Birsa fue para ellos el primer individuo disponible que al parecer podía interpretar su situación y sus deseos. Su grupo no le impuso la tarea del liderazgo sino que él se prestó a ello. De todas maneras, se puede observar que la fuerza de los adeptos llegó a superar a la suya pues, si bien se acataron sus órdenes y se respetaron sus consejos, a medida que avanzaba el movimiento la presión de los birsañtas por desarrollar una acción violenta no permitió al líder continuar en la defensa de los medios religiosos y pacíficos; el movimiento ya se escapaba de sus manos y sólo aceptando este cambio pudo seguir a su cabeza. Es decir, la relación entre líder y adeptos se muestra claramente dinámica, hay una correspondencia constante entre unos y otros y sus funciones son complementarias. Sin Birsa (sin un líder) los munda no se hubieran levantado entonces; sin los birsañtas, Birsa y su mensaje no hubieran tenido sentido. Birsa no sólo es el símbolo de un momento en la historia del pueblo munda, sino que también fue el portador de un mensaje apropiado a la situación y que brindaba so-

luciones, y el representante de las aspiraciones insatisfechas de su pueblo. Como catalizador, convirtió la solidaridad potencial de un pueblo en acción, acción que finalmente se dirigió 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 la actividad de hindúes, musulmanes y misioneros pesara sobre ella propone, al sobrevenir la crisis y al ser sacudidas sus estructuras, la solución en base a la edificación de otra sociedad cerrada, el "Nuevo Reino", hecho por y para los birsañtas, que se librarían así de toda amenaza exterior. Un mundo no garantizado, sujeto a despliegue ciego de fuerzas destructivas y a las frustraciones frente a lo que De Martino (1) llamó "lo enteramente otro cultural", es decir, aquellas situaciones de sumisión o subordinación al poder del que llega a dominar, o cuando se manifiesta la acción de fuerzas naturales, económicas, sociales o políticas que no se pueden controlar o comprender, exige una decisión del hombre cuyo mundo se encuentra amenazado: actuar de acuerdo con ciertos valores, tratando de superar la crisis, o bien quedarse sin hacer nada, sin ver posibilidades de superar contenidos críticos, evadiéndose de la existencia, sin poder elegir según ningún valor. Los birsañtas enfrentaron la crisis según los valores que proporcionaba su propia tradición y aquéllos que había establecido Birsa, tamiz

(1) De Martino, E. Naturalismo e Storicismo nell' Etnologia, Bari, 1941

por el que pasaron las ideas tradicionales, las hinduístas y las cristianas. De modo que "actuaron sobre" y vez de "haber sido actuados por", es decir, 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 Birsaiísmo, sin el cual este nuevo mundo no podría existir, y lucharon por hacerlo real. La vida dentro de la religión es en este caso una técnica protectora. 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 por medio de la cual se pudieron manifestar las angustias, las ansiedades y las aspiraciones del pueblo en crisis. Este carácter religioso que envolvió y justificó a la rebelión, y por el que ésta pudo nacer y seguir adelante, aunque se fue perdiendo paulatinamente para dejar aflorar otros aspectos, jamás llegó a desvanecerse por completo. En este trasfondo religioso se trató de buscar los elementos que validaran las acciones y las metas de los Birsaitas.

El Movimiento Birsaita 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 mundas a esforzarse por construir, o reconstruir, una cultura más satisfactoria. El empleo 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. Desprendidos de su espacio, 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 raiyas, a quienes el nuevo sistema judicial no favorecía, no pudieron evitar, empleando 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 tenían validez y no podían defenderse en las Cortes. El proceso que había comenzado con el establecimiento de un raja entre los mundari y que produjo la aparición de los distintos tipos de tenencia de la tierra, y con un cambio de actitud de parte de algunos khuntkattidars que comenzaron a considerar a ciertas porciones de las tierras comunales de la aldea como propias, terminó con desintegrar a la mayoría de las aldeas de tipo mundari khuntkatti. Se había salvado sólo una extensión reducida en posesión de los descendientes de los primeros pobladores, de acuerdo con el derecho tradicional. En el proceso, otros miembros de las comunidades también sufrieron como consecuencia de estas perturbaciones del orden tradicional. Las industrias aldeanas desaparecieron dejando a los artesanos sin trabajo; la mano de obra se hizo muy barata 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 en cuanto a la tierra, el bien más importante que se podía legar, ya no podían cumplirse. 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 aborígenes se gobernaran libremente. A pesar de estos inconvenientes el panchayat siguió conservando su fuerza y, posteriormente, los parha panchayat llegaron a ser los focos de la actividad política.

La acción de los birsaítas se volcó contra los dikus y contra los agentes británicos. En esto se nota claramente la influencia de los sardar, pero 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 en contra de los dikus y los intermediarios. Birsa, como neo-Sardar, desilusionado con los medios que habían defendido los sardar para alcanzar sus metas, no siguió estrictamente en esta línea, y si bien fue también antibritánico, puso mayor énfasis que aquéllos en su oposición a los misioneros, y quiso una independencia tanto política como religiosa para su pueblo; encabezó un movimiento de independencia completo en todos los aspectos, tanto en lo religioso, con el establecimiento de un código ético-religioso y un modelo de conducta, así como en lo político, con la fundación de un "reino" gobernado exclusivamente por los munda, sin intrusión 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 lleve a la satisfacción de aspiraciones concretas. Los medios y los fines religiosos y políticos fueron insepara-

bles; 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 lucha por los mismos ideales. El movimiento sólo comprendió 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 birañtas esgrimieron a su cultura como arma en la lucha. Si en 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. Pero en forma abierta, la violencia fue la forma de lucha una vez que el movimiento se consolidó y presentó una buena organización. Evidentemente, después de las experiencias de los sardar y de los intentos repetidos por encontrar soluciones por los medios legales, obteniendo siempre resultados negativos, 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 los agentes del gobierno 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 aborígenes, 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 birañtas no fue la única

característica del movimiento; su objetivo fue la expulsión de todos los extranjeros de su tierra, tanto ingleses como indios. 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 India. Calificar al Movimiento Birsaíta de nacionalista parece exagerado si se toman en cuenta sus objetivos concretos y su extensión. S.P. Sinha (2) señaló: "Es extraño que mucho antes que Mahatma Gandhi pudiera dar a los indios las armas del satyagraha y el ahimsa, los poco sofisticados mundos de las montañas actuaran como pioneros del movimiento revolucionario no-violento para liberar al país de la opresión de zamindares, 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.Singh (3), el énfasis en el pasado, el intento de producir reformas sociales y purificar la cultura, acercan a este movimiento al Revivalismo hindú. Con el movimiento de liberación nacional compartió el carácter antibritánico, que después del Ulgulan volvería a manifestarse en el Movimiento Thana Bhagat, en el que participaron algunos birsaítas. Este énfasis en el sentimiento antibritánico caracterizaría al movimiento del Congreso Nacional en Chota Nagpur que al igual que el Movimiento Jharkhand, se inspiró en gran medida en el Movimiento Birsaíta.

(2) Sinha, S.P. "The first Birsaíta uprising, 1895", Journal of Bihar Research Society, en.- dic. 1959, vol. XLV, parte I-IV, p. 402.
Cit. par S. Singh, op. cit., "Notas y referencias" p.2.

(3) Singh, S. op. cit., p. 200

Los movimientos tribales antibritánicos se desarrollaron aislados del movimiento nacional, pero los más tardíos comenzaron a reconocer a Gandhi como líder. Así, los participantes del movimiento de los ho, dirigido por Haribaba en los años treinta, consideraban a su líder uno de los más íntimos discípulos de Gandhi. También, una canción birsaña, difícil de fechar, reconoce que: "(...) Gandhi nació por el svaraj. Birsa ha llegado para levantar a los munda." (4)

Es difícil saber hasta qué punto estos movimientos tribales pudieron haber sido absorbidos por el movimiento nacionalista. Algunos misioneros, algunos abogados como Jacob, viejo amigo de los sardar y enérgico defensor de los munda durante sus juicios, y periodistas de Calcuta, defendieron de una u otra manera a los birsañas frente a la actitud de la policía y los representantes de la justicia. Aun, Surendra Nath Banerjee hizo llegar el caso al Consejo Legislativo. Las sentencias que se dictaron en los juicios de los birsañas y sardar fueron más serenas de lo que los casos merecían. A pesar de la escasa evidencia, la acusación 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 thikadores 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 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

(4) Consultar Apéndice.

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 Balo, cultivador de la thana de Khunti) (5)

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 bisañtas como los sardar luego 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 fin recer 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." (6) Como testimonio del fuerte sentimiento antibritánico quedan los plegarios de los bisañtas ("¡sean los ingleses derrotados!"), las canciones de los munda ("arrojaremos a los hombres blancos de nuestra tierra") y el manuscrito del bisañta dharmi 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 aceptadas en nuestra raza")

(5) Bengalee, 21 de julio de 1900, p.6. Cit. por S. Singh, op.cit., Ap.E, p.88

(6) Hallet, M.G. Bihar and Orissa District Gazeteers, Ranchi, Govt. Printing, Bihar and Orissa, Patna, 1917. Cit. por S.Singh, op.cit., p. 164.

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 aborígenes 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 integrativas, llevó 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 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 tenían 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 más no fuera 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 el 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 este carácter que lo continuara. 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 de grupo que, al parecer, en este caso 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 por un cambio total. Por fuerza de las circunstancias el movimiento que era revolucionario, ya que proponía cambios totales, sólo llegó a concretar parcialmente algunas reformas. Sin embargo, no por ello pierde su im-

portancia ya que dejó un precedente de unidad en el grupo y la conciencia de que podía actuar como un todo en situaciones que demandaban 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 empleados 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 (7), y por reemplazar el orden moral tradicional destruido por un orden moral nuevo. En resumen, sólo se logra la cohesión social mientras dura el período de rebelión y subsisten una serie de problemas muy concretos.

Los munda lucharon por recuperar su libertad y propusieron cambios totales en lo social, lo económico, lo político y en el sistema de valores, que finalmente se concretaron en unas pocas reformas. Se instauró un nuevo orden moral que tenía que ser respetado por un limitado número de adeptos.

El Birsañismo permite conocer cómo ha comenzado el proceso de modernización en los grupos tribales de India, tal como se ha verificado en uno de ellos, el munda. En este caso, podemos observar la reacción ante los primeros cambios y contactos con elementos ajenos a su cultura en el siglo XIX, que iniciarían el pro-

(7) En este caso no se cumple la afirmación de Edward Jay ("Revitalization Movements in Tribal India"), según la cual este nuevo sistema abarcaría tanto a la sociedad hindú como a las sociedades tribales.

ceso de destribalización, acentuado y acelerado luego con la industrialización y la urbanización. En qué medida estos dos procesos influyeron sobre la vida de estos aborígenes; cómo se han adaptado a las condiciones cambiantes, especialmente al migrar 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.

" A veces se lo ve, otras se esconde,
y aun otras, habla.
Vayamos a verlo, a él, el Padre de la Tierra,
a Chakrad, a él que ha descendido (del cielo)."

" El camino indicado por Birsá Bagwan es bueno,
conducirá a la felicidad y a la dulzura (en la
vida) y al Reino de los Cielos."

II

Estructuras míticas tal como pueden observarse a través del Ulgulan.

Al estudiar el Ulgulan conviene tener en cuenta las estructuras míticas que hacen posible el pensamiento milenario que lo anima. Con tal fin se utilizará el enfoque fenomenológico.

Se tomarán en consideración las estructuras de pensamiento que hacen a determinados aspectos de la realidad mítica, teniendo en cuenta el caso de los munda.

La conciencia mítica es una forma de pensamiento y de vida que da sentido a ciertas estructuras de pensamiento-vivido, base explicativa de la vida. Instala al hombre en lo real, proporcionándole un conjunto de reglas precisas que hace eficaz y acertado su proceder.

La función del mito es ubicar al hombre en el mundo que está formulado a imagen y semejanza humana, y esto permite al hombre actuar para garantizar su existencia y lograr seguridad. La conciencia mítica "trata de arraigar al hombre en la naturaleza, garantizar su existencia constantemente expuesta a la inseguridad, el sufrimiento y la muerte" (8). Proporciona una historia cerrada, que se repite, y anula la posibilidad de un devenir abierto donde el futuro sea imprevisible. Nunca ocurre nada nuevo, todo se produce de acuerdo

(8) GUSDORF, G. Mito y Metafísica, Buenos Aires, 1960, p. 14.

con un modelo ejemplar. El mal es siempre el mismo y por lo tanto se puede detectar y controlar con acciones y técnicas ya establecidas. La estaticidad mítica proporciona una seguridad total del mundo y en el mundo. Lo imprevisto no tiene significación puesto que se prevé cualquier hecho que pudiera ocurrir, y que no sería nuevo sino repetición de algo que ha tenido lugar anteriormente. Esta estaticidad tiene una funcionalidad bien clara puesto que permite que el hombre se sienta seguro en el mundo, que lo comprenda, que evite cometer errores y que encuentre soluciones eficaces para sus problemas. Todo lo que puede provocar dudas o inquietud se aparta y se aísla en el compartimiento de lo sagrado. La conciencia mítica, por lo tanto, ofrece al hombre garantías para actuar en el mundo de la manera adecuada, es decir, de acuerdo con modelos ejemplares.

Al hombre mítico le es imposible reconocer la conciencia mítica como tal. Para que esto ocurra debe compararla con otras formas de pensamiento y de acción, de modo que sólo cuando toma conciencia de que existen otras formas, puede llegar a descubrirla, separarla de la vida y oponerla a las concepciones racionales del mundo. Nace así la conciencia de dos posibles verdades.

Para el hombre sumergido en la conciencia mítica no existe devenir abierto, sino repetición; él no es testigo de su actuar, y por ello, no siente necesidad de dejar testimonios de una realidad cerrada en que todo vuelve a ocurrir. Para mantener la existencia es necesario asegurar un equilibrio, siempre en peligro, castigando severamente cualquier ruptura que se ocasione. El mito es -

el prototipo del equilibrio del universo, e indica la conducta a seguir para retornar al orden.

En el caso de los munda observamos que en el momento que estudiamos, la concepción mítica del mundo y de la vida ya había comenzado a confrontarse con otras concepciones. El mundo conocido hasta entonces, limitado a su aldea, comenzó a multiplicarse mediante diversas relaciones entre aldeas conectadas, por la presencia de predicadores hinduístas y misioneros cristianos, de prestamistas y comerciantes, de los nuevos señores de la tierra. En el campo de los fenómenos religiosos ésto se traduce fácilmente en sincretismo. Como dice Van der Leeuw: (9) "La dinámica de la vida hace que la religión cambie siempre su figura; mientras vive, es reformada". Algo semejante puede decirse respecto de las creencias de este grupo. Sus concepciones fueron eficaces y se mantuvieron constantes hasta tanto no cambió el marco cotidiano en que se desarrollaba la existencia. Varias influencias colaboran en la formación de sincretismos, como la colonización o la emigración que significan un cambio en la vida y la necesidad de un ajuste. Este ajuste condujo a la formulación de nuevas concepciones, o concepciones reformadas. "Hay asimilación de las religiones entre sí, sustitución de un bien religioso con un sentido más o menos alterado (trasposición); pero también hay aislamiento de los elementos (...)" (10) En el caso de los munda observamos que se abandonaron ciertos elementos de la conciencia mítica

(9) Van der Leeuw, G., Fenomenología de la Religión, F.C.E., México, 1964, p. 586.

(10) Ibid, p. 583

y fueron reemplazados por otros ajenos a ella, pero esta sustitución no se verificó en todos los niveles. El modo mítico de pensar y de actuar siguió perdurando con fuerza y la concepción del mundo y de la vida continuó siendo esencialmente mítica, a pesar de la introducción de elementos de la conciencia "racional". El sincretismo, en tanto, fué notable en la adopción de elementos del Hinduísmo del Cristianismo. Birsa pone a los elegidos la marca de pasta de sándalo, y los birsañtas adoptan el cordón sagrado como distintivo, elementos de la tradición hinduista. El profeta predica con parábolas el modo de las cristianas; las plegarias y las canciones birsañtas hablan de ángeles y de Satán, hay una indentificación entre Birsa y Jesús. En la plegaria del domingo piden al Nuevo Rey: "Haz que tus ángeles santos nos protejan bajo sus alas. Que ellos nos salven de nuestros enemigos (...). Como Jesús, deja que el Gran Rey en el cielo otorgue merced, asistencia y fuerza al Nuevo Rey en la tierra, y lo proteja (...)"(11) Y cuando tratan de convencer a los demás, dicen:

"Abran la puerta a la religión de Birsa.
Cierren la puerta a Satán.
Cambien la orden de Satán (...)"(12)

Entre los elementos que se adoptaron del Hinduísmo, además de la pasta de sándalo y el cordón sagrado, figuran la prohibición de bebidas alcohólicas, el uso de sandalias de madera, el énfasis puesto en la pureza, los con-

(11) Consultar Apéndice.

(12) Ibid.

ceptos sobre la vida y el alma, y de las cuatro fases de la mitología hinduista, y la prohibición del sacrificio de vacas. Entre los elementos tomados del Cristianismo se cuentan la consideración de dios como Padre, los aspectos proféticos, la organización religiosa, los himnos y plegarias. Muchos acontecimientos en la vida de Birsa y la manera en que se desarrollaron sus prédicas, estaban marcados por la influencia cristiana.

El material de que disponemos es escaso. Se limita a algunos extractos de los testimonios que brindaron durante los juicios los mundas arrestados luego del Ulgulan, un pequeño grupo de narraciones míticas (13), una colección de canciones folklóricas sobre Birsa y su movimiento, composiciones realizadas por Birsa y los birsañtas como, canciones, plegarias y encantamientos (14), y extractos del relato hecho, por Bharmi Munda y del manuscrito Rogoto (15). (Consultar Apéndice).

De los munda poseemos solamente cuatro narraciones míticas. Una de ellas es un mito cosmogónico, de construcción, ya que el dios da origen a la tierra de determinada manera; es también un mito antropogónico, puesto que en él se explica cómo se han originado los hombres. El concepto de hombre se reduce al de miembro del grupo, ya que el concepto de humanidad es un hecho

(13) Algunas de ellas en Roy, S. Ch. *op.cit.*, apéndice I y II.

(14) Singh, *op.cit.*, apéndices E (p. 87-92); H (98-129); I (p. 129-144) y K (p. 147-153).

(15) Bharmi Munda's Account of Birsa: descubierto por Suresh Singh en Jaipur el 22 de mayo de 1962. Data posiblemente del período entre 1910 y 1920. The Rogoto Manuscript: se cree que es una copia del manuscrito original del Libro de Plegarias de Birsa. Ambos citados por S. Singh, *op.cit.*

tardío y que no tiene cabida en estos relatos. A la vez, es un mito de civilización, donde se narra el origen de ciertos bienes culturales e instituciones sociales, en este caso, de la cerveza de arroz y del matrimonio y la familia. Además en él se cuenta como nació el dios, Sing Bonga, del océano original (mito divino) y el origen de la fauna y de la flora (mito naturista). El relato es el siguiente: "Del océano primordial que todo lo cubría, nació Sing Bonga, y más tarde los primeros seres: una tortuga, un cangrejo y una sanguijuela, a quienes Sing Bonga envió a buscar un puñado de arcilla de las profundidades del océano primordial. Ninguno de los dos primeros tuvo éxito, pero sí el último. Con la arcilla Sing Bonga hizo esta Ote Disum, nuestra tierra, de la que nacieron árboles y plantas, hierbas y enredaderas de todas clases. Sing Bonga llenó la tierra de pájaros y bestias de todo tipo y tamaño. El pájaro hur, o cisne, puso un huevo del que nacieron un joven y una joven, los primeros seres humanos, progenitores de los horohanko, los hijos de los hombres (como los munda se llaman a sí mismos). Puesto que estos dos seres originales desconocían el sexo, Sing Bonga les enseñó a hacer cerveza de arroz. Luego de beberla tuvieron relaciones y de ellos nacieron tres hijos: Munda, Nanka y Rora. Esto ocurrió en el lugar llamado Ajam-garh. A la muerte de sus padres, los hijos vagaron por la tierra" (16).

Este mito no puede ser considerado atropogónico, ya que si bien

(16) Roy, S. Ch., op. cit., apéndice I.

se incluye la idea de la muerte en el caso de la pareja original, no se menciona su origen y no se le conecta con algún castigo por acciones realizadas contra el dios, o a un castigo que hubiera recaído sobre los hombres, debido a culpas de otros seres.

El mito recogido por Stephen Fuchs (17) es también antropogónico. Narra como los hombres aparecieron sobre la tierra e indica su origen en el mundo celeste. También puede calificarse como del Paraíso Perdido, puesto que el dios castiga a los hombres y los expulsa del cielo enviándolos para siempre a la tierra. Es posible que esta versión de la llegada de los hombres a la tierra sea tardía. "Anteriormente había personas en el cielo al servicio de Sing Bonga, pero dejaron sus trabajos luego de haber comprobado, al mirarse en un espejo, que estaban hechos a semejanza del dios. Se consideraron, por lo tanto, sus iguales. Ante esto, el dios los echó del cielo, desde donde fueron a caer al lugar llamado Terasi Pirhi Ekasibadi o "tierra de los ochenta y tres campos en terrazas y ochenta y un campos altos".

Se puede notar en este relato como el mundo se concibe de manera muy limitada, tanto en forma horizontal como vertical. El cielo no está muy alto, sólo algo más alejado de lo que el hombre puede alcanzar con su mano.

El mito de Sengel Da o de la "Lluvia de fuego" es un mito ca-

(17) Fuchs, S., op. cit., p. 24

tastráfico y apocalíptico, a la vez que antropogónico, según el tema de los salvados. En él se habla de la destrucción del mundo por medio de un fuego que el dios hace llover desde el cielo y de la destrucción de la Humanidad, de la cual se salva una pareja que da origen a los nuevos hombres. Esta da idea de un mundo pequeño referido al lugar en que se vive, y la Humanidad a que se alude no la componen más que los antepasados del grupo, o sea, de los "verdaderos hombres".

"En un tiempo, cuando todo el mundo estaba poblado de hombres, Sing Bonga hizo llover fuego. Todos los hombres perecieron. Solo quedaron (escaparon) dos personas, un hermano y una hermana. Un Nagéera (espiritu Nage) los escondió en el agua fresca del pozo hecho por un cangrejo. Con ésto (en ese momento), Sing Bonga desapareció y ellos nunca lo volvieron a ver (...). De estos dos (hombre y mujer) nacieron después todos los hombres". (18)

El mito de Lutkum Haram y Lutkum Buria o de los Asur (19), se puede calificar de apocalíptico. Relata como el grupo de los Asur fué destruído por el dios, en castigo de las ofensas que estos hombres habían cometido contra él. Es además un mito naturista animalístico, ya que se refiere al origen de las características de ciertos animales, y divino, pues explica el origen de las deidades menores que habitan en las rocas, los bosquecillos,

(18) Singh, S., op. cit., p. 10

(19) Roy, S. Ch., op. cit., Ap. II, xviii

Fuchs, S., op. cit., p. 24-25

Dalton, E., op. cit., p. 188 ss.

los estanques y los ríos.

Para los pueblos que viven inmersos en la conciencia mítica la profundidad temporal es escasa. El recuerdo colectivo de los hechos acaecidos, o sea su historia, no se remonta a más allá de tres generaciones; es sumamente breve. Por lo tanto, el tiempo en que se han desarrollado los acontecimientos que se narran en los mitos, es muy cercano, cronológicamente, al del presente que se está viviendo. Las fronteras entre estos dos tiempos son muy vagas; ambos se superponen y no se diferencian con nitidez. La historia es historia vivida; no se tiene una perspectiva del pasado y está ausente el sentido de devenir. La diferencia entre el tiempo histórico y el tiempo de los mitos reside en que este último tiene un mayor grado de potencia; en él lo milagroso es un hecho natural y frecuente.

El concepto de Historia abarca para el hombre mítico exclusivamente la historia que se repite. La conciencia mítica es fundamentalmente estática.

Si analizamos las estructuras generales de la conciencia mítica, debemos detenernos en la categoría de tiempo.

El tiempo mítico o concreto tiene como característica esencial la calificación. Es una duración llena de significado cultural. Es discontinuo, ya que sus diferentes lapsos tienen significados diferentes de los que los antecedan y de los que los siguen. Tiene también un límite, no es infinito; las eternidades míticas se desarrollan en períodos (20). El tiempo sagrado se vuelve en-

(20) Hubert y Mauss. Etude Sommaire de la Représentation du Temps dans la Religion et la Magie.

tonces una sucesión de eternidades. En el caso del milenarismo, el milenio señala el fin de un tiempo que puede determinar el comienzo de otro.

En el tiempo mítico, el presente absorbe tanto el pasado como el futuro. La eternidad, en tanto se coloca en los orígenes, en un momento en el cual aún no había tiempo, o bien, solo un tiempo inmóvil.

Todo acontecimiento representativo es una repetición y está inmerso en el tiempo, especialmente en el de los orígenes, en el Gran Tiempo. Por lo tanto, los acontecimientos con sentido son sólo aquéllos que se repiten: lo que ha ocurrido en un principio, ocurre ahora. Existe un orden establecido de la naturaleza y de la sociedad, de una vez y para siempre. El cambio es imposible, no se considera probable lo imprevisto, solo se puede concebir por sustracción o agregado de nuevos elementos míticos y prototipos ejemplares, siempre que no haya influencias extrañas a la conciencia mítica.

Una de las canciones birsañtas alude al orden establecido en el principio de los tiempos, quebrado luego por la actividad de los extranjeros, hecho que es necesario subsanar de inmediato ya que el equilibrio de su sociedad (y por lo tanto del mundo) ha sido perturbado. La lucha, en este caso, tiene como finalidad un retorno al orden original:

"Singbonga nos dió la tierra en el principio
 / (de la creación),
 Nos la quitaron nuestros enemigos.
 Nos reuniremos en gran número con armas
 / en las manos.
 Ha nacido el nuevo sol de la religión,
 / alumbrando la montaña y el valle.

Los zamindares nos han hostigado y puesto
/en problemas". (21)

En otra, se hace referencia a la misma situación, además de -
mencionarse la procedencia del Hogar Original, relacionado quizás con el mi-
to del Paraíso Perdido del que se trató anteriormente:

"Padre de la Tierra, nuestra es la tierra, el país,
Nos has hecho vivir dominados por otros.
Tú nos trajiste del Hogar Original.
En Nagpur dejaron sus huellas nuestros antepasados.
Hiciste que otros se adueñaran de nuestra propiedad,
/en la tierra que nosotros reclamamos.
Nuestro orden tradicional ha sido desplazado". (22)

Un mundo en que todo se repite es también aquél de la continua
creación. La regeneración periódica del tiempo se realiza a través de la repe-
tición simbólica de la cosmogonía, que asegura el reintegro al tiempo primar-
dial, cuando todas las cosas eran nuevas. Todo rito, toda acción significativa,
intenta restaurar el Gran Tiempo, el tiempo original. Cualquier momento pue-
de volverse hierofánico si en él se produce una ératofanía (una manifestación de
lo sagrado sin voluntad ni figura) o una teofanía (una manifestación de lo sagra-
do con voluntad y figura). Este último caso puede ser, por ejemplo, la aparición
de un mesías, de un enviado divino. La continuidad del tiempo sagrado es inte-
rumpida por fechas críticas, momentos que son objeto de una consideración es-

(21) Consultar Apéndice.

(22) Ibid.

pecial. En el mesianismo, la aparición del mesías indica la ocurrencia de un momento diferente, señala la llegada de un tiempo pleno de salvación, y a la vez, de renovación. Las catástrofes, el caos, son signos de que un tiempo ha transcurrido y que ha llegado el momento de instaurar un tiempo nuevo. Es la esperanza que trae el milenio: la regeneración total del tiempo, la aniquilación del tiempo transcurrido para que el ciclo se cierre y de comienzo a otro: "la restauración del illud tempus primordial (...) es evidentemente el momento mítico del comienzo (caos) y del fin (diluvio, apocalipsis)" (23). Se regresa al caos para iniciar una nueva Creación. De modo que el tiempo se genera periódicamente al repetirse la cosmogonía. Surge la esperanza de una Nueva Era por inaugurarse, por ejemplo, por el mesías, que se titulará en ella el "Nuevo Rey". Para entonces el pasado se habrá consumido y el Mundo y el hombre sufrirán una nueva creación. A la destrucción periódica del mundo y de la humanidad, seguirá la regeneración de un mundo y una Humanidad nuevas. Esta es la época en que la tierra está sumida en el caos, la Kaliyuga, la edad de la oscuridad. Y los birsañitas dicen: "(...) en la Kaliyuga nos quitaron las costumbres, las tradiciones y el honor de nuestro pueblo" (24) "El país va a la ruina./ La tierra se va flotando como una tortuga que da vueltas sobre sí misma. /La tierra está atrapada por un fuego que es como las hojas nuevas desribadas del

(23) Eliade, M. *Tratado...*, p. 376

(24) Manuscrito Rogoto, en Singh, op.cit., p. 151

árbol. / (...) / la tierra está volando, / como el polvo en un camino polvoriento (...) " (25) Ha llegado el fin de los tiempos: "Desde el este y hasta el oeste nuestra tierra está sumida en la oscuridad" (26). La tierra amenaza con calentarse demasiado debido a las iniquidades de los hombres. Está "llena de poder" y este poder desarrolla calor, manifestándose así al hombre para indicar también el momento de la penitencia: (27) "La tierra está en llamas, / Oh, hermana, está quemando como fuego, / La tierra está atrapada por un fuego que la consume como si fuera hierba seca (...) " (28) Es decir que "el delinquir ocasiona el calor" (29). El remedio es enfriar la tierra, es decir actuar para corregir el daño que ha sido hecho. Esta es la labor del mesías. Birsa "ha nacido (...) para limpiar la tierra" (30).

Los mundas expresaron su deseo de abolir el tiempo transcurrido; entrevieron que el momento mítico del Comienzo, o sea del Caos, comenzaba a producirse: "Toda la tierra se llenará de fuego y agua" (31); "Cuando nazco el Nuevo Rey (el mesías), habrá derramamientos de sangre en la tierra (...). Llegó la hora señalada" (32) Y piden al Nuevo Rey que destruya a los enemi-

(25) Consultar Apéndice.

(26) Ibid.

(27) Van der Leeuw, op. cit. Referido al concepto de tapas en India.

(28) Consultar Apéndice.

(29) Van der Leeuw, op. cit., p. 439

(30) Consultar Apéndice.

(31) Singh, op. cit., p. 107

(32) Consultar Apéndice.

gos con el agua del pequeño río" y que los queme "con el fuego de la selva (33). La muerte, la desaparición de la Humanidad vieja y el nacimiento de una nueva, está basada en la esperanza de la regeneración, tanto del tiempo como del Universo y del hombre, que se efectuará de una manera total. La Nueva Era será un nuevo comienzo en forma absoluta, puesto que todo tiempo anterior ha sido abolido mediante el regreso al Caos, augurio de la Creación. Se expresa el deseo de abandonar el tiempo profano y de reintegrarse al tiempo sagrado, de vivir en un tiempo totalmente regenerado, vivir en la eternidad, concretando un modelo ideal en la misma vida humana; es la esperanza de poder acceder a un paraíso concreto en este lugar y en este momento. Hay una necesidad para que se verifique esta regeneración periódica total: la disolución del mundo, representado por la comunidad, para desechar con él los sufrimientos, la muerte, la inseguridad, los errores cometidos y recrear un nuevo mundo seguro y prístino como aquél de los Comienzos. Esta repetición de la cosmogonía, esta "recreación", permite al hombre alcanzar la salvación, recomenzar su vida, ya que a la vida misma del Universo se le da un nuevo comienzo.

Que un cambio está ocurriendo, y en nuestro caso con la mediación del mesías, lo expresa la canción birsaíta.

(33) *Ibid.*, "Plegaria del Domingo"

"La tierra se está limpiando
 como el lugar de la trilla,
 La tierra se está limpiando,
 como el arroz.

.....
 Nuestra tierra se está limpiando
 Birsa Bhagowan ha limpiado,
 nuestra tierra" (34)

Nunca la destrucción de la Humanidad es total. De ella se salvan los elegidos. Un relato contemporáneo de Birsa y su movimiento recuerda: (35) "(Birsa) resumió todas sus enseñanzas diciéndoles que el fin del mundo estaba cerca y sólo los que estuvieran con él en ese momento se salvarían (...)" y Sanika Munda es su testimonio (36) dijo que "habría una lluvia de fuego y agua en Kartic y en Poos en la cual perecerían todos los que no hubieran adoptado el cordón, los Hakim y los Rajas y que (entonces) el Raj se ría de ellos (los birsaítas)(...)" A ellos pertenecerá el Nuevo Reino, la tierra perfecta, cuando el tiempo profano haya sido suspendido y se viva en el tiempo eterno de lo sagrado, cuando se reactualice plenamente "aquel tiempo" en el Paraíso, hoy al alcance de aquellos que tengan fe. Las siguientes canciones se refieren a esta "tierra de la felicidad" a la que los fieles llegarán guiados por Birsa, el profeta. Al parecer contienen referencias al mito antropogónico que señala el origen de los hambres en el mundo celeste, ahora perdido, pero que puede ser recuperado para los creyentes:

(34) Ibid.

(35) Singh, op. cit., p. 154

(36) Bengalee, 21 de julio de 1900, p.6. Cit por S. Singh, op. cit.

"El camino indicado por Birsa Bhagwan es bueno,
El conducirá a la felicidad y a la dulzura
/(en la vida) y al Reino de los Cielos" (37)

"Vayamos todos
A nuestro Reino en el Cielo (Paraíso)
No se vuelvan atrás
No se queden atrás

Adelante está el fuego de la montaña
Atrás está el río lleno de agua.
Vayamos todos juntos
A nuestro Reino en el Cielo.

Ambos, Nuestro Padre y nuestra Madre
Están sentados aquí
Vayamos, también nosotros debemos ir
Allá esta la tierra de la Felicidad" (38)

La "edad de oro" se encuentra en el Comienzo, en "aquél tiempo" primordial. Se puede recuperar, puede volver a repetirse. Hay que tener en cuenta que en el caso que estudiamos ha habido influencias del Hinduísmo, para el cual las creaciones y destrucciones periódicas del Cosmos siguen un ritmo establecido. El ciclo está dividido en eras o yuga, a cada una de las cuales precede y sigue un declinar y un renacer que las une entre sí. Cuatro eras componen un ciclo completo o Mahayuga. Se comienza con la Kṛta Yuga o Satya Yuga, luego siguen la Treta Yuga, la Dvapara Yuga y por último, la Kali Yuga, cuya duración es la más corta y en la cual tiene lugar una decadencia total en todos los aspectos de la vida. Es éste el momento en que estamos viviendo, -

(37) Ver Apéndice.

(38) Ibid.

la "era de la oscuridad". El ciclo llega a su fin cuando se produce la completa "disolución" (Pralaya). En el ciclo se repite el proceso de creación, destrucción y creación, de manera infinita. Por estar viviendo en la "era de la oscuridad", caracterizada por la extrema decadencia de la Humanidad en todos sus aspectos, y que terminará de manera apocalíptica, estamos condenados a una vida de sufrimientos más intensos que los que debieron soportar los hombres de otros tiempos. A esta concepción se superpuso otra, la del Cristianismo, que, aunada a ciertas creencias tradicionales sobre un "paraíso perdido", hicieron posible el surgimiento y desarrollo de ideas milenarias entre los munda.

El milenarismo en este caso se acompaña del fenómeno mesiánico. El mesías será aquel hombre que los ayudará a vencer sobre las fuerzas de la oscuridad y del caos de una vez y para siempre, por medio de una nueva creación que se producirá en cierto momento por venir. Esta esperanza y este deseo de recuperar lo perdido es tan fuerte, que observamos que en dos ocasiones se afirma haber establecido el Nuevo Reino. Teniendo en cuenta que para el hombre que vive según la conciencia mítica, la palabra en sí es potente, es voluntad materializada, en estos casos, expresar que se ha alcanzado la meta es una manera de asegurar que el hecho tenga lugar. Nombrar algo es poseerlo de alguna manera, mediante los poderes que este acto desencadena. Como dice Van der Leeuw, "La palabra es un poder decisivo. Quien dice palabras, pone poderes en movimiento".(39) Se anticipa el acontecimiento; la palabra crea, origina los -

(39) Van der Leeuw, op. cit , p. 391

sucesos; la realidad se corrige por medio de la palabra, una sustituye a la otra.

.....

"Ahora tenemos nuestro reino que se extiende por todos los territorios. Ahora estamos mirando hacia el este; hemos cosechado nuestro reino. Ahora tenemos el reino para siempre. Nadie puede arrancarlo de nuestras manos" (40)

.....

"Proclamaste (tú, Birsa) que los otros no nos quitarían nuestro reino desde entonces, porque lo habíamos recuperado para siempre" (41)

Se invoca al dios, se provoca el diálogo para poner en relación al poder con el hombre, oración que suplica y demanda al mismo tiempo:

"Oh, Padre Celestial, oye las palabras de los que
están en la Tierra
Entre todos nos apoderaremos de ellos"(42)

La finalidad de la oración es comunicarse con la divinidad para atraer su atención y, por consiguiente, su poder, para que ayude a los hombres en la empresa que se han propuesto en la Tierra. La palabra se emplea también como ama poderosa contra el enemigo. El birsafta canta:

"Hombre blanco, vete, apúrate.
Tu tierra está en el Oeste, debes irte.
Hombre blanco....
Vete con el viento a tu tierra, debes irte,
Hombre blanco...." (43)

(40) Consultar Apéndice.

(41) Singh, *op. cit.*, p. 150

(42) Consultar Apéndice.

(43) Ibid.

Teniendo en cuenta que la raíz del Movimiento Birsaita se encuentra en los problemas agrarios, no hay que olvidar el significado que tiene la tierra para los munda, derivada en parte de su visión mítica del Mundo. En este caso, el lugar en que el hombre vive no es meramente un lugar geográfico, sino un lugar ontológico que se encuentra consagrado siempre por poderes positivos o negativos, es además el único lugar donde es posible vivir. En él el hombre se siente bien; es el sitio que ha descubierto ("destacado", no elegido) y preservado para sí, y en donde su propia fuerza ha aumentado a la par que la potencia del lugar. El "sitio" se descubre por su característica de "distinto". Es la tierra que recibieron los antepasados de manos divinas en el Comienzo de los Tiempos. Esta ofrenda del día consagra a ese espacio determinado, lo revela como "diferente" y lo pone en manos de los munda. Cualquier morada se encuentra en el "centro del Universo"; la aldea está hecha a imagen del mundo puesto que el hombre mítico desea estar siempre y sin dificultad en el centro de la realidad y de la sacralidad. El espacio para él no es homogéneo, sino que cada sitio tiene un valor diferente al destacárselo de toda la extensión del espacio. Cuando el hombre se instala en un lugar, éste se convierte en algo diferente, lo separa del resto, de lo que lo rodea, es su aldea, la tierra que trabaja, su paisaje. Para él, el mundo se reduce al espacio circundante, al lugar en que vive, es decir, el espacio llega a ser equivalente al terruño, fuera solo existe lo desconocido, lo peligroso, un vacío existencial y ontológico. Realidad humana y realidad geográfica carecen de sentido si una de ellas falta a la otra.

El ambiente se traduce en una geografía existencial, donde el hombre se encuentra ligado con firmeza a la tierra. El hombre es entonces, un ser en el mundo, fuera de su espacio vital su existencia se encontraría falta de sentido y amenazada por potencias desconocidas. Sólo en su "sitio" encuentra seguridad, allí las presencias tutelares lo protegen. La aldea es un universo minúsculo, un microcosmos, está delimitada de acuerdo con el orden universal: la tierra de los mundos tiene "ocho esquinas". (44)

La unión de los hombres, la comunidad, tiene sus raíces en la tierra que éstos comparten, punto de apoyo del mundo social, donde la sociedad se concentra y se ordena. Hay lugares en el espacio donde lo sagrado se manifiesta con mayor intensidad, donde el hombre se encuentra con lo divino. Allí se erige el santuario. "La verdadera palabra está en el templo", dice el mundo. (45) Es un espacio ritual donde lo sagrado se presenta con fuerza mayor, irradiando sacralidad al espacio que lo rodea.

"El sitio consagrado (...) -dice Gusdorf (46)-constituye, pues, una especie de promoción figurativa de una parte del universo llamada a valer por el todo. Un trozo de espacio, destacado en la realidad humana, tiene la función de espacio entero para el servicio de los dioses". Es el caso de las sor-nas, o bosquecillos sagrados, en donde el mundo rinde culto a sus divinidades.

(44) Ibid.

(45) Ibid.

(46) Gusdorf, G., op.cit., p. 58

No hay que olvidar que fué justamente en el bosque donde Birsa recibió la revelación divina. Comprendiendo el significado que encierran estos lugares, revestidos de sacralidad, es fácil entender los efectos que produjeron las ventas de zonas forestales y el talado de los bosques, que no respetó, por supuesto, a las sarnas.

El hombre nace de la tierra, ella lo alimenta y lo acoge nuevamente cuando muere. La tierra es el fundamento de todas las manifestaciones de la vida. Hombre y mundo se encuentran estrechamente unidos por lazos firmes y duraderos. Los hombres tienen sus raíces en la naturaleza, han nacido de un huevo de cisne, según el mito munda más antiguo. En otro mito, más tardío, se señala el mundo celeste como su primer morada; cuando son arrojadas del cielo el lugar que se les asigna como suyo es un sitio concreto, y el espacio al que verdaderamente pertenecerán de entonces en adelante. Y aún, en el mito apocalíptico que narra la salvación de una pareja, de la que luego nacerían todos los hombres, su refugio es el agua de un pozo. Es decir, el hombre tiene su origen en la tierra, ella lo protege. Se entiende por tierra todo lo que rodea al hombre, la totalidad del espacio en que se desarrolla su vida. Los hombres son, como ha dicho Eliade "hijos del lugar", y a él pertenecen. Existe una solidaridad entre el hombre y el microcosmos circundante, el lazo es la vida. Cuando se profana o se pone en peligro cualquiera de las formas de esa vida, el hecho repercute intensamente en todos sus planos. La tierra de los munda está amenazada: "otros se adueñaron de nuestra propiedad", de "nuestra tierra", y por ello "nuestro -

orden tradicional fué desplazado" (47) Debido a estas trasgresiones "el país esta a la deriva", se quema, vuela en el viento (48) Y Birsa profetiza que "la tierra también un día se volvería loca" (49) Por eso el llamado que Birsa, el que "desplegó la bandera de los Khuntkatti" (50) hace a su pueblo, es escuchado, une a los munda en la lucha por la recuperación de su tierra. Estos a su vez - apelan al poder del mesfas, depositario del poder divino, para obtener éxito en la empresa.

"Padre de la Tierra, ayúdanos hoy
Sólo en tí confiamos para el futuro
Con tu fuerza transforma en agua los proyectiles
Haz que caigan los enemigos
Padre de la Tierra, nuestra es la tierra, el país.

.....
Haz que la fuerza de nuestros enemigos se desvanezca
/y sea destruída
Toma su sangre, sus vidas.
Haz que la tierra se llene de niebla, así los
/enemigos no podrán ver
Haz que llueva copiosamente, de modo que las armas de
/los enemigos se vuelvan agua
¡Oh! Creador de la tierra, no dejes que nuestras plegarias
/sean rechazadas.
Confiamos plenamente en tí,
Arroja (piedras) y dispara flechas (a ellos). " (51)

La tierra se considera madre, portadora de vida; el hombre, arraigado en ella, busca allí la justificación de su existencia: "La verdadera palabra -

(47) Consultar Apéndice.

(48) *Ibid.*

(49) *Manuscrito Rogoto, Singh, op. cit., p. 147-148*

(50) *Ibid.*, p. 112

(51) Consultar Apéndice.

está en la tierra" -dice el mundo- "La palabra de la tierra está con nosotros. - Hombres, daos cuenta de que la palabra de la tierra está con nosotros" (52) Con esta aliada no se puede más que llegar a la victoria.

Ocupándonos ahora de la figura del mesías, su aceptación y luego el reconocimiento de su autoridad por los otros, puede explicarse de acuerdo con formas de pensar míticas. El mesías no existiría sin la presencia de la divinidad. Entonces debemos considerar la categoría de lo santo. Algo de la divinidad se otorga al mesías; él es el elegido, aquél sobre el que ha recaído la mirada del dios y al que ha sido asignada la misión de guiar a su pueblo hacia la salvación.

El primer aspecto que se hace evidente cuando se intenta definir lo santo, es la bondad. Sin embargo, lo santo no se limita a lo bueno, sino que abarca algo más; lo numinoso. Tomamos el término acuñado por Rudolph Otto, (53) para designar a una categoría peculiar, tanto explicativa como valorativa, de un estado de ánimo numinoso. Para Otto, lo santo es clarificación conceptual y purificación ética de lo numinoso. Lo numinoso no es simplemente un estado de ánimo, sino que presenta también un aspecto objetivo, se manifiesta en objetos concretos. Esto nos lleva al problema de la revelación de lo divino. Pero tratemos primero de los distintos aspectos de lo numinoso y de la

(52) Ibid.

(53) Otto, R. Lo Santo. Rev. de Occidente. Madrid, 1965.

actitud que se adopta frente a él. El hombre se siente frente a la divinidad en una situación de absoluta dependencia, es lo que Otto llama "sentimiento de criatura", y que define como "el sentimiento de la criatura que se hunde y se anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas" (54) Pero este aspecto no conforma la esencia de lo numinoso. Su carácter esencial se resume en lo que Otto ha designado como mysterium tremendum, que en su forma más tosca se manifiesta como pavor demoníaco, el miedo a lo sobrenatural, lo oculto y secreto, lo que no se comprende, el miedo a la divinidad ultrapotente que actúa de manera imprevista y terrible. Esa ira divina, se va racionalizando a medida que se introducen conceptos éticos, de modo que llega a ser entendida como justicia divina. Un elemento del aspecto - "tremendo" del numen es la majestad, una prepotencia de algo o alguien que está muy por encima de todos los hombres, y que se corresponde en el sujeto con el "sentimiento de criatura". Otro aspecto es la energía, manifestada en la cólera divina. El misterio, desprendido de su aspecto terrible, se puede reducir a lo admirable, lo que provoca un asombro intenso, lo extraño, lo que no es familiar. Es lo que Otto designa como "el estupor ante lo absolutamente heterogéneo" (55), referido a procesos, fenómenos y cosas sorprendentes, que se apartan de lo ordinario, y que además son incomprensibles, ante las cuales el hombre retrocede de espantado. Por eso, al oír las palabras del Padre de la Tierra "los aldeanos

(54) Ibid., p. 21

(55) Ibid., p. 42

se acongojan, llenas de terror" (56)

Además de este carácter misterioso y terrible, el numen es también fascinante. Por lo tanto es ambivalente, atrae y rechaza. En términos numínicos lo fascinante se explicaría como amor, misericordia, compasión y piedad, pero manifestado de manera "excesiva". Se busca y se solicita lo numinoso, se intenta apoderarse de él y hasta se trata de llegar a una identificación. El mesías lleva en su interior lo numinoso, no porque se haya apoderado de él, sino porque le ha sido otorgado, en gran parte porque lo ha deseado. Se dice de Birsa:

"En la profundidad de la selva, en las tierras altas,
/desmontadas y quemadas,
Singbonga entró en tu corazón" (57)

Lo sagrado manifestado en ciertos fenómenos sólo puede ser comprendido inmediata y directamente por algunos individuos; esta facultad es la facultad divinatória o de divinación, y aquéllos que están en situación de ejercerla han sido designados divinadores. Son quienes formulan y comunican el sentimiento de lo numinoso a los demás. En realidad, el divinador no comunica algo sino que solicita de todos los hombres la comprensión de la manifestación de lo numinoso, el despertar de ese sentimiento de lo numinoso que está latente en cada uno de ellos. Por eso, el profeta no se muestra a sí mismo como profeta sino que los demás lo sienten, lo comprenden como tal.

(56) Singh, *op. cit.*, p. 107

(57) Consultar Apéndice.

El mesías es una concreción de lo numíngso, es decir, una manifestación de lo sagrado. Lo sagrado se puede definir como lo insólito actuante, se revela en una posibilidad de actuar. El sentimiento frente a lo sagrado es la limitación, tanto del conocimiento como del dominio que se tiene sobre la realidad. El Universo está circunscripto a aquéllo que tiene significado, derivado de lo que el hombre conoce o espera conocer para poder actuar de la manera apropiada; fuera de estos límites existe lo incognoscible, que no tiene un significado preciso. Esta reserva de significación es lo sagrado que, debido a sus características de misterioso y peligroso, es necesario aislar en un campo especial de la actividad, frente al cual se sepa qué formas especiales de comportamiento se deben adoptar. Todo lo que queda dentro de ese campo se transforma en sagrado, es decir, se consagra. Por ejemplo, en el caso de un hombre que no ha observado cierto comportamiento frente a lo sagrado y cuando además, la expiación no ha sido apropiada, aquél se abandona a lo sagrado, convirtiéndose así él mismo en sacralidad. La violación de lo sagrado por un hombre afecta también a su comunidad, por lo tanto, como precaución, se lo separa de ella y se lo entrega a la "acción devoradora de lo sagrado".(58) Los intermediarios (como los mensajeros de dios) son hombres consagrados, aquéllos que han corrido el riesgo de entrar en contacto con lo sagrado y lo han superado. Se muer-

(58) Gusdórf, op. cit.

ven, por un lado, en el campo de la sacralidad, y por otro, en el profano. - Son los elegidos para llevar a cabo la acción de la divinidad en la tierra. Birsa fué "designado Padre de la Tierra", y el "Gran Rey del Cielo" lo nombró - "Nuevo Rey en la Tierra". (59) Birsa es el mediador que permite que se establezcan las relaciones entre el poder y el hombre. Por boca del profeta habla la divinidad, a quien representa como mensajero, él es quien revela la nueva religión; (60) como dice el birsaíta: "Birsa Munda reveló todas las palabras de la religión en la tierra ignorante y oprimida. (61)

En un primer momento, luego de haber experimentado la revelación de la divinidad, haya sido durante el sueño o en medio de una tormenta en la selva, Birsa comienza a actuar como hacedor de milagros, de acuerdo con un poder adquirido, un poder que está por encima de él mismo, y que se le había concedido en el momento de la revelación. Cura a los enfermos recitando mantras, con su aliento, mediante la imposición de su cordón sagrado, multiplica los alimentos: "se realizaron muchos hechos maravillosos; las semillas de unas pequeñas canastas fueron suficientes para sembrar una gran porción de terreno - alto". (62) Birsa habla y el poder substancializado en su palabra, cura. Como dicen las canciones birsaítas:

(59) Consultar Apéndice.

(60) Ibid.

(61) Ibid.

(62) Manuscrito Rogoto, Singh, op. cit., p. 147-148

"Las palabras de Birsa son agradables,
curan como una medicina" (63)

y que "los ciegos pudieron ver en agosto" (64), mes en que se supone nació.

Era durante esta época cuando Birsa se recluía frecuentemente en su casa, permaneciendo por largo tiempo sin alimentos, períodos en los que realizaba viajes al cielo. El tema de la "ascensión" al cielo es frecuente en todo el mundo. Ciertos hombres por sus condiciones excepcionales, tienen acceso a los niveles cósmicos superiores. El sentido de este afán por "subir" al mundo sagrado celeste se encuentra en el deseo de trascender la condición humana y de acceder a las realidades últimas. Penetrando en las regiones plenas de sacralidad, el hombre se toma semejante a los dioses, participa en cierta medida de su esencia. Entonces, está realmente desempeñando la función de mediador entre la divinidad y los hombres, puesto que es él quien puede recorrer el camino que une la tierra de los hombres con la tierra de los dioses. Hay que recordar que estos "viajes al cielo", no son nuevos para Birsa. Cuando por primera vez los suyos lo reconocieron, cuando "llegó", lo hizo descendiendo del cielo: "El ha descendido por nosotros a la tierra", (65) dice el birsaíta, y también: "Ha bajado del cielo por medio de una cuerda".(66)

Por entonces, Birsa se limita a ser el portador del mensaje divi-

(63) Consultar Apéndice.

(64) Singh., *op. cit.*, p. 100

(65) Consultar Apéndice.

(66) *Ibid.*

no, que debe transmitir a todos los hombres, no sólo a los suyos sino también a los dikus. La universalidad de su mensaje sigue manteniéndose, a pesar de los fracasos. El fin del mundo y la destrucción de la Humanidad se postpuso, según Birsa, para esperar a que todos los que aún no habían acudido a su llamado: misioneros, autoridades y hasta la reina de Inglaterra, se le unieran.

Una de las formas en que el poder puede actuar es a través de la palabra. Puede hacerlo por medio de la prédica en que alguien (el enviado) da a conocer un mensaje. Además esta palabra cura, por ser poderosa. Fácilmente el predicador se convierte en profeta. El profeta es un representante de la divinidad, dice sus palabras. Su personalidad no tiene conexión con lo temporal, es un individuo vacío de sí mismo y ocupado totalmente por la divinidad. Es sólo un portavoz, un instrumento del poder. Birsa, en ese primer período se dedica a predicar una vida de trabajo, amor universal y moralidad. También entonces se perfila como un reformador, tratando de demostrar que lo nuevo que predica es lo verdadero, y desechando las prácticas y creencias en vigencia hasta entonces como mal entendidas, deformadas o falsas. En este sentido dirige su crítica a la veneración de los bongas y a la autoridad de intermediarios como los deonras.

La palabra del predicador trae la salvación, de modo que el predicador participa en alguna medida de la esencia del salvador y puede a veces asimilarse con él o evolucionar y llegar a serlo con todas sus características. Ante todo es un individuo que se distingue de los demás y en quien se cree ver

cualidades extraordinarias. Poco a poco, Birsa fué abandonando su calidad de mensajero divino, y llegó a identificarse y a ser reconocido por los demás como dios mismo, como el "Nuevo Rey en la tierra". Todas las circunstancias que rodean su vida se consideran excepcionales. Se "siente" su llegada, realizada de manera asombrosa:

Ha bajado del cielo por medio de una cuerda

.....

Ha surgido como el sol; se ha levantado
/como la luna (llena) (67)

Su advenimiento lo anuncia la aparición de un cometa, es el signo que indica su llegada. (68) Son las señales de una nueva era que se inicia, una era que traerá cambios importantes. Dice la canción birsaíta que Birsa "Ha nacido para recuperar el reino de los munda" y que "Cuando nazca el Nuevo Rey habrá derramamientos de sangre en la tierra" (69) El poder del salvador supera ampliamente el poder del enemigo. La relación entre ambos toma la forma de una lucha, en la que a menudo el primero sucumbe. Todas las acciones que emprende Birsa suscitan asombro. No sólo se hace entender por los hombres, sino hasta por los animales de la selva: "Birsa atrae a todos los animales sobre la tierra". (70) Lo caracteriza la hermosura, la fortaleza y la sabidu-

(67) Consultar Apéndice.

(68) Ibid.

(69) Ibid.

(70) Ibid.

ña, (71) posee las mejores cualidades humanas, pero en grado sumo. Su sola presencia conmueve la tierra: "Al proclamarse dios causó un tumulto en la tierra" (72), cuando habla, la tierra se mueve, tiembla. Su llegada indica el fin de la edad oscura: Birsá llega para "iluminar la tierra".

El combate que libra el salvador con las fuerzas enemigas a menudo conduce a la muerte de aquél, reparada con la alegría de la resurrección. El salvador lleva en sí la vida y la muerte. Muere para volver a vivir, periódicamente. El regreso se produce cuando el tiempo señalado se cumple. La muerte del salvador se acompaña también de acontecimientos prodigiosos: "Moverá la tierra, su muerte hará a ésta temblar". (73) El misterio que lo rodea, el temor de verse abandonados, hace que todos traten de verlo y oírlo mientras se encuentra en la tierra:

"Dicen que está todavía vivo
A veces se lo ve, otras se esconde
y aún otras, habla.
Vayamos a verlo a él, el Padre de la Tierra,
a Chalkad, a él que ha descendido (del cielo)"(74)

Así como su llegada está caracterizada por lo extraordinario, también su desaparición, generalmente inesperada:

(71) *Ibid.*

(72) *Ibid.*

(73) *Ibid.*

(74) *Ibid.*

"ha surgido como el sol, se ha levantado
 como la luna (llena)
 No surge todas los días, un día desaparecerá súbitamente
 Entonces quizás no lo veamos; tratemos de verlo
 uno de estos días
 El no aparecerá todos los días; puede abandonar
 la tierra en la oscuridad". (75)

El sufrimiento del mesías lo legitima a los ojos de sus adeptos, es el mejor signo que se puede esperar, es la prueba última de que es éste y no otro el portador de salvación. Los birsaítas recuerdan que Birsa sufrió por ellos, que fué perseguido por haber luchado por su pueblo, (76) y esta circunstancia lo consagra como líder, no casual sino permanente. Los últimos acontecimientos de su vida, marcados por el martirio, por su muerte, jamás reconocida como definitiva, se ven suavizadas por la seguridad de su retorno, ya que Birsa vendrá "otra vez en la próxima vida" (77)

El salvador puede llegar a ser considerado también como creador, el eterno padre del mundo y de los hombres. El salvador ya no es más el profeta, el representante, sino dios mismo en su figura terrena, participando por lo tanto de todas las características divinas. Birsa como representante divino sufre una evolución y pasa a ser considerado Khasra Kora, el dios en forma humanizada, tal como había descendido en un tiempo a la tierra para costi-

(75) Ibid.

(76) Ibid.

(77) Ibid.

gar a los Asur. Birsa asume las características del arquetipo celeste. Se dice de Birsa: "creaste el agua del río, el fuego de la selva, el Ganges y el océano" (78) Se lo llama "Creador de la Tierra", y "Padre de la Tierra". Como el Gran Rey en el Cielo, el Nuevo Rey en la Tierra (Birsa) es misericordioso, - brinda ayuda y protección, es bondadoso con los fieles e implacable con los enemigos. (79)

La importancia del mesías reside en que su presencia indica el fin de una cadena de continuos fracasos en los intentos por establecer el orden perdido. Birsa "establece" el Nuevo Reino de una vez y para siempre, y aunque jamás se llega a concretar en la realidad, existe el convencimiento de que no se ha fracasado. El momento en que finalmente se alcanzará el ideal que propone la ideología milenaria es siempre inminente, tan próximo que es ya casi algo concreto, se puede vislumbrar con toda facilidad. Entonces, todos los sufrimientos tendrán fin, se restituirá al hombre la seguridad de una vida exenta de precariedades y de incertidumbres, y se dará al Cosmos en su totalidad nuevo vigor, alcanzándose así un nuevo y perfecto equilibrio. Por eso es válida la afirmación del birsaíta: "hemos cosechado nuestro reino (...) para siempre. Nadie puede arrancarlo de nuestras manos". (80)

(78) Ibid.

(79) Ibid.

(80) Ibid.

APENDICE

Canciones y Plegarias de los Birsañtas.

En el folklore munda, el recuerdo de Birsa y de su movimiento está vivo en las canciones que sus adeptos compusieron y en otras que han aparecido en fecha más reciente. En ellas se reflejan las dificultades por las que su pueblo estaba pasando, los problemas agrarios, los sentimientos contra los dikus, a menudo atacados violentamente, y la admiración por el líder en que se depositaron todas las esperanzas. (1)

(1) Consultar Singh, S., op. cit., donde aparecen las canciones en mundari y en inglés.

La tierra está a la deriva

El país va a la ruina
 La tierra se va flotando como una tortuga que
 da vueltas sobre sí misma.
 La tierra está atrapada por un fuego
 que es como las hojas nuevas derribadas del árbol.
 La tierra va a la ruina.
 A lo largo del camino polvoriento
 la tierra está volando,
 como el polvo en un camino polvoriento.
 ¡Oh, Birsa!, te levantaste como un joven búfalo.
 Recuperaste (la tierra) con un cordón.
 ¡Oh, Birsa!, la obtuviste nuevamente para los munda.

La búsqueda del Salvador

Desde el este hasta el oeste nuestra tierra está
 sumida en la oscuridad.
 Salgan ustedes, los vaqueros, a buscar las
 ocho esquinas de las parganas.
 Si no encuentran ocho, busquen cuatro personas,
 Si no encuentran cuatro, busquen dos.
 Si ni siquiera encuentran dos, busquen al menos una.
 Con un hombre la tierra se iluminará.
 Desde el este hasta el oeste nuestra tierra está
 sumida en la oscuridad.
 ¿Quién la ha iluminado?
 Birsa lo ha hecho.

La tierra en llamas

La tierra está en llamas,
 ¡Oh, hermana, está quemando como fuego.
 La tierra está atrapada por un fuego que la
 consume como si fuera hierba seca.
 El fuego se extiende sobre la tierra como
 las hojas nuevas caídas de los árboles.

La tierra se arrastra
 como las hojas del baniano.
 La tierra se agita en el viento
 como las hojas del pipal.
 ¡Oh, Birsal, te levantaste
 como un fuerte búfalo macho.
 ¡Oh, Birsal, sufriste y fuiste perseguido.
 Sufriste injusticias como si no hubieras tenido
 hermanos ni hermanas (con quienes compartirlas).

 ¡Oh, Birsal, uniste firmemente a los munda
 (como en una guinalda)
 Exaltaste el hombre de los munda
 ¡Oh, Birsal, ellos te recuerdan, lloran (por tí).
 Los munda te saludarán por los siglos de los
 siglos

Nacimiento del Nuevo Rey

¿En qué lugar ha nacido el Nuevo Rey?
 ¡Miren! En el cielo ha aparecido un cometa.
 El Nuevo Rey ha nacido en Chalkad.
 En el oeste ha aparecido un cometa.
 Ha nacido para recuperar el reino de los munda.
 Para limpiar la tierra ha aparecido un cometa.
 Porque ha nacido el Nuevo Rey habrá derramamientos
 de sangre en la tierra.
 Porque ha aparecido el cometa habrá derramamientos
 de sangre en la tierra.
 Llegó la hora señalada. Todos ustedes hablaron.
 Llegó el momento que se había fijado, te pronunciaste.
 Hablaste y la tierra se movió.
 Te pronunciaste y la tierra tembló.

"Limpieza" de la Tierra

La tierra se esta limpiando
 como el lugar de la trilla.

La tierra se está limpiando,
como el arroz.

¡Hombres!, no tengais miedo,
nuestra tierra se está limpiando,
¡hermanos, hermanas!, entiéndanlo bien.

Nuestra tierra se está limpiando.
Birsá Bhagowan ha limpiado
nuestra tierra.

La tierra y el templo

La verdadera palabra está en la tierra,
La palabra de la tierra está en el templo.
La verdadera palabra está en el templo.
La palabra de la tierra está con nosotros.
¡Hombres!, daos cuenta de que la palabra de la
tierra está con nosotros.

Advenimiento y desaparición de Birsá

¡Amigo! vayamos a Chalkad entre los bosques;
vayamos a verlo
Nuestros amigos van, también nosotros debemos ir
a verlo.
Ha bajado del cielo por medio de una cuerda,
dice la nueva palabra.
Llevaremos una calabaza llena de agua.
Cumpliremos el deseo de nuestro corazón.
Ha surgido como el sol, se ha levantado como
la luna (llena).
No surge todos los días; un día desaparecerá
súbitamente.
Entonces quizás no lo veamos; tratemos de
verlo uno de estos días.
El no aparecerá todos los días; puede abandonar
la tierra en la oscuridad.

Desaparición de Birsa

Birsa vino de Ulihatu y había sido raiyat en Chalkad.
 Al proclamarse a sí mismo Dios causó un tumulto
 en la tierra.
 ¿En sus momentos de calma habló antes de que
 fuera poseído por Satán?
 Moverá la tierra, su muerte la hará temblar.
 Dicen que está todavía vivo.
 A veces es negro, a veces blanco, y aún otras, rojo.
 Vayamos a verlo.
 Dicen que está todavía vivo.
 A veces se lo ve, otras se esconde,
 y aún otras, habla.
 Vayamos a verlo, a él, el Padre de la Tierra,
 a Chalkad, a él que ha descendido (del cielo).

Nacimiento de Birsa

En esta tierra nació el Padre de la Tierra
 en agosto.
 La gente se alegra en agosto
 Vienen a ofrecerle plegarias en fila, y se
 van en grupos.
 La gente se afitige en agosto.
 ¡Oh, recién llegado Padre de la Tierra!, naciste
 en Chalkad en agosto.
 Los ciegos pudieran ver en agosto.
 Vayamos y contemplemos al Padre de la Tierra,
 alegrémonos y saludémoslo.
 Venceremos a nuestros enemigos en agosto.

Semblanza de Birsa

¡Oh, Birsa!, surgiste como el sol en Chalkad.
 Creciste e iluminaste todo Nagpur.
 Naciste en la pobre casa de Sugana Munda.
 Jugaste con tus amigos en la arena y en el polvo.

Creciste fuerte y hermoso; enseñaste en muchos lugares.
 Buscaste la sabiduría; estudiaste en muchos lugares.
 No tienes miedo de los enemigos, confías en el arco, la flecha y el hacha de caza.

El elegido

En la profundidad del bosque, en la aldea de Chalkad, nació el Padre de la Tierra,
 Fuiste elegido o puesto a prueba;
 permaneciste firme para la lucha.
 Hijo amado de Sugana Munda, apacentabas cabras.
 Cuando llegaste a los veinticinco años, guiaste a los munda.
 Predicaste tu religión. Hay sólo un Sing Bonga.
 Llegaste aquí como un Panch,
 Te nombraste a tí mismo Padre de la Tierra.
 Seguiremos tu religión hasta el final.
 Obedeceremos tus órdenes.
 Sing Bonga nos dió la tierra en el principio
 (de la Creación), nos la quitaron nuestros enemigos.
 Nos reuniremos en gran número con armas en las manos.
 Ha nacido el nuevo sol de la religión, alumbrando la montaña y el valle.
 Los zamindares nos han hostigado y puesto en problemas.

La rebelión

Afligido con la opresión de los zamindares, con la miseria del pueblo, el país está a la deriva.
 Corran hacia el arco, la flecha y el hacha.
 Para nosotros hoy la muerte es mejor (que la vida)
 Birsa Bhagoan es nuestro líder,

él ha descendido por nosotros a la tierra,
 Hoy.....
 Preparémonos con el carcaj, la flecha y la es-
 pada.
 Nos reuniremos en el monte Dombari,
 donde está hablando el Padre de la Tierra.
 No nos asustaremos de los monos.
 No dejaremos en paz a los zamindares, los prestamistas
 y los comerciantes (los extranjeros).
 Ellos ocuparon nuestra tierra
 No abandonaremos nuestros derechos Khunkatti.
 De (las fauces) de los leopardos y las serpientes
 reclamamos nuestra tierra.
 Ellos se apoderaron de la tierra feliz.

Expulsión de los extranjeros

¡Oh, Padre Celestial!, oye las palabras de los
 que están en la tierra.
 Entre todos nos apoderaremos de ellos.
 Arrojaemos a los blancos de nuestra tierra.
 Tuvimos cincuenta y tres excelentes rajas munda.
 Hombre blanco, vete, apúrate.
 Tu tierra está en el oeste, debes irte
 Hombre blanco.....
 Vete con el viento a tu tierra, debes irte
 Hombre blanco.....

Sing Bonga entra en el corazón de Birsu

En tu infancia apacentaste cabras y ovejas.
 Jugaste en el polvo
 ¡Oh, Birsu! cuando creciste fuiste a la aldea
 de tu tío materno.
 En Salga iniciaste tu aprendizaje
 Tus palabras llenaron nuestros corazones de
 felicidad y fortaleza.
 Día y noche te visitan.
 Revelaste la nueva religión y la vieja se hizo
 a un lado.

No comeremos carne ni pescado.
 En la profundidad de la selva, en las tierras
 altas, desmontadas y quemadas,
 Sing Bonga entró en tu corazón.

La música de la flauta de Birsa

¡Oh, Birsa!, la música de tu flauta y tu violín
 reverbera.
 Todos salen para oírta,
 Dejan de trabajar en la selva, en los árboles,
 dejan de limpiar y de comer, para oír tu música.
 Todos los animales salvajes vienen a oír la música
 de tu flauta.
 Rotan Singh (*) dice: "Ciertamente
 nuestro Birsa atrae a todos los seres sobre la
 tierra."

(*) Rajan Singh, poeta popular.

Birsa y Gandhi

¡Oh, Madre!, Gandhi ha nacido como el sol naciente,
 Birsa ha aparecido como la luna naciente.
 ¡Oh, Madre!, Gandhi nació por el Svaraj,
 Birsa ha llegado para levantar a los munda.

La tormenta de polvo del oeste

Birsa ha aparecido como la tormenta de polvo.
 Birsa ha llegado del oeste.
 Birsa ha llegado.

Como el viento y la tormenta de polvo ha llegado
 Birsa,
 del sur.....
 Birsa.....

Birsa ha llegado del oeste.
 Fué llevado por el viento hacia el este.
 Fué llevado.

Birsa ha llegado como el viento y la tormenta de
 polvo.
 ¡Birsa, ten cuidado, no seas temerario!
 ¡Ten cuidado!

La religión de Birsa

Abran la puerta a la religión de Birsa.
 Cierren la puerta a Satán.
 Cambien la orden de Satán.
 Recuperen la tierra de los munda.

¡Devorador de la vida, destructor de la inteligencia!
 Que el viento se lleve las palabras de Satán,
 El camino indicado por Birsa Bhagwan es bueno,
 Conducirá a la felicidad y a la dulzura
 (en la vida) y al Reino de los Cielos

Las palabras de Birsa

En cada aldea, en cada caserío,
 las palabras de Birsa inspiran fuerza y heroísmo.
 Las palabras de Birsa son agradables,
 curan como una medicina.

¡Hermano!, en esta tierra
 adquiere conocimientos y alístate,
 estudia para adomarte.
 Las palabras de Birsa son dulces,
 Baldeo Singh dice:
 Los munda están llenos de ignorancia,
 yo he quedado atrás, aún en la raza munda.
 Las palabras de Birsa son preciosas

La incomprensión de los hombres

En la profundidad de la selva,
 ¿quién está golpeando con las manos?
 Birsa está golpeando con sus manos
 en lo profundo de la selva.
 Birsa golpea con sus manos.
 Osos, búfalos salvajes, ciervos, elefantes y caballos
 entienden,
 pero los hombres no.

"Nuestra es la tierra"

¿Quién está golpeando el tambor en el monte Dombari?
 Ellos (los birsañtas) danzan (a su son).
 ¿Quién toca el clarín al pié del monte Dombari?
 Ellos (los soldados blancos) observan.
 Birsa golpea el tambor en el monte Dombari.
 Ellos danzan.
 El hombre blanco toca el clarín al pié del monte
 Dombari.
 Ellos observan.
 Birsa está golpeando el tambor por la libertad de su
 madre tierra.
 Ellos danzan.
 El hombre blanco toca el clarín para abrir fuego
 Ellos observan.
 Las municiones se acaban. Birsa toca el tambor.
 Ellos danzan.
 En el monte Dombari ellos gritaron:
 "nuestra es la madre tierra"

La lucha

Padre de la tierra, ayúdanos hoy,
 sólo en tí confiamos para el futuro.
 Con tu fuerza transforma en agua los proyectiles.
 Haz que caigan los enemigos.

Padre de la Tierra, nuestra es la tierra, el país.
 Nos has hecho vivir dominados por otros.
 Tú nos trajiste del Hogar Original;
 En Nagpur dejaron sus huellas nuestros antepasados.
 Permitiste que otros se adueñaran de nuestra propiedad,
 de la tierra que nosotros reclamamos.
 Nuestro orden tradicional fué desplazado.
 Haz que la fuerza de nuestros enemigos se desvanezca
 y sea destruída.
 Toma su sangre, sus vidas.
 Haz que la tierra se llene de niebla, así los
 enemigos no podrán ver
 Haz que llueva copiosamente, de modo que las armas
 de los enemigos se vuelvan agua.
 ¡Oh, Creador de la Tierra!, no dejes que nuestras ple-
 garías sean rechazadas.
 Confiamos plenamente en tí.
 Arroja (piedras) y dispara flechas (a ellos).

Arresto de Birsa

¡Oh, Birsa!, apareciste en el monte Dambari,
 transformaste las balas en agua.
 ¡Oh, Birsa!, acampaste entre los arbustos de
 algodón.
 Te llevaron por el camino de Doranda.
 ¡Oh, Birsa!, te llevaron en un palanquín a la
 cárcel de Ranchi.
 En la cárcel te encerraron en una jaula de hierro.
 ¡Oh, Birsa!, demostraste tu fuerza ante las autori-
 dades.
 Elevaste el nombre de nuestra raza.
 ¡Oh, Birsa!, sufriste por tu pueblo.

El arresto

En la selva,
 ¡Oh, Birsa!, te arrestaron.

Tus amigos y tu familia lloran.
 ¡Oh, Birsa!, en tu mano está la cadena de hierro.
 En frente y detrás de tí hay soldados montados.
 ¡Oh, Birsa!, te llevaron por el camino de Ranchí.
 ¡Oh, Birsa, sufriste
 por la tierra.
 ¡Oh, Birsa!, vendrás otra vez en la próxima vida.
 ¡Oh, Birsa!, me entristezco porque te han arrestado,
 me entristezco porque te han llevado.

El Paraíso

Vayamos todos
 a nuestro Reino en el Cielo (paraíso).
 No retrocedan.
 No se queden atrás.
 Delante está el fuego en la montaña.
 Detrás está el río lleno de agua.
 Vayamos todos juntos
 a nuestro Reino en el Cielo.
 Ambos, nuestro Padre y nuestra Madre
 están sentados aquí,
 Vayamos, también nosotros debemos ir,
 allí está la tierra de la Felicidad.

El Nuevo Rey y los Cinco Sabios (invocación)

En el reino del cielo está el Grande. Tu enviaste
 a los Panches (cinco) a la tierra. Birsa Munda reveló
 todas las palabras de la religión en la
 tierra ignorante y oprimida. Birsa Bhagoan reveló
 la religión al ignorante, al tonto y el negro.

El sacrificio de Birsa

Fuiste arrestado por los enemigos; hay cadenas
 de hierro en tus manos

No pensaste en tí, te sacrificaste por la tierra.
 ¡Oh!, tu nombre ha quedado para siempre, jamás
 lo olvidaremos.
 Hoy cantamos (tu) canción; te saludamos todos los
 días.
 Hablamos en tí como en sueños; escuchamos tus pa-
 labras.
 Hasta el fin de la tierra, permanecerá tu nombre.

El nuevo Rey recupera la tierra para su pueblo.

(invocación)

Tengo fe, fuiste designado Padre de la tierra.
 Confío plenamente en tí (con todo mi ser).
 Sálvame de la enfermedad y de las dificultades.
 Eres el Gran Rey en el cielo, Designaste al Nuevo Rey
 en la tierra. A él le diste el reino y la tierra.
 En la tierra el Nuevo Rey confió en mis manos el
 reino
 y la tierra. Confía la misión del Gran Rey del cielo
 a los hombres selectos (en la tierra). Nos salvarás
 marcando en nuestros cuerpos el signo (la marca
 sagrada de sándalo).
 Aliviaste a los hambres de su peso y creaste el
 agua del río
 Destruíste el Reino de los rajas y los zamindores.
 El régimen de los contratistas, los satanas y los
 enemigos
 llegó a su fin. Ahora poseemos nuestro reino
 que se extiende por todos los territorios
 Ahora estamos mirando hacia el este;
 hemos cosechado nuestro reino
 Ahora poseemos el reino para siempre.
 Nadie puede arrancarlo de nuestras manos.

El Nuevo Rey

Tú fuiste designado Padre en la tierra.
 Confío en tí con el alma y el corazón.
 Sálvanos de las dificultades.
 En el cielo está el Gran Rey.
 Él te ha designado como el Nuevo Rey en la tierra.
 Otórgale tu merced, compasión y asistencia.
 En la tierra el Nuevo Rey me concederá
 misericordia y protección, socorro y fuerza,
 y arrojará y entregará a las llamas a los
 viejos rajas, oficiales y zamindares,
 con el agua del río y el fuego de la selva
 atrápalos y destrúyelos completamente.

Plagaría del domingo

Saludemos al Gran Rey en el cielo, Saludemos
 al Nuevo Rey en la tierra. Saludemos a la
 Madre y al Padre en el cielo y en la tierra.
 ¡Oh, Padre Todopoderoso!, con tu merced, todos
 nosotros, hermanos, hermanas, niños, padre y madre,
 de lugares alejados y cercanos, nos hemos reunido
 en este lugar.
 Tenemos en nuestros hogares el arroz sin cocinar,
 bueyes, cabras, búfalos y otros animales. Confes-
 amos nuestros pecados de cinco a seis días, todos
 los pecados que hemos cometido con nuestra vida,
 con nuestro corazón, nuestros ojos y oídos, piernas,
 manos y el cuerpo entero, y que te hemos herido
 con nuestra vida y nuestra mente, y que hemos
 peleado contra nosotros. Confesamos todos estos
 crímenes y pecados. Perdona todos los días nuestros
 pecados de siempre. Como nos guardas por seis días,
 lo mismo haz siempre. Sálvanos en
 nuestras reuniones sagradas, en la danza, en la noche,
 en el sueño, cuando viajamos, en el trabajo y en
 nuestra profesión, en nuestra conducta y en la
 conversación, en el desamparo, en el pensamiento,

en las dificultades y en la enfermedad, sálvanos de la espada, de las injurias y de los obstáculos. Haz que tus ángeles santos nos protejan bajo sus alas. Que ellos nos salven de los enemigos. Defiéndenos y destruye a todos nuestros enemigos que están celosos de nosotros y nos perjudican. Destruyélos con el agua del pequeño río; quemalos con el fuego de la selva. Como Jesús deja que el Gran Rey en el cielo otorgue merced, asistencia y fuerza al Nuevo Rey en la tierra y lo proteja. Haz que el Nuevo Rey en la tierra nos otorgue a su vez, merced, asistencia, fuerza y bendiciones, y así podamos destruir a los viejos rajas, a las autoridades, los zamindares, los satanes, a los enemigos, con el agua del río y el fuego de la selva.



EL ULGULAN

//// Áreas afectadas por el movimiento

ANO	NOMBRE	GRUPOS PARTICIPANTES	LIDERES
1789 1796 (-1798)		Munda (Tamar) Munda (Rahe y Silli)	
1797 1807	(+)	Munda Munda	Bishun Manki Dukan Shahi Manki.
1811 1812 1819 (-1820)		Munda Munda (Rahe) Munda; Oraon	Rudu y Kanta Munda.
1831	Insurrección Kol	Munda; Oraon; Ho.....	Buddho Bhagat de Silligaon (-1838)
1832 1854 1855(-1857)	Rebelión Bhumij Rebelión Sandal (+)	Bhumij Santal Santal	Ganga Narain Bir Singh Sido y Kanhu; Chandu y Bhairob.
1858 (-1890)	Movimiento Sardar (Sardari Larai o Mulku Larai)	Munda	
1871	Movimiento Kherwar	Santal; Munda (Sardar)	Bhagrit de Taldiha
1880 1891 1895(-1900)	Movimiento Kherwar Movimiento Kherwar Movimiento Birsaita (Ulgulan)	Santal Santal; Oraon Munda (incluyó Sardar); Oraon (1896)	Dubia Gasol. Birsa Munda
1914	Kurukh Dharm	Oraon Oraon	Varios bhagats. Jatra; Sibū Bhagat de Mandar; Balram Bhagat; Devmanic
1915	Movimiento Tana Bhagat		
1930	Movimiento Bhumij Kshatriya Movimiento Kherwar	Bhumij Santal (Gumia)	Bangam Manjhi de Borobera.

Nota: Sólo se tienen datos sobre el número de participantes en dos casos:

(+) 5,000 individuos

(++) las fuentes indican desde 6,000 a 30,000 individuos.

GLOSARIO

Adivasi	Aborigen
Bhagat	El devoto, el fiel.
Bhagwan (Bhagoan)	Dios o un hombre piadoso.
Bhagwanist	Adepto de Birsa.
Bhuinhar	Descendiente de los primeros pobladores de la aldea.
Bonga	Espíritu, deidad.
Deonra	Curandero; intermediario entre los hombres y lo sagrado.
Dharati Aba	"Padre de la Tierra", nombre que se le dio a Birsa.
Diku	Designación para los extranjeros: zamindares, prestamistas, etc.
Gitiora	Dormitorio de los jóvenes.
Jagir	Tenencia especial o por servicios.
Jagirdar	Persona a quien se ha otorgado una tenencia <u>jagir</u> .
Kaliyuga	La Edad Oscura de la mitología hinduista.
Karposh	Concesión de aldeas para el mantenimiento de parientes del <u>raja</u> .
Khunt	Población
Kili	Clan
Kompat	Mundas puros
Mahajan	Prestamista
Majhtas	Tierras de privilegio del terrateniente.
Mandali	Misión
Manki	Jefe de un <u>patti</u>
Mulkui Larai	Agitación Sardar.
Munda	Miembro de la tribu munda; jefe secular de la aldea.
Mundari Khuntkatti	Forma tradicional de tenencia de la tierra para los munda según la cual los descendientes de la rama masculina de los primeros pobladores de la aldea, sujetos al pago de una renta libre, poseen las tierras de la aldea.
Pahan	Autoridad espiritual de la aldea.

Pahanai	Tierra destinada para actividades religiosas.
Panchayat	Asamblea, Consejo.
Pargana	Región, unidad administrativa fiscal.
Patti (Parha)	Diez o doce aldeas bajo la dirección de un manki.
Parhapanchayat	Consejo interaldeano.
Rajhas	Tierras sujetas a renta o disponibles para poblamiento.
Raiyat	Arrendador, subarrendador o cultivador bajo un mundari khuntkattidar.
Sama	Bosquecillo sagrado.
Sasan	Cementerio de la aldea.
Sardar	Dirigente, líder.
Sing Banga	Dios superior en la mitología munda.
Thana	Estación de policía.
Thakur	Zamindar.
Thika	Contrato
Thikadar	Contratante de cultivadores.
Ulgulan	"El Gran Tumulto": el Movimiento Birsaña.
Zamindar	Terrateniente hereditario (Bihar, Bengala, Orissa).

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Balandier, G. Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. París, 1956.
Antropología Política, Nueva Colección Ibérica,
 Ediciones Península; Barcelona, 1969.
- Bradley-Birt, F.B. Chotanagpur, a Little Known Province of the
Empire. Londres, 1903
- Coser, L.A. The Functions of Social Conflict, The Free Press,
 Glencoe, 1956.
Nuevos Aportes a la Teoría del Conflicto Social,
 Ed. Amorrotu; Buenos Aires, 1967.
- Crooke, W. Natives of Northern India. Londres, 1907
- Chatterji, S.K. "Race-Movements and Prehistoric Culture",
 Majumdar, R.C. (ed.) The History and Culture
of the Indian People, vol. I, Londres, 1952.
- Chaudhuri, S.B. Civil Disturbances during the British Rule in India
(1765 - 1857), The World Press Ltd.; Calcuta,
 1955.
- Choudary, R. History of Bihar. Patna, 1958.
- Dalton, E. Descriptive Ethnology of Bengal, Office of the
 Superintendent of Government Printing; Calcuta,
 1872.
- Datta, K. The Santal Insurrection of 1855-57, University of
 Calcuta; Calcuta, 1940.
- Dayal, P. "The Agricultural Geography of Bihar" (tesis
doctoral), Londres, 1949.
- De Martino, E. Naturalismo e Storicismo nell' Etnologia, Bari, 1941.
- Diwakar, Bihar through the Ages, Govt. of Bihar; Bihar, 1958.
- Eliade, M. Tratado de Historia de las Religiones.
 Madrid, 1954.
- Firth, R. The Myth of the Eternal Return. Nueva York, 1954.
Essays on Social Organization and Values.
 Londres, 1964.
- Fuchs, S. Rebellious Prophets, Asia Publishing House;
 Bombay, 1965.
- Ghurye, G.S. The Scheduled Tribes. Bombay, 1959.
- Glukman, M. Order and Rebellion in Tribal Africa, The Free Press of
 Glencoe; Nueva York, 1963.
Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Basil Black-
 well; Oxford, 1965.
- Government of India The Gazetteer of India. Vol. I, 1965
- Grierson, G.A. Linguistic Survey of India; Vol. I, parte I y vol. IV,
 Nueva Delhi, 1967.

- Gupta, S.Ch. Agrarian Relations and Early British Rule in India, Asia Publishing House; Londres, 1963.
- Gusdorf, G. Mito y Metafísica, Editorial Nova; Buenos Aires, 1960.
- Hubert y Mauss Etude Sommaire de la Representation du Temps dans la Religion et la Magie. Paris.
- Hobsbawn, E. Rebeldes Primitivos, Ediciones Ariel; Barcelona, 1968.
- India, Census Commissioner Census of India, 1901, Bengal Secretariat Press; Bombay, 1902.
- Jay, E. "Revitalization Movements in Tribal India". En: Vidyarthi, L.P. (ed.), Aspects of Religion in Indian Society, Meerut, 1961.
- Lantemari, V. The Religion of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults, The New American Library, Nueva York, 1965.
- Linton, R. "Nativistic Movements". American Anthropologist. 45: 230-40, 1943.
- (ed.) The Science of Man in the World Crisis, Columbia Univ. Press; Nueva York, 1957.
- Lowie, R.H. Primitive Religion. Londres, 1936.
- Mair, L. Anthropology and Social Change, University of London, The Athlone Press; Nueva York, 1969.
- Meillet y Cohen Les Langues du Monde. Paris, 1952.
- Mooney "The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890". Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institute, 1892-93.
- Mühlmann, W. Messianismes revolutionnaires du Tiers Monde. Paris, 1968.
- Orans, M. The Santal. A Tribe in Search of a Great Tradition. Wayne State University Press; Detroit, 1965.
- Otto, R. Lo Santo, Revista de Occidente; Madrid, 1965.
- Pereira de Queiroz, M. I. Historia y Etología de los Movimientos Mesianicos, Siglo XXI; México, 1969.
- Pritchard, E. Theories of Primitive Religion. Oxford, 1965.
- Roy, S.Ch. The Mundas and Their Country, The City Book Society; Calcuta, 1912.
- "The Theory of Rent among the Mundas of Chota Nagpur" Man in India, vol. XXVI, sept.-dic., 1946, números 3 y 4.

- Roy, S.Ch. "The Aborigenes of Chota Nagpur. Their Proper Status in the Reformed Constitution" En: Man in India. Vol. XXVI, junio 1946, número 2.
- Sachchindanda Culture Change in Tribal Bihar, Bookland; Calcuta, 1964
- "Class and Caste in Tribal Bihar" En: Man in India, Vol. 35, julio-sept. 1955, número 3.
- Sarkar, S.S. The Aboriginal Races of India. Calcuta, 1954.
- Singh, S. The Dust-Storm and the Hanging Mist, Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcuta, 1966.
- Sinha, S.P. "Urgent Problems for Research in Social and Cultural Anthrology in India. Perspective and Suggestions". (reimpreso de Sociological Bulletin, Vol. XVII, número 2, sept. 1968)
- "The Nature of the Religion of Birsas". En: Vidyarthi, (ed), Aspectos of Religion in Indian Society, Meerut, 1961.
- Spate, O.K. India and Pakistan. Londres, 1954.
- Srinivas, M.N. Social Change in Modern India. University of California Press, 1967.
- Stamp, L.D. Asia. A Regional and Economic Geography, Londres, 1959.
- Stanner, W.E.H. The South Seas in Transition, Australasian Publ. Co.; Londres, 1953.
- Thrupp, S. (ed.) Millennial Dreams in Action. Essays in Comparative Study. (Comparative Studies in Society and History, Suplemento II). Mouton & Ca. Publ.; La Haya, 1962.
- The Indian Society of Agricultural Economics. Land Tenures in India, Vora & Co. Publ. Ltd; Bombay, 1946.
- Van der Leeuw, G. Fenomenología de la Religión. México, 1964.
- Verma, S.S. Socio-Religious, Economic and Literary Condition of Bihar. Nueva Delhi, 1962.
- Vidyarthi, L.P. Cultural Contours of Tribal Bihar, Punthi Pustak; Calcuta, 1961.
- (ed.) Aspects of Religion in Indian Society, Kadar Nathi Ram Nathi; Meerut, 1961.

- Wallace, A. "Revitalization Movements". American Anthropologist, 58, 1956.
- Williams, F.E. "The Vailala Madness and The Destruction of Native Ceremonies in the Gulf Division". Papua Anthropological Reports. No. 4.
- Worsley, P. The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" Cults in Melanesia, Schocken Books; Nueva York, 1970.