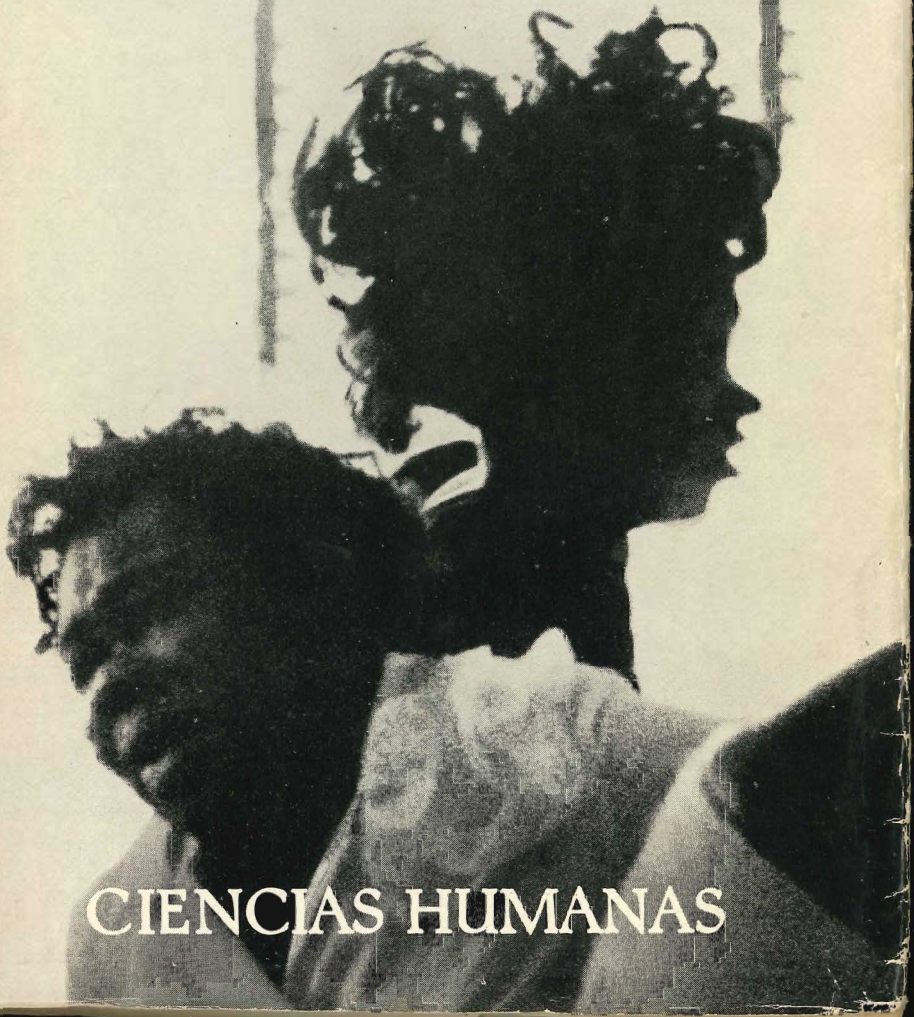
VITTORIO LANTERNARI

MOVIMIENTOS RELIGIOSOS

DE LIBERTAD Y SALVACION DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS



CIENCIAS HUMANAS

EN BIBLIOTECA DE CIENCIAS HUMANAS

Luis Martin-Santos

Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial.

"El doctor Martín-Santos ha dejado abundante obra inédita que sin duda no está destinada a permanecer inédita dado el prestigio de su nombre como escritor. Ateniéndonos a la publicada, tendremos que reconocer, lo cual resulta lógico, que es la puramente literaria —aunque habría que especificar hasta qué punto el científico está ausente de ella, o más bien se realiza en ella —la que ha dado a conocer fuera de círculos exclusivamente profesionales el nombre de Martín-Santos, si bien, de todas maneras, dentro de ambientes minoritarios, por lo menos de modo inmediato, lo cual tiene también su justificación. Situado así el escritor tendremos ahora una de sus obras científicas que por la trascendencia del tema, por su incorporación a una corriente universal y general de cultura, alcanza en su interés hasta el profano.

La presencia de una concreta pero compleja libertad será sólo captable a la luz de una totalidad en virtud de la cual el análisis suficientemente profundizado de cualquier decisión concreta de la vida cotidiana, remite a la totalidad de la vida psíquica en cuanto que conjunto dotado de sentido. De aquí pasa el autor al análisis de lo "indeterminado gratuito", negándole su validez como soporte formal de la libertad humana. La arbitrariedad de lo gratuito "a pesar de su seductor aspecto de libertad químicamente pura", le remite al concepto gidiano de la libertad en su teoría del crimen inútil que, para el autor, no resiste el primer asalto del análisis y muestra rápidamente su verdadera dependencia de una motivación. 'Tan ingenuo

Sigue

Sobrecubierta: original fotográfico de Oriol Maspons

For Tom,

With gratitude —

Doris

Salamanca
May 15, 1967

VITTORIO LANTERNARI

MOVIMIENTOS RELIGIOSOS DE LIBERTAD Y SALVACION EN LOS PUEBLOS OPRIMIDOS

LIBRERIA NUÑEZ SALAMANCA

CIENCIAS HUMANAS
BIBLIOTECA BREVE
EDITORIAL SEIX BARRAL, S. A.
BARCELONA, 1965

Título de la edición original:
MOVIMENTI RELIGIOSI DI LIBERTÀ E DI SALVEZZA DEI POPOLI OPPRESSI

Traducción de Andrés Lupo
Revisión y traducción del prefacio, Carmen Huera

© de la edición original: Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milán, 1960

© de los derechos en lengua castellana y de la traducción española:
EDITORIAL SEIX BARRAL, S. A. - BARCELONA, 1961
Primera edición (Primer a tercer millar). 1965

Depósito Legal B. 25.097 - 1965 - Núm. de Registro 3.877 - 61
Printed in Spain

típicamente religiosa, éstos expresan la confianza en la renovación total de la condición humana, en un fin "último", en un escha-ton que aportará un bien "supremo" y el fin "absoluto" del mal. En realidad, es propio del carácter de la religión el asegurar los fines "últimos" y los valores "absolutos"; por eso, si por un lado la tarea de la reintegración política traduce en términos de historia concreta una notable parte del programa religioso de renovación, formulado por los profetas, por otra parte las nuevas religiones, en su desarrollo más reciente, acaban por expresar exigencias progresivamente distintas y de salvación individual, surgidas de las mudables condiciones históricas. Simultáneamente, las nuevas "iglesias" independientes, así nacidas, asumen un papel social con tendencias conservadoras y estáticas.

Tal vez sea en los movimientos religiosos de los pueblos oprimidos, mejor que en ningún otro fenómeno, en donde más claramente se refleje el contradictorio e indisoluble vínculo que existe en el más recóndito interior de tantas importantes experiencias humanas: el vínculo entre las realidades de hoy y los fines futuros, entre historia y escatología, vínculo que interesa y compromete asimismo directamente el mundo de las ideas y la conciencia de nuestros contemporáneos.

Todos los movimientos religiosos de los que aquí nos ocupamos se adhieren por un lado a un presente amargo y funesto, y al mismo tiempo prevén un futuro radiante, enteramente distinto, del que estarán ausentes todos los males.

Creo que el estudio de los movimientos religiosos de renovación tiene un profundo motivo de actualidad para el hombre contemporáneo, porque en cada uno de ellos se enuncia una escatología, esto es, una interpretación de la existencia humana que está dirigida a la obtención de un fin "último", "supremo", "absoluto". Ahora bien, ¿el problema del fin último y supremo de la historia humana no es en realidad un problema actual y contemporáneo? Ciertamente la civilización moderna occidental tiene el mérito de haber descubierto el sentido de la historicidad, es decir, ha comprendido la relatividad histórica de los valores y de los fines humanos, y ha fundado una escatología que ya no es teológica, sino enteramente humanística. No obstante, el problema de las relaciones entre historia y escatología está muy lejos de estar resuelto aún para nuestros contemporáneos. En efecto, para los católicos la historia está dominada por la Providencia, para los calvinistas representa la verificación del Reino de Dios, para el protestante R. Bultmann "cada instante es un instante escatológico", para muchas filosofías occidentales la historia es "progreso

evolutivo y dialéctico", para el marxismo es desarrollo dinámico dirigido hacia la integración cada vez más completa del hombre en el universo, para muchos hombres comunes el sentido y el fin de la historia puede ser resumido en las "cuatro libertades" de F. D. Roosevelt. Como puede verse, para todos tiene la historia una teología propia, y la cosa más importante es ésta: que la tensión por la cual el individuo es movido cada vez en cada práctica determinada, esto es, el impulso que le empuja a luchar y sufrir por un futuro mejor, para establecerse exige y expresa una fe absoluta. Sufriendo y luchando contra la opresión nazi, nosotros fundamos la moderna religión de la libertad: las cuatro libertades de F. D. Roosevelt, eschaton *o fin último de tan gran parte del mundo contemporáneo, surgieron de aquella gran experiencia de dolor y lucha; por eso el hombre sólo en la conocida relatividad de los valores y los fines humanos se comporta "como si" la finalidad a lograr fuese un fin último* (eschaton), *y "como si" los valores que quiere defender fuesen valores absolutos. La norma del "como si", esto es, la norma del simbolismo y del escatologismo es plenamente válida para nuestros contemporáneos, a pesar de que nuestro simbolismo y nuestro escatologismo tengan siempre una tendencia más netamente humanística, y cada vez menos, o nada en absoluto, teológica.*

Así pues, también en esto aparece un motivo de actualidad en los movimientos religiosos de renovación, puesto que también en ellos, al menos en sus primeras fases, se expresa una análoga expectación escatológica de tendencia netamente humanística; esto es, la espera de un mundo en el que el hombre se halle más netamente integrado, libre de toda opresión.

Hay también otros obvios motivos que hacen profundamente actual el estudio y el conocimiento de los movimientos religiosos de renovación. Del creciente interés por estos argumentos son buena prueba los numerosos ensayos y trabajos aparecidos incluso después de la publicación del presente volumen. Los sociólogos, historiadores, etnólogos, misioneros y las mismas iglesias, se han interesado de modo cada vez más amplio en el problema de los movimientos de renovación o de las denominadas "sectas no-cristianas". Entre las recientes contribuciones hay algunas de especial importancia, como el libro de F. B. Welbourn, East African Rebels *(Londres 1961), la nueva edición de* Bantu Prophets in South Africa *de B. G. M. Sundkler (Londres 1961), la síntesis sociológico-etnológica de W. E. Mühlmann* Chiliasmus und Nativismus *(Berlín 1961), la memoria de la XXXI Semana de Misiología,* Devant les sectes non-chrétiennes *(Lovaina 1961);* Millen-

bles contribuciones positivas ofrecidas por las misiones (católicas y protestantes), con gran abnegación y sacrificio, al progreso técnico, económico y cultural de las comunidades indígenas (basta con pensar en los hospitales, escuelas, en la higiene, la técnica, los instrumentos y los nuevos productos introducidos) y al progreso de los conocimientos etnológicos y lingüísticos, no son expresados en el libro, no porque sean ignorados o subvalorados, sino porque tales contribuciones no entran directamente en la historia de las nuevas religiones de los pueblos atrasados, excepción hecha de las predicaciones religiosas, a las que se reconoce en el libro toda la importancia que merecen en lo que se refiere a nuestro problema. En realidad, el presente libro no pretende ser una historia de las misiones, en cuyo caso las contribuciones positivas, junto con los errores, las equivocaciones, las enmiendas y las puestas al día, deberían ser analizadas una por una. Semejante historia excede por completo los objetivos de nuestro libro. El problema que nosotros planteamos se refiere a las reacciones religiosas nativas frente a la política cultural de los blancos en todas sus manifestaciones.

Los protagonistas de la historia que aquí planteamos son los pueblos nuevos, y no, como se acostumbra en la historiografía tradicional, los viejos pueblos dominadores de la política y la cultura. Al contrario, estos últimos están expuestos al juicio y a los ataques de los pueblos en vías de renovación. Por tal motivo, la polémica antioccidental, que se transparenta en las páginas del libro, es la polémica planteada al mundo occidental, no por el autor, sino por los pueblos coloniales o atrasados, con sus ideas y con sus palabras. La polémica contra las misiones, así pues, es tan sólo un aspecto particular de la polémica general planteada por las culturas indígenas contra el mundo occidental, y es evidente que la mencionada polémica asume en ocasiones aspectos de excesiva violencia. Pero es deber del historiador, en cualquier caso, el registrar los hechos y las reacciones, aunque sean amargas y desproporcionadamente cruentas, e intentar rendir cuentas de las razones históricas que, habiendo madurado a través de prolongadas y seculares frustraciones, han producido aquellos hechos, o aquellas reacciones excesivas. Hemos orientado nuestra investigación en tal sentido y hemos intentado concretar, más allá de los hechos y las reacciones de los nativos, las razones que las han determinado.

Ciertamente en esta época de grandes convulsiones externas, mediante las cuales numerosos pueblos nuevos se asoman al horizonte con derechos de autonomía política y cultural, resulta bas-

tante instructivo para nosotros, y es incluso un deber cívico, escuchar lo que dicen y piensan de nosotros, que fuimos hasta ahora los dominadores exclusivos, aquellos pueblos nuevos que nos observan y que nos juzgan.

Deseo subrayar otro punto. Algunos autores han insistido sobre una distinción entre misiones católicas y misiones protestantes, afirmando que las nuevas religiones y "sectas" serían producto distintivo y único de las predicaciones protestantes, mientras que las de los católicos no habrían generado nunca, según ellos, fenómenos de este género. Tal afirmación resulta excesivamente esquemática y acaba siendo errónea, a pesar de que contiene algunas observaciones justas. Es cierto que la libre interpretación de la Biblia predicada por los protestantes constituye un factor favorable para el nacimiento de nuevas religiones y sectas, y es asimismo cierto que el mayor número de estas religiones y sectas proviene de ambientes evangelizados por los protestantes; sin embargo, comete una arbitrariedad y viola la verdad histórica quien niega el nacimiento de movimientos nuevos en el seno del Catolicismo. Por no citar los casos del Lazaretismo, del Neomosaísmo de San Nicandro, y de las numerosas sectas modernas de Italia y de Francia, deben recordarse las influencias católicas habidas en el movimiento de Kanakuk o de Smohalla (educado en el Catolicismo), en los movimientos proféticos de los tukuna, en los sincretismos de Haití o del Brasil, en los movimientos neo-brasileños, en el de Solares (Argentina), de Santos Atahualpa (Perú), en el movimiento Antoniamo (Congo), o en el de Karoem (Nueva Guinea holandesa), y, en fin, en la iglesia Aglipayana y en los demás movimientos indigenistas de las Filipinas. Todos estos movimientos han surgido bajo la influencia única y decisiva del Catolicismo. El movimiento Kugu Sorta, por otra parte, surgió en ambiente ortodoxo. En conclusión, las razones que determinan el nacimiento de las nuevas religiones se refieren a todo el orden de la sociedad y a las condiciones generales de existencia: es preciso no confundir las "causas determinantes" con los "factores coadyuvantes", entre los cuales uno puede ser ofrecido por el Protestantismo.

Un último e importante punto de discusión que deseo señalar aquí se refiere a la diferencia de actitud entre los historiadores y los "social anthropologists", es decir, los investigadores de la Antropología social de derivación inglesa, respecto al problema de los movimientos socio-religiosos. La mayor parte de los "antropólogos sociales" están obsesionados por el denominado problema de interpretación, o "problem of explanation", que tradicional-

historia de aquello que no existe — el problema más bien será planteado de esta manera: "¿Qué tipo de respuesta, entre las demás posibles y reales, ha sido elegida y se ha producido en este caso? ¿Qué especie particular de reacción o movimiento ha surgido *debido a la presión de análogos factores de crisis?" Además nos deberíamos preguntar: ¿A qué factores determinantes se deben tales respuestas? ¿A factores socio-culturales, o bien a factores individualizados, derivados, por ejemplo, de la personalidad y biografía de un líder? Planteados así los problemas, no se prestan a la sugestión de las leyes mecánicas, biológicas, psicológicas, empíricas que según numerosos "antropólogos sociales" deberían representar, por el contrario, la estructura de una radical* teoría general de la explicación. *El problema es mucho más complejo de cuanto pueda parecer a aquellos autores, los cuales no salen de los cultos en su tentativa por explicar los cultos. Su fracaso en encontrar una fórmula válida es debido, a mi juicio, al hecho de que en lugar de realizar una* comparación positiva — *con lo que existe — intentan una comparación* con la nada — *con lo que históricamente no existe —. La acción revolucionaria, según ha sido demostrado por Mühlmann, es otra respuesta importante y positiva a la situación de crisis; otras respuestas positivas son: la acción secular, económica, organizadora (por ejemplo cooperativista), la fanática imitación de la cultura occidental, una adaptación pasiva o activa en la esfera socio-cultural, etc. Así pues, la historia no conoce leyes dogmáticas fijas, mecánicas, sino que se adapta a la íntegra, variable realidad de cada cultura, vista en su proceso dinámico y en comparación con las demás. Es preciso reconocer que de ahora en adelante se abre un vasto terreno de investigación a los movimientos social-religiosos, si han de ser analizados comparativamente en el cuadro de las respuestas efectivas y distintas, dadas positivamente por la civilización en parecidas situaciones de crisis.*

El mismo autor ha debido tener en cuenta una problemática más amplia, acerca de los movimientos social-religiosos, en algunos de sus más recientes ensayos y artículos, en los cuales necesariamente han sido puestos al día algunos puntos de vista. Entre estos ensayos deben ser indicados los siguientes: V. Lanternari, Movimenti profetico-salvifici a livello etnologico. Una pubblicazione recente, "*Studi e materiali di storia delle religioni*", *32.2. 1961;* La religione e la sua essenza: un problema storico, "*Nuovi Argomenti*", *49-30, 1961;* Messianism: its historical origin and morphology, "*History of Religions*", *2.1.1962;* Ancora sui movimenti profetici. Una replica necessaria, "*S.M.S.R.*", *35.1.1962;*

CAPÍTULO PRIMERO

MOVIMIENTOS RELIGIOSOS INDIGENISTAS DE ÁFRICA

Premisa

Los estremecimientos revolucionarios que recientemente han venido sacudiendo el Congo Belga, Nyassa, el África Ecuatorial Francesa, así como Kenya, África Occidental, etc., no sorprenden ya al hombre al día; mucho menos sorprenden al etnólogo que no tenga vendados los ojos. Tales estremecimientos son el eco desconcertante, pero en absoluto inesperado, de fermentos religiosos — antes aún que políticos — que han madurado y van alterando con creciente empuje la cultura del África negra desde hace más de medio siglo. En la raíz de cada revolución política y militar de los pueblos indígenas hay efectivamente otros tantos movimientos premonitorios de renovación religiosa, es decir, los cultos proféticos de liberación.

Éstos han venido floreciendo en el África negra, desde África del Sur a Rhodesia, a Tanganyka, al África Ecuatorial y Occidental, a Angola, al Congo, a Uganda, a Kenya, etc. Pero otros numerosísimos movimientos han brotado y se hallan en vías de difusión, en unos sitios más pronto, en otros más tarde, en Melanesia, Polinesia, Indonesia y en América indígena, septentrional y meridional. A la vez que se producía el choque entre cultura hegemónica y culturas aborígenes, sobre todo a medida que las consecuencias del choque se hacían apremiantes y desordenadas también como consecuencia de las dos guerras mundiales, los movimientos proféticos de los pueblos indígenas se han ido imponiendo a la atención de las administraciones coloniales y de las iglesias occidentales, además de a la de la cultura moderna. Representan, en realidad, el producto espontáneo del choque cultural entre aborígenes y blancos y son, por lo tanto, extraños a cualquier propaganda o juego político de grandes potencias modernas. Por lo demás, la propia naturaleza religiosa de los movimientos de renovación por los que nos interesamos denuncia una

característica propia de las culturas nativas, las cuales son empujadas, por una tradición cultural madurada a través de experiencias de miseria y sumisión de toda especie, a reaccionar contra la opresión, la preocupación y la frustración, más fuertemente y antes aún en el terreno religioso que en el terreno de la organización política. Hasta tal punto cualquiera de sus manifestaciones culturales, de orden económico o social, político, artístico, filosófico, etc., está tradicionalmente imbuida de espíritu religioso.

Otros tantos cultos proféticos han precedido, acompañado e inspirado las más crudas reacciones del irredentismo indígena ante las invasiones territoriales de los blancos. Y cada vez que las radicales esperanzas de expulsión de los europeos del territorio nativo han fracasado, definitivamente frustradas, como en el caso de los indios de las praderas o de los maoríes de Nueva Zelanda, han surgido otros nuevos cultos proféticos que anuncian y promueven programas de autonomismo cultural y religioso contra la política de segregación racial, de asimilación forzada, de destribalización y desculturalización perseguida por las administraciones coloniales, así como por las iglesias misioneras.

Los cultos proféticos son formaciones religiosas extremadamente variadas y complejas. Si por una parte expresan la necesidad de renovación de la cultura nativa al entrar en contacto con la cultura "moderna" y se establecen determinadas y necesarias relaciones con los blancos (además y por encima de la polémica anticolonialista), por otra parte quedan profundamente ligados a la tradición religiosa indígena y, a través de ella, a las varias experiencias existenciales de cada cultura. Por lo tanto, todo el bagaje mítico-ritual de cada cultura vuelve a aflorar en toda formación profética, aunque sea a través de reelaboraciones, transformaciones más o menos conscientes, revisiones y selecciones determinadas, cada vez, por las mismas exigencias de supervivencia y de salvación como núcleo cultural autónomo.

Por una parte, los cultos proféticos indígenas son documento desconcertante e irrebatible del dinamismo contenido en las culturas primitivas: bastan por sí solos a hacer caer como irrisoria cualquiera antigua teoría acerca de un pretendido estaticismo de la vida cultural y religiosa de estas civilizaciones. Por otra parte, sancionan, con su anhelo de libertad, con el ansia de salvación terrena de la que se hallan animados sus prosélitos, la función profana de las religiones llamadas "primitivas" y, en definitiva, de toda religión popular; función encaminada a la resolución de concretas crisis existenciales, determinadas por la dinámica histó-

rica; función que consiste en la instauración de adecuadas formas de redención mítico-ritual.

En África, el ejemplo de la situación social, política y cultural de la que nacen los cultos autonomistas y de liberación, puede muy bien compendiarse en lo que se convierte en un lugar común de los profetas agitadores zulúes contra los blancos. "Antes nosotros teníamos la tierra — decían estos profetas dirigiéndose a los europeos —, y vosotros teníais la Biblia. Ahora tenéis la tierra y a nosotros nos ha quedado la Biblia" (1). Palabras bastante significativas, que suenan a amargo diagnóstico de un mal complejo y a luminosa y consciente denuncia de sus profundas causas. El mal consiste en el choque — con sus múltiples aspectos — entre una minoría hegemónica, opresora, depredadora e hipócrita, y la población indígena oprimida. En su raíz se halla la substracción de tierras a los nativos.

"El problema indígena es un problema de tierras." Así se expresaba un funcionario británico en África meridional. "El problema de las iglesias separatistas — añade con su clarividente falta de prejuicios el misionero protestante sueco Bengt Sundkler — es un corolario del problema de las tierras" *(loc. cit.)*.

El incremento de las iglesias independientes bantúes progresa al mismo ritmo que la compresión de los nativos debido a la legislación sobre las tierras. Vale la pena echar una fugaz ojeada a lo que sucedía en África, en las relaciones entre indígenas y blancos, desde los primeros decenios del siglo actual y que en parte ocurre todavía en la actualidad. Nos limitaremos a un sumario examen de la situación en África del Sur, que puede valer, en líneas generales, para cualquier otro territorio africano.

La discriminación racial, la fundamental incomprensión de la mayor parte de los dirigentes de las misiones europeas para con los indígenas, la política colonialista del gobierno, la discrepancia entre los principios religiosos cristianos y la práctica de la vida de los europeos son el origen de las iglesias separatistas e independientes africanas. El problema de la separación de color domina, en África del Sur, desde los primeros contactos entre nativos y europeos. En todas las actividades y manifestaciones sociales rige la norma *Net Vir Blankes, For Europeans only*, "Sólo para europeos". Un significativo episodio narrado por Sundkler da idea de la atmósfera racista que rodea a los indígenas, no solamente en el campo de las relaciones civiles, sino también en el de las religiosas con los misioneros. Una empleada de una

(1) SUNDKLER, pág. 32.

institución misionera de Natal — narra el sacerdote sueco — mientras se encontraba visitando el centro de Durban se encontró en la calle con un pastor zulú. Lo saludó, se entretuvo, charló con él, y después se separó. Al cabo de dos días recibió una carta. Aquel pastor indígena le manifestaba su conmovido agradecimiento porque ella, aun encontrándose en pleno centro urbano, se había dignado tratarlo públicamente como a cualquier ser humano, honrándolo desenvueltamente con su saludo. Sabía, y lo hacía notar en su carta, que si los misioneros no tienen escrúpulos en tratar humanamente a los indígenas dentro de las misiones, se comportan de muy distinto modo en los lugares públicos, cuando están en la ciudad, ateniéndose a la costumbre común que hace de los indígenas "los siervos de los amos europeos" (2).

En cuanto al aspecto jurídico de las relaciones entre indígenas y blancos, el primer choque drástico llegó con el *Natives Land Act* de 1913. En él se establece que ningún nativo puede, en cuanto tal, adquirir o arrendar tierras fuera de algunas zonas registradas. Prácticamente, en el Natal, con sus 25.000 millas cuadradas de territorio y una población europea (según el censo de 1921) de 132.000 almas contra un millón de zulúes, éstos podían adquirir tierras tan sólo por una extensión menor de cuatro mil millas cuadradas. Además, en todo el territorio sudafricano, con un millón de europeos contra cinco millones de indígenas, estos últimos, restringidos en parte a las llamadas reservas, podían contar con un territorio bastante menor del que estaba a disposición de los europeos, cinco veces menos numerosos. El efecto del *Act* fue que los indígenas o emigraron del Natal a las reservas, o fueron a vivir a las ciudades, sobre todo a Johannesburgo. El *Native Trust and Land Act* de 1936 prácticamente hizo poco para aliviar las duras condiciones de los indígenas. Otro incentivo para el proceso de emigración de los indígenas a las ciudades venía dado por la política tributaria. En 1923, la política de segregación hasta entonces adoptada en los territorios extraurbanos fue llevada al interior de las propias ciudades por obra del *Urban Act*, que provocaba una situación todavía más dramática. Con él se establecía la segregación de los nativos tanto fuera como dentro de las ciudades: de este modo los colonos blancos se aseguraban la mano de obra indígena necesaria para sus propias haciendas. Para los indígenas no existía otra elección: o hacer de siervos de los colonos europeos, o verse

(2) SUNDKLER, pág. 32, 35.

obligados a vivir en los suburbios de las ciudades. En 1926 el Parlamento sancionaba la norma de la segregación ("colour-bar") incluso en el trabajo de las industrias mineras. Como consecuencia de la disminución de las posibilidades de trabajo y de ganancia para los indígenas, aumentó el prejuicio antiblanco y el empeoramiento de las relaciones generales en toda la Unión. No fue casualidad el que los movimientos por las iglesias independientes y separatistas de la Unión Sudafricana se desarrollaran precisamente en dicho período. Fueron la consecuencia directa de las agrias relaciones raciales y del paro forzoso de los indígenas. Es sintomático que, incluso en tiempos recientes, numerosos jefes de iglesias independientes sean ex obreros y ex artesanos urbanos, a quienes se prohibió el ejercicio de la propia actividad por obra del mencionado *Act*. Añádase a esto la perjudicial experiencia de las contradicciones entre el comportamiento habitual de los paisanos de raza blanca y los principios cristianos predicados por los misioneros. El conjunto de dichas experiencias constituyó la causa más profunda del alejamiento de los indígenas de las iglesias misioneras, y del desarrollo del cristianismo indígena (3), en forma de movimientos proféticos de liberación y autonomistas.

Congo, África Ecuatorial y Central

Uno de los epicentros de los movimientos proféticos africanos es la región comprendida entre ambas orillas del Medio y Bajo Congo (ex Congo francés y belga), con irradiaciones en el África ecuatorial francesa y en todo el ex Congo belga. De qué manera y con qué particulares efectos se enfrentan el Cristianismo y la religión local se puede apreciar en un antiguo suceso histórico. Un capuchino que a comienzos del siglo XVIII trabajó entre los bakongos para reorganizar las misiones del reino indígena del Congo, encontró a una extraña profetisa, doña Beatriz. Ésta se jactaba de haber tenido visiones y sueños proféticos, así como una experiencia de muerte y resurrección, por lo cual estaba convencida de ser una reencarnación de San Antonio. La mujer anunciaba como inminente el día del Juicio Final. Entre los "ángeles" de que se dejaba rodear, escogió uno (un pretendido San Juan), con el que vivió y del que tuvo un hijo; fundó un movimiento "Antoniano", seguido en seguida por numerosos prosélitos, encaminado a la restauración del reinado de San Salva-

(3) SUNDKLER, págs. 34, 36-37.

dor y a la restauración de antiguas costumbres tradicionales condenadas por los misioneros. El misionero hizo quemar en la hoguera a la profetisa, pero los adeptos de la secta — que a las miras políticas de restauración unía evidentes pretensiones de conservadurismo religioso, antimisionero y anticristiano — sobrevivieron largo tiempo. Es un primer ejemplo del sincretismo pagano-cristiano. En él se lleva a cabo un culto paganizado de San Antonio, en el que el santo cristiano — de acuerdo con la corriente iconográfica según la cual sostiene al Niño Jesús — viene interpretado como figura divina encargada de la fecundidad-fertilidad (4). Por lo demás, el sincretismo bakongo-cristiano supone otro elemento, sintomático en grado sumo. Entre los fetiches mágicos utilizados para favorecer la caza, es usado ordinariamente el crucifijo (5). Es, pues, un sincretismo en el cual los elementos llevados por los misioneros son reinterpretados en función manifiestamente pagana, perdiendo toda específica valencia cristiana. El ejemplo es válido para demostrar en qué línea se desarrolla, incluso en las evoluciones sucesivas, el encuentro entre dos mundos culturales tan heterogéneos: por un lado, las formas religiosas indígenas ligadas a las exigencias vitales más inmediatas — fecundidad, fertilidad, buen éxito en la caza —, y por el otro el Cristianismo, nacido de la crisis de las civilizaciones urbanas medio-orientales y occidentales, referido a exigencias de orden totalmente distinto e inadecuado, por lo menos en sus genuinas formas europeas, a las necesidades religiosas locales.

Uno de los rasgos religiosos peculiares de las culturas congolesas es el fetichismo, o uso cultural y socialmente útil de objetos oportunamente confeccionados y por lo tanto "cargados" de valor taumatúrgico. Ahora bien, el fetichismo está en estrecha relación con las primeras manifestaciones proféticas de esta gran región (6), manifestaciones que presentan desde el principio, y que luego continuarán conservando hasta los días recientes, la combinación — en absoluto injustificada como veremos — de dos caracteres esenciales, es decir, un intento manifiestamente xenófobo, hostil a los blancos, y una función de protección de la magia negra.

El primer gran movimiento profético con carácter típicamente fetichista y al mismo tiempo xenófobo data de 1904. El fundador fue Epikilipikili, taumaturgo, autor y divulgador de un nuevo

(4) CUVELTER, *Relation sur le Congo du Père Laurent de Lucques*, Bruselas, 1953.
(5) R. WANNIJN, *Objects anciens en metal du Bas Congo*, Zaïre V. 1952, 391-94.
(6) COMHAIRE, "Africa", pág. 55 (1955).

fetiche *(bwanga)*, compuesto de polvos y partes de animales, dotado de especiales poderes contra toda fuerza hostil, y en especial contra la magia negra. Fundó una organización mágica que poco a poco ganó prosélitos en regiones cada vez más extensas y obtuvo la aprobación de los jefes locales. La receta, entre otras cosas, debía inmunizar a los indígenas de los proyectiles disparados por los blancos. En realidad, la organización mágica de Epikilipikili es el prototipo y la forma embrionaria de las numerosas sociedades secretas (*Mani* de Boma, *Punga* o *Muana Okanga* entre los mineros de Katanga, *Nebili* de los azandes, etc.) que en el África central y occidental debían desarrollarse, sobre el tronco de anteriores asociaciones tribales de mutua defensa contra la magia negra, cargándose de una precisa función antioccidental. El hecho es que, un año después de la constitución de la secta de Epikilipikili, en 1905, estallaba una sangrienta revuelta contra los blancos en Kasai (río Sankuru), y otros movimientos, igualmente fundados en el mismo culto fetichista, se propagaban en las regiones del Kuango y del Lukenia (7). Los fundadores de estos cultos secretos imponían rígidas normas contra los colonizadores europeos, tales como el boicot de las mercancías, de los tejidos, de la sal, y la negativa a pagar impuestos y a prestar servicios a los blancos.

Así se iniciaron, con la calificación de verdaderos cultos religiosos de libertad, los primeros movimientos antieuropeos. Si, como ocurrió en 1905 y en los sucesivos episodios, los fusiles de los blancos llevaban la mejor parte contra las sediciones y las sofocaban, resultaba fácil a los indígenas convencerse de que la derrota dependía de transgresiones cometidas a las normas del culto en vigor entre las distintas asociaciones secretas.

Más tarde, en el sudoeste de la propia provincia de Kasai, los bashileles se unían en una organización análoga, fundada en el uso de una panacea *(nkisi)* o fetiche, que ingerido por los iniciados los inmunizaría de enfermedades y de los perniciosos efectos de los hechiceros *(ndoki)*. Era la sociedad *Lukusu (Lukoshi, Nkisi Lukoi)* que muy pronto desembocó en el culto de la "serpiente parlante" (hombre-serpiente), con función protectora contra toda clase de males. Con ello esta asociación aparece como una forma local de aquel gran complejo de cultos secretos, y de las correspondientes sociedades de hombres-animales, que representan uno de los rasgos más notables de la religión del África ecuatorial: asociaciones encaminadas a procurarse fuerza má-

(7) De Jonghe, págs. 56-57.

gica contra toda criatura y fuerza hostil. Pero aquí interesa subrayar que en el ámbito de la asociación de la serpiente parlante de los bashileles se desarrollaba un mito nuevo y claramente antieuropeo. De la serpiente, según el mito, nacerían algunos profetas o mesías que lucharían contra la nación hegemónica y expulsarían a los blancos del país (8). Así se observa cómo las distintas formaciones religiosas tradicionales africanas (fetichismo, sociedades de hombres-animales), por lo demás ya surgidas con funciones de protección contra los males y los hechiceros, como consecuencia de la agravación del choque cultural entre indígenas y blancos, evolucionaban en un sentido claramente xenófobo y antieuropeo. Efectivamente, la experiencia del choque con los blancos se hacía cada vez más profunda, e implicaba a todas las formas religiosas tradicionales, tanto más a las ya encaminadas a un intento explícito de salvación, de curación y de dominio sobre las fuerzas malignas.

Según la creencia de los bashileles, difundida en 1933 (el Congo Belga se había constituido como colonia belga en 1907 y el contacto europeo daba los primeros frutos simultáneamente en el campo religioso y político), la llegada del mesías libertador estaría señalada por acontecimientos catastróficos, el retorno colectivo de los muertos, un eclipse solar y la aparición de un perro negro en las aldeas que hablaría a los hombres. Después aparecería un hombre en parte blanco y en parte negro. Los aborígenes podrían asegurarse un invencible poder contra los blancos bebiendo unas tazas especiales, cargadas de virtud mágica. Se comenzó efectivamente a convocar ritos secretos nocturnos junto a las tumbas de los antepasados; se suspendió todo trabajo de cultivo; en una palabra, se esperó el regreso de los muertos llevando consigo riquezas y bienestar e inaugurando una época nueva y feliz (9).

He aquí expuesto con toda claridad y con todas sus más típicas indicaciones el mito del fin y regeneración del mundo, que — íntimamente unido al mito de expulsión de los blancos — es el fundamento de infinitos cultos proféticos de liberación. El mito expresa la exigencia de una era de libertad y de bienestar, contra el actual estado de opresión y miseria. El regreso de los muertos, el eclipse solar, la llegada del perro parlante y del hombre blanco-negro y el cese del trabajo son otras tantas manifestaciones de un tema mítico — la alteración del orden actual y la correlativa me-

(8) De Jonghe, págs. 58, 61-3.
(9) De Jonghe, pág. 60.

tamorfosis realizadas por el anuncio de un mesías — que constituye el núcleo de todo culto profético. En éste refluyen poco a poco las formas religiosas tradicionales — mito de los muertos que vuelven, uso de bebidas mágicas, etc. — reelaboradas en vista de una nueva función que no pertenece a la tradición sino que se produce por el choque entre la cultura subordinada y la hegemónica. La nueva función consiste en la liberación respecto de los blancos, en la adquisición de un más alto nivel de vida, deseo agudizado precisamente por la comparación con los recién llegados extranjeros, portadores de una desconocida cultura industrial y de extraordinarios instrumentos de supremacía.

Es de observar que desde el mismo momento en que nace (o se elabora de nuevo) el mito del fin del mundo, éste se carga de una actualidad y positivismo que viene dado por el rito correspondiente. Efectivamente, toda la colectividad — como se ha visto — entra, por así decir, en el fin del mundo, sale ritualmente de la historia (del orden), en una atmósfera de exaltación religiosa que, a través del cese de toda acostumbrada actividad económica y en espera del renacimiento cósmico, a su modo realiza aquel mito.

En el Congo, si por un lado, después del final de la primera guerra mundial, surgían las sociedades secretas antihechiceras y xenófobas, especialmente en el ambiente destribalizado de los trabajadores urbanos al servicio de los blancos, en el ambiente tribal originario nacían verdaderos y propios movimientos proféticos con marcado influjo cristiano.

Desde 1921, con la fuerte personalidad de Simón Kimbangu, surge, en un campo cultural bien abonado y fecundo, el movimiento *kimbanguista* o *gunzista* (Ngunzi = profeta), que va a parar poco a poco, y a través de sus múltiples evoluciones, por un lado en la fundación de iglesias autónomas indígenas, y por otro en aquellas formas de irredentismo organizado y políticamente consciente que Europa hoy conoce. La historia de este movimiento congoleño es una floración de figuras proféticas, desde Kimbangu a Andrés Matsúa, a Simón Mpadi — repetidamente detenidos o deportados —, y a Mavonda Ntangu y otros más, mientras en otros territorios destacaban figuras como Muana Lesa, ahorcado en Rhodesia el año 1926. En todos se deja notablemente sentir un influjo misionero típicamente protestante, basado en la Biblia y especialmente en el Antiguo Testamento. Pero se trata de un Cristianismo "paganizado", ya que, si bien se aceptan parcialmente elementos bíblicos, éstos son elegidos y transformados en función "indigenista" y antiblanca. La posición de estos

profetas es en efecto decididamente comprometida de cara al Cristianismo, pero de tal manera que transforma totalmente su valor y significado.

Simón Kimbangu, educado en Nkamba, bastión del protestantismo, por una misión baptista británica, tuvo intensas relaciones con la cultura europea, no sólo a través de las misiones, sino por haber prestado servicio con una familia europea de la ciudad de Kinshasa. En 1921, a través de repetidos sueños y visiones, descubrió definitivamente su vocación de hacerse siervo de Dios y de predicar la nueva fe a su pueblo. La "llamada" procedía directamente del Ser supremo de antigua tradición bakongo, identificado ahora ya con el Dios judaico-cristiano, que le ordenaba que volviera a la patria como profeta. Realizando milagrosas curaciones y resurrecciones, se ganó en breve tiempo gran número de prosélitos. Repetía evidentemente la actitud mosaica, cuando predicaba la lucha iconoclasta contra los fetiches, la observancia de la monogamia y la fe en el Dios único. Una floración de nuevos profetas siguió a su acción proselitista. Poseídos por "espíritus", caían en convulsiones, danzaban, entonaban cantos y realizaban acrobacias (10). Los pasajes bíblicos seleccionados por Kimbangu contenían un claro significado polémico frente a los blancos. Cuando el administrador de Thysville fue a visitarle, estaba pronunciando un sermón, y leía la historia de David y Goliat. Invitado por el funcionario a entablar diálogo, continuó impertérrito su alocución volviéndole la espalda (11). Para los congoleses se convirtió muy pronto en el profeta del "Dios de los negros", como antítesis del "Dios de los misioneros cristianos". Su mensaje profético anunciaba la inminente liberación respecto a los blancos — incluso de los misioneros —, la renovación de las condiciones de vida, el regreso de los muertos, la edad de oro. Al propio tiempo difundía el conocimiento de la Biblia, aceptaba el bautismo, la confesión y un ritual fundado en cantos religiosos sacados de la Biblia. Pero el culto de los muertos seguía siendo el elemento tradicional del nuevo culto kimbanguista. Su acción, sincretista en el contenido, pero claramente polémica contra los colonizadores y encaminada a la emancipación religiosa de los negros, favorecía una atmósfera cada vez más hostil para con los blancos y anhelaba la fundación de una "iglesia nativa" (12). Abiertamente perseguido por la auto-

(10) ANDERSSON, págs. 49-60; VAN WING, págs. 564-70.
(11) ANDERSSON, pág. 62; VAN WING, pág. 568.
(12) BALANDIER, 1955, págs. 428-31; ANDERSSON, pág. 65; VAN WING, págs. 573-6.

ridad administrativa, Kimbangu fue detenido, huyó, pero poco después se sometió voluntariamente a la detención, poniendo de manifiesto, también en esto, su comportamiento de "imitador de Cristo". Murió más tarde en la cárcel de Elisabethville, el año 1950 (13).

Más allá de la intransigente polémica antiblanca, el kimbanguismo representa un momento notablemente evolucionado, y al propio tiempo demuestra cuál es el exacto e inderrogable límite en el proceso de renovación de la cultura religiosa aborigen en contacto con la cultura cristiana. Efectivamente, en el kimbanguismo algunos elementos esenciales de la tradición cultural aborigen — culto de curación, tema del regreso colectivo de los muertos, figura de un Ser supremo, etc. — son plasmados de nuevo dentro de un complejo de nuevo género, que constituye una renovación — no una simple continuación — de la tradición. Por ejemplo, la iconoclastia antifetichista que, aun teniendo indudable relación con el antihechicerismo de las sociedades secretas, constituye un elemento de rompimiento con la más antigua tradición mágica (14). Por otra parte, el Cristianismo aportado por los misioneros es explícitamente reinterpretado en función emancipadora, y por lo tanto, es transformado fundamentalmente. Así, el Dios único judaico-cristiano se acopla a la tradicional figura del Ser supremo; la Biblia es reconocida como fuente de autoridad religiosa, pero sin embargo es interpretada en función de las exigencias aborígenes de libertad (la lucha entre David y Goliat se convierte en una alegoría mítica de la lucha religiosa de liberación de los negros contra los blancos); finalmente, el propio profeta se configura como nueva interpretación viviente de Moisés y de Cristo, y de este último repite la persecución, la pasión y la lucha espiritual por una nueva religión. En realidad, las semillas de emancipación religiosa así sembradas por el profeta Kimbangu debían posteriormente desarrollarse y fructificar cuando el profeta, gracias al encarcelamiento sufrido, se convertía, más que en imitador de los grandes fundadores religiosos, en fundador y mártir él mismo, al igual que Cristo y que Moisés, de una religión para los negros, directamente revelada por Dios.

En tal sentido, el kimbanguismo, como todo movimiento profético, tiene una clara ambivalencia, porque por un lado es fruto de la reacción polémica a la forzada asimilación perseguida por

(13) ANDERSSON, pág. 63-7; VAN WING, págs. 578-80.

(14) Obsérvese sin embargo que la hechicería y el fetichismo son fenómenos muy distintos: el primero (magia negra) tiene valor antisocial, el segundo en cambio está dirigido contra el primero, en defensa de la sociedad.

la propaganda misionera, y por otro representa el vehículo de difusión de notables elementos cristianos entre los nativos. Sólo que tal aceptación está condicionada a una decidida exigencia de autonomía y emancipación religiosa. No en vano el kimbanguismo, ya en su forma originaria, enuncia la necesidad de una iglesia "nativa". El principio será muy pronto llevado a efecto por los sucesores del fundador, pero ya el Clan nacional negro es una especie de iglesia nativa (15). El principio de la "iglesia nativa" denuncia un fenómeno especialmente importante. Significa que si el contraste con la cultura occidental ha servido para poner a los nativos ante la necesidad de una profunda renovación cultural, el "camino" de tal renovación quiere y tiene que ser elegido por los propios nativos, al margen y contra toda imposición de los blancos.

La deportación de Simón Kimbangu no bastó para sofocar el movimiento religioso fundado por él. Los indígenas continuaban practicando sus ritos clandestinamente en las selvas, mientras nuevos profetas mantenían viva la llama del Kimbanguismo o Gunzismo (16), que a través de fases alternas de revivificación y represión, entre detenciones y deportaciones, penetró profundamente en el Congo hasta el año 1930, cuando surgió otra gran personalidad, la de Andrés Matsúa (17).

Nativo del grupo balali (tribu Sundi Ladi), cerca de Brazzaville, de educación católica, tomó parte en la primera guerra mundial y en Francia frecuentó círculos políticos como la "Union des Travailleurs Nègres", la "Ligue de la Défense de la Race Nègre", etc. y se convirtió muy pronto en un eminente caudillo político. Fundó en Francia (1926) el movimiento *Amicale Balali*, luego llamado comúnmente *Amicalismo*, con la intención de obligar a las autoridades metropolitanas a la solución del problema negro y de promover la solidaria resistencia antiblanca de los negros africanos. Sus dos detenciones (1930, 1940), la deportación al Chad y el largo período de encarcelamiento añadieron a su carácter de "héroe-guía" la corona del martirio. Andrés Matsúa se convirtió para los congoleños en el sucesor de Simón Kimbangu y ni siquiera su muerte (1942) hizo decrecer el entusiasmo, sino que sirvió para difundir la esperanza en su próximo regreso como liberador. Desde entonces se convirtió en un verdadero mesías y fue llamado Jesús-Matsúa (18).

(15) ANDERSSON, pág. 70.
(16) ANDERSSON, págs. 69-95; VAN WING, págs. 581-95.
(17) ANDERSSON, págs. 96-117.
(18) BALANDIER, 1955, págs. 397-416; ANDERSSON, págs. 117-25.

El fenómeno Andrés Matsúa es de los más característicos. La acción que desarrolló principalmente en el campo de la organización política tuvo inmediatos y decisivos reflejos en el campo religioso. Andrés Matsúa y Simón Kimbangu todavía hoy merecen entre los congoleños de las colonias francesa y belga la calificación de "Rey del Congo", siendo símbolos de unidad y de una época de libertad ansiosamente esperada. Su presencia espiritual inspira aquella nueva organización religiosa que es la iglesia nativa "indigenista" del Congo, netamente autonomista, polémica frente a los misioneros, además de frente a las autoridades civiles, políticas y administrativas; fundada sobre la directa experiencia religiosa nativa, no obstante estar abierta a algunas formas cristianas (19). Para Matsúa, quizá todavía más que para Kimbangu, vale lo que Balandier hace observar oportunamente, o sea, que el propio Cristianismo, con el modelo de un Mesías sacrificado a la obtusa intransigencia del poder público, así como a la infamia de los enemigos, con el ejemplo del Mártir triunfante por la fe y por la redención de los fieles, ha llevado a los nativos el espíritu revolucionario del que se había alimentado en sus orígenes, dando una nueva sanción religiosa a sus exigencias culturales y políticas, llevándoles asimismo la esperanza mesiánica en un "reino", en un "milenio", que quiere significar verdadera redención para los hombres, esperanza que a su vez había tomado de la tradición mesiánica del Judaísmo. Fueron a su vez las represiones coloniales las que crearon "mártires", como Kimbangu, Matsúa y los demás profetas de aquella nueva fe (20). Así nacía, o mejor dicho, se renovaba con inesperado fervor (ya que como se ha visto ya se había manifestado antes) el mesianismo indígena, un mesianismo calcado sobre el modelo cristiano de los misioneros, pero que se volvía contra ellos debido a la política colonialista de las naciones hegemónicas y de sus iglesias.

En resumen, Matsúa, que fue en vida tan sólo un jefe político, se transformó — sin deliberada intención — en un profeta-mesías, modelo — junto con Kimbangu — de una religión de redención terrena, convirtiéndose en el Cristo negro.

Para dar idea del especial carácter del culto gunzista-amicalista propio de las actuales iglesias negras del Congo (emanadas de dichos movimientos proféticos), basta hablar del particularísimo sincretismo de la señal de la cruz. Sacado formalmente del Cristianismo, la señal es acompañada por una fórmula que compro-

(19) BALANDIER, 1957, págs. 236-7.
(20) BALANDIER, 1957, pág. 237; BALANDIER, 1955, pág. 434.

mete radicalmente — respecto a las iglesias occidentales — el Cristianismo de estos "cristianos *sui generis*", ya que dicen: "En el nombre del Padre, de Simón Kimbangu y de Andrés Matsúa"(21), y con esta "trinidad" absolutamente "indígena" (22) y herética (23), al mismo tiempo que demuestran haber hecho propia la concepción del Antiguo Testamento del Dios-Padre por ser afín a la originaria concepción pagana del Ser supremo, sustituyen, o mejor dicho, identifican claramente, a Jesús con los dos profetas aborígenes. La necesidad de libertad cultural y religiosa, que es fundamento de sus cultos proféticos, halla su concreta expresión en una relación de continuidad con la tradición pasada. Efectivamente, el "Dios" objeto de culto no es otro que *Nzambi Pungu*, es decir, el Ser supremo de la tradición hereditaria. Además, en el rito de encender los cirios se conserva, igualmente a través de transformaciones, la huella y el significado de antiguos ritos paganos (24).

"Cristo es un Dios francés", dicen los negros, y por lo tanto contraponen a él el binomio Kimbangu-Matsúa. En resumen, el Cristianismo es tenido implícitamente como corresponsable de la política colonialista gubernativa. Por esto, en la opinión indígena se configura como "la religión de los europeos, destinada a conservar las riquezas entre las manos de éstos, y a ocultar un secreto que nadie quiere revelar a los indígenas" (25).

Para mostrar aún más claramente en qué línea continúa elaborándose en la actualidad el sincretismo negro-cristiano, describiremos sumariamente el altar de la iglesia negra de culto gunzista-amicalista. Dentro de una capilla hecha de barro y paja, a imitación de las capillas misioneras, se levanta sobre algunos peldaños el altar, recubierto con un manto rojo, sobre el cual destacan algunos objetos simbólicos: la fotografía de Andrés Matsúa, un puñal antiguo, una lámpara de aceite encendida y

(21) BALANDIER, 1957, pág. 232.

(22) Por lo que se refiere al concepto de "indigenismo", Linton (1943, 230) se expresa así: "Movimiento indigenista es toda consciente y organizada tentativa, por parte de los componentes de una determinada sociedad, para revivificar o perpetuar algunos aspectos escogidos de la propia cultura". Corregimos dicho concepto, por cuanto al "indigenismo" no hay que verlo unilateralmente en este aspecto de restauración y conservación, sino en su total aspecto de perspectiva que va dirigido polémicamente contra la cultura occidental, y quiere instaurar un culto exclusivo para los aborígenes, en resumen, un culto *nuevo*. Véase también: WORSLEY, 1957.

(23) BALANDIER, 1957, pág. 226.

(24) BALANDIER, 1957, pág. 229; ANDERSSON, págs. 12 sigs. (para Nzambi Pungu). Para el concepto de fracaso de las misiones cf. BALANDIER. 1957, págs. 223-6.

(25) BALANDIER, 1957, pág 219.

una gran V de madera con una cruz de Lorena en el centro. En el manto de color rojo se asocian, junto al tradicional significado de fecundidad y prestigio, la idea del martirio de los salvadores congoleños y de sus discípulos. El puñal representa la fidelidad jurada a los antepasados, mientras que la lámpara, así como la cruz, derivan del rito cristiano. Pero en la gran V que lo domina todo es donde más abiertamente se expresa la idea de rebelión y, sobre todo, de victoria. La V no es otra cosa que el fruto cultural de la última guerra mundial, la fatídica V de Winston Churchill y de los aliados, reproducida en función antiblanca como simbólico anuncio del fin de la dominación colonialista (26).

Que el Gunzismo-Amicalismo es efectivamente una religión de rebelión y de guerra lo manifiestan con idéntica claridad una serie de profecías, una de las cuales dice así: "La guerra está próxima... Hemos venido a anunciar la buena nueva de Dios al mundo. El que forma parte de nuestra iglesia no deberá dirigir la palabra a quien esté ligado al gobierno o a las misiones, o a aquellos negros que todavía están hundidos en las tinieblas. Ha llegado el tiempo de la roja sangre... Los que resucitarán entrarán en la gloria del reino triunfante...". Y, con lenguaje alegórico y bíblico, añade: "Los blancos ignoran que encontrarán muerte y ruina en el país ajeno. El búfalo y el elefante son poderosos..., son como Goliat..., pero no saben construir el camino del regreso. Inminente es la muerte del búfalo y del elefante. La liberación será definitiva" (27).

En 1939 el Gunzismo-Amicalismo daba un nuevo paso al frente por obra de Simón Pedro Mpadi, nuevo profeta y apóstol. Nativo de la tribu Kongo (Leopoldville, Congo Belga), Mpadi anunciaba ya, con la deliberada elección de sus dos nombres — Simón, Pedro — un doble programa: por un lado desarrollar el movimiento fundado por el primer Simón (Kimbangu), y por otro edificar, a imitación de Pedro, la nueva "iglesia" negra. Efectivamente, Simón Mpadi fundaba la "Mission des Noirs", más tarde conocida como movimiento *kakista,* que establece alrededor del "jefe de los apóstoles" una compleja y organizada jerarquía eclesiástica a la que se prescribe el uso de un uniforme de color caqui (de ahí el nombre del movimiento) que indica el espíritu batallador de la religión kakista y su auspicio de victoria. El culto tradicional de los antepasados sigue siendo también el centro del nuevo mesianismo kakista, caracterizado asimismo por

(26) BALANDIER, 1957, págs. 232-4; Id., 1955, pág. 458.
(27) BALANDIER, 1957, págs. 234-5.

manifestaciones de posesión colectiva, por un culto de curación mediante imposición de manos y por un nuevo impulso antihechicero, lo cual lo une de nuevo a la tradición religiosa indígena ligada a las más inmediatas exigencias terrenas (28).

La detención (1944) y el cautiverio de Simón Mpadi no impidieron que el movimiento se propagara y adquiriera amplia difusión, tanto en las ciudades como en las aldeas. Desde entonces se impuso la personalidad de Kufinu Philippe, conocido por Mavonda Ntangu. Aunque incesantemente perseguido, este profeta, natural del Congo Belga (Bajo Congo) y considerado aún hoy como "maestro de todo el país", es decir del Congo belga y del francés, continúa las enseñanzas de Kimbangu, Matsúa y Mpadi. El culto gunzi-kakista de Mavonda Ntangu se desarrolla — para escapar a las persecuciones de los blancos — en un lugar delimitado y abierto *(Pendele)*, o sobre las tumbas de los antepasados. Consiste en oraciones, cantos y confesión — elementos de origen cristiano —, así como en ritos de curación, de resurrección de los muertos y de adivinación, ejecutados por el profeta o por sus apóstoles, los cuales entran en un estado de éxtasis — entre convulsiones epilépticas —, que se transmite al público de los prosélitos, en una atmósfera de exitación colectiva (29). Ahora bien, los fieles creen que la inspiración que los hace entrar en crisis de éxtasis procede de los espíritus de los muertos que salen de nuevo de las tumbas (30). Así, los elementos tradicionales se entretejen con los nuevos elementos cristianos en un complejo religioso que conserva entero el espíritu de emancipación antiblanco que ya era propio del Kimbanguismo. "El Reino vendrá — anuncia una profecía kakista que reinterpreta a su manera la idea cristiana del Reino — cuando Matsúa y Kimbangu vuelvan entre los negros, portadores de fuerza y dominio. Será el «reino africano.»" "Dios de Abraham, Dios de Jacob, Dios de Simón Kimbangu y de Andrés Matsúa — así dice la oración de Mavonda Ntangu —, ¿cuándo descenderá la bendición y la libertad sobre nosotros? ¡Vamos, deja de escuchar las plegarias de los blancos, ya escuchadas durante mucho tiempo por ti! Basta con que les des tus bendiciones. Ahora vuélvete hacia nosotros. Amén" (31). De esta suerte el mensaje profético de libertad

(28) BALANDIER, 1955, págs. 431-35, 447-63; ANDERSSON, págs. 138-50; VAN WING, págs. 595-603. Obsérvese que encima del altar kakista se halla representado un gallo, símbolo de Simon Pierre Mpadi, junto a la fotografía de Matsúa (BALANDIER, 1955, pág. 458).
(29) ANDERSSON, págs. 140 sigs., 151 sigs., 162-75.
(30) ANDERSSON, pág. 174.
(31) ANDERSSON, pág. 193.

funde indisolublemente el momento religioso con el momento político, porque, al nivel de estas culturas, la experiencia sagrada acompaña tanto más indefectiblemente a las experiencias profanas cuanto más angustiosas y punzantes se hacen estas últimas, por condiciones objetivas.

En la atmósfera mesiánica desarrollada en el Congo por el Kimbanguismo con sus distintas derivaciones, halla su justificación un fenómeno particular que vale la pena recordar, producido a partir de la llegada del Ejército de Salvación *(Salvation Army)* en el año 1935. Esta organización laica con finalidades puramente humanitarias, desprovista de intereses institucionales y eclesiásticos, extraña a toda forma de proselitismo, se presentó muy pronto ante los ojos de los nativos como la contrapartida, sorprendentemente atractiva, de las misiones cristianas. Todo lo que éstas, por sus sistemas cohercitivos, la intransigencia de los métodos y el rigorismo doctrinal, tenían de odioso para la población, tenía de fascinadora y agradable la organización de Salvación. Los nativos se daban cuenta de que, aun reconociendo al mismo Dios de los misioneros, los militantes del Ejército de Salvación proporcionaban el modelo de una moral religiosa infinitamente más accesible y próxima a sus exigencias, sustituyendo, por ejemplo, la dura obligación de la confesión por un simple acto de contrición. Además, el uniforme de tipo militar, las ceremonias que la organización realizaba entre cantos bélicos casi de victoria, al compás de tambores y de otros instrumentos de banda, entre banderas desplegadas, ejercían sobre los nativos una sugestión de nuevo género, por tener cierta afinidad con sus fiestas paganas, y por el espíritu luchador que los movía en su nueva religión profética. De suerte que fácilmente pudieron caer en el error de que se trataba casi de una organización misionera europea con costumbres ceremoniales relativamente afines a las suyas. Si a esto se añade la enérgica acción que los ministros de dicho Ejército llevaban a la práctica para eliminar la hechicería, contra la cual los propios nativos, primero con el fetichismo y luego precisamente con los cultos proféticos, desde hacía tiempo habían tenido que defenderse y que constituía siempre una fuente de terror para ellos, se comprende perfectamente cómo los congoleses pudieron descubrir en el Ejército de Salvación una inesperada ayuda, mejor dicho, la encarnación de una misteriosa fuerza benéfica. Muy pronto se difundió la opinión de que aquellos blancos especialmente condescendientes y desinteresados para con los negros, reencarnaban el espíritu de su mayor protector y salvador: Simón Kimbangu. La S simbólica que sus miembros llevaban podía ser

precisamente la letra del gran profeta Simón. Así, en busca de una ansiosa esperanza de salvación y de liberación de las amenazas relativas a su existencia — desde la hechicería a la opresión misionera y gubernativa — los indígenas, en gran número, desertando de las misiones, se aproximaron al Ejército de Salvación. Otros, a costa de penosas peregrinaciones, se reunían con aquellos "misioneros" de nuevo género para poder participar en sus ceremonias, con la convicción de conseguir de tal modo salud, salvación y bienestar de toda clase. En resumen, la congregación poseía, según ellos, un poder mágico apto para "salvarlos". Es significativo que el Ejército de Salvación — en el que el propio Simón Mpadi se inspiró al prescribir el uniforme caqui a los ministros del culto por él fundado — encontrara resistencia y rivalidades en las misiones cristianas operantes en el Congo, y coaligadas allí en su obra de proselitismo (32).

El episodio demuestra lo profundamente que el mesianismo, con su esperanza de liberación de los males y de las opresiones de todo orden y procedencia, había penetrado en la conciencia colectiva o, mejor dicho, atestigua cuán eficazmente expresaba el mesianismo por una parte la necesidad de salvación y por otra la situación de peligro que los indígenas notaban invadía su precaria existencia, a causa de la intransigente y amenazadora hegemonía cultural, política y religiosa de los blancos.

Después del Ejército de Salvación, otros interesantes episodios vinieron a salpicar la historia del Kimbanguismo, poniendo una nota aparentemente extravagante y grotesca, pero en realidad muy aleccionadora. Queremos aludir a los movimientos *mvungista* y *tonsista*. Ambos surgieron de rechazo a causa de un acontecimiento especialmente dramático de la historia política y cultural de Europa: la ocupación nazi de Bélgica en 1940. El ocaso, mejor dicho, la desaparición provisional de Bélgica de la escena política del mundo, encontró inmediata repercusión en estos dos movimientos nativos de la colonia belga.

El *Mvunguismo* surgió y se difundió entre los bayakas del distrito del río Kuango en el año 1940, por iniciativa de algunos pastores-catequistas de la misión baptista americana (*mvungi* = pastor). Tiene sustanciales afinidades con el Kimbanguismo, pero Simón Kimbangu no participa en él, ni es invocado. En este movimiento desempeña un papel central, como en el Kimbanguismo — y en muchos otros cultos proféticos nativos — la figura de Jahvé. Es Jahvé quien, por mediación del pastor (mvungi),

(32) ANDERSSON, págs. 126-35; VAN WING, págs. 594-5.

trae la salvación e instaura la nueva era. Jahvé se presentará de nuevo a los hombres en medio de su gloria, y resucitará a los muertos. Estos últimos, al volver a la tierra, traerán a los hombres toda clase de riquezas. El tema del regreso de los muertos portadores de riqueza encuentra de nuevo un eco, como en el Kimbanguismo (33), así como en otros numerosos cultos de esta clase (v. más adelante).

Jahvé hará desaparecer a los blancos — prosigue la profecía mvunguista — y con ellos a todos aquellos bayakas que no siguen el nuevo culto. Los bayakas, en espera de la inminente liberación, tienen que destruir los fetiches, y bautizar a todos los miembros de sus familias.

La campaña antifetichista, común con el kimbanguismo, fue realizada plenamente y ninguno de los amuletos y objetos mágicos, de los que los bayakas tenían gran variedad, se salvó. Se proscribía y evitaba abiertamente toda relación con la cultura de los blancos. Plantaciones, medicinas, escuelas, etc., eran ignoradas. Suspendían el trabajo en espera de Jahvé. "Los alemanes — decían los mvungi — han quitado a los blancos su tierra y han destruido su poder. Ahora éstos ya no nos podrán perjudicar." Pero cuando, en lugar de Jahvé, vieron al ejército resucitado de los blancos, los fetiches fueron repuestos, y el episodio del mvunguismo quedó cerrado (34).

Paralelo y análogo es el episodio del culto *tonsista*. Al tiempo que el movimiento mvunguista surgía en el territorio del Kuango, en Angola septentrional nacía (1940-41) un movimiento llamado *Tawa*, el cual penetraba rápidamente por el norte en el territorio congoleño de Thysville, de Madimba y de Kibambi, con el nombre de *Tonsi* (=gota). Sus principales ritos se realizaban por medio de gotas de un líquido consagrado, colocadas sobre la lengua o sobre la frente de los candidatos. La primera gota simbolizaba y sustituía al bautismo, la segunda gota indicaba la confirmación, la última — denominada "gota de sangre" — debía procurar completa iluminación del espíritu, y permitía a los creyentes invocar a los muertos y conversar con ellos. Especialmente significativa es la invocación con la que se acompañaba el triple rito, en nombre de una trinidad *sui generis*, esto es, "del Padre Espíritu, del Padre Kimbangu y del Padre Alemán" ("Tata Mupepe, Tata Kimbangu, Tata Alamani"). El eco del kimbanguismo se revela en esta fórmula (Kimbangu), junto a la huella cristiana

(33) Van Wing, pág. 572.
(34) Van Wing, págs. 603-6.

(Espíritu, idea de Trinidad), y al elemento contingente característico, la Alemania nazista victoriosa de Bélgica (Alamani, evidente corrupción del francés Allemagne).

La secta tiene carácter antihechicero, anticristiano y esotérico. En cada rito se pronuncia solemne abjuración de la religión cristiana, y al propio tiempo de toda práctica de magia negra. Se jura fidelidad y absoluto secreto. Las ceremonias tienen lugar de noche en los cementerios. Como los mvunguistas y los kimbanguistas, los tonsistas suelen custodiar y limpiar sistemáticamente las tumbas de los muertos, con el fin de preparar mediante oportunos agasajos su inminente resurrección. Efectivamente, el núcleo de su credo mesiánico anuncia a los fieles el próximo final de toda desgracia, la superación de la muerte y el regreso colectivo de los muertos, portadores de infinitas riquezas procedentes de Europa. Además, aquel gran día marcará el final de Bula Matari, es decir, de los blancos, que perecerán en el fuego y en el agua, y la regeneración de los negros. Surgirá el Reino de los negros (convertidos en blancos), bajo la égida de Tata Alamani, esto es, de Mamá (lit. Padre) Alemania.

Entre las varias prescripciones rituales (destrucción de objetos y animales negros; abstención de trabajo agrícola los miércoles, viernes y domingos; tabúes alimenticios) existe la prohibición de mantener relaciones con los que no se adhieran a la iglesia Tonsi, y la prohibición de frecuentar escuelas, hospitales y dispensarios de los blancos (35).

Ambos episodios — mvunguismo y tonsismo —, como a su manera el del Ejército de Salvación, se justifican históricamente como producto de apremiantes exigencias culturales, políticas y religiosas de renovación, por parte de personas prestas a aferrarse a cualquier ocasión aunque sea ilusoria, sensibles a cualquier solicitación aunque sea incierta y peligrosa, con tal de alimentar las propias esperanzas mesiánicas de redención y salvación.

La idea de que la salvación, suprema meta de todo mesianismo, podía alcanzarse a través del único camino de la unión solidaria de los indígenas de África, penetró cada vez más en los distintos movimientos proféticos, cualquiera que fuera la región del continente en que surgieran. Zacarías Bonzo, otro profeta congoleño, entraba en Angola al grito de "África para los africanos". Simón Toko fundaba, el año 1949, en Angola, un nuevo movimiento, la "Estrella roja", basado en el principio de que Dios está con los más, y por esto en África está al lado de los

(35) VAN WING, págs. 606-8.

africanos. Según la profecía de Toko, Dios enviará a un hijo suyo mesías, encarnado en un negro, para la redención de los negros (36). Así, a partir del sincretismo negro-cristiano va desarrollándose una conciencia religiosa panafricanista — ya implícita por lo demás en el kimbanguismo, gunzismo y kakismo —, fundada en una homogeneidad de experiencias frente a los blancos y en un creciente sentimiento étnico-cultural determinado por la misma comparación con la cultura extranjera hegemónica.

El kimbanguismo continúa todavía hoy tomando constante incremento del diuturno choque con la política y la cultura europeas, especialmente con la hegemonía colonialista de Bélgica. Su mensaje mesiánico, ahora ya decididamente panafricanista, no solamente no decae, sino que viene suscitando por el contrario reiteradas efervescencias religiosas y políticas, como por ejemplo las expresadas en los movimientos Kintwadi y Dieudonné en el Bajo Congo.

El movimiento *Kintwadi* (de una homónima cooperativa agrícola fundada en Kisantu; *ntwadi* = "común", "colectivo") comenzó a desarrollarse en 1953 en el territorio del Bajo Congo, sobre todo en el Bangu y en Leopoldville. Fiel a su propio nombre, reúne en una organización unitaria a todos los kimbanguistas de antigua tradición, además de los "Hermanos de la Iglesia Negra" y de varios disidentes. Con creciente conciencia político-religiosa, el movimiento volvió a repetir (pero sin resultado) una petición ya anteriormente solicitada en vano por Simón Mpadi, esto es, el reconocimiento oficial de la organización en pie de igualdad con las misiones cristianas. El movimiento distribuía folletos clandestinos, en los que se volvía a tratar de los acostumbrados temas, aunque siempre vivos, del kimbanguismo. Kimbangu es el salvador, su religión es la de todos los negros; volverá y expulsará a los blancos; las misiones católicas son responsables de toda injusticia perpetrada por la autoridad colonial contra los indígenas. En el año 1956 el movimiento se hallaba en fase de crecimiento (37).

Entre 1955 y 1956, en el territorio de Madimba, Kasanguli y Thysville, vino a reforzar la acción del movimiento Kintwadi otro movimiento llamado de *Dieudonné*. Fundado en 1954 en Kikwit (junto al río Kuilu) por el catequista cuyo nombre adoptó, se basaba en la abolición de los fetiches considerados expresión de brutal credulidad, y en la sustitución de éstos por agua ben-

(36) TASTEVIN, 1956, págs. 161-3.
(37) VAN WING, 1958, págs. 611-2.

dita distribuida por los misioneros. Los prosélitos quemaban efectivamente sus fetiches, e iban a ver a los misioneros pidiendo —con gran escándalo por parte de éstos— agua bendita para sustituir a sus ídolos. El movimiento se extendió pronto, tanto al norte como al sur, y adquirió poco a poco el carácter de un movimiento antihechicero. Daba lugar a violentos y cruentos episodios de caza del hombre (especialmente en Thysville, Leopoldville, Kasangulu y Madimba) hasta el extremo de que la autoridad administrativa tuvo que prohibirlo (marzo de 1956) (38).

Pero el movimiento kimbanguista, aun prescindiendo de tales ocasionales proliferaciones, conservaba intacto su vigor. En el año 1956 enviaba a la ONU un memorándum para pedir que se declararan caducados los gobiernos coloniales de Bélgica y de Portugal, los cuales —según el texto del memorándum— se habían introducido ilegalmente en el antiguo reino del Congo, y proponía la instauración de un gobierno kimbanguista. El sentido de autoconciencia cultural, política y religiosa de los negros se abría camino de manera inequívoca. Los kimbanguistas, el 18 de abril de 1957, dirigían al primer ministro belga, M. van Acker, una carta con doce firmas en la que, pidiendo se pusiera fin a las continuas vejaciones contra los prosélitos de Kimbangu, de acuerdo con la Carta colonial y con los Derechos del hombre sobre la libertad religiosa, se hacía de nuevo la historia del movimiento kimbanguista. La carta echaba en cara las detenciones arbitrarias efectuadas por las autoridades coloniales desde el comienzo del movimiento. "Para justificar tales detenciones —así reza el texto de la carta— se invoca el hecho de que el kimbanguismo perturba el orden y la tranquilidad pública, y que sus adeptos son xenófobos. Nada más falso. La detención del fundador en el año 1921 se debió únicamente al hecho de que su religión creaba una competencia a las religiones católica y protestante. Para hacer aparecer como delictiva esta religión, los funcionarios de la época, ligados por completo a las ideas de los misioneros católicos, la calificaron como movimiento «político-religioso». En realidad, los misioneros católicos que provocaron la detención de Kimbangu le reprocharon lo que es habitual en ellos. ¿Quién ignora, en el Congo, que estos señores se inmiscuyen en todos los asuntos de competencia de las autoridades civiles?" (39).

Múltiples y variadas son, por lo que se ha visto, las sectas religiosas autonomistas del Congo Belga, todas más o menos di-

(38) *Op. cit.*, págs. 612-5.
(39) *Op. cit.*, págs. 615-6.

rectamente relacionadas con el kimbanguismo. Van desde el movimiento mpadista ("Iglesia de los negros") a la secta *Mabwa*, que se desarrolló en el territorio Mambata, especialmente en Malele (1959), y que se caracterizaba por un desenfrenado y violento antihechicerismo; del movimiento conocido como ngunzista a los de Dieudonné, Kintwadi, etc. En los últimos años, por otra parte, un hecho notable ha venido a transformar el cuadro de los movimientos mesiánicos congoleños. El kimbanguismo ha venido reuniendo unitariamente sus fuerzas. Las distintas y a veces efímeras sectas locales han dejado paso, poco a poco, desde 1956-57 hasta hoy, a un movimiento que las reúne a todas y que se dice más ortodoxo que los demás. Es el movimiento de la "*Église de Jésus Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu*" (EJCSK), que llamaremos abreviadamente "Église". Tal movimiento ha afirmado la propia supremacía sobre otras sectas proféticas y ahora domina en los territorios Bakongo, Bangala y Baluba, en el Bajo Congo y en la República del Congo. A él se adhieren en creciente medida las poblaciones urbanas (Leopoldville) (39a). La Église pretende representar la más directa emanación de la doctrina kimbanguista originaria. Efectivamente, difiere, por lo menos doctrinalmente, de las muchas otras sectas ya vistas, por cuanto es una organización cristiana de tipo evangélico y — en cuanto a los principios — libre de espíritu antioccidental. La doctrina de la Église se basa en la aceptación del Decálogo mosaico, en la predicación de la Biblia protestante (de la edición publicada por la Foreign Bible Society de Londres), cuya interpretación se deja libre. El rito de admisión es el bautismo, que se realiza mediante inmersión de los prosélitos en el "Jordán", y ello se practica en el remanso formado por el torrente Mpumbu, cerca del centro de Nkamba. Nkamba es localidad sagrada y meta de peregrinaciones a la que Simón Kimbangu había llamado "Jerusalén". Su culto fue conservado y difundido por los hijos, la mujer y los discípulos del profeta. Representante oficial de la Église es en la actualidad uno de los hijos del profeta, Kiangani Dialungana Salomon, residente en Leopoldville. La doctrina de la Église, conforme a las enseñanzas de Kimbangu, prohíbe la poligamia y predica la destrucción de los fetiches *(ndoki)* y de los tambores sagrados *(ngoma)*. La liturgia se basa en la ejecución de himnos, que son interpretados en un tono solemne y severo procedente del influjo de la liturgia baptista. Por otra parte, la misma doctrina de la Église está ampliamente in-

(39a) RAYMAEKERS, 1959, págs. 679-82.

fluida por la doctrina baptista. El ritual comprende la confesión pública y el bautismo de curación. Efectivamente, y es cosa notable, la inmersión ritual en el arroyuelo local se cree fuente de curación de las enfermedades.

Tal elemento de religiosidad mágico-médica, que preponderantemente se repite aquí como, con análogas formas, en la casi totalidad de los movimientos proféticos de toda civilización colonial, representa una de las notas indigenistas dentro del complejo cristiano de la "Église de Jésus Christ". Otros rasgos de origen tradicional están constituidos por la genuflexión ritual ante los "príncipes" o "sabios" de la organización, por las danzas vespertinas y por el temblor de los participantes en los ritos. Pero el rasgo indígena más notable de todos lo constituye el hecho de que la Église se rehace explícitamente por obra de Simón Kimbangu, profeta de los negros. Ciertamente, la doctrina de la Église sanciona el reconocimiento de las autoridades administrativas y además quiere ser por principio una doctrina puramente religiosa, desprovista de todo interés político. Sin embargo, si se examina detenidamente el desarrollo concreto de este movimiento religioso, se descubre que está íntimamente ligado al conflicto entre indígenas y blancos, del cual refleja poco a poco experiencias y problemas. Es cierto que tal proceso de ingerencia política por parte de un organismo originariamente religioso y — por principio — apolítico, ha sido favorecido por la intransigencia de las mismas misiones (39b). En tales condiciones, la Église ha contribuido a incrementar la fe mesiánica en Simón Kimbangu, fe que ha dado sus frutos concretos en ocasiones muy recientes. En el transcurso de los incidentes anticolonialistas desarrollados en el Congo durante el año 1959, los jefes políticos eran considerados públicamente como "reencarnaciones" de Simón Kimbangu. Los incidentes de Matadi, en octubre de 1959, fueron promovidos por un individuo que decía ser el profeta resucitado. Un terreno propicio a semejante actitud mesiánica es indudablemente creado por algunos cánones del catecismo de la Église. En él se dice entre otras cosas: "Tata (=Padre) Simón Kimbangu, después de haber sido enviado por el Gobierno al Alto Congo (alusión al encarcelamiento en Elisabethville), murió y resucitó, y ahora vive con nosotros en espíritu." Y en otro pasaje: "Tata Simón Kimbangu no es Dios, pero Dios eligió un hombre en cada época, para cada raza, para iluminar a su gente."

En estas expresiones canónicas hay un sabor de mesianismo

(39b) RAYMAEKERS, pág. 703.

autonomista, que está en la línea de todo el movimiento kimbanguista, no obstante las parciales deformaciones doctrinales entre las distintas sectas. Por lo demás, en los textos religiosos de la Église se denuncia la opresión por parte de los blancos, así como la mala fe y el comportamiento poco conciliador de las autoridades administrativas para con las exigencias autonomistas negras. En el transcurso de los movimientos revolucionarios de Leopoldville (enero de 1959), los fieles procedieron a recoger fondos para las familias de las víctimas y para el partido nacionalista Abako. Pero la polémica más áspera está dirigida contra las misiones, por la intransigencia demostrada por éstas a las peticiones indígenas de autonomía y de reconocimiento oficial para la Église.

En la "Église de Jésus Christ", en resumen, puede reconocerse la fase extrema del movimiento, iniciado ahora hace unos cuarenta años como movimiento clandestino, de liberación, sometido a metódicas persecuciones. Como consecuencia del comportamiento más tolerante adoptado por las autoridades administrativas para con los movimientos religiosos locales en los últimos años, el kimbanguismo podía salir de la clandestinidad, y acentuaba su carácter religioso, dejando a los partidos nacionalistas militantes la responsabilidad de las iniciativas políticas y revolucionarias. Sin embargo, subsisten aún hoy lazos bastante estrechos entre formas religiosas y político-sociales, incluso en el seno de la Église. Los gérmenes de autonomismo religioso que, por lo demás, la Église contiene, son tanto más fácilmente susceptibles de inspirar acciones propiamente políticas cuanto más tenaz se muestra la intransigencia de las autoridades religiosas — y no solamente políticas — para con las exigencias de autonomía cultural de los negros (39c).

Mientras en África Ecuatorial y en el Congo, entre alternativos estallidos y represiones, en un interrumpido proceso de proliferaciones subterráneas y de eflorescencias visibles, el mesianismo indígena iba adquiriendo fuerza y extendiéndose a regiones vecinas y lejanas, en otras regiones africanas se difundían también poco a poco otros cultos proféticos. En el año 1925, Tomo Nyirenda, nativo de Nyassa, proclamándose "Hijo de Dios" o *Muana Lesa* — nombre con el cual es más conocido —, introducía en Katanga, zona minera de las más sometidas a choques so-

(39c) Para el movimiento de la "Eglise de Jesús Christ" con su carácter doctrinal, ritual y el proceso de desarrollo, v. Ib, págs. 685-707; para informes de los incidentes de 1959, págs. 682, 693, 703; para el catecismo, págs. 737-8; para la polémica contra las misiones, pág. 704.

ciales entre indígenas y blancos, el movimiento *Kitawala* o *Kitower*, ya activo en Rhodesia y en Nyassa, donde varias veces inspiró movimientos sediciosos violentamente reprimidos. El movimiento Kitawala procede de la congregación americana de la Watch Tower (Kitawala o Kitower es deformación del originario término inglés), o Asociación de los Testigos de Jehová, fundada en 1874 por Charles Taze Russell, y por ello conocida también como "Russellismo". El movimiento Watch Tower se funda en la esperanza milenaria en una era paradisíaca que seguirá, en época no lejana, a la decisiva batalla de Armagedón entre Dios y Satanás. Los incrédulos serán derrotados y en la tierra reinará la justicia. Los Testigos de Jehová niegan la Trinidad, la divinidad de Cristo, la inmortalidad del alma y los eternos castigos ultraterrenos; son además antimilitaristas y antinacionalistas a ultranza. Condenan tanto al Estado como a toda forma de organización eclesiástica considerándolos emanaciones de Satanás. Tenían, pues, los mejores requisitos para que su ideología pareciera a los negros africanos la contrapartida más positiva y entusiásticamente aceptable de la cultura religiosa de los blancos, especialmente si se comparaba con el Cristianismo de los misioneros. Efectivamente, ahora los nativos descubrían en el Russellismo un modelo viviente, mejor dicho, un émulo en pleno mundo cristiano (40) del profetismo indígena combatido por los misioneros cristianos. El movimiento Kitawala, iniciado en África a principios de siglo, reinterpretaba a su vez la doctrina russellita originaria. Su centro de ramificación fue África del Sur y África Central británica. Contra la amenaza de disgregación cultural producida por los blancos, los predicadores indígenas del movimiento Kitawala — en Angola, Rhodesia, Kenya, Nyassa, Uganda y hasta en el Congo Belga — acusaban a los misioneros de mentir y de ocultar deliberadamente o tergiversar las verdades de la Biblia, poniendo como ejemplo la monogamia como fundamento de la religión cristiana, allá donde la Biblia daba amplio testimonio de la legitimidad de la poligamia, uno de los principios fundamentales de la estructura social africana (41). Así, los indígenas encontraban, en un lenguaje cultural y religioso tomado prestado de los blancos, una posterior justificación al milenarismo emancipacionista fundado por sus profetas. En realidad, el encuentro entre profetismo africano y milenarismo russellita es

(40) SCHLOSSER, págs. 235-39; E. BRIEM, *Jehovas Vittnen*, Estocolmo, 1944; A. STRÖM, *Religion och Gemenskap*, Upsala, 1946, págs. 190-203; H. H. STROUP, *The Jehovah's Witnesses*, Nueva York, 1945; I. WATSON, 1958, págs. 197 sigs.

(41) ANDERSSON, pág. 249; KENYATTA, págs. 277-81.

uno de los más desconcertantes fenómenos de las religiones modernas. Efectivamente, ambos expresan, aun en mundos culturales distintos, una exigencia de renovación religiosa muy semejante, ambos denuncian una grave crisis cultural. De su encuentro surgen con clara evidencia las ardientes contradicciones religiosas en que incurren los organismos eclesiásticos de las naciones modernas. El Russellismo y con cierta analogía el Ejército de Salvación, en su encuentro con las religiones africanas proféticas, han proporcionado una justificación, no ya solamente "indigenista", sino convalidada por la viva experiencia religiosa de los propios blancos, de la autenticidad y aceptabilidad de las posiciones religiosas nativas.

Volviendo al movimiento religioso Kitawala y a su divulgador Muana Lesa, hace poco citado, muy pronto cayó éste en las redes de la persecución policíaca. Acusado por la autoridad belga de matar a personas bautizadas, fue capturado, huyó a Rhodesia, pero fue detenido y ahorcado. Era el año 1926. El movimiento Kitawala, en lugar de extinguirse, creció y se propagó ampliamente por la colonia belga, así como por las colonias británicas y francesas, provocando aquí y allá, varias veces, movimientos revolucionarios xenófobos. El movimiento, fiel al modelo americano de la Watch Tower, preconizaba el final de toda autoridad religiosa y política actualmente en vigor y además difundía una ideología igualitaria panafricanista, inspirada en la esperanza mesiánica de la llegada de una edad paradisíaca sobre la tierra en nombre de Jesucristo (42). Últimamente, uno de sus profetas y agitadores del Congo Belga (Provincia Oriental), Bushiri, se proclamó "Sustituto de Jesús" *(Mulumozi wa Yesu)*.

Un hecho particular, inmediato al final de la guerra, influyó también en el movimiento Kitawala: la espera de los americanos como los anunciados mensajeros de Dios. Facilitada por el parenteseo americano del propio movimiento, la idea de tal espera halló incentivo en la experiencia de ayudas enviadas desde América en el transcurso de la última guerra. Además, en aquella época se fundaba, por obra de un negro americano, Marcus Garvey, un movimiento panafricanista, mejor dicho, pannegro (la Universal Negro Improvement Association), de tendencia social y política, pero no desprovisto, sin embargo, de una notable carga religiosa, encaminado a la unificación espiritual de los negros de América y de África. Desde Liberia al Nilo, a Uganda y a África del Sur, Marcus Garvey proclamaba la expulsión de los blan-

(42) Biebuyck, 1957; Paulus, 1956.

EN BIBLIOTECA DE

cos y la instauración de una religión negra, con un Cristo negro y ángeles negros. De tales experiencias debía, pues, resentirse también el movimiento Kitawala, el cual durante cierto período creyó en una mesiánica espera de los americanos, vistos como míticos liberadores (43). En todo lo cual se advierte perfectamente cómo la dramática necesidad de renovar religión y cultura asume, en los movimientos nativos, formas míticas y milenarias con frecuencia caóticas y pueriles, en las que se mezclan las más elementales experiencias vividas.

El movimiento Kitawala sigue siendo hoy una de las más difundidas religiones nativas del África negra (44). "Nosotros somos hijos de Dios y por ello no estamos obligados a reconocer las leyes de los hombres", así reza una proclama de los fieles kitawala, dada en ocasión de una sublevación en Uganda, en el año 1942. Y continúa: "Los tiempos han cambiado y no obedeceremos más a las leyes temporales, porque prestar obediencia a los hombres significa obedecer a Satanás" (45).

África del Sur

Anuncio de una era que pondrá fin para los negros a las enajenaciones, anuncio del fin del mundo con inminente subversión del orden actual, invencibilidad de la sublevación, lucha contra la hechicería. He aquí los temas comunes, no solamente a las distintas organizaciones locales de los kitawala, sino a todos los profetismos africanos, difundidos especialmente entre gentes de lengua bantú. Así, en particular, entre los profetismos de África del Sur.

África del Sur fue, aun antes que el África Ecuatorial, uno de los mayores epicentros del mesianismo negro (46). En 1892 surgió la iglesia *etiopista*, el modelo más antiguo de las iglesias llamadas "separatistas" (o "indigenistas") — de las que forman parte las propias formaciones kitawala —, fundada por el profeta Mangena M. Mokone por secesión (por esto se habla de iglesias "separatistas") de las misiones wesleyanas a las que originariamente pertenecía. Algunos intentos aislados, todavía no organizados ni influyentes en la misma medida, de secesión de las misiones por parte de algunos jefes de grupo como Nehemia Tile y Kgantlapane, precedieron al nacimiento de la iglesia etiopista.

(43) ANDERSSON, págs. 250 sigs.
(44) COMHAIRE, 1955, págs. 58-9.
(45) BALANDIER, 1955, pág. 420.
(46) LEENHARDT, 1902; TRACEY, 1955; EBERHARDT, 1957.

Nehemia Tile, separándose de las misiones wesleyanas a consecuencia de los ataques que éstas habían desplegado contra él por la marcada simpatía que mostraba hacia el nacionalismo tembu, había formado en el año 1884 la "iglesia tembu". Mediante esta secesión los tembu pretendían oponerse al control religioso europeo, y simultáneamente adaptar el bagaje cultural nativo al mensaje cristiano. Como la reina de Inglaterra era jefe de la iglesia inglesa, los tembu pretendían análogamente que el Jefe supremo tembu fuera "obispo" de la nueva organización religiosa. Era un programa claramente autonomista. Idéntico carácter tuvo la secesión del jefe de tribu Kgantlapane de la London Missionary Society en Taung, el año 1885, mediante la fundación de la *Independent Congregational Church of Bechuanaland*. Se trataba de una iglesia tribal en la que el fundador nombró personalmente a sus ministros. Las secesiones se multiplicaron, entre los bapedi (1889) con la "Iglesia Luterana bapedi", fundada por J. A. Winter, celoso misionero alemán, y en Pretoria con la "Iglesia de África", fundada por Khanyame Napo, antes misionero evangélico de las misiones anglicanas.

Pero estas tentativas adquirieron una importancia muy distinta cuando la idea secesionista llegó al territorio del Witwatersand, y se difundió entre los millares de obreros africanos de las minas de oro. Existían entre ellos varios predicadores voluntarios cristianos de la iglesia wesleyana, y entre éstos Mokone, el cual, contrario a la segregación racial dominante dentro de la iglesia, dimitió y fundó el movimiento de la iglesia etiopista. De acuerdo con la denominación elegida para ella (según el lenguaje bíblico, *Acta Ap.*, 8, 27; *Psal.*, 68, 32, "Etiopía" designa a África), la iglesia etiopista persigue un programa de reacción autonomista frente a las iglesias misioneras, haciendo de la Biblia la única fuente veraz de autoridad religiosa, evitando polémicamente la terminología "importada" por los blancos (así "etiopista" sustituye a "africanista"). Dogma esencial de los fieles etiopistas es "África para los africanos" (47). Las funciones litúrgicas de las iglesias etiopistas, dentro de la adecuada capilla, se reducen a la lectura y explicación de la Biblia, según usos y tradiciones de los misioneros, sólo que el propio "sermón" se carga de significativas y apremiantes peticiones nativas. "Hijos de Cush, pueblo que te alimentas de sufrimiento y apagas la sed con lágrimas — dice, por ejemplo, un sermón etiopista en plena función eclesiástica —, vuestra esclavitud no será eterna. Iréis, abyectos hijos de Cam,

(47) SUNDKLER, págs. 38-39, 56.

del movimiento de las iglesias indígenas, y se la contrapone dinámicamente a la tendencia propiamente "africanista" y unitaria (diríamos panafricanista, si no francamente pannegra). Efectos de tal tendencia tribal son el creciente desarrollo y la multiplicación de infinitas iglesias y secciones, brotadas poco a poco del tronco de las más antiguas. Así la *Zulu Congregational Church* (1896), la *African Congregational Chuch* (1917), etc., hasta las recientes *African Native Healing Church* (1938), *Native Primitive Church* (1940), etc. (50). De acuerdo con los particularismos tribales — herencia arcaica de la cultura tradicional —, y con los personalismos de sus promotores — que también están influidos por la antigua estructura jerárquica de la sociedad bantú local —, las iglesias etiopistas de África del Sur forman otros tantos organismos separatistas, que repiten en su estructura el carácter aristocrático de las sociedades bantúes sudafricanas, con un jefe (=rey) al propio tiempo político y religioso. Sin embargo, las distintas iglesias separatistas están ligadas por una común ideología irredentista y profética, fundamentada en la esperanza de una subversión del orden y en la expulsión de los blancos (51), esperanza que se hizo especialmente apremiante cuando la constitución de la Unión de África del Sur vino a sancionar la sistemática política de discriminación racial entre blancos y negros (52).

Por lo demás, la política gubernativa para con las iglesias indígenas separatistas e independientes (53) en África del Sur fue tendenciosamente represiva desde la época anterior a la Unión de 1910, especialmente en el Natal (en la colonia de El Cabo había sido más liberal). No en vano los predicadores etiopistas tuvieron parte notable en la sublevación de los zulúes del año 1906, con sus exhortaciones revolucionarias. Como respuesta, el gobierno prohibía a los nativos las reuniones y los sermones organizados por sacerdotes o miembros de organizaciones religiosas no reconocidas. Después de 1910 algunas tentativas encaminadas a instaurar en toda la Unión una línea política más liberal, análoga

(50) J. Eberhardt en 1954 reveló la existencia de 1.286 iglesias "indígenas", con 731.000 miembros (EBERHARDT, 1957, pág. 34).

(51) LEENHARDT, 1902, págs. 22-3; SUNDKLER, págs. 50-1, 80-1, 94, 100, 106, sigs.; SCHLOSSER, 1949, pág. 224.

(52) MARQUARD, 1952; E. P. DVORIN, *Racial separation in S. Africa*, Chicago, 1952; CARTER, 1955; SUNDKLER, pág. 65.

(53) Las iglesias "separatistas" proceden de movimientos de secesión de iglesias misioneras; las iglesias "independientes" no tienen precisas relaciones de origen con iglesias misioneras, e igualmente tienden a realizar una síntesis entre el Cristianismo y la antigua religión tribal (Brookes, en SUNDKLER, pág. 5).

a la que había prevalecido hasta entonces en la colonia de El Cabo, chocaron en determinado momento con el famoso incidente "israelita" de Bullhoek, en el año 1921. A consecuencia de dicho incidente hubo que decidirse a constituir una Comisión Gubernativa (Native Church Commission), la que publicó en el año 1925 un informe en el cual se enunciaban por primera vez normas para el reconocimiento de las iglesias separatistas. El gobierno buscaba defensa frente a las fuerzas religiosas mucho más organizadas de los nativos adoptando una nueva política, la del reconocimiento oficial, aunque limitado y controlado.

El incidente de Bullhoek tuvo origen en la acción profética de Enoch Mgijima, en cuyo mensaje encontraban eco motivos ya conocidos del movimiento Watch Tower, difundido poco antes (1918-19) en Rhodesia por obra de John Chilembwe. En una visión que tuvo, Enoch Mgijima reconoció los símbolos de dos potencias coloniales en pugna entre sí (Inglaterra y Holanda, según su interpretación) y un gran mono que caía sobre ellas aniquilándolas, señal evidente — para él — de la inminente destrucción por obra de los africanos (el mono) de la supremacía de los blancos. Inspirado en esta profética fe, Mgijima fundó en Bullhoek (cerca de Queenstown) una secta que se llamó de los "israelitas", proclamándose su "obispo, profeta y guardián". Renegando del Nuevo Testamento como fruto de la impostura de los blancos, los "israelitas" se atienen al Antiguo Testamento, observan el sábado y la Pascua judía, se creen pueblo elegido de Jehová, al cual el propio Jehová prestará su ayuda para librarlos de la esclavitud de los blancos. Nació una colonia de fieles. El gobierno ordenó que la secta fuera dispersada y la aldea destruida. El profeta, sin inmutarse, esperó. Cuando llegaron las fuerzas militares gubernativas para ejecutar la orden, la fanática resistencia de los "israelitas" se galvanizó detrás de la guía del profeta Mgijima oponiendo lanzas y mazas a los fusiles europeos. Fue una carnicería, y 117 fieles quedaron en el campo, de los quinientos que constituían la totalidad de la colonia. Sin embargo, como consecuencia de esta matanza el gobierno se vio obligado a hacer marcha atrás en la política del reconocimiento (54).

Aparte el significado explícito de rebeldía antiblanca que el episodio expresa, éste resulta esclarecedor porque sanciona por un lado las simpatías paleotestamentarias de los indígenas (con recusación categórica del Nuevo Testamento) y por otro la estrecha identificación de africanos y judíos. El fenómeno, que se

(54) SUNDKLER, págs. 65-72.

repite independientemente en los ambientes más dispares y lejanos, como entre los maoríes de Nueva Zelanda, entre los indígenas de las Paumotou (donde hubo precisamente una secta análoga de "israelitas") y en la Polinesia en general (55), así como entre los kikuyus de Kenya (56), responde a dos fundamentales exigencias derivadas del contacto religioso y cultural entre indígenas y europeos. Por un lado existe la exigencia de renovar el propio bagaje mítico-cultural en base a experiencias religiosas espontáneamente sentidas, de las que el mundo bíblico judaico representa el más auténtico modelo "moderno", mientras que el contenido teológico y moral cristiano, con su rigorismo antipagano, sigue siendo inaccesible o francamente arduo. Por otro lado obra la necesidad de expresar, en un nuevo lenguaje cultural (el de los blancos), la propia experiencia de sumisión y opresión, de decidida y consciente autonomía frente a los propios opresores, de lo cual nace el mito de identificación con el pueblo perseguido por antonomasia, esto es, los israelitas.

Por lo demás, si se exceptúa el limitado episodio de Bullhoek, la identificación africano-israelita opera en un terreno mucho más amplio en África Meridional, dentro del entero complejo de las llamadas iglesias "sionistas".

Las iglesias del tipo llamado "sionista", surgidas al lado de las etiopistas en África del Sur, se diferencian de éstas por varios caracteres, aunque tengan en común con ellas el fundamento mesiánico y milenario. Se constituyen con arreglo al lejano modelo de la *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*, fundada por J. Alexander Dowie y por W. G. Voliva (1896) en Zion City (Illinois), en los Estados Unidos de América. Su denominación no oculta, sin embargo, una programática alusión al monte Sión, adoptado como emblema de liberación, a imagen de la Nueva Jerusalén o Ciudad Santa que los fieles mesiánicamente esperan poder volver a fundar. Las iglesias de tipo sionista se basan en algunos principios comunes al modelo americano: ante todo el principio de la "salud" enviada por Dios. Se trata de un principio típicamente sincretístico que vale la pena examinar. En él tiene papel preponderante la ideología mágico-médica de la tradición pagana. La "salud" física y al propio tiempo espiritual se obtiene, en la liturgia sionista, mediante el característico rito de

(55) Gaillot, *Les Polinésiens orientaux, au contact de la civilisation*, París, 1909, pág 38; Lanternari, 1957, págs. 58, 69-77. V. más adelante cap. V.

(56) Kenyatta, pág. 282.

la triple inmersión en un curso o depósito de agua, míticamente rebautizado como "nuevo Jordán". Esto está de acuerdo con la práctica tradicional de las civilizaciones bantúes meridionales, con sus baños rituales de finalidad purificadora, práctica revalorizada por el modelo bíblico de San Juan Bautista (57).

"Bautismo" y purificación constituyen los elementos esenciales, casi el núcleo ritual sionista, en torno al cual giran los demás numerosos rasgos mítico-rituales, fruto también, en la misma medida, de otras tantas nuevas interpretaciones "paganas" de elementos mítico-rituales de influencia bíblica. Indicaremos algunos de los más notables.

El propio rito bautismal de inmersión "triuna" acompañado de la confesión de los pecados, tal como es realizado para la consagración de los neófitos de la iglesia sionista, es repetido simbólicamente en cada función litúrgica, cuando el sacerdote-profeta lleva a cabo el ritual y purificatorio "baño de pies" a los fieles (conforme al *Gén.*, 18, 4; *Joh.*, 12, 3). Los sionistas estiman tanto más eficaz este rito cuanto que, mientras por un lado repite y continúa los ritos de purificación mágico-médica tan sólidamente enraizados con la tradición religiosa local, por otro significa un rasgo de originalidad frente a los cristianos europeos, que, no obstante el modelo bíblico, no lo practican en absoluto (58). Por lo demás, la completa función litúrgica de las iglesias sionistas se reduce a un complejo ritual de *curación* y *salvación*, en el cual ocupan un amplio lugar formas tradicionales de exorcismo mágico-médico. La función eclesiástica culmina en un verdadero rito de curación de los enfermos. El predicador invita al público a que le lleve los enfermos. Mujeres, hombres y niños son conducidos a su presencia. Uno por uno, los aferra con los brazos, los sacude violentamente, pronuncia fórmulas de exorcización para expulsar a los "demonios" que se han apoderado de ellos, levanta en alto a los niños y los agita. Luego los enfermos, por turno, pasan por las manos de dos exorcistas, que repiten los actos y las fórmulas del profeta, con imposición de las manos y con aspersión de agua y ceniza, mientras los fieles cantan himnos (59). Tal rito pertenece por completo al bagaje tradicional religioso zulú. Con su compleja ideología purificadora exorcista, desempeña un papel tan importante en las iglesias sionistas, como para inducir a un profeta a manifestar a los fieles, sin sombra de ironía ni de paradoja, que su capilla era "un hospital mucho más

(57) SUNDKLER, págs. 201-2. 208.
(58) SUNDKLER, págs. 215-16.
(59) SUNDKLER, págs. 186-7, 232.

que una iglesia". "El motivo que empuja a los indígenas a correr hacia las iglesias de tipo sionista — manifiesta a su vez el misionero Sundkler — es el de sanar. «Estaba enfermo. Han rezado por mí y ahora estoy curado.» Mediante estas palabras los fieles expresan su posición respecto a la iglesia sionista" (60).

El hecho es que, como volveremos a aclarar más adelante, el total de la situación de crisis cultural, social y política a la que aboca la sociedad indígena, converge — y no casualmente — en tal religión de curación, la cual representa refugio y solución de toda angustiosa experiencia. En tal sentido, no hay que relacionar la necesidad de "sanar" que manifiestan los indígenas únicamente con el limitado malestar físico, aunque también éste tenga su parte. Cualquier "enfermedad" corporal de los individuos, y evidentemente también la enfermedad general que sufre la sociedad por la crisis y el choque con los blancos, se funde en una única e indivisible experiencia, por la cual se está "poseídos por demonios", se está "embrujados por poderosos magos" (61). Por tal motivo, los profetas sionistas conducen a la lucha contra la hechicería. En resumen, la deseada curación será también la salvación de la sociedad y la redención de la condición de crisis. La condición de crisis colectiva halla adecuada expresión en las insistentes y típicas manifestaciones de posesión colectiva que acompañan el desarrollo de las funciones rituales sionistas, con uso de lenguajes incomprensibles y con convulsiones, tanto por parte de profetas como de mujeres y hombres corrientes (62).

Por consiguiente, no solamente los enfermos reconocidos como tales, sino todos juntos y cada uno en particular, se someten a adecuados ritos de purificación y "curación". Entre estos ritos tienen un papel especial las técnicas eméticas, mediante la ingestión de eméticos constituidos por bebidas tradicionales con adición de ingredientes "sincretísticamente" importados, tales como purgantes, sales, jabón, etc. (63). En cada centro sionista el profeta conduce diariamente a los fieles al curso de agua más próximo, donde beben abundantemente hasta vomitar, rezan, cantan y entran en posesión (64). Adecuados tabúes rituales regulan la vida religiosa de los fieles sionistas (y por lo demás también la de los "etiopistas"). Además de los varios tabúes sexuales tomados de nuevo en bloque de la arcaica tradición, existen tabúes

(60) SUNDKLER, pág. 220.
(61) SUNDKLER, pág. 255.
(62) SUNDKLER, pág. 248.
(63) SUNDKLER, págs. 233, 240.
(64) SUNDKLER, págs. 151-52.

alimenticios, y entre éstos ocupan un lugar significativo la prohibición de comer cerdo — evidente influjo bíblico — y la prohibición de usar medicinas europeas que se estiman portadoras de fuerzas demoníacas (65).

Otras reincorporaciones modernas de antiguas experiencias paganas son la creencia en el "Espíritu Santo" y en los "ángeles". Tanto uno como otros representan para los nativos manifestaciones que hay que relacionar con la creencia en los espíritus de los difuntos. Como el espíritu de los difuntos se apoderaba, según la tradición, de algunos individuos, sometiéndolos a crisis de posesión, así se piensa ahora que la crisis de posesión es obra e indicio del Espíritu Santo, hasta el extremo de que "religión" se convierte, para los indígenas, en sinónimo de "posesión".

Si es cierto que el Espíritu Santo hereda lo que era el aspecto crítico y desconcertante de la religión pagana de los muertos, es igualmente cierto que los ángeles asumen sobre sí, de dicha religión, el aspecto positivo y benéfico, apareciendo como consejeros y consoladores de personas en crisis. Como antes los espíritus de los difuntos, así ahora los ángeles requieren — por mediación del profeta que hace de intérprete e intermediario — sacrificios animales (66). En éste y en los demás elementos mencionados se descubre el nexo de continuidad entre "paganismo" arcaico y "sionismo" moderno, y al mismo tiempo se reconoce el límite señalado a la aceptación del Cristianismo.

Además del principio fundamental de salvación y curación, que actúa en virtud de la obediencia a las formas rituales, uno de los fundamentos de los movimientos sionistas viene dado por el anuncio de una inminente venida de Dios.

No obstante el común carácter nativo y emancipacionista, las iglesias etiopistas y sionistas se diferencian por múltiples elementos, uno de los cuales es su mitología mesiánica. Mientras que la mitología etiopista proyecta las aspiraciones de los indígenas hacia una África cristiana, bajo la guía del León de Judá, Rey de Reyes, el mito de los sionistas se dirige hacia Tierra Santa, hacia la Palestina judaica y cristiana (pero sobre todo mosaica y sanjuanista), jactándose de un nexo sobrenatural con los primerísimos orígenes apostólicos cristianos, haciendo de Moisés y de Juan Bautista las principales figuras de su propia Biblia (67). Por lo demás, a diferencia de las iglesias etiopistas, las sionistas

(65) SUNDKLER, págs. 216-20, 226.
(66) SUNDKLER, págs. 243-4, 249-50.
(67) SUNDKLER, págs. 277.

tienen una estructura en absoluto aristocrática (68); además están mucho más ligadas a aspectos esenciales de la religión tradicional. Basta pensar que sus sacerdotes-predicadores son otros tantos profetas inspirados, curanderos, individuos propensos a las crisis de posesión epiléptica y activos adversarios de la hechicería, mientras que los jefes de las iglesias etiopistas asumen un papel afín al que antiguamente era propio del rey.

Por lo que se refiere a la personalidad de fundadores y profetas, una destaca entre las demás (69), la de Isaiah Shembe, fundador del movimiento de los nazaritas *(Ama-Nazaretha Church)*.

La vocación se le reveló a través de repetidas visiones que tuvo de niño, joven y adulto, siempre entre rayos y truenos. Tales visiones le invitaban a abandonar la vida "inmoral", a librarse de los afectos terrenos para con la madre, esposa e hijos, y a obedecer solamente a las palabras de Jehová, las cuales le salvarían de los males físicos y espirituales, y le enseñarían a "curar" a los hombres. Vio, entre otras cosas, una multitud de ángeles. Éstos le señalaban desde el cielo su propio cadáver yacente en el suelo, descompuesto y pestilente. Shembe obedeció la perentoria llamada y empezó a vagar de un extremo a otro del Natal, predicando en nombre del "Espíritu Santo" y ganando fama de milagroso sanador. En 1906 fue bautizado y ordenado ministro por la *African Baptist Church*. Desde entonces empezó a bautizar él mismo, en el mar, en las cercanías de Durbán; pero muy pronto (1911) se separó de la iglesia nativa baptista para fundar la secta de los nazaritas. Fundó (1916) un pueblo, Ekuphakameni, pero más tarde, como consecuencia de una visión posterior — en la que se le prometía, como antes a Moisés, el encuentro con Dios en la montaña —, trasladó su centro religioso al monte Nhlangakazi. Ambas localidades se convertirían más tarde en sagradas para los fieles y sus descendientes, centro y sede la una de la gran fiesta anual del mes de julio y la otra de la gran fiesta de enero (70). Shembe se presentaba a los zulúes como nuevo Moisés

(68) Eberhardt, 1957; Tracy, 1955; Sundkler, págs. 94-5. Pretoria fue cuna de las iglesias etiopistas, Johannesburgo de las sionistas (Sundkler, págs. 80-1); pero los cultos sionistas florecieron mucho más que en las ciudades, en el ambiente de las reservas, en donde establecieron su propia residencia los distintos profetas (Sundkler, 80). Por lo que se refiere a las crisis de posesión colectiva, ésas caracterizan también al Kakismo (véase) y a otras muchas formaciones proféticas de cada continente.

(69) Los primeros en fundar iglesias de tipo sionista fueron en Johannesburgo, Daniel Bryant en el año 1904 y el Padre Le Roux en el año 1908 (Sundkler, pág. 50).

(70) Sundkler, págs. 110-11. El año religioso de los Nazaritas tiene como ejes dos fiestas fundamentales: la fiesta de julio con la

libertador. "Shembe, el siervo del Señor, secará las lágrimas de su pueblo", anuncia el profeta, y añade: "... La paz del Señor sea con vosotros. Yo vengo solo entre vosotros, desde lejos, invitado por el Rey." Si por un lado Shembe repite el comportamiento de Moisés, por el otro es el "rey de los nazaritas", del mismo modo que Jesús fue el "rey de los judíos". Émulo, por consiguiente, de Moisés, Shembe, sin embargo, *sustituye* a Jesús, ya que en realidad lo menciona raramente, limitándose a decir que Jesús fue "el que prometió enviar el Espíritu". En resumen, la ideología del Cristo negro se incorporó poco a poco en Shembe, el cual se convirtió en el verdadero profeta-mesías de los negros. "¡Oh Jesús!, tú no eres el último de los príncipes de Judá — así termina un importante himno de los nazaritas —, porque te seguirán otros profetas que salvarán la ciudad de Ohlange" (71). Ahora bien, Ohlange era el pueblo fundado por Isaiah Shembe en Ekuphakameni, y el profeta al que el himno alude es el propio Shembe con ropaje de esperado mesías libertador.

A su muerte (1935), Shembe fue considerado santo y sobre su tumba se erigió un mausoleo. Se creyó que resucitaría. El papel de guía fue asumido en su lugar por su hijo Johannes Galilee Shembe, hombre culto (procedente del Fort National College), pero desprovisto de cualidades personales, a diferencia de su padre, que se había hecho valer exclusivamente por su fuerte personalidad, careciendo como carecía de cultura. Johannes Shembe es actualmente (1957) jefe de la iglesia nazarita (72).

Otro profeta, cuyo nombre no se conserva sin embargo, se distingue por haber vuelto a alimentar la esperanza de los negros en una verdadera y real Nueva Jerusalén. Supo por una aparición que encontraría una piedra, en las cercanías de un río, con la cual iniciaría la edificación de la nueva ciudad. Efectivamente, siguiendo los pasos de la aparición, este profeta fundó la iglesia del Nuevo Salem (1927), en la que se reniega del rito

peregrinación a la "meca" nazarita de Ekuphakameni, y la fiesta de enero en el monte Nhlangakazi (igualmente en el Natal merid.). La fiesta de julio dura cerca de 3 semanas y comprende ritos de curación, danzas, oraciones, posesiones (con alucinaciones) y el baño de pies. La fiesta de enero dura dos semanas, con una larga procesión al monte, y ritos análogos a la anterior. Los fieles levantan, a imitación de los tabernáculos hebreos, chozas de ramas adornadas con montones de flores que luego son quemadas (SUNDKLER, págs. 198-99). Otra fiesta es la de las primicias, que debido al proceso de cristianización ha sido fijada en el 25 de diciembre. En ella, el profeta asume el papel de rey, consagrando las primicias (SUNDKLER, págs. 103-4).

(71) SUNDKLER, págs. 282-4.

(72) SUNDKLER, págs. 111, 286; EBERHARDT, pág. 37.

eucarístico considerándolo una mentira de los blancos (73). Resulta interesante que en las visiones de los distintos profetas inspirados de la iglesia sionista se repitan con cierta insistencia los dos temas, el del rayo, con el cual la visión se anuncia, y el de la autonecroscopia, por la que "ven" su propio cadáver (74). Ahora bien, el tema del rayo pertenece, por un lado, al bagaje tradicional folklórico de los zulúes, donde el pájaro-rayo ocupa un puesto destacadísimo (75). Por otro lado, éste ha encontrado en la figura fulgurante de Jehová la fuente de una renovada vitalidad sincretista. El tema de la autonecroscopia constituye a su vez un válido símbolo, igualmente fundado en un motivo religioso tradicional (el del regreso de los muertos), transformado por efecto del choque euro-zulú y de la crisis consiguiente. En el motivo de la autonecroscopia se reconoce un símbolo de la antigua cultura, ahora — en la visión profética — ya condenada a extinguirse frente a las inmanentes exigencias de renovación. Situados entre el paganismo arcaico y el Cristianismo moderno, los nazaritas rechazan a los dos, dando vida a una religión nueva, animada de espíritus innovadores. El ataque de Shembe y de los demás profetas contra San Pablo es sintomático. Isaiah Shembe no vacila en manifestar públicamente que la monogamia europea es una invención de San Pablo y no una ley divina, ya que Dios demostró aceptar la poligamia de varias maneras. Los blancos, en resumidas cuentas, tergiversan el sentido de la Biblia. Por lo demás, de un modo paralelo, entre los etiopistas, se difunde la convicción de que la Biblia de los blancos no es auténtica, contrariamente a la verdadera "Biblia etiopista" destinada a los negros (76).

No se olvide que en el fondo del proceso de secesión de las distintas iglesias nativas africanas, sean etiopistas, sionistas u otras cualesquiera, puede identificarse la experiencia perturbadora y al mismo tiempo galvanizante de la segregación racial, imperante precisamente en el seno de la iglesia de los blancos. El negro Shabala, ya cristiano, convertido a una iglesia independiente, hablaba así a un europeo a propósito de Jesús: "¿No te das cuenta de que Jesús no es el Dios de los negros? Yo lo aprendí

(73) SUNDKLER, págs. 112-13.
(74) SUNDKLER, pág. 114.
(75) SUNDKLER, pág. 293. El Cielo, con rayos y truenos (*Shaka*), tradicionalmente era considerado como centro y encarnación de todo el pueblo zulú, y ocupaba un puesto preeminente en los mitos (SUNDKLER, pág. 287).
(76) SUNDKLER, págs. 277-78.

cuando llegué a esta gran ciudad de los blancos. En la ciudad hay muchos blancos, y Jesús es su Dios. Tiene grandes casas erigidas para él, pero a mí no me es lícito entrar en las casas del Dios de los blancos" (77).

La referencia al Antiguo Testamento (Jehová), la relativa atenuación del mensaje y de la figura de Jesús, la aparición de una preeminente figura de Cristo negro portador de una nueva revelación, el contenido de salvación unido al empleo de técnicas inspiradas de curación por parte de los profetas, los ritos purificadores (bautismo, baños, uso de eméticos, etc.), son todos elementos ya condensados en el mensaje y en las visiones de Shembe, fundador de la máxima iglesia sionista, pero que aparecen también en otros varios movimientos nativos africanos, aunque sea en distintas combinaciones concretas.

En las iglesias sionistas en particular resulta de manera explícita un tema que tiene asimismo particular relieve en otras iglesias nativas, aun cuando allí permanezca más bien implícito. Es el tema de la sublevación *interna* contra la sociedad contemporánea orgánicamente considerada. En tal sentido habla el propio núcleo mesiánico del sionismo, con el tema de la Ciudad Santa o Nueva Jerusalén.

Como otros motivos míticos del mesianismo indígena, también éste toma de nuevo y refleja un modelo bíblico, rehaciéndose de paso (*Rev.* 21, 2, 12) donde el profeta del Apocalipsis ve a "la Nueva Jerusalén bajar del cielo, con doce puertas y doce ángeles en las puertas". Pero para los negros africanos las puertas se convierten significativamente en trece, esto es, doce destinadas a los blancos y una reservada a los negros. De suerte que también en la neta historia del mito se halla trasplantada la realidad candente de la segregación de color.

Lo que, sin embargo, nos interesa ahora destacar es que el mito de la Ciudad Santa une al tema xenófobo antiblanco el tema de la evasión totalitaria de la sociedad contemporánea. Ciudad Santa, nueva Sión, es efectivamente el pueblo de la montaña (nuevo monte Sión) fundado por Shembe (78). Así es para los nazaritas, y para su iglesia, floreciente sobre todo en el Natal. También los fieles de otra gran iglesia sionista, la *Zion Christian Church* fundada por Ignatius Lekganyame en el año 1912, en el Transvaal, una de las más importantes iglesias sudafricanas aún hoy día, tienen su Ciudad Santa. Su nombre es Zion City Moria.

(77) WILLIAMS-ZAY, cit. en SUNDKLER, pág. 280.
(78) SUNDKLER, págs. 289-291.

En resumen, la Ciudad Santa, para los fieles sionistas, no es en absoluto un reino espiritual que se refiere al futuro, sino que está presente en la tierra, es el lugar de reposo, luminoso y elegido (generalmente una colina), con su inmenso y hospitalario templo (así como varios edificios adyacentes, igualmente sagrados), donde los fieles encuentran de nuevo periódicamente, por medio de sus grandes reuniones anuales, la propia unidad religiosa e ideológica, donde sellan cada vez la propia necesidad de autonomía cultural frente a los blancos (79). La Ciudad Santa, por consiguiente, efectúa religiosamente una evasión de la sociedad. Es el centro hacia el cual convergen ideal y prácticamente los fieles, obtemperando a las propias normas de vida aptas para realizar religiosamente la salvación común. Ésta es una manera de reaccionar religiosamente frente a la crisis de la época y de la propia cultura. En resumen, se evaden — en un terreno mítico-ritual — de la sociedad a la que pertenecen, en la cual los blancos ahora ya se encuentran insertos como parte reconocida, no obstante separados y discriminados de los negros. Por lo demás, toda "iglesia", por el hecho de serlo, sea colonial o europea, antigua o moderna, expresa genéticamente, en virtud de su propia fundación, un comportamiento polémico en relación con la sociedad de la que ha surgido. No en vano la "iglesia" es por definición una "comunidad separada" (ek-klésia) de la sociedad originaria. En realidad, toda iglesia nace de una crisis social, cultural y religiosa que mina el interior de la sociedad. En tal sentido las iglesias indígenas africanas — y de los demás pueblos coloniales — constituyen una fase del proceso religioso indígena, en la que más que nunca se descubre la analogía de experiencias históricas vividas por los indígenas de hoy y por las comunidades de occidente donde se implantó el Cristianismo apostólico. Tanto las primeras iglesias antiguas occidentales como las iglesias autonomistas modernas de los pueblos coloniales, surgen como respuesta a una misma exigencia. Mediante ellas la sociedad pretende liberarse, en el terreno religioso, de otras tantas crisis sociales, culturales y religiosas en cuya base existe un conflicto ahora ya *interno mucho más que externo,* entre un preponderante poder hegemónico y la colectividad subyugada y oprimida en sus vitales exigencias.

Es cierto que, ya desde el momento de su constitución, las iglesias africanas — no menos que las iglesias históricas o modernas occidentales — llevan en sí el germen de nuevas contradic-

(79) EBERHARDT, 1957, págs. 36-7, 45-8

ciones, contradicciones que se hacen mucho más actuales y evidentes una vez superada — cuando las condiciones históricas lo permitan — la fase propiamente carismática y profética y, especialmente, cuando problemas prácticos de propiedad de tierras, o conflictos de herencia en la sucesión del Jefe, modifiquen de alguna manera la estructura de la iglesia. Es lo que sucede por ejemplo en las iglesias sudafricanas en los últimos tiempos en las que, después de un primer período, dominado por la figura de un profeta inspirado, se pasa a un segundo período en el cual las iglesias tienden a organizarse en régimen teocrático de tipo sacerdotal. Si ello sucede en menor cuantía en las iglesias del Congo, se debe ciertamente al hecho de que ninguna otra iglesia africana ha sufrido persecuciones tan graves, ni ha tenido tantos mártires, como ha sucedido con las iglesias indígenas del Congo (80).

Nyassa

De lo dicho hasta ahora acerca de los movimientos indígenas de los dos mayores epicentros africanos — África del Sur y el Congo — se deduce que elementos de un fondo cultural común negro se entrecruzan de distintas maneras con los factores locales de cultura tradicional. Además, incluso los más diversos y lejanos movimientos autonomistas africanos sufrieron la marca común, dada por una idéntica experiencia general — aunque diferenciada en algunos desarrollos particulares —, la experiencia del dominio territorial, político y cultural de los blancos. Pero más allá de las particularidades y de las heterogeneidades locales de los distintos movimientos, ya se ha visto cómo algunos de ellos consiguieron recorrer y recorren todavía de un extremo a otro el continente negro como inmensas oleadas perturbadoras. Entre los movimientos de general difusión se ha mencionado el de la Watch Tower. Éste afectó en primer lugar a una región de África central británica, Nyassa. Por esto Nyassa ocupa, en la historia de los profetismos africanos, un destacado lugar.

Desde Nyassa, donde hizo su primera aparición, la secta de la Watch Tower pronto irradiaría a otras partes, desde Rhodesia septentrional y meridional a Katanga (81), etc. Fue introducida en Nyassa en los años 1906-7 por Joseph Booth, de Melbourne, antes misionero baptista que se separó de su iglesia para convertirse en el inspirador de los movimientos separatistas de África

(80) Eberhardt, 1957, págs. 38, 55.
(81) Watson, 1958, págs. 197-203.

central británica. De Nyassa procede también John Chilembwe, promotor de un nuevo movimiento religioso antieuropeo, la *Providence Industrial Mission* (1916), Chilembwe, que fue uno de los primeros secuaces de Booth, se educó en América en contacto con organizaciones para la defensa y autonomía de los negros. Múltiples y complejas fueron las relaciones entre los movimientos de Booth y Chilembwe por un lado, y las organizaciones negras americanas por el otro. En el marco de estos contactos tuvo lugar la introducción de la organización Watch Tower en África (82), donde más tarde tuvo otro notable representante, Elliott Kamwana, un sudafricano tonga que fue deportado (1909). Pero en seguida habían de surgir otras múltiples y locales iglesias separatistas en Nyassa, las llamadas "Iglesias de Cristo". Se llegaba, en 1915, al levantamiento de Shire Highlands, fácilmente sofocado con las subsiguientes represiones y encarcelamientos (83). Incluso en la actualidad, las iglesias separatistas de Nyassa, aun habiendo cesado en su acción directa de carácter revolucionario, representan una vital válvula de seguridad (84) para el autonomismo cultural y religioso de las poblaciones indígenas.

África occidental

Las sectas disidentes cristianas pululan por todas partes en el África negra, mejor dicho, van multiplicándose con creciente rapidez (85). Por ejemplo, en Porto Novo, capital de Dahomey, existen varias. Una de estas sectas se denomina "Templo de los mercaderes de pescado" (Eledja), y tiene por símbolo un pez de cobre, clavado en el púlpito de la capilla: ejemplo de sincretismo simbólico e iconográfico entre un elemento mítico pagano y el "pez" cristiano. Otra secta, "Cristiana Celeste", ha abolido el uso de cualquier medicamento, tanto europeo como indígena. Se funda en la curación de los enfermos mediante unciones de aceite y aspersiones de agua y ceniza. Siguen evidentemente en vigor los antiguos principios de medicina mágica, reelaborados sincretísticamente a través de las experiencias bíblicas (unción) y cristianas (bautismo). Pero uno de los más sorprendentes fenómenos de sincretismo mítico-cultural se encuentra en la llamada "Iglesia de los Oráculos" de Porto Novo. En la capilla, que imita la de las

(82) SHEPPERSON, 1954, págs. 234-8.
(83) SHEPPERSON, 1954, págs. 240-3.
(84) SHEPPERSON, 1954, pág. 245.
(85) DOUGALL, 1956, págs. 257-8; BALANDIER, 1953, págs. 41-9; BIS. SAINTHE 1958; PARRINDER. 1958, pág. 21.

misiones, en lugar del Crucifijo hay pintado en la pared un árbol con nueces. Se trata de las nueces ya utilizadas en los ritos vaticinadores paganos. No faltan dibujos de otros instrumentos propios de los mismos ritos vaticinadores — estaca, cuerda, cáliz — y, además, figuras de serpientes y pájaros (86), lo cual denuncia la vitalidad de la mitología pagana, así como de todo el mundo religioso precristiano, en evidente contradicción con las nuevas formas cristianas.

En Nigeria y en Dahomey está muy difundida la secta de los "Querubines y Serafines", que ha ganado, en los últimos treinta años, medio millón de prosélitos procedentes del Cristianismo de las misiones, del Islamismo y del paganismo. Se basa en la oración, a la que se atribuye un valor ritual vivificante y extraordinariamente eficiente, por ejemplo para curar a los enfermos, procurar trabajo a los parados, dar fecundidad, etc.

La secta es originaria de los yorubas y desde allí fue propagada más allá de los límites tribales. Fue fundada por Moisés Orimolade Tunolase, natural de Ikarre (prov. de Ondo), antes miembro de la comunidad anglicana. Desde muy joven, fue víctima de una enfermedad que le privó del uso de las piernas. Durante mucho tiempo quiso curarse solo, con la sola medicina de la oración. Al cabo de diez años, recuperó el uso de los miembros. Desde entonces empezó a peregrinar de pueblo en pueblo, predicando y rezando. Ocasionalmente fue a Lagos, y organizó reuniones con oraciones colectivas. Su predicación no logró gran número de adeptos hasta que ocurrió un suceso que cambió el destino del profeta y de su movimiento.

En el año 1925 una jovencita yoruba, llamada Abiodun Akinsowon, durante una procesión del Corpus Domini, tuvo una visión. Vio a una criatura celestial, de asombrosa belleza, que se puso a su lado y durante más de tres meses continuó acompañándola a todas partes y en cualquier ocasión. Le hablaba "de ángeles, del cielo y de otras cosas". La muchacha cayó un día enferma. En una nueva visión, le pareció subir al cielo con aquel ser. En la inconsciencia del sueño o del delirio, solicitó que la visitara Moisés Orimolade, para que la curase. El predicador fue llamado, acudió, y la jovencita se curó.

Desde entonces Orimolade adquirió gran popularidad, lo que le permitió constituir entre sus fieles una asociación religiosa. El nombre que debía dar a la secta le fue sugerido en una visión que tuvo tras un triduo de ayuno y oración. De acuerdo con la

(86) PARRINDER, 1958, págs. 21-2.

visión, fue llamada secta "de los Serafines". Posteriormente (1927), en otra visión que tuvieron algunas mujeres, los ángeles revelaron que los serafines se acompañaban de querubines. Así quedó sancionado el nombre definitivo de la asociación (87).

Hay que advertir que el creciente desarrollo de la secta, especialmente en Lagos, coincidió con el período en que se reunían en las aldeas de la región del interior centenares de indígenas, afectados por las primeras experiencias de una sociedad destribalizada, como consecuencia de la introducción de los sistemas económicos occidentales.

La secta se organizó alrededor de su jefe, llamado *Baba Aladura* ("Padre de los orantes"), que se hizo ayudar por un grupo de *aladura* ("orantes", mujeres y hombres) y envió algunos fieles hacia el interior ("Apóstoles") para propagar la nueva religión.

En el año 1929 la joven Abiodun Akinsowon, separándose de la sociedad, fundó un movimiento autónomo, aunque filial. Con la muerte de Orimolade (1932) la secta sufrió un posterior proceso de fragmentación en numerosas ramas locales, y ninguna de las sucesivas tentativas pudo ya volver a dar la deseada unidad a la secta. Sin embargo hoy en días las numerosas ramas se reconocen todavía a sí mismas como miembros de un único cuerpo, y se atienen en el culto, en la ideología y en su estructura a la religión fundada por Orimolade.

Por lo que se refiere a la organización y al núcleo esencial de la secta religiosa, las funciones litúrgicas están diferenciadas en distintos grados, de acuerdo con el grado de desarrollo inicial individual al que han llegado los nuevos asociados (Diácono, Evangelista, Profeta, Apóstol). Cada grado se distingue por un uniforme, que se lleva puesto en todas las ocasiones del día y que sirve para indicar la jerarquía. Como se ha dicho, en el núcleo del rito figura la oración. De la oración procede la *salvación* para los fieles, y con la salvación descienden los dones carismáticos tales como visiones, sueños y profecías. Cualquier fiel puede aspirar a obtener, mediante intensa oración, los dones carismáticos antes mencionados. Doctrinalmente, los secuaces aceptan la Trinidad. Practican el bautismo por inmersión (cfr. sionismo, etc.), la comunión, la pública confesión de los pecados. Está prohibido el uso de imágenes sagradas. Ejecutan cantos en lengua yoruba (existe también un libro traducido al inglés). Hacen una peregrinación anual al monte sagrado Olorunkole, en el cual el

(87) *Cherubim and Seraphim*, págs. 119-23; PARRINDER, 1958, págs. 119-22, 141-2.

año 1918 un individuo recibió de un ángel el aviso profético de una desgracia inminente, más tarde sobrevenida en forma de una epidemia de gripe que flageló a los indígenas del África occidental.

Las funciones religiosas, entre cantos y danzas, duran noches enteras, son ruidosas, y tienen un evidente carácter orgiástico de clara impronta pagana. En el transcurso de tales funciones se realizan frecuentes fenómenos de posesión y los fieles (especialmente mujeres) entran en trance entre convulsiones, al son rítmico de los tambores (88). La interpretación pagana del Cristianismo resulta evidente por estos últimos elementos, así como por la ideología mágico-médica que preside el culto del profeta (que sobre todo es un "medicinero"), en el mismo bautismo (por inmersión), y en la confesión (pública).

La reciente historia religiosa de Nigeria es rica en formaciones nativas y en iglesias disidentes. Entre los anang, gente de habla ibibia de la Nigeria sudoriental (provincia de Calabar), se difundió a partir del año 1930 el movimiento de los "espiritualistas", procedente de la región costera de Guinea. Su fundamento estriba en la creencia en un Espíritu Santo, cuyo nombre deriva de la doctrina cristiana, pero que conserva claros rasgos de las creencias tradicionales indígenas. El Espíritu Santo (Edisana Odudu) es de nuevo interpretado en función mágica. Es un espíritu coadjutor de Dios, extraordinariamente poderoso y capaz de curar toda clase de enfermedades o heridas, de asegurar longevidad y riqueza, de derrotar fuerzas adversas, etc. El Dios judaico-cristiano es identificado con Ata Abassi, el Ser supremo de la tradición religiosa pagana. El altar es considerado como la morada del Espíritu Santo, al que se dirigen oraciones y se destinan sacrificios animales. Los profetas de esta religión, así como los simples prosélitos, están sujetos a crisis violentas de "posesión" en el transcurso de las funciones religiosas. Se agitan en fuertes convulsiones, se revuelcan por el suelo, profetizan, corriendo locamente por las calles de la aldea, trepan por las casas y árboles, hablan en lenguaje incomprensible diciéndose inspirados por el Espíritu Santo. Tales manifestaciones — de las cuales toma el nombre el movimiento — se asemejan en todo a las propias de los kimbanguistas (el propio Kimbangu había estado sometido a crisis de esta clase), de los sionistas y de la mayoría de las formaciones nativas. Los "posesos" se suponen en condiciones de curar enfermos y predecir el futuro. Por lo que se re-

(88) *Cherubim and Seraphim*, págs. 123-34.

fiere al credo de los espiritualistas, Jesús tiene escaso relieve frente al Dios-creador (Ata Abassi), modelado sobre la correspondiente figura mítica pagana. Se mantienen en pleno vigor creencias relativas a los espíritus, a los muertos que regresan y a reencarnaciones. Se conservan prácticas tales como la poliginia, el infanticidio de los mellizos y los sacrificios de animales. Se trata por consiguiente de un movimiento sincretístico, con evidente reinterpretación pagana del Cristianismo (89).

Los espiritualistas esperaron en vano que la nueva religión les proporcionara una vida mejor. En 1936 y 1937 hubo varias plagas de langosta que comprometieron las cosechas, y por otra parte murieron muchos personajes eminentes; tales desastres llevaron a la convicción de que Abassi, el Ser supremo, había querido castigarlos por haber renegado de la tradición hereditaria. Por ello, el nuevo culto pronto se extinguió, dando lugar a un regreso integral a la tradición pagana, pero solamente con carácter provisional. Efectivamente, muy pronto, especialmente por obra de las nuevas y jóvenes generaciones, se renegaba completamente de la tradición pagana. Las últimas generaciones, en efecto, se han vuelto con nuevo ímpetu hacia el Cristianismo, en parte por efecto de la educación recibida en las misiones, pero también por una especie de incondicionada y ciega propensión hacia la civilización occidental, entendida como forma única y suprema de cultura. Al mismo tiempo, se ha ido afirmando una actitud displicente hacia la tradición cultural nativa. El fenómeno es especialmente importante y significativo. En el mismo hay que reconocer un aspecto de la reacción local frente al choque intercultural con una civilización más adelantada. La fanática aceptación de la cultura occidental y la ciega repulsión de la cultura nativa contrastan claramente con toda manifestación del indigenismo examinado hasta aquí, como forma preponderante de reacción en el choque con los blancos. Sin embargo, si se observa detenidamente el fenómeno con sus corolarios históricos, la incondicional aceptación de la cultura occidental cristiana, con autodestrucción de la tradición cultural indígena, denotan y preparan una crisis de las más graves y comprometedoras. En efecto, se observa en los anang el hundimiento de la moral tradicional, mientras que ningún elemento de la moral cristiana sustituye en realidad a los valores caídos. En relación con el comportamiento de conformismo occidentalista, se observan fenómenos de preocu-

(89) MESSENGER, 1959, págs. 279-99.

pante corrupción de las costumbres y se produce un fuerte incremento del escepticismo moral y de la delincuencia (89 bis). Todo ello da una clara medida de la crisis acaecida en una sociedad en la cual, junto con la tradición, se ha ido a la ruina total un sistema de valores que tenía en ella su punto de apoyo. Tal ruina no podía compensarse con los nuevos valores de los que se hacía portaestandarte una cultura heterogénea como la cristiana occidental, que no se halla integrada en la sociedad indígena. Ello demuestra claramente, de manera distinta, pero paralela a los fenómenos de indigenismo propiamente dichos, una inderogable ley de la historia de los pueblos y de las civilizaciones. Los valores, que son el fundamento de la vida individual y social de cada cultura, no se prestan a artificiales imposiciones, ni pueden ser mecánicamente desarraigados del fondo tradicional que constituye la historia de la sociedad, sin engendrar crisis de las más graves y caóticas y sin que la propia sociedad no caiga presa del desorden. Los valores tienen necesariamente que ser creados desde el interior, de acuerdo con las experiencias y exigencias espontáneas de la sociedad portadora y sobre el fondo de su historia cultural, de la que nunca será posible renegar.

Entre las iglesias disidentes que hoy florecen en Nigeria, Parrinder distingue tres órdenes o clases, esto es, las iglesias "ortodoxas" o doctrinalmente ligadas al Cristianismo, las iglesias basadas en la curación mediante la oración *(prayer-healing)* y finalmente las iglesias "sincretísticas" (90). La distinción tiene un carácter indudablemente abstracto y artificioso, si se tiene presente que por un lado el sincretismo afecta igualmente, aunque en formas distintas, a todas las iglesias separatistas y que, por otro, cualquier movimiento indigenista da amplia entrada a los ritos de curación, ya consistan éstos en un baño (bautismo por inmersión), ya en la ingestión de medicinas mágicas o agua consagrada, ya en invocaciones con imposición de manos.

Para no hacer una inútil relación de las múltiples formaciones eclesiásticas citadas por dicho autor, nos limitamos a algunos ejemplos significativos. La *United Methodist Church* fue fundada el año 1917, en Lagos, como reacción a una campaña contra la poliginia lanzada en la ciudad por la iglesia metodista. Efectivamente, uno de los factores del choque entre iglesias misioneras e indígenas es la cuestión de la poliginia, prohibida por las misio-

(89 bis) MESSENGER, *ibidem*.
(90) PARRINDER, 1953, pág. 108.

como la anhalina, la mescalina, la lofoforina, etc. (6). No tiene efectos nocivos, pero su ingestión va acompañada de fenómenos de náusea, aunque no de habitualidad ni de dependencia maníaca.

El área del origen del peyote se halla al sur del río Grande, en Méjico, desde donde, en virtud de sus especiales virtudes terapéuticas y alucinatorias, debió difundirse desde tiempos remotos a las tribus de los Estados Unidos (7). Un culto del peyote con carácter típicamente medicinal-terapéutico existía desde muy antiguo entre los grupos indígenas de América septentrional. Ya en el año 1560, Bernardino de Sahagún habla del peyote como de un cactus ritualmente usado por los chichimecas de Méjico (8). En los siglos XVII y XVIII el culto del peyote está comprobado entre los tres grupos étnicos: las tribus del golfo Caribe (coahuiltecos, etc.), las tribus del sudoeste (hopis, taos, queres, isletas) y las tribus lindantes con las praderas meridionales (especialmente los caddos). Pero fue obra de los comanches, kiowas y wichitas (praderas meridionales) como, alrededor de 1870-75, se elaboró, sobre la base del antiguo culto meridional, aquel movimiento re-

(6) Los alcaloides extraídos del peyote son los 9 siguientes: anhalina, anhalamina, mescalina, anhalonidina, anhalonina, lofoforina, pellotina, anholinina y anhalidina (LA BARRE, 1938, pág. 138). Para el efecto de su empleo conjunto y de cada uno de ellos por vía experimental, cf. LA BARRE, 1938, págs. 139-50. Por lo que atañe a los efectos experimentales de la mescalina sobre el organismo, cf. L. CERONI, *L'intossicazione mescalinica*, "Riv. Sperimentale di Freniatria", 56 (1932); R. C. ZAEHNER, *Mysticism, sacred and profane*, Oxford, 1957, págs. 1-29, 208-26. Sobre los efectos fisiológicos del peyote en particular, cf. LA BARRE, 1938, págs. 17-22. Ultimamente C. G. Barber, a tenor de una definición de "narcótico" más extensiva de la hasta ahora acostumbrada ("narcótico" es una sustancia capaz de alterar o desviar el sentido de autopercepción y de percepción del mundo en el sujeto, y que es tomada o suministrada sobre todo con esta finalidad), incluye el peyote, por lo menos en sentido antropológico y sicológico, entre los narcóticos. No obstante B. afirma que el sentido legal a atribuir al término "narcótico", puede ser distinto y en tal sentido es discutible si el peyote tiene que incluirse o no entre los narcóticos (BARBER, 1959).

(7) LA BARRE, 1938, págs. 109-23; SLOTKIN, 1956, págs. 30-2. El nombre (*peyotl*) pertenece originariamente al idioma nahuatl de las tribus uto-aztecas de Méjico, y designaba allí en general una "cosa de consistencia lisa y floculenta." (LA BARRE, 1938, pág. 16). Los pueblos precolombinos de Méjico conocían el peyote y lo utilizaban ya de manera ritual. Obsérvese, por otra parte, que las fuentes más antiguas atribuían el término peyotl-peyote, erróneamente, también a otras especies botánicas, dotadas igualmente de virtudes fisiológicas especiales, como la *Sophora secundiflòra*, más comúnmente conocida como *mescal-bean* propiamente dicho; mientras que viceversa a la *Lophophora williamsii* (=peyote) le fueron atribuidas distintas denominaciones como *mescal*, *mescal-bean*, *mescal-button*, etc. Todo ello contribuyó a crear desde un principio una notable confusión (LA BARRE, 1938, págs. 14-7).

(8) B. DE SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de Nueva España*, vol. III, pág. 241, México, 1830.

ligioso bastante más complejo y moderno que designamos con el nombre de Peyotismo y que se carga de motivos sociales y políticos además de religiosos, al tiempo que los mismos motivos religiosos se complican debido al contacto con el Cristianismo. Distinguiremos por consiguiente, siguiendo en esto la autoridad de Slotkin, un "antiguo complejo del peyote", que se remonta a época precolombina y que es propio de las tribus indígenas originarias, de lo que es la religión del peyote en su pleno desarrollo, elaborada a finales del siglo XIX, en la época de la "segregación" de los indios. Esta última religión, el Peyotismo propiamente dicho, tiene en realidad su punto de origen en Oklahoma y es un producto espontáneo de la experiencia de la vida india en las reservas (9).

El antiguo complejo del peyote era un culto de carácter individual. En él, el peyote era utilizado como ingrediente ritual para curar enfermedades, para calmar el hambre y el cansancio, para protegerse (el peyote también era usado como amuleto) contra los peligros, y para procurarse individualmente visiones sobrenaturales.

A su vez el Peyotismo moderno, aun conservando parte de la función terapéutica ya propia del antiguo complejo, difiere de él — sobre todo — en que es un culto colectivo. En él, el contacto con los blancos juega un papel de primer orden (10).

El Peyotismo se ha desarrollado especialmente en las últimas décadas y florece en la actualidad entre varios grupos de indios de América que viven en las reservas de Oklahoma (cheyennes, cherokees, delawares, arapahos, kiowas, comanches, osages, poncas, pawines, otos, oaklands), de Arizona (navajos), entre los winnebagos de Wisconsin, los utahs (Utah y Colorado) y los washos y los payutes (Nevada) (11).

La primera documentación del Peyotismo en su fase actual se remonta al año 1891 y es debida a James Mooney, el gran estudioso de los movimientos proféticos de los indios de América. El Peyotismo se extendió rápidamente, a finales del siglo, coinci-

(9) SLOTKIN, 1956, págs. 34-5.
(10) SLOTKIN, 1956, págs. 30-4.
(11) Cf. DITTMAN-MOORE. "Am. Anthr.", 59.4 (1957), págs. 642-49 (navajos); MERRIAM-D'AZEVEDO, "Am. Anthr.", 59.4 (1957), págs. 615-41 (woshos); LA BARRE, 1938, SLOTKIN 1956 (kiowas y oklahomas en general. Contienen abundante literatura sobre el Peyotismo en las distintas tribus y regiones); BRANT, 1950 (kiowas-apaches); LASWELL, 1935 (taos); MALOUF, 1942 (gosiutas); PETRULLO, 1934, NEWCOMB. 1956 (delewares); OPLER, 1936 (mescaleros: allí el Peyotismo duró desde 1870 a 1910); OPLER, 1940 (uthas), STEWART, 1941 (uthas meridi.); RADIN, 1923 (winnebagos); STEWART, 1944 (washos, payutes sept.).

diendo con la supresión de la religión profética de la Ghost-Dance.

Entroncándose a su manera con la enseñanza evangélica, la religión del peyote realiza para los indios de América el Reino de Dios en la tierra. "Cuando todas las gentes hayan comido el peyote, el mundo terminará"; "cuando todos los indios hayan comido el peyote, todo ocurrirá según la voluntad de Dios". Tales palabras son atribuidas a Jesús, en algunas versiones del mito de los orígenes del Peyotismo (12). Se trata evidentemente de un mito acumulativo, en el que es manifiesta la mezcla del elemento cristiano con el indio. Verdaderamente se descubre en él una especial interpretación del Reino de Dios, del fin del mundo, así como de la voluntad divina. El triunfo del "bien" tiene para los indios una característica peculiar y perfectamente reconocible: el "bien" se conseguirá exclusivamente siguiendo la llamada "vía del peyote", esto es, ateniéndose a los preceptos, al ritual y al modo de vida del Peyotismo. Pero la "vía del peyote" — quede bien claro desde ahora — está reservada a los indios y es programáticamente autónoma respecto a la "vía" de las iglesias occidentales. Como tal, es distinta por consiguiente de la "vía" seguida por los blancos. Aunque en su complejo mítico-ritual, moral y teológico el movimiento peyotista sea rico en influencias cristianas, tiende a asegurar la continuidad de la cultura tradicional. En el Peyotismo se afianza espontáneamente la autonomía religiosa de los indios contra la metódica tentativa realizada por los blancos de uniformar con arreglo a sus propios cánones oficiales, mediante una política coercitiva, toda la cultura y en especial la religión de los indios. Por esto el Peyotismo no podía dejar de entrar en conflicto, en el terreno práctico, con la organización política y eclesiástica de los blancos.

Nuestra misión consistirá en distinguir, dentro del Peyotismo, los elementos antiguos conservados en el mismo y los elementos modernos, nuevos y regeneradores. La historia del Peyotismo servirá para identificar las fuerzas culturales, sociales y políticas que presidieron las transformaciones religiosas ocurridas en las últimas siete décadas de historia religiosa de los indios de las praderas, desde la antigua religión pagana a las formas modernas pagano-cristianas.

Dentro de semejante visión dinámica de la vida religiosa, el Peyotismo se nos aparece hasta ahora como una planta que hunde sus raíces en el terreno constituido por la antigua tradición

(12) W. C. MACKERN, 1927, cit. en SLOTKIN, 1956, pág. 113.

religiosa pagana local, terreno por lo demás ya ampliamente roturado y fecundado por un anterior movimiento religioso, fruto éste también del choque con los blancos, el movimiento de la Ghost-Dance, sobre cuyo tronco, ahora ya en vías de descomposición, germinaba con todo su vigor la nueva planta del Peyotismo (13).

Los profetas

Resulta significativo que el primero de los fundadores y apóstoles del Peyotismo que conocemos fuera uno de los más activos divulgadores de la religión profética de la Ghost-Dance (para la cual cf. capítulo siguiente). Se trata de John Wilson, que se autollamaba Luna Grande (del nombre indio Nishkuntu) debido a una revelación recibida — según decía — del peyote (14). Había sido el principal profeta de la Ghost-Dance entre los caddos. Había heredado el gran papel profético desempeñado, antes que él, por Toro Sentado, el primero y más importante apóstol de la Ghost-Dance entre los indígenas del sur. Efectivamente, la Ghost-Dance del 1890 había nacido en occidente, al otro lado de las montañas, entre los payutes y los shoshones — los grupos más próximos al profeta fundador Wowoka —, y se había difundido por las praderas del norte, entre los arapahos de la rama septentrional y los sioux. Toro Sentado, nacido en Oklahoma de los arapahos de la rama meridional, había transmigrado desde el año 1876 al grupo septentrional de la estirpe arapaho, en Wyoming. Allí fue donde aprendió la religión liberadora de la Ghost-Dance y se convirtió en profeta de la misma. Persiguiendo una idea proselitista, se hizo portador de la nueva religión. Los arapahos del grupo meridional se adhirieron a ella entusiásticamente, y junto con ellos sus vecinos cheyennes, algunos caddos, wichitas y kiowas (15). La obra proselitora de Toro Sentado fue inaugurada de una manera y en una ocasión perfectamente determinadas. Convocó cerca de Darlington, a orillas del río South Canadian (Oklahoma), a los indios de las vecinas reservas para una gran celebración de la Ghost-Dance (16). El resultado fue triunfal. Desde aquel día,

(13) BARBER, *A socio-cultural interpretation of the Peyote-Cult*, "Am. Anthr.", *43.4* (1941), págs. 673-5. Para una literatura puesta al día sobre el Peyotismo, véase LA BARRE, 1960.

(14) PETRULLO, 1934, pág. 44.

(15) MOONEY, "Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.", 14 (189-93), 1896 (después cit. como MOONEY, 1896), págs. 895-6; PETRULLO, 1934, páginas 14 sigs.

(16) MOONEY, 1896, págs. 895-6.

la religión de la Ghost-Dance empezó a introducirse entre los principales grupos de Oklahoma (arapahos meridionales, wichitas, kiowas, cheyennes, caddos y osages).

Entre las personalidades más destacadas asistentes a la asamblea religiosa de Darlington se encontraba John Wilson, un indio natural de Anadarko entre los delawares, de sangre mezclada (mitad delaware, un cuarto caddo y un cuarto francés), que hablaba el caddo. En efecto, fue apóstol de la Ghost-Dance entre los caddos. Su vida hasta los cuarenta años había sido como la de cualquier indio de Oklahoma. Como era costumbre entre los indios, había vagado de una tribu a otra, y naturalmente había vivido entre los blancos, ampliando sus experiencias culturales a través de numerosos contactos (17). Las multiformes experiencias vividas tenían más tarde que reflejarse en aquella compleja formación religiosa a la que debía dar vida el Peyotismo.

Sabemos que en el transcurso de la ceremonia convocada en Darlington (1890) por Toro Sentado, John Wilson había caído en trance y, al volver en sí, había conservado el recuerdo de maravillosas visiones, en una palabra, de una experiencia ultramundana. Temperamento religiosamente sensible y místico, las visiones estáticas se repitieron en él con frecuencia.

Compuso cantos sagrados y adquirió la autoridad de jefe de la religión de la Ghost-Dance, de vidente, curador y profeta (18). Se jactaba de estar en relación directa con Dios y para comunicarse con Él se servía de un amuleto especial que llevaba colgado del cuello, hecho de asta de búfalo y rodeado de plumas rojas. Aseguraba que de Él procedía su inspiración y clarividencia. Según palabras textuales suyas, "entraba en el corazón de Dios". También la luna tenía una importante participación en sus visiones y vaticinios. En estado de trance subía a la luna y le arrancaba sus secretos. De la luna, de Dios y del mundo celeste en general obtenía su saber sobrenatural e inspirado (19).

John Wilson, que era profeta de la Ghost-Dance, llegó a ser además experto en los ritos del peyote (20). Así, la Ghost-Dance y el Peyotismo encontraron en John Wilson su punto de unión, una nueva prueba de la filiación histórica de éste con respecto a aquélla. En efecto, Nishkuntu-Wilson evolucionó progresivamente de la Ghost-Dance al Peyotismo.

(17) La Barre, 1938, págs. 153; Speck, 1933, pág. 542.
(18) Mooney, 1896, págs. 903-4, Petrullo, 1934, págs. 78-86; La Barre, 1938, pág. 159.
(19) Mooney, 1896, págs. 904-5.
(20) Mooney, 1896, pág. 904.

La "revelación" de la nueva religión ocurrió para él de modo singular. Un día, mientras participaba con los comanches en una danza ceremonial, uno de éstos le ofreció una yema de peyote y le invitó a probarla. Aprovechando la ocasión, quiso poner en práctica un proyecto largo tiempo acariciado. Se retiró, aislándose del mundo, a un lugar solitario, puro y al aire libre, para recogerse en contemplación y descubrir en qué consistía el poder del peyote, puesto que anhelaba saber qué enseñanzas reportaría. Su retiro, en compañía de su mujer, duró cierto tiempo, dos o tres semanas, según el testimonio de su nieto Anderson recogido por Speek. En dicho lugar se enfrentó con los "misterios" del peyote, ingiriendo ocho o nueve yemas de la planta cada noche y, con varios intervalos, repitiendo también de día la comida sacramental. Es interesante seguir, a través de las palabras textuales de su nieto, discípulo peyotista, el contenido de la "revelación". "Peyote se apiadó de él — revela Anderson en su declaración —. Guiado por él fue conducido al reino celestial, y allí se le ofreció la visión de los signos y las figuras celestes, que representaban sucesos de la vida de Cristo, así como de los lugares donde se encontraban las Fuerzas de los Espíritus como la Luna, el Sol y el Fuego, que ya de padres a hijos, por tradición, eran considerados por los delawares como antepasados y hermanos mayores. Se le ofreció también la visión del sepulcro vacío de Cristo, desde el cual Jesús había ascendido a los cielos; y finalmente del "camino" que desde el sepulcro conducía a la Luna, esto es — según el profeta —, el camino seguido por Jesús en su ascensión a los cielos. Durante la visión se le dijo que siguiendo dicho camino conseguiría, al final de la vida, un puesto en presencia de Cristo y de Peyote. Además le fueron revelados los distintos detalles de forma y estructura a seguir para el acondicionamiento del espacio sagrado en la tienda del Peyote, los cantos sagrados y los más nimios detalles de la ceremonia" (21).

(21) La Barre, 1938, pág. 156. Speck, 1933, págs. 540-42. Obsérvese que la estructura del espacio sagrado de los ritos peyotistas de la "Gran Luna" fundados por John Wilson refleja minuciosamente el modelo mítico dado por la "revelación" recibida por el profeta. La artesa de tierra en forma de luna, con el peyote colocado encima, está en el fondo de la tienda y representa el centro ideal, la meta a la que se dirigen las miradas de los asistentes, y al que directamente conduce a línea marcada en el suelo, desde la entrada de la tienda a la "Luna" (= el llamado "camino del Peyote"). De la línea se separan dos brazos que forman la cruz de Cristo. Finalmente, el "Fuego" es encendido delante de la "Luna" con leña, un círculo delante indica el Sol, uno o dos "corazones" indican el corazón de Jesús, del Peyote, etc. (Petrullo, 1934, págs. 179-82, tab. 3-6).

Hasta aquí las revelaciones recibidas por el profeta Wilson en su retiro eremita de iniciación. Se descubre en ellas un característico amasijo de temas religiosos, paganos y cristianos, tanto mitológicos como doctrinales. Obsérvese ante todo la identificación, dentro de la misma visión, de la figura de Cristo con la Luna, el Sol y el Fuego, elementos propios de la religión ancestral. El mismo "camino" de Jesús es identificado con el "camino" del Peyote, y Jesús en persona con Peyote, que claramente es personificado ("Peyote se apiadó de él", "Peyote le guió", al final de la vida el hombre se encontrará "en presencia de Peyote").

La raíz pagana del Peyotismo es, por lo tanto, manifiesta desde su formulación originaria, mientras que igualmente es evidente que el Cristianismo es *reinterpretado* en él según una función cultural perfectamente autónoma.

John Wilson insistió de manera concreta en la autonomía o emancipación india respecto del Cristianismo occidental. Negó que la Biblia fuera necesaria a los indios para comunicarse con Dios. El motivo de esta negación es significativo en alto grado. La Biblia, decía John Wilson, fue destinada al hombre blanco porque era culpable de la crucifixión de Cristo. Pero el indio no había tenido parte en esta culpa, y por esto no tenía necesidad de la Biblia. Por el contrario, el indio conquistaba su verdad religiosa emanada de Dios por virtud del Espíritu-Peyote. En cambio, al hombre blanco le había sido necesario que le fuera enviado Jesús (22). El Espíritu-Peyote, en resumen, asume el papel de Jesús, en una identificación de contrarios, pero, evidentemente, en el cambio es Jesús el que cede al Peyote. Efectivamente, renuncia a su originaria universalidad, terminando por servir al exclusivismo indígena, y en el fondo antioccidental, de la nueva religión.

La batalla sostenida por John Wilson contra los elementos de disolución de la antigua cultura forma parte del cuadro de la preservación de los valores culturales ancestrales. Recuerda la obligación de la fidelidad conyugal, prohíbe los excesos sexuales y las bebidas alcohólicas.

John Wilson, aunque no pretendía ser mensajero de Dios, se jactaba, no obstante, de haber recibido instrucciones personales del Espíritu-Peyote acerca del nuevo culto. También se jactaba de poseer el arte de curar las enfermedades, de reparar las ofensas, de purificar el cuerpo de los efectos del pecado y, finalmente,

(22) La Barre, 1938, pág. 159.

Capítulo cuarto

MOVIMIENTOS PROFÉTICOS MELANESIOS

Premisa

Las civilizaciones indígenas melanesias, todavía en gran parte ligadas a los modos de vida tradicionales, dan con sus movimientos proféticos modernos algunos de los más desconcertantes ejemplos de lo que el choque entre civilizaciones indígenas y Occidente puede producir.

En los modernos movimientos religiosos de Melanesia se expresa con impetuosa rapidez y enérgica espontaneidad la vital necesidad de renovación de las culturas locales. Por otra parte, tales formaciones absorben de modo altamente significativo la tradición religiosa local, revalorizándola y transformándola en función de experiencias y exigencias nuevas, nacidas del choque con los blancos.

En ellas se reconocen, tras un atento análisis, los temas míticos y los complejos de culto típicos de civilizaciones religiosas fundadas en estructuras atrasadas, que viven de una agricultura elemental y de la pesca, en pobres condiciones económicas.

Los cultos proféticos melanesios han despertado la más viva atención de las iglesias misioneras y de las administraciones coloniales, las cuales cada vez menos pueden ignorar los impulsos y los fermentos de redención que en los propios cultos se expresan. No se trata de un sincretismo pasivo e incoherente, sino de una nueva plasmación activa y creadora de ciertos elementos fundamentales de la civilización occidental, por obra de las civilizaciones indígenas.

Guiados por otros tantos profetas-mesías, los indígenas, poco a poco, han abandonado el trabajo, se han entregado, entre grandes festejos, a esperar el anhelado regreso colectivo de los muertos, el éxodo de los blancos, la venida de la riqueza, y la llegada de mercancías europeas, traídas por los muertos. Algunas muertes de blancos salpicaron en los primeros tiempos tales efervescencias mesiánicas, pero después, a medida que se instauraron

Buninia (=Boninia), un indígena de la aldea Taututu de la tribu binandere (=binandele) tuvo una visión en la que su padre difunto volvía a él, acompañado por una legión de muertos con los que consumía una comida de taro, y le impartía las prescripciones para fundar el nuevo culto, encaminado a obtener una buena producción (4).

Según otra versión Chinnery supo por el profeta en persona que había sido visitado y poseído por el "espíritu del taro" o "espíritu de los alimentos" *(food-spirit)* precisamente mientras se encontraba en su huerto (5); finalmente, el profeta describió personalmente a Williams (6) un sueño en el cual dos jóvenes, representando a los "espíritus del taro", se le presentaban delante mientras se despertaba del estado de trance bajo el influjo de la "posesión", y le llevaban manojos de tubérculos de taro; más tarde, redoblando el tambor iniciaban la danza que constituía el núcleo del culto que debería fundar. Sean como quieran las cosas en la multiplicidad de versiones, concuerdan todas en atribuir al taro un papel de primer plano en el culto, y dejan ver como el espíritu de los muertos, directamente (el difunto padre que regresa con los demás muertos) o indirectamente (los jóvenes del taro, el "espíritu del taro"), entran en el propio acto de fundación del nuevo culto. Su característica consiste en el hecho de que, desde el fundador Boninia hasta el último de sus seguidores, todos los adeptos participan en igual medida de una cualidad especial: caen en éxtasis, o mejor dicho, en un acceso de convulsiones epilépticas violentas, que es a un tiempo una condición de trance. Tal condición especial es intercomunicable, por lo cual se verifica un estado de "posesión colectiva". Los individuos más sensibles y aptos para tales desconcertantes experiencias son reconocidos como "hombres del taro", o sea, poseídos por los "espíritus del taro", y ejercen una especie de autoridad sacerdotal en el círculo de los iniciados en el culto (7). El citado tipo de "posesión", con los correspondientes efectos paroxísticos y convulsivos, establece un íntimo vínculo entre el culto del taro y otras manifestaciones culturales relativamente recientes en Melanesia, desde la "locura Vailala" de las tribus orokolo, en el distrito del

(4) WILLIAMS, 1928, pág. 12. Este es el relato dado textualmente por el profeta Buninia a H. Holland, de la misión anglicana. Otras versiones de la visión las dio a Chinnery y a Williams, respectivamente.
(5) CHINNERY, "Hibbert Journal", 1917, pág. 339.
(6) WILLIAMS, 1928, pág. 13.
(7) CHINNERY, págs. 449-451; Williams, 1928, págs. 10-16 y *passim*.

que el núcleo del "nuevo" ritual no era otra cosa que la nueva elaboración de ritos festivos ya en uso, a los que se añadió precisamente el elemento profético y el característico histerismo colectivo. Efectivamente, el nuevo culto confía en que gracias a la ejecución de los festejos *kasamba* la producción será abundante. "Más fiestas se dan, más taro se obtiene" (13), ésta es la convicción de sus seguidores. El propio Williams considera evidente que el culto del taro ha absorbido las antiguas ceremonias religiosas; según él, en efecto, "el culto del taro ha determinado la caducidad de las (antiguas) ceremonias, porque se ha superpuesto a ellas" (14), y no hay antagonismo en la experiencia indígena entre las antiguas y las nuevas formas de celebración (15). En resumen, el culto del taro ha "suplantado las antiguas y más elaboradas ceremonias" (16). Es cierto, por consiguiente, que el culto del taro ha introducido algunos elementos, esto es, el éxtasis, el profetismo, la "posesión colectiva" y el influjo dominante del profeta o de los "hombres del taro", tanto que el inicio y la ejecución del rito *kasamba* dependen exclusivamente del cumplimiento de ciertas condiciones psíquicas individuales. Es necesario que el "hombre del taro" entre en una característica crisis convulsiva y estática, y solamente entonces se realizará la fiesta *kasamba*, con las danzas, los cantos, las distribuciones de alimentos y los éxtasis colectivos. En tales condiciones es el individualismo del inspirado el que dicta la norma acerca del día de la fiesta que, por lo tanto, adquiere el carácter de "improvisación" inspirada. Sin embargo, por otro lado, los festejos *kasamba* no pueden dejar de apoyarse, dado su carácter agrario, en el calendario, con su marcha constante y fechas fijas. Si los festejos *kasamba*, típicamente agrarios en su objeto (ofrendas vegetales, acumulación y exhibición de la cosecha, júbilo y cantos por el incremento del taro, danzas y banquetes [17]), igualmente agrarios en su propósito que es la fertilidad, tienen en la actualidad un carácter de improvisación, en esto hay que reconocer el efecto de una nueva elaboración realizada sobre un culto agrario más antiguo, de conformidad con una exigencia individualista y profética sobrepuesta. Le consta al propio Williams que algunos detalles técnicos en la ejecución de los ritos, y el mismo nombre *kasamba*, son modificaciones de un ceremonial agrario más antiguo, llamado *pona* (18). Por lo

(13) WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 98.
(14) WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 97.
(15) WILLIAMS, *op. cit.*, págs. 97-8.
(16) WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 98.
(17) WILLIAMS, *op. cit.*, págs. 39-41.
(18) WILLIAMS, *Op. cit.*, pág. 39.

demás, la misma estructura del rito, el sueño del fundador Buninia y la creencia en los "espíritus del taro" denuncian que nos encontramos frente a una nueva plasmación de elementos culturales e ideológicos de origen mucho más lejano. Si en la conciencia del fundador el "culto del taro" nació encaminado a aplacar a los espíritus del taro (19), en la conciencia de los indígenas sin embargo está dirigido a aplacar los espíritus de los muertos (20), a los que relacionan con la producción de taro. El culto del taro es, en resumidas cuentas, un desarrollo especial del culto de los muertos y se funda en un substrato de creencias según las cuales los muertos regresan periódicamente y son aplacados mediante ofrendas (21). Los elementos esenciales de tal substrato se transparentan perfectamente en la actualidad. La "reforma religiosa" de Buninia consiste en la sustitución de los tradicionales espíritus de los muertos por los espíritus del taro, y esto como fruto de la inspiración o visión recibida por él, mientras que en su acción profética y reformadora existen claros vínculos con ciertas nuevas exigencias económico-sociales, fundamento de aquel mesianismo y de aquel contenido claramente "milenario" propio de su movimiento religioso y común a tantos otros movimientos del género. Cualesquiera que sean las causas inmediatas del nacimiento del culto del taro, están indudablemente en relación con una demostrada "inadecuación" del antiguo ritual tradicional frente a las exigencias vitales de la comunidad. En una palabra, o por crisis de escasez o por nueva experiencia de la cultura de los blancos, la tradición cultural le pareció a Buninia insuficiente, y fundó un nuevo culto. Ésta es la razón por la que el nuevo culto suplantó al antiguo.

La profundidad con que el nuevo culto hundía sus raíces en la anterior religión agraria de los muertos resulta también evidente por el insistente motivo — que resuena en las declaraciones de los fundadores (entre los cuales se halla Yaviripa, el más directo discípulo de Buninia), así como de los fieles — de que los presuntos espíritus del taro, que visitan a los "hombres del taro", son precisamente "espíritus de los muertos" y que incluso los que Buninia denomina "espíritus del taro" serían en realidad espíritus

(19) WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 9.
(20) WILLIAMS, *op. cit.*, pág. 27; WILLIAMS, *Orokaiva Society*, Oxford, 1930, pág. 266.
(21) La religión orokaiva —según Williams— está centralizada en torno a la creencia en los espíritus de los muertos, y la finalidad esencial de todo el ritual es precisamente la de aplacar a tales espíritus (WILLIAMS, *Orokaiva Society*, 1930, págs. 279, 285-6, 287). Para el complejo religioso del "regreso colectivo de los muertos" en Melanesia, v. LANTERNARI, 1959 (2), págs. 93-137, 411.

de los muertos (22). Por lo demás, la creencia esencial en los muertos que regresan, portadores de dicha y prosperidad, liberadores de la miseria, constituye el fundamento de todos los movimientos religiosos renovadores y proféticos de los que se ha hablado. La creencia fundamental de "locura de los Vailala" era precisamente el regreso de los muertos, que se configuraban en la llegada de un buque de blancos europeos, portador de bienes y de felicidad (23). El motivo del navío europeo que desembarcará mercancías y riquezas para distribuir a los indígenas, y que abrirá una nueva era de prosperidad y bienestar, aboliendo la esclavitud moral y psíquica frente a los blancos, figura en la base de aquel amplio y difundido complejo de movimientos modernos de Melanesia que constituyen el "culto de las mercancías" o *Cargo-Cult*. El culto de las mercancías, así como el mismo culto del taro y las demás formas religiosas citadas, son el producto indígena de largas y complejas experiencias de contactos con los europeos. Hay en ellos una doble y paralela reacción local contra la propaganda misionera por un lado — con su predicación de la obra profética y redentora de Cristo, con sus visiones apocalípticas y la espera de una nueva era o reino, que es fin y conclusión de las miserias terrenas — y, por el otro lado, contra la creciente importación de la cultura material europea. Hay que observar al respecto que el carácter industrial de los productos europeos escapa necesariamente a los indígenas, puesto que, en efecto, no ven el proceso productivo. Viéndolos por lo tanto desembarcar de los barcos, ven en ellos prodigiosos tesoros creados milagrosamente, y los atribuyen a un mundo irreal con el que los blancos deben estar en relación. Por esto las mercancías proceden, según ellos, del reino de los muertos y los propios muertos, blancos fantasmas, se configuran en los portadores europeos de tanta abundancia (24).

Así, el culto del taro, encuentra su puesto natural, aunque los motivos de su nacimiento pueden ser de origen endógeno y no necesariamente vinculados con la llegada de los blancos, en el frondoso florecimiento de cultos proféticos que en las últimas décadas, y con crecida intensidad en estos años posteriores a la guerra, han abierto un nuevo gran capítulo en la historia cul-

(22) WILLIAMS, 1928, pág. 30; WILLIAMS, 1930, pág. 282.
(23) WILLIAMS, 1934, págs. 372, 373 sigs.
(24) En Melanesia los muertos son configurados como blancos: el blanco de la arcilla es el color con el que se tiñen las viudas de luto, y los blancos son denominados "hombres de arcilla" (claymen) por su semejanza con el color del luto (A. DUFFYRAT, *Festive Papua*, Londres, 1955, pág. 14).

tural de Melanesia (25). Que una fiesta de la época de la recolección — el año nuevo — fuese la base del culto del taro es una idea que no carece de fundamento. Incluso en la actualidad, estando en vigor la nueva religión profética, la recolección es festejada entre los orokaivas en una atmósfera de solemnidad religiosa (26) que encuentra su razón de ser en su mismo objeto y en el final del ciclo agrario, mientras todo ensamblaje con el culto profético sigue siendo totalmente accesorio. Así pues, parece racionalmente posible concluir que el culto del taro se funda en una anterior festividad agraria de año nuevo, configurándose en el regreso anual de los muertos. Pero Buninia, adaptando a las experiencias paganas la experiencia indirecta de un Reino cristiano predicado por los misioneros (27), transfirió el contenido religioso de un Año Nuevo originariamente anual a un plano más amplio, quitándole el vínculo estacional. El culto del taro sirve para inaugurar la era de la abundancia, mediante ritos que no son rígidamente periódicos ni estacionales y en esto estriba su ruptura con la tradición. Es necesaria la guía de un profeta-mesías para reali-

(25) La bibliografía sobre el culto de las mercancías (Cargo-Cult) es cada día más extensa, como consecuencia de la creciente difusión, en los últimos años, de los movimientos en cuestión. Los problemas relativos al nacimiento y a la difusión de estos cultos son numerosos y de varias clases: además del análisis de las estructuras religiosas paganas tradicionales dentro de los cultos modernos —que aquí nos interesa sobre todo— existe un complejo problema de política cultural de la Iglesia para con los indígenas. Hay además un problema de política administrativa, que es objeto de especial interés por parte de los estudiosos británicos o americanos (véase más adelante, notas). Para una amplia bibliografía sobre los múltiples aspectos del fenómeno, hasta el año 1951, es válida la colección de IDA LEESSON, *Sydney*, 1952. Los trabajos de conjunto que aquí merecen ser subrayados son: F. R. LEHMANN, 1935, págs. 261 sigs.; G. ECKERT, 1937, págs. 135-140; G. ECKERT, 1940, XXIII, I, págs. 26-41; G. HZELTXER, 1941, págs. 181-219; C. S. BELSHAW, 1950, págs. 116-125; T. BODROGIL, 1951, 1-4, págs. 259-290; A. LOMMEL, 1953, I, págs. 17-63; J GUIART, 1951, págs. 227-229; LANTERNARI, 1956; INGLIS, 1957; STANNER, 1958. Exposiciones de las más recientes manifestaciones de "Cargo-Cult» se encuentran en: K. O. L. BURRIDGE, 1954, 241-254 (relativa al distrito de Madang. N. Guinea. sept.); R. M. BERNDT, "Oceanía", XXIII (1952), 1. págs. 40-65; (1952), 2,págs. 137-158; (1953), 3, págs. 202-234; R. M. BERNDT, "Oceanía), XXIV (1954), 3, págs. 190-228; 4 págs. 255-274; C. S. BELSHAW, "Oceania" (1951), 1, págs. 4, sigs.; F. C. KAMMA, *Messianic movements in western New Guinea*, "Internat. Review of Missions", Londres (1952) 41, págs. 148-160; A. P. ELKIN, *Social Anthropology in Melanesia*, 1953, págs. 90, 99 sigs., 101; P. LAWRENCE, 1954, I, págs. 1-20 (distrito de Madang, N. Guinea sept.). El más completo y mejor trabajo de conjunto sobre el Cargo-Cult melanésico es el hermoso volumen de WORSLEY, 1957.

(26) WILLIAMS, *Orokaiva magic*, pág. 37.

(27) Por lo que respecta a la política religiosa de las misiones para con los indígenas cf. Rev. A. DUPEYRAT, *Papouasie: histoire de la Mission (1885-1935)*, París, 1935; F. E. WILLIAMS, *Mission influence in the Keveri of S. E. Papua*, "Oceania" (1944), 2, págs. 89 sigs., L. H. HOGBIN, *Native Christianity in a N. Guinea village*, "Oceania"

zar el intento, puesto que solamente la indeterminada variabilidad de su inspiración puede sustituir con eficacia el exacto ritmo de los trabajos y de los descansos de las labores campesinas, antes preordenado en el culto antiguo. La experiencia, que constituye el substrato del culto del taro, es la de un "gran año" (28), de una era que tiene que realizarse todas las veces que se efectúe un festejo *kasamba*. En esto reside la valorización en plano mesiánico y cósmico de la antigua experiencia del Año Nuevo indígena (29). El evidente sincretismo de este culto es común a las múltiples manifestaciones de culto de las mercancías en Melanesia, con la diferencia que, mientras el producto agrícola indígena sigue todavía en el centro del profetismo orokaiva, en las otras y más modernas manifestaciones religiosas de dicho tipo está suplantado por las mercancías europeas. Los muertos ya no traerán a los indígenas tubérculos y frutos vegetales, sino en lugar de ellos y por acción de las más recientes experiencias culturales, traerán hachas y cuchillos de acero, telas y vestidos, carne y tabaco en latas, paquetes de arroz, fusiles y más cosas todavía (30). Con la llegada de las mercancías traídas por el mítico buque de los muertos (es decir, de los europeos), se iniciará la nueva era, se realizará el Reino cristiano sincretísticamente revivido por los nativos en la forma que le es dada por sus complejas exigencias de alimentos, mercancías y libertad. Otras veces, los profetas del nuevo culto enseñan, contrariamente, la necesidad de destruir todas las mercancías y la moneda de los europeos, de volver a las costumbres y a los trabajos tradicionales, restableciendo los ritos religiosos ahogados por la acción de los misioneros y también ésta es una manera — opuesta en las técnicas más que en la sustancia — de fundar religiosamente una era de desahogo y bienestar. El contenido irredentista — llamado impropiamente por otros "nacionalista" — es una de las notas dominantes de todos los cultos modernos, cualquiera que sea la doctrina profética particular. Basta aquí referir lo que Elkin hace observar, acerca de los movimientos proféticos de Melanesia en general. Elkin dice que un profundo análisis del valor de estos movimientos resulta muy lejos de ser alentador para los administradores, puesto que está desti-

(1947), 1, págs. 1, sigs.; A. P. ELKIN, *Social anthropology in Melanesia*, 1953, págs. 6-10.

(28) El mito del "gran año", en la historia de las religiones antiguas ha sido ampliamente tratado: cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1940, págs. 83-136. V. también LANTERNARI, 1959 (2).

(29) Para el Año Nuevo religioso en Melanesia, cf. LANTERNARI, 1959 (2), págs. 93-138. Para las relaciones entre el Año Nuevo melanesio y los cultos proféticos, *ibidem*., págs. 137-8.

(30) LAWRENCE, 1954, pág. 1.

nado a poner a la luz la conciencia cada vez más despierta de las comunidades indígenas, su deseo de autogobernarse, mientras que hoy la administración británica ha hecho propia la política del "dejar en paz a los perros que duermen" (31).

He aquí, para salir de lo genérico, algún ejemplo de movimientos religiosos de este tipo. En Buka, en las islas Salomón, apareció en los años 1931-32 un culto de las mercancías, cuyos profetas predicaban un inminente diluvio — que destruiría a los hombres blancos — seguido de la llegada de un barco cargado de toda clase de bienes. La gente de Buka tenía que preparar un adecuado almacén para recibir las mercancías esperadas y rechazar toda resistencia por parte de la policía colonial. El barco llegaría cuando los indígenas hubiesen terminado las reservas de víveres. Por lo tanto, en espera del prodigioso acontecimiento, se abandonaron los trabajos agrícolas. Los jefes del movimiento fueron detenidos, pero el movimiento continuó (32).

En el movimiento se descubren claramente unidos el motivo mítico del final de los blancos — representantes de una época de sumisión — y el otro tema del inicio de una era caracterizada por una incalculable abundancia de bienes. En el año 1934 la agitación se repitió en la misma localidad, bajo la influencia de un nuevo profeta, Sanop, que predicaba acontecimientos semejantes, e indujo a destruir las piaras de cerdos, además de abandonar los campos, en la espera mesiánica. Sanop se presentaba como inspirado por el profeta Pako, su antecesor, que, según decía, se le había aparecido. Según él, a la llegada del barco los muertos regresarían entre los vivos y, por lo tanto, los indígenas se dedicaban a hacer ofrendas a las tumbas de los antepasados. También Sanop fue detenido (33).

(31) A. P. ELKIN, 1958, págs. 154-5. Para este aspecto del problema véase también: GUIART, "Oceania" (1951), págs. 81-90; BELSHAW, 1950, págs. 116-25; POIRIER, 1949; ROSENSTIEL, 1954; HOGBIN, 1939, págs. 125-39; BODROGI, 1951 págs. 259-90; este autor especialmente afronta en su totalidad el problema del colonialismo y de la renovación de la consciencia política de los indígenas, fuera de todo prejuicio o interés administrativo-político, que algunas veces inclina de hecho la pura consideración científica de los fenómenos en cuestión; como ejemplo de aberraciones de tal clase tómese el ensayo de S. H. ROBERTS, *Population problems of the Pacific*, Londres, 1927, en donde el autor parte del convencimiento de una "corrupción innata en la raza polinesia", de una "crueldad de los primitivos", de "tendencias originarias hacia toda clase de torpezas" (págs. 28-32, 58-62), y cree justificar así —a su manera— el fenómeno de la despoblación indígena, que tanta parte tiene en la determinación de las crisis psíquicas que originan los movimientos de liberación religiosa.

(32) "Report of the Council of the League of Nations on the Administration of the Territory of N. Guinea", Camberra, 1933-4, 1934-5; ECKERT, 1937 (1938), págs. 138-9.

(33) ECKERT, 1937, pág. 138.

En Tanna, en las Nuevas Hébridas, en el año 1940 el profeta Manequevi, que se decía representante de un espíritu sobrenatural de seudónimo John Frum, hizo numerosos prosélitos predicando la inminente transformación de la isla y de las condiciones de vida de sus habitantes. Reinarían entre ellos eterna juventud y abundancia, pero esto se realizaría después de la expulsión de los europeos, y de que toda la moneda importada por ellos, hasta el último penique, hubiese sido destruida o restituida a sus introductores. Los indígenas deberían restablecer las ceremonias, las danzas, la poliginia, el empleo de la kava, que los misioneros presbiterianos habían abolido. Se sucedieron varios profetas del mismo culto, posteriormente detenidos o recluidos en el manicomio. Uno de éstos fue confinado en Malekula, pero el prisionero consiguió hacer prosélitos entre sus habitantes. El culto John Frum tuvo varias repeticiones, desde 1941 a 1943, en el año 1947, y en 1952 estaba todavía tan extendido por todas las islas del grupo, Ambrym, Paama, Epi y Pentecostés, que la policía administrativa, cambiando de política, se decidió a poner en libertad a los jefes prisioneros (34). Entre las consecuencias del movimiento hay que enumerar la deserción, por parte de los indígenas, de la iglesia presbiteriana y la vuelta a la vida pagana, antes forzosamente ahogada por los misioneros, los cuales sin embargo no supieron tomar las medidas necesarias para proporcionar las bases adecuadas para una posible renovación cultural y estructural de la sociedad. La profecía anunciaba que John Frum, el espíritu sobrenatural, vendría finalmente entre los hombres, portador — en persona — de una edad del oro en la cual, sin esfuerzo, todos los bienes materiales estarían a disposición de los indígenas, mientras que los blancos desaparecerían por completo. Aparte del significado de rebelión contra las especulaciones mercantilistas realizadas por los blancos a expensas de los indígenas, especialmente en el disfrute y en la preparación de la copra (35) — rebelión que se refleja en el motivo mítico de la abolición de la moneda europea —, y aparte también de la manifiesta hostilidad contra la incomprensión de la iglesia presbiteriana para con los problemas vitales de la vida indígena (36), el movimiento expresa una vez

(34) GUIART, "Oceania", XXII, 3 (1952), págs. 165-177; "Oceania" (1952, 2, págs. 61-93); R. P. Patrick O'REILLY, *Prophétisme aux Nouvelles Hébrides: le Mouvement Jonfrum à Tanna* (1940-1947), "Le Monde non Chrétien", N. S. 1949, págs. 192-208; J. POIRIER, 1949.

(35) GUIART, "Oceania", XXII, 3 (1952), pág. 174.

(36) Los misioneros presbiterianos, partiendo de la convicción de una inferioridad innata de los indígenas, descuidaban sus reales necesidades culturales, insistiendo y recordándoles sistemáticamente

más el mito de renovación regenerador al final de una época y la llegada de bienes imprevistos, traídos por un "espíritu" que se presentará entre los hombres. En él se aprecia el tema mítico de la palingenesia anual del calendario de la civilización melanesia, fuera aún de todo influjo cristiano.

Mientras que en la profecía de John Frum un ser de naturaleza personal ha ocupado el lugar de los muertos que regresan a final de año, el profeta Tokerau, de Milne Bay (Massim, Nueva Guinea), había anunciado en el año 1893 el auténtico "Año Nuevo" y la verdadera "fiesta de los muertos" de una era cósmica, renovadora de la civilización *ab imo*. El mensaje de Tokerau contenía el anuncio de un terrorífico cataclismo — erupciones volcánicas, terremotos e inundaciones — que produciría la muerte del que no siguiera el credo profético, pero, inmediatamente después, un cambio de viento traería de nuevo — del sudeste — el buen tiempo, y los huertos pronto se llenarían de ñame y de taro, los árboles se cargarían de fruta y, a bordo de un barco, llegarían los espíritus de los muertos para visitar a sus descendientes, con cuya llegada se iniciaría la era de la abundancia (37). La regla que debían seguir los fieles era la de rechazar la utilización de cualquier objeto de producción europea. El nuevo mito mesiánico plasma de nuevo, dentro de un marco apocalíptico de mera influencia cristiana, la pagana fiesta agraria de final de año. Sus motivos más típicos — el inicio de la estación seca con vientos del sudeste, la cosecha de los huertos, el regreso de los espíritus y la llegada de la abundancia —, se renuevan todos en un mito sincretístico que permite descubrir claramente sus orígenes sociales y agrarios.

El motivo de los muertos que regresan en el gran día de la renovación del mundo, portadores de toda clase de bienes, reaparece en el centro del mensaje llevado por los profetas Wageba, Anu y Sagaukus, de Sabai (estrecho de Torres), en el año 1914, conocidos corrientemente como los "generales". Ordenaron a sus seguidores que disminuyeran el trabajo de los huertos y que se

la única obligación de "¡rezar, rezar, rezar; y cantar, cantar, cantar!" (GUIART, *op. cit.*, pág. 172). La motivación subyacente del movimiento consiste, según Guiart, en un deseo de educación; los indígenas no podían aprender nada de las misiones que elevara el nivel de su vida económica (*loc. cit.*). El problema de una necesaria y gradual educación mediante estudio práctico de los procesos mentales de causalidad propios de la civilización moderna es entrevisto por Annette Rosentiel (*Long-term planning...*, "Human Organization" (1954), 2, págs. 5-10.

(37) CHINNERY HADDON, 1917, págs. 458-460; "Annual Report of British N. Guinea" (1893-94); C. W. ABEL, *Life in N. Guinea*, Londres, págs. 104-114.

trasladaran junto al cementerio para rogar a los muertos, poseedores de todo bien, para que regresaran y los abastecieran. Un día, un gran barco aparecería en la playa de la isla, cargado de espíritus de muertos, portadores de dinero, vestidos, harina, hachas, cuchillos y de todos aquellos bienes que — según la doctrina de los profetas — originariamente pertenecían en igual medida a indígenas y europeos, pero que estos últimos, abusivamente, habían sustraído a los indígenas. Entonces se iniciaría la era de la justicia y de la igualdad (38).

También eran esperados los espíritus de los difuntos por el movimiento de la "locura" de los Vailala porque éstos, encarnados en los blancos, llegando en un barco o — según otra versión — en un aeroplano, traerían gran cantidad de productos europeos. La gente debía abstenerse de trabajar, preparando una gran fiesta y acumulando gran cantidad de ofrendas de frutos vegetales para los espíritus, ya que éstos consumirían dichas ofrendas, preparadas sobre plataformas especiales. Los propios profetas del culto habían sacado inspiración de los espíritus y enseñaban la abolición de todos los ritos y objetos sagrados tradicionales (39). Pero examinando bien esta espera de la mítica llegada de los muertos, con el correspondiente tabú del trabajo, la ofrenda sobre plataformas, la comida de los espíritus y la gran fiesta, se descubren cuán arraigados seguían en realidad los reformadores — contra la aparente iconoclastia — en la tradición cultural anterior con sus más destacados caracteres. Todos los elementos rituales citados pertenecen originariamente a la gran fiesta agraria de Año Nuevo (40), que encontraba en su doctrina una nueva valorización. Tampoco se puede decir que el nexo entre la antigua experiencia religiosa del regreso de los muertos "en masa" y las recientes expectativas mesiánicas sea tan sólo ocasional. Las analogías visibles entre las dos formas de religión no afectan solamente a elementos marginales o accesorios. El propio núcleo de ambas formaciones religiosas — una antigua y la otra moderna — ha seguido íntegro y, en resumen, ha pasado sin variación de una a otra. El movimiento de los Vailala ha influido profundamente en la ideología de las tribus orokolos, y aunque los promotores de sus primeras fases hace tiempo que han muerto, una idea vuelve con insistencia y, aparece repetidas veces, entre las mismas tribus, incluso en tiempos recientes: la idea de una llegada en masa de los muertos, a la orilla del mar. En el año 1936 la costa

(38) Chinnery-Haddon, 1917, págs. 460-463.
(39) Williams, 1934, págs. 370 sigs.; Mair, 1948, pág. 64.
(40) Lanternari, 1959 (2), págs. 93-137, 443-44.

fue empavesada con banderas festivas en la zona de Arihava, porque corrió la voz de que los muertos estaban a punto de llegar. Son — como hace observar Williams — los rescoldos de una llama que a veces parece apagada, pero que solamente está adormecida, y se aviva a intervalos, incluso en las tribus que fueron sordas al antiguo movimiento (41).

El diluvio y el regreso de los muertos constituyen el contenido del mensaje enunciado por Ronovuro, profeta del Espíritu Santo (Nuevas Hébridas) en el año 1923. Los muertos tenían que llegar a la isla en un buque cargado de arroz y otras mercancías, pero como quiera que los europeos obstaculizaban — según el profeta — la llegada de los muertos, los habitantes bajo la dirección del jefe religioso se sublevaron al grito de "¡Santo a los Santoanos!" y fue elegida una víctima entre los europeos en la persona del plantador Clapcott que resultó muerto en la sublevación (42). Pero en Espíritu Santo las raíces del culto profético eran profundas. En el año 1908 ya se produjo allí la primera muerte (de Graig); el movimiento fue continuado en 1937 y revivió de nuevo en el llamado "culto nudista" en el año 1947, constituyendo siempre el tema central la espera de un barco portador de bienes (43). En la caótica, ilógica e incluso trágica conducta de los indígenas, algún estudioso ha sabido entrever la señal de un problema amplio e inmanente, que no se resuelve con el castigo o con la represión de actos determinados y menos con una simplista lamentación, sino que impone una justificación histórico-cultural, sobre la que basar la acción de una política cultural acertada. R. R. Marett ofrece al respecto un notable ejemplo de conocimiento científico, que merece ser tomado en consideración. Los cultos religiosos de liberación constituyen, según Marett, "un saludable síntoma de vitalidad en gentes que, por lo general, están dispuestas a sucumbir totalmente bajo el tedio de la vida, bajo el peso de un excesivo trabajo y de la falta de consuelo que se derivan de nuestra dominación" (44). A. Lommel, recientemente, en un ensayo que figura entre los más completos y ricos en reflexión y perspicacia de toda la literatura de los cultos proféticos, ha indicado con mucha exactitud el significado renovador de estos cultos, viendo en ellos una señal de fermentación vital que — añadiremos nosotros — es digno de la máxima consideración por

(41) E. F. Williams, *'Drama of Orokolo*, Oxford, 1940, págs. 123-4.
(42) Rev. E. Raff, *Appendix*, en F. E. Williams, *Orokaiva magic*, pág. 100.
(43) Guyart, 1951, págs. 227-8; Id., *Espiritu Santo* (*Nouvelles Hébrides*), París, 1958, págs, 197-219.
(44) R. R. Marett, Introducc. a Williams, 1928, págs. XI.

parte de una civilización humanista y democrática como pretende ser la occidental. "Los hombres querían vivir como habían vivido sus antepasados. Ahora esta idea ya ha sido abandonada. El nuevo modelo está constituido por los «blancos» y por esto los indígenas pretenden vivir como viven los blancos, pero sin ellos" (45). "La mirada — sigue siendo Lommel el que escribe — ya no está dirigida hacia el pasado, sino hacia el presente. Es un mundo menor el que quiere adueñarse de un mayor mundo de ideas" (46). Me parece que solamente hay que hacer una enmienda al comentario de Lommel: la mirada de los aborígenes empieza a estar dirigida francamente hacia el futuro.

Sobre la importancia y la complejidad de los problemas político-administrativos conexos con los cultos de liberación en Melanesia basta con lo que hemos dicho. No es de nuestra incumbencia el examinar más profundamente tales problemas.

Ya hemos visto que uno de los rasgos más característicos de los nuevos cultos proféticos es el tabú del trabajo, elevado a una suprema significación cósmica. Solamente absteniéndose de trabajar los huertos, vendrá la gran era, con sus inmensos beneficios para todos. Y, *mutatis mutandis,* con sólo abstenerse de trabajar en el mes o período de la fiesta de Año Nuevo, el año que se inicia traerá consigo una abundante producción (47). Otro elemento de Año Nuevo proyectado en perspectiva cósmica en el mito de la era del oro, es — junto con el tabú del trabajo — la cosecha de los huertos. Lo hemos visto como elemento central en la doctrina del profeta de Milne Bay y lo volvemos a encontrar ahora en el culto profético de una localidad imprecisa de Melanesia (referido por el Anthropological Report como del año 1933-34 [48]). Tras un período prolongado de tinieblas y violentos terremotos, llegaría, como revela la profecía en cuestión, un barco cargado de latas de alimentos; al propio tiempo, los huertos producirían una enorme cosecha, y los habitantes celebrarían la llegada con un gran festejo y un banquete colectivo.

El tema del mítico regreso de los muertos, al final de la era actual y al inicio de una era de abundancia, constituye el núcleo de la profecía anunciada por el profeta Marafi, el cual actuó en el año 1933 en la región de Ega, Lehron e Indania (Markham Valley, golfo de Huon, Nueva Guinea ex alemana). Este profeta, que decía estar en relación con Satanás, del que había recibido

(45) LOMMEL, 1953, pág. 57.
(46) LOMMEL, *op. cit.*, págs. 57-58.
(47) LANTERNARI, 1959 (2), págs. 51-63
(48) ECKERT, 1937, pág. 139.

su poder, fue a visitar, según sus relatos, el reino de los muertos, y por ellos se enteró de su inminente regreso entre los vivos, al día siguiente de un cataclismo del que solamente escaparían los seguidores del propio profeta. Los muertos traerían a los hombres arroz, carne y otras cosas. A partir de entonces ya no habría ninguna necesidad de cultivar la tierra. Mientras tanto, para seguir el credo profético, era necesario abandonar el trabajo organizado por los europeos en las plantaciones y en las minas. Marafi fue detenido (49). Su mensaje revela la fusión de las antiguas experiencias y de los motivos míticos tradicionales — regreso periódico de los muertos, llegada de alimentos (50), viaje del mago al reino de los difuntos — con los temas polémicos de la predicación misionera como el tema de Satanás y de la inspiración diabólica, así como de la resurrección de los muertos unido con el de un apocalíptico cataclismo universal. Merece la pena subrayar cómo ciertos temas de la propaganda religiosa cristiana encontraban un terreno extraordinariamente propicio para su difusión en virtud de otros temas religiosos típicamente tradicionales y paganos, aparentemente semejantes en la forma, pero de valor y función claramente distintos. El primero de entre ellos es el antes citado tema del regreso de los muertos, núcleo de la experiencia religiosa pagana de una fiesta agraria anual.

También entre los mekeos (cabo Possession, Nueva Guinea, golfo de Papuasia) se difundió recientemente un culto profético (1942) por obra de una mujer, Filo, que por una inspiración recibida durante el sueño predicó con gran éxito la llegada de un barco pilotado por los muertos lleno de las mercancías y los alimentos que hasta entonces los blancos habían sustraído abusivamente a los indígenas. Fenómenos de posesión colectiva acompañaron la espera mesiánica de la multitud (51).

Pero el tema del barco que trae a la tierra a los muertos, tema que ahora ya hemos reconocido como el más significativo al objeto del análisis histórico-cultural retrospectivo de estos cultos melanésicos, es común a otros cultos particulares. Los marindanim de Nueva Guinea Holandesa meridional, al ver aparecer los

(49) ECKERT, 1940, pág. 29.

(50) Resulta evidente que las armas traídas por los muertos representan el elemento político y revolucionario de la profecía de Marafi, sincretísticamente añadido al tema originariamente agrario y religioso de la recolección, mientras que el arroz, las carnes y las demás mercancías representan la aportación de la ahora ya decisiva experiencia de contacto con los blancos, en una sociedad que en sus orígenes conocía solamente la experiencia de una producción anual de los huertos.

(51) BELSHAW, 1951, págs. 5-8.

barcos de la flota real holandesa, creían que se trataba de barcos llegados del país de los muertos para recoger nueces de coco (52). El regreso de los muertos portadores de alimentos y riquezas era esperado en el año 1933 por Upikno, profeta de Gitua (Finschhaven, Nueva Guinea) y por sus seguidores. Con los muertos llegaría para los vivos una vida de duración inextinguible (53). El profeta de Elap-Solop (distrito de Finschhaven), año 1935, decía estar en comunicación con los muertos y prometía a sus seguidores riqueza y bienestar (54). En los años 1937-38 un profeta, Mambu, anunciaba a los indígenas del distrito de Bogia (Nueva Guinea) la llegada de los muertos y el cambio radical de las condiciones de vida. Los blancos habían disfrutado hasta entonces de la obra de los indígenas. Ahora vendría la resaca. Los muertos, que habitaban en el volcán Manam, y aliados de los indígenas en la obra de redención, habían fabricado, en las lejanas tierras de los blancos y asumiendo su aspecto, las mercancías, y, poco a poco, las habían reunido y las enviaban por barco a Nueva Guinea, para los indígenas. A su llegada, los blancos quitaban la verdadera y exacta dirección, sustituyéndola por la propia. El abuso perpetrado por los blancos sería desenmascarado porque los muertos habían reunido ingentes cantidades de mercancías dentro de su residencia volcánica y en su próximo viaje se lo entregarían todo a los nativos. La enseñanza va dirigida además de contra los blancos, contra los plantadores, el gobierno y las misiones (55). Los temas político-sociales están aquí igualmente entrelazados con los temas mítico-religiosos, hasta formar una unidad, porque el mito y la religión no expresan otra cosa que las necesidades vitales de la sociedad.

La importancia con que el culto tradicional de los muertos ha influido en el nuevo culto de las mercancías europeas, se puede apreciar también en ciertos casos muy recientes registrados por Raymond Firth en Tikopia, en las Salomón, donde hay una civilización claramente polinesia. El notable grado de integración cultural vigente en Tikopia no ha sido un elemento inhibitivo respecto al florecimiento de movimientos y posturas del tipo de los Cargo-Cult, lo cual es demostrado por lo siguiente: en el año 1952, los habitantes de Tikopia manifestaron a Firth el confuso sentimiento de espera que los agitaba e inquietaba. "Sabían" que uno de los suyos, un tal Pa-fenumera, muerto hacía varios

(52) N. NEVERMANN, citado en: G. ECKERT, 1937, pág. 139.
(53) ECKERT, 1940, pág. 31.
(54) ECKERT, 1940, pág. 30.
(55) HÖLTKER, 1941, págs. 186-191.

años, pronto enviaría un cargamento de mercancías que llegarían por mar. Pa-fenumera había tenido en vida relaciones con los blancos y de estos últimos había obtenido las mercancías que expediría a sus compatriotas. Las "mercancías de Pa-fenumera" eran esperadas con ansia. Se trata de un incipiente y auténtico culto de las mercancías (56), con su nota característica del vínculo con la escatología tradicional.

Otra ocasión fue la que ofreció una noticia radiofónica, captada por algún indígena en la radio de la misión. Anunciaba una inminente tempestad en el mar de las Salomón. La reacción fue una apocalíptica espera del fin del mundo y los indígenas se apresuraron a recoger grandes cantidades de productos de los campos con la finalidad de preparar una gran fiesta antes del fin del mundo (57). Nuevamente vemos aparecer el tema de la gran fiesta, proyectado en un suceso catastrófico o regenerador del mundo: es el tema de la fiesta de final de año, matizado sin embargo por una nueva valencia dada por el sincretismo apocalíptico.

Por lo demás, también en otros cultos proféticos los muertos se hallan en especial relación con el profeta. En Kadavu Levu (grupo de las Fidji), el profeta Kelevi Nawai, proclamándose "navío de Cristo", fundaba en el año 1942 un movimiento sincretista basado sustancialmente en el culto de su persona. Predicaba la inmortalidad para sus seguidores, desarrollaba prácticas mágicas de curandero, se jactaba de poder resucitar a los muertos (si no lo conseguía, era culpa de algún espíritu maligno), convivía con muchachas elegidas, las "Rosas de la vida", y había compuesto una especie de canon o "libro sagrado", que fue intervenido por la policía. Kelevi Nawai consiguió de hecho separar de la iglesia metodista a casi la totalidad de los indígenas, convirtiéndolos a su culto (58). El centro de su credo era la referencia a Dios, a Jesucristo y al Reino, sin embargo el rasgo distintivo era que se jactaba de *poder evocar a los muertos* (59). Se ve por lo tanto cómo, aun en manifestaciones proféticas bastante próximas — si bien cismáticas y sectarias — al credo cristiano, el tema de la resurrección o del regreso de los muertos sigue siendo explícito o a lo sumo — en ciertos casos — es definitivamente sustituido por el tema de la llegada de Cristo, portador de una era de

(56) FIRTH, 1955, pág. 142.
(57) FIRTH, *ibidem*.
(58) CATO, 1947, págs. 145-155. El culto era todavía muy vivo en el año 1947.
(59) CATO, *op. cit.*, págs. 155-6.

bienestar. En estos cultos (60) se identifican igualmente bastante fácilmente los caracteres y el fundamento marcadamente paganos (61).

Difusión de los cultos proféticos

Los movimientos religiosos de liberación en Melanesia siguen un camino de difusión que no solamente indica su procedencia, sino que, sobre todo, aclara la naturaleza de la experiencia indígena que ha determinado su nacimiento. Desde que se realizaron las primeras llegadas de buques mercantes europeos, los habitantes de las zonas costeras de Nueva Guinea, y de todas las islas menores, fueron sometidos a una experiencia nueva y traumática. La guerra, especialmente la última, ha intensificado y hecho más viva que nunca tal experiencia. Se veía desembarcar grupos de blancos en número cada vez mayor de barcos desconocidos, descargando cajas de objetos inesperados. El Cargo-Cult nace como reacción a la experiencia de la llegada de buques europeos, precisamente en los lugares de desembarco. En las zonas interiores de los Central Highlands de Nueva Guinea los movimientos de los cultos de liberación aparecieron sólo más tarde, ya que solamente a partir del año 1930 empezaron allí, con el retrasado contacto europeo, las "llegadas milagrosas" de mercancías (62). Precisamente, la fisonomía de los movimientos proféticos de las zonas montañosas está vinculada al elemento "aeroplano", pues allí no son barcos, sino aeroplanos los que anuncian los profetas como portadores de la esperada abundancia (63). Nos interesa especialmente puntualizar la experiencia vivida por los indígenas, en el momento de la llegada del primer aparato aéreo — con mercancías y con blancos — tal como ha sido reconstruida por Berndt, sobre informes directos de los indígenas. En el año 1930, los indígenas de las mesetas centrales (zona oriental) escucharon por primera vez el zumbido de un aeroplano y, aterrorizados, se postraron en el suelo hasta que hubo pasado, por el miedo a morir si levantaban el rostro. Tan pronto se levantaron se anunció

(60) A. Lommel (1953) recoge una larga serie de cultos en los que el tema del regreso de los muertos —según parece— se halla ausente, o no está comprobado (págs. 21-25, 33, 31-46; *passim*).

(61) Cato, *op. cit.*, pág. 151. Para los cultos proféticos en las islas Fidji véase cap. V. Para el Cristianismo en Fidji véase Conclusión.

(62) M. Leahay-M Crain, *The Land that time forgot, adventures and discoveries in New Guinea*, Londres, 1937.

(63) Berndt, 1952, págs. 40-50; Mair, 1949, págs. 29, 35, 37, 65; para el Cargo-Cult en los Central Highlands v. también: J. Niles, 1950, págs. 64-5; Reay, 1959.

un sacrificio a los espíritus de los muertos con ofrenda de manteca de cerdo derramada en el suelo, para que llegara a los muertos (64). Además, todos se recubrieron el cuerpo y la cabeza con hojas como protección contra los mortíferos influjos procedentes del objeto visto. Lo extraordinario y dramático de la experiencia así sufrida, pronto seguida de otras análogas, daba a los indígenas la convicción de que se había iniciado para ellos una era nueva, especialmente cuando vieron bajar de los aparatos a los blancos, con las mercancías modernas. Ahora bien, la conducta ceremonial de los habitantes, las hojas de "croton" elegidas como protección y la ofrenda realizada, repiten exactamente el comportamiento tradicional de las grandes fiestas anuales de la cosecha y de los muertos (65). Tal como se expresa Berndt, "los blancos fueron incorporados en el esquema de creencias preexistente, como «espíritus benévolos» que también, de acuerdo con el modo propio de los espíritus, podrían convertirse en malévolos, si no se tomaban frente a ellos las debidas precauciones" (66). No obstante, Berndt no se dio cuenta de que además del vínculo genérico con las más antiguas y tradicionales creencias existía un nexo inequívocamente preciso con la experiencia del regreso de los muertos del Año Nuevo pagano. Los blancos que bajan del aeroplano y que traen mercancías anteriormente desconocidas son los muertos que regresan, para las tribus de las mesetas centrales, así como lo son para las tribus costeras los blancos que desembarcan del barco. Para los indígenas la era cósmica se inicia, por cuanto el suceso del que han tenido experiencia es tan excepcional y dramático, que en la vida tradicional sólo puede ser comparado con la emoción de la ceremonia anual del final del trabajo, una ceremonia sin embargo transferida esta vez al marco de irrepetibilidad que objetivamente le corresponde. Bajo este aspecto adquiere significado, por un lado, la intensidad emocional propia de los cultos proféticos, acompañados en su gran parte de fenómenos de posesión colectiva y, por otro lado, la especial configuración de los ritos mesiánicos y milenarios que son una característica dominante en ellos. La relación cultural que se ha establecido entre blancos e indígenas desde el momento en que un blanco ha bajado del barco o del avión, ha quedado unida a la impresión violenta y a la emoción desconcertante de un contacto repentino

(64) BERNDT, 1952, pág. 50.

(65) Por lo que se refiere al empleo de las hojas de "croton" con finalidad de protección mágica en los ritos anuales de la cosecha, véase A. RIESENFELD, *Fruchtbarkeitsriten in Melanesien*, "Intern. Archiv. f. Ethnol.", *37* (1939), 1-2, págs. 1-30.

(66) BERNDT, 1952, pág. 52.

y milagroso, proyectado definitivamente en el mito del "milenio" o "gran año" inminente. El "gran año" será la era en la cual los bienes traídos por los blancos serán de exclusiva posesión de los indígenas o, según los casos, serán justamente repartidos entre ellos y los blancos. Los indígenas de las mesetas centrales preparan una gran fiesta para recibir a los espíritus de los muertos que han de llegar, preparan una gran casa-almacén en la cual serán amontonadas las "mercancías" que los muertos llevarán consigo (67), se levantan plataformas y encima de ellas se disponen las ofrendas vegetales y de cerdos, destinadas a los "espíritus"; muchos sueñan con la llegada de los muertos y los invitan a entrar en las casas (68), mientras la comunidad se entrega a aquel especial estado psíquico que provoca en cada uno una crisis convulsiva, totalmente análoga a la que se verifica en los seguidores del culto del taro orokaiva o en la "locura" de los Vailala y otros movimientos semejantes (69). Algunos individuos hasta construyen un sendero desde el cementerio al "almacén" de las futuras mercancías, como camino de los "espíritus" (70). El movimiento en cuestión alcanzaba su apogeo después del año 1947 en la región comprendida entre el monte Hagen y el Markham River (Nueva Guinea ex alemana), propagándose gradualmente a las regiones adyacentes en formas totalmente análogas (71), a través de alternativas fases de espera y desengaño, de tensión y de abandono (72). En el año 1953, en la época en que Berndt realizó la última observación sobre el lugar, el movimiento se hallaba todavía en pleno vigor, transmitido de un profeta a otro (73). En numerosos casos, los habitantes, en la inminente espera de la llegada de los muertos, han corrido a preparar aeropuertos especiales, decorándolos festivamente mientras que varias veces el trabajo de los huertos era obligatoriamente suspendido (74) renovando una vez más, aunque en el clima de una cósmica transfiguración, el antiguo tabú de trabajo del Año nuevo, vigilia de la abundancia estacional.

(67) BERNDT, 1952, págs. 53 sigs., 59-65.
(68) BERNDT, *op. cit.*, pág. 59.
(69) BERNDT, *op. cit.*, pág. 57.
(70) BERNDT, *op. cit.*, pág. 62.
(71) BERNDT, "Oceania", XXIII (1952), 2, págs. 137-158; (1953) 3, págs. 202-234.
(72) BERNDT, "Oceania", XXIV (1954), 3, pág. 191.
(73) BERNDT, "Oceania", XXIV (1954), 3, págs. 190-228; XXIV (1954), 4, págs. 255-274.
(74) MAIR, 1949, pág. 65.

Análogos movimientos religiosos han tenido lugar en Fidji (75), en Nueva Caledonia (76), y en Malaita, en las Salomón (77). En Santa Isabel e islas contiguas (Salomón) surgía en el año 1939 un movimiento religioso revolucionario obra de un misionero que animaba a los indígenas a exigir un "asiento" y "normas" favorables en el Consejo. La invitación, interpretada a su manera, dio origen a un "culto del asiento y de la norma" que provocó motines antieuropeos, a consecuencia de un auténtico asiento y de una "regla" de madera, hechos objetos de culto (78). Esta religión, reprimida, volvió a revivir en el año 1945, y la administración tuvo que combatir las exigencias de los indígenas. También en las Salomón apareció otro culto hacia los años 1945-46 que, al igual que el anterior, tenía un marcado valor político: el culto Masinga, con centro en Malaita. Se esperaban dones de las tropas aliadas, se erigían edificios para colocarlos y se emprendió una acción de resistencia contra la administración, así como contra las misiones. Las peticiones de los indígenas se referían a mejores pagas por el trabajo prestado a los europeos, instrucción, independencia y marcha de los blancos. En el año 1950 el movimiento duraba todavía (79).

La espera de inmortalidad y de inmensos dones por parte de los americanos constituye el núcleo de un culto que, a partir del año 1944, se desarrolló en Espíritu Santo, en las Nuevas Hébridas, el "culto nudista", que dio origen a la muerte de Clapcott, de la cual ya se ha hablado (80).

Otros movimientos surgían entre los nativos de Nueva Guinea. Entre los papúes tangu (Madang, Nueva Guinea Británica septentrional), el citado profeta Mambu sigue siendo considerado fundador del culto que toma su nombre, y que quiere instaurar la era de la abundancia mediante prácticas orgiásticas y sexuales (81). En el mismo distrito los garias han desarrollado, desde el año 1914, un culto sincretista pagano-cristiano, basado en la creencia de que los blancos eran los muertos venidos a traer

(75) R. Asmis, *Die Farbigenpolitik der Briten auf den Fidji Inseln*, Kol. Rundschau, 1938, XXIX, pág. 84; Cato, 1947, 2, 146-156. Véase cap. V.
(76) M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie Calédonienne*, París, 1930, pág. 44; A. Lommel, 1953, pág. 36.
(77) A. B. Lewis, *The Melanesians*, Chicago, 1945, págs. 35 sigs.
(78) Belshaw, 1950, pág. 119.
(79) Belshaw, *op. cit.*, págs. 120-1.
(80) Miller, 1948, págs. 330-41.
(81) Burridge, 1954, págs. 241-54. El culto del profeta Mambu está difundido entre Madang y Bogia-Haven, principalmente entre los banaras, los uligan, los tangu, etc. Cf. Höltker, 1941, págs. 181-219.

dones. El culto está representado por una sucesión de profetas, hasta estos últimos años. Ofrendas rituales, danzas y fiestas tradicionales acompañan la espera de los muertos, portadores de la prosperidad definitiva (82).

Los movimientos proféticos de Oceanía en general (Melanesia, Polinesia) suelen coincidir con civilizaciones agrícolas y pesqueras. También ha surgido un movimiento mesiánico en la isla de Manus (islas del Almirantazgo), en donde existe una cultura de simples pescadores que no practican agricultura alguna. Se trata de un culto de renovación, fundado por el profeta Paliau sobre un Cargo-Cult anterior. Eso ha sido ampliamente estudiado por M. Mead (1956) y T. Schwarz. Paliau (83) procedía de otra isla, Baluan, y había hecho la guerra como sargento en la Nueva Bretaña en donde había obtenido de los japoneses un notable poder sobre los ancianos de la aldea (Rabaul). Fue a Manus terminada la guerra, y fundó el nuevo culto. Hay razones para creer que Paliau, durante su estancia en Rabaul, tuvo noticias del culto anteriormente fundado por el profeta Mambu, y cuyo recuerdo debía estar vivo. Efectivamente, Mambu había pasado en Rabaul los años de su formación, antes de divulgar, en el año 1937, su enseñanza en el distrito de Bogia, en Nueva Guinea (84). Además, en Rabaul había existido anteriormente un movimiento profético a partir del año 1929 (85). Este caso demuestra que además de las razones sociales, culturales y con frecuencia políticas que originan los movimientos proféticos — razones de substrato y como tales determinantes —, no pueden faltar, ni hay que olvidar, hechos concurrentes y contingentes, de naturaleza personal, como la presencia de un "profeta", o de naturaleza social, como los eventuales contactos e influencias de un movimiento sobre otro.

Sea como fuere, también en el caso de los habitantes de la isla de Manus se trata de una civilización cuyos vínculos con la tierra nativa están sancionados por un determinante vínculo de sedentarismo, al igual que son sedentarios por excelencia todos los pueblos agrícolas de Oceanía que hemos visto antes. Veremos de qué modo tal especial vínculo con la tierra de los antepasados informa los movimientos proféticos, y les da un tema muy especial, el tema del regreso colectivo de los muertos.

Por lo que se refiere a Nueva Guinea holandesa, única región

(82) LAWRENCE, 1954, págs. 1-20.
(83) BERNDT, 1952, pág. 153; MEAD, 1956; LANTERNARI, 1957; SCHWARZ, TH., *The Paliau movement in the Almiralti Islands*, 1946-54, Nueva York, 1962.
(84) LOMMEL, 1953, págs. 39-40; HÖLTKER, 1941, pág. 184.
(85) LOMMEL, 1953, pág. 34.

de Indonesia todavía bajo control colonial holandés (*) después de la constitución (1949) de la República independiente Indonesia, sus civilizaciones indígenas y los correspondientes movimientos proféticos se equiparan a las civilizaciones y a los movimientos proféticos melanésicos.

Entre las más recientes formaciones mesiánicas y milenarias de la región, figura el movimiento del profeta Karoem, del grupo muju (en los límites sudorientales de Nueva Guinea holandesa, cerca de la frontera de la región de Nueva Guinea bajo administración australiana). El movimiento se remonta solamente al año 1953, cuando en Merauke, centro urbano de la región al que han acudido en cierto número los mujus de las vecinas aldeas y selvas para trabajar en las serrerías y en las empresas de los blancos, Karoem tuvo una visión. Fue visitado por un "espíritu" que le enseñó la manera de poder conducir a la comunidad de los mujus, incluso a los residentes en los lugares tradicionales de la selva y en las aldeas, a una situación de bienestar y de riqueza sin precedentes. Los seguidores de Karoem — dice el mensaje profético — tendrán pronto directa experiencia de un mundo nuevo, en el cual la emancipación de toda servidumbre occidental será una realidad, y gran cantidad de riquezas y mercancías europeas quedarán a disposición de los indígenas. Surgirá una ciudad entera, con una factoría, una especie de ceca para monedas europeas, con tiendas, y en el puerto un barco cargado de mercancías. Serán abolidos los impuestos sobre los salarios dados por los europeos a los nativos, así como también las ofrendas a las iglesias cristianas. Los muertos resucitarán y los cocoteros se pondrán a caminar. De esta suerte, el culto de las mercancías, como sucede en los Cargo-Cult de Melanesia, se injerta aquí con el tema del regreso de los muertos, tradicional de las culturas melanesias, y con el tema apocalíptico del caminar de los árboles. Además, aparece con plena evidencia el tema de las riquezas que se acumularán, que constituye uno de los rasgos de la cultura muju. Efectivamente, los mujus tradicionalmente acumulan riquezas, especialmente cerdos y monedas (cauris), que constituyen apreciados medios de cambio para hacer frente a grandes y muy dispendiosos festejos, así como para el pago debido a los parientes de la esposa en ocasión de un matrimonio, y sobre todo por las exigencias de prestigio surgidas en una sociedad en camino de jerarquización plutocrática. Evidentemente, los productos mate-

(*) Nueva Guinea oriental, cuyo nombre actual es Irian Barat, pertenece ya a Indonesia. (N. T.)

riales de la cultura occidental, las mercancías, han sido injertadas en el tradicional sistema de una antigua riqueza. Se desea acumular las mercancías europeas, del mismo modo que antes se hacía con los bienes nativos (86).

En vista del inminente "milenio", los trabajadores y los empleados mujus de la ciudad de Merauke y de las misiones cercanas, emprendieron, en el año 1955, una voluntaria "acción de ahorro", acumulando parte de sus salarios, para facilitar el nacimiento del "milenio" (87).

El tema de los americanos como liberadores ocupa un puesto especial en el mesianismo de Karoem. El mito mesiánico de los mujus anuncia la inminente transferencia de poderes de la reina Juliana de Holanda a un ser no muy bien determinado llamado "Marianna", que representa el espíritu de una americana difunta. Nueva Guinea y América pronto se unificarán. Este mito de América "liberadora" está emparentado con otros análogos difundidos en el África negra, después de la segunda guerra mundial (cap. I). Los adeptos del culto de Karoem deben observar un especial tabú ritual: evitar relaciones sexuales con mujeres locales e indonesias, en espera de que la llegada del "milenio" les traiga hermosísimas mujeres americanas y australianas. Los holandeses son tolerados, al igual que los chinos que viven en la isla, pero en cambio se demuestra una abierta hostilidad contra los indonesios y los euroasiáticos, evidentemente porque son temibles competidores en las explotaciones y en la economía de los mercados (88). Téngase en cuenta al respecto, por otra parte, que el reciente movimiento de Karoem tiene detrás un período de abierta lucha anticolonialista y antiholandesa llevada a cabo por los mujus en los años anteriores. En el año 1942 daban muerte con crueldad a un policía holandés, y en los años 1945-46 bandas de mujus atacaban estaciones de control gubernamentales (89). Por consiguiente, el culto de Karoem representa una tentativa de "transacción" en las relaciones con los blancos, después de una fase de cruenta ruptura, aunque exprese con bastante claridad una necesidad de emancipación cultural.

Karoem fue detenido por el gobierno holandés. Pero ya en el año 1955 sus revelaciones proféticas se habían difundido ampliamente entre los mujus del interior. Las comunidades locales se

(86) Para un completo y sintético informe de la cultura de los mujus, y sus movimientos proféticos, cf. VAN DER KROEF, 1959, págs. 134-46.
(87) VAN DER KROEF, 1959, pág. 145.
(88) *Op. cit.*, págs. 143-4.
(89) *Op. cit.*, pág. 142, 145.

reunían en una especie de sesiones espiritistas, con la pretensión de establecer contactos directos con los espíritus de los difuntos, de los que se esperaba, y se sigue esperando, la llegada de la era nueva y regeneradora (90).

Por lo que atañe a los factores sociales, culturales y políticos que presidieron el nacimiento del culto profético, están perfectamente identificados en la política de desintegración y desculturización seguida por el gobierno holandés y por las misiones católicas. Entre los elementos de tal política citaremos solamente los siguientes. Los mujus, que tradicionalmente, por razones ecológicas y económicas, vivían en chozas y formando grupos familiares esparcidos por la selva (para estar más cerca de las plantaciones de sagú y de los parajes de caza y pesca, así como para criar cerdos en estado salvaje), fueron obligados por la fuerza — con graves sanciones y multas para los transgresores — a reunirse en aldeas, con el objeto de facilitar el control de los funcionarios y de los puestos gubernativos, y hacer posible la propaganda misionera. La cría de cerdos, riqueza y elemento cultural de enorme valor para los mujus, fue destruida por la fuerza, por presuntas razones "de higiene", pero más todavía para que no impidiera la constitución de las aldeas requeridas por la administración. Fueron introducidos entre los mujus elementos occidentales tales como moneda y mercancías (tejidos, zapatos, anzuelos de pesca, etc.), pero al propio tiempo se ignoró el problema de la educación indígena, hasta el extremo de que los nativos consideran las mercancías europeas como bienes de procedencia ultraterrena; a mayor abundamiento, se les prohibió acumular dinero y, en especial, trasladarse de visita a la cercana ciudad de Merauke, con la finalidad de que no sufrieran el efecto de las "atracciones occidentales". (No obstante, las contravenciones a las prohibiciones se multiplicaron.) Finalmente, las misiones prolongan a lo máximo el período escolar para los muchachos nativos, para evitar "retrocesos" hacia la cultura originaria. El efecto es mortificante y contraproducente. Efectivamente, el Cristianismo es interpretado por los indígenas no en su valor intrínseco y religioso, sino como instrumento para adquirir una supremacía técnica, semejante a la occidental. Se trata de una interpretación totalmente "mágica" y materialista de la civilización cristiana. Enviando los chicos a escuela, los familiares esperan que éstos aprendan de los misioneros el arte y la técnica para conseguir la ambicionada supremacía cultural propia de los blancos. Es significativa una mani-

(90) *Op. cit.*, págs. 142, 145.

festación hecha por un fiel del culto profético muju, el cual manifestó que, cuando su movimiento consiguiera una situación de bienes y comodidades semejantes a las del mundo cristiano, entonces la religión cristiana sería abandonada (91).

El culto profético de los mujus, en conclusión, salvo temas especiales debidos a experiencias locales, presenta a su manera, junto con otros movimientos aparecidos recientemente en la región (92), una nueva interpretación pagana de la cultura occidental.

Entre los más conocidos y desconcertantes movimientos nativos del mundo oceánico figuran los grandes movimientos mesiánicos que estallaron, con el vigor de un único motín revolucionario, entre los años 1938 y 1943, en las islas Schouten (bahía de Geelvink, ex Nueva Guinea holandesa norte-occidental), o sea en las islas Biak, Numfor y Jappen. El movimiento nació en la isla Supiori con la profetisa Angganitha Menufaoer, continuó con el profeta Stefanus Simopjaref, para extenderse muy pronto a las otras tres islas mayores, sostenido por una serie de profetas-guías. Finalmente, se convirtió en un movimiento revolucionario, con toda su fuerza explosiva, contra los extranjeros ocupantes, que entonces eran las fuerzas japonesas, y contra toda forma de opresión y de servidumbre. La sublevación antijaponesa fue violentamente reprimida y el movimiento tuvo un dramático final.

El movimiento iba dirigido a la espera y a la realización de una inminente era mesiánica de libertad y de riqueza, de donde la denominación *Koréri* que tomó (Koréri = Utopía, edad del oro o del sueño). El movimiento en cuestión hacía suyos muchos elementos cristianos, y especialmente aceptaba la figura de Jesús como mesías de una nueva era para los indígenas, identificándolo sin embargo con un héroe cultural pagano. La religión Koréri, a través de su nueva elaboración sincretista, descubre el fondo tradicional con el héroe cultural Manseren Manggundi. Se trata de una figura que reúne en ella los rasgos del antepasado mítico con una genealogía propia, y del héroe cultural fundador y benefactor. Manseren Manggundi, según el mito arcaico, estaba en posesión de un secreto perdido: el secreto de la tierra de los muertos, que suponía el conocimiento de lo que son las fuentes ocultas de las riquezas y de los alimentos. Manseren Manggundi es precisamente el héroe esperado como restaurador de una era de bienestar. Habría podido dar a la humanidad los bienes de los

(91) VAN DER KROEF, 1959, pág. 141.
(92) VAN DER KROEF, 1958, págs. 357-64.

que estaba en posesión, pero no fue reconocido por haberse presentado a los hombres disfrazado primero de viejo, y después de joven, regenerado por el bautismo del fuego. Por lo tanto marchó en dirección a Occidente, prometiendo sin embargo que un día regresaría (93).

He aquí por qué los profetas del culto Koréri se presentan como *konoor* o sea heraldos del mesías que regresa. Revivifican en una palabra el antiguo mito mesiánico de los biak, en función de nuevas experiencias opresivas ocasionadas por la ocupación extranjera. Es interesante a este respecto el hecho de que la llegada de los blancos (o en todo caso de naciones poderosas) renueve el mito en formas dramáticas e históricamente notables; pero no hay que olvidar que, antes de la llegada de las potencias coloniales, se habían formado entre los biak, varias veces, movimientos mesiánicos de origen local e interno, inspirados cada vez en el mito del héroe cultural que regresa, portador de un bienestar muy anhelado, por cuanto las condiciones de vida de estos nativos se presentaban excepcionalmente inseguras y peligrosas. Efectivamente, el sobrio suelo de las islas y las dificultades de las comunicaciones debidas a la conformación geográfica de los territorios, determina, tradicionalmente, una vida precaria, en la cual se deja sentir vivamente la necesidad de intercambios económicos con las localidades vecinas más productivas. Por lo tanto, a la luz de la real existencia indígena, con sus duras leyes de pobreza y de necesidad de comida, el mito del héroe libertador, descubridor de la tierra secreta en donde se crean las fuentes de alimentos y riquezas, adquiere un significado representativo de realización utópica de las exigencias más apremiantes de la existencia indígena. Los más antiguos movimientos mesiánicos "endógenos" se remontan, por lo que se sabe, al año 1855. Desde entonces por lo menos treinta y siete movimientos se han desarrollado en las islas, sin huella alguna de contactos con las culturas europeas, aunque éstas ya estuvieran presentes. Efectivamente, no aparece ninguna reacción hacia el elemento extranjero en los más antiguos movimientos mesiánicos de las islas Schouten, excepción hecha del primero de ellos, del año 1855, en el que se opone resistencia al pago de tributos locales a Tidore, que dominaba políticamente el distrito de Nueva Guinea norte-occidental. En todos los movimientos en cuestión aparecen rasgos que se vuelven a encontrar en los mo-

(93) KAMMA, *De messiaanse Koréri Bewegingen*, págs. 39-51. En otra versión, el héroe se denomina Mamarmakeri; *op. cit.*, págs. 27-38, 52-61. Para el movimiento en cuestión, véase también DE BRUYN, 1949; POS, 1950.

vimientos recientes, a los que, no obstante, la presencia de potencias extranjeras colonialistas ha dado nuevas valencias. Los cultos mesiánicos de estas poblaciones anuncian sistemáticamente el regreso de los muertos y del "mesías", portadores de la era koréri o "del sueño". La espera es celebrada con festejos nocturnos de carácter orgiástico, con danzas, cantos y prácticas mágicas, acompañadas de visiones, fenómenos de psicosis colectiva, obsesión y glosolalia (94).

Finalmente, en los movimientos koréri se encuentran, juntamente con rasgos locales, como el mito de Manseren Manggundi, varios motivos propios de los cultos proféticos melanesios y, entre éstos, el tema del regreso de los muertos — identificados con los blancos venidos de Occidente —, los fenómenos de posesión colectiva, el carácter estrechamente regionalista, la postura típicamente xenófoba — común a los más antiguos cultos melanesios —, la asimilación y la nueva interpretación de elementos religiosos occidentales, y el intenso anhelo de mercancías europeas (95).

Los movimientos koréri o utópicos tuvieron, y tienen todavía, otros desarrollos mesiánicos, apagados temporalmente en el año 1943. En varias regiones de Nueva Guinea holandesa, desde Sarmi a Wasirew, Kwasitori, Nimboran, Ormoe y Wisselmeren, se hallan en vigor hasta los días más recientes, e incluso hasta hoy, nuevos y reflorecientes cultos de espera y de despertar mesiánico (96).

El contacto cultural euro-australiano, en relación con la ausencia de un profetismo local

En Melanesia (y en Polinesia) los cultos mesiánicos pertenecen a civilizaciones dotadas de estructura económico-social de base agrícola, con técnicas de cultivo relativamente primitivas. En otro lugar se han visto o se verán cultos proféticos nacidos en los ambientes más dispares: entre pescadores (manus), pastores (ceremisos, altaicos), agricultores notablemente jerarquizados (África), y hasta entre pueblos cazadores, como los cazadores de bisontes de las praderas norteamericanas. Sin embargo, a menos que se trate de culturas muy evolucionadas (como estas últimas de Amé-

(94) KAMMA, *op. cit.*, págs. 95-99.
(95) KAMMA, *op cit.*, págs. 234-5.
(96) *Op. cit.*, págs. 236-39. Cf. también HELD, 1957. Para movimientos proféticos muy recientes en la N. Guinea holandesa, cf. Bureau for Native Affairs, 1958.

rica), no es posible encontrar manifestaciones proféticas entre la mayor parte de las culturas de cazadores primitivos y, especialmente, entre los cazadores inferiores (97).

Australia, por ejemplo, es un terreno estéril a este respecto. Un hecho, éste, que no se ha tomado bastante en consideración ni mucho menos se ha intentado justificar fundándose en el análisis histórico-religioso. En realidad, la preeminencia de los cultos proféticos entre civilizaciones agrícolas y la falta de ellos en civilizaciones de cazadores no es simplemente casual. Esta coincidencia adquiere significado histórico cuando nos referimos a las experiencias que hemos identificado en la base de los distintos cultos mesiánicos, de modo especial con la experiencia fundamental que vincula la sociedad a la tierra, a la residencia de los antepasados. Tampoco es casual la ausencia en las civilizaciones australianas del ritual regreso de los muertos y de la ofrenda de primicias a los difuntos. Evidentemente se trata de un completo capítulo de historia religiosa que, por razones perfectamente determinadas, falta entre los cazadores australianos y se desarrolla entre los agricultores melanesios; de este capítulo, el regreso anual de los muertos, con la correspondiente ofrenda de primicias, y la llegada de la edad de oro llevada por los muertos, son dos partes íntimamente conexas. Pero el proceso histórico que las une es único y continuo: el capítulo — por lo menos como producto cultural espontáneo — o falta por completo — como entre los australianos — o se ha desarrollado por entero — como de hecho se ha desarrollado y se desarrolla todavía en Melanesia actualmente.

Si contemplamos el mundo australiano, también en él encontramos un choque cultural en acción entre civilización indígena y europea. Pero la morfología y los efectos de tal choque son sustancialmente distintos de todo lo que se ha visto en el mundo melanesio. No podía ser de otro modo desde el momento en que la civilización australiana tiene características históricas claramente diferenciadas. Unos pocos datos nos bastarán aquí para describir sumariamente la fisonomía del contacto cultural euro-australiano, especialmente en la esfera religiosa. El grave problema que ha brotado de la experiencia indígena de las misiones, se evidencia en lo que Caroline Kelly ha hecho observar a propósito de ciertas comunidades de Queensland y, especialmente, de Nueva Gales del Sur (comunidades entre las que las relaciones con las misiones

(97) Por ejemplo los bosquimanos y los pigmeos africanos ignoran la experiencia de cultos proféticos (SCHLOSSER, 1949, pág. 400).

y con la civilización occidental son notables). El lamento fúnebre que desde tiempos remotos ejecutaban los indígenas sobre el difunto es uno de los puntos en los que más fuertemente se ha aferrado la tradición religiosa local, y contra el que con mayor decisión se han apuntado las flechas de los misioneros, que formal y rigurosamente lo han prohibido; sólo que en realidad las cosas se desarrollan así: en los funerales, en los que siempre participan los misioneros, todo se desarrolla según la norma oficial, pero tan pronto los misioneros se retiran al anochecer, los indígenas dan comienzo al lamento, que es continuado hasta la mañana siguiente. Clandestinamente pintan sus cuerpos, y ejecutan en todo la "antigua regla" que la prohibición misionera no ha conseguido desarraigar (98). En conclusión puede decirse perfectamente — comenta Miss Kelly — que "si nosotros adjudicamos el término «convertido» al que ha modificado la propia y antigua norma de vida, repudiándola y abandonándola por completo, en favor de una norma distinta, entonces, los aborígenes (australianos) de ningún modo pueden ser considerados «convertidos»" (99).

La tradición pagana resiste con vehemencia frente a cualquier producto — tanto técnico como ideológico — de la cultura cristiana y europea. La tierra de Arnhem figura entre las regiones que — junto con el centro y el oeste del continente australiano — conserva todavía los grupos primitivos más "puros", o menos adaptados a los modos de vida europeos (100). En la aldea de Oenpelli, las primeras impresiones recibidas hacia el año 1925 con la llegada de los blancos se perpetúan todavía, y han entrado a formar parte del bagaje cultural colectivo. El sentimiento dominante frente a los blancos es el miedo: miedo, en los niños, de que el blanco les toque; miedo de sus policías; del alimento que ofrecen y que es rechazado; miedo finalmente, en los mayores, de las armas europeas. En la base de tal comportamiento se halla implícito un sentimiento de inferioridad cultural que se expresa en formas míticas. Según los indígenas, allá abajo, en el mundo de los blancos, hay un "hombre importante", del que los visitantes — incluso los etnólogos que han ido a interrogarlos con fines de estudio — son unos emisarios. "Él los ha enviado", dicen los indígenas, "y los espera para saber que allí (en Australia) todo marcha

(98) C. KELLY, *Some aspects of culture contact in Eastern Australia*. "Oceania", XV, 2 (1944), pág. 149.
(99) C. KELLY, *op cit.*, pág. 148.
(100) A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Sydney-Londres, 1954, 3ª ed., pág. 330.

bien" (101). La *resaca* de los nativos sobre el propio sentido de inferioridad se realiza en forma práctica al aprender a leer y escribir, como los europeos, pero no sólo el idioma europeo, sino también la lengua indígena (102). También en tal caso la reacción consiste, por lo tanto, en una tentativa de reafirmar, defender y consolidar la civilización tradicional, pero, al mismo tiempo, y en el caso presente admitiendo lo bueno del superior modelo europeo. Es característico una especie de atrincheramiento en posiciones retrospectivas, aceptando de los europeos lo justamente necesario para fortificar su propia cultura. Nace del contacto y en ello hay un aspecto positivo, una conciencia cultural absolutamente nueva, que otros, menos acertadamente según nosotros, han definido como "nueva conciencia de raza" ("race consciuosness") (103). Esta forma de sincretismo inteligente, pero pasivo, corresponde bastante bien a la política de "inteligente parasitismo" que los indígenas han adoptado frente al trabajo solicitado por los blancos: la política de ofrecer trabajo a cambio de mercancías tales como tabaco, azúcar, té, harina y herramientas (104). Se trata, tanto en el campo práctico como en el cultural, de un comportamiento de preservación, casi de defensa biológica. No es difícil reconocer en el origen de este fenómeno las drásticas experiencias de despoblamiento sufridas por los nativos como consecuencia de la llegada y de la ocupación de tierras por parte de los blancos, tanto de los plantadores como de los colonizadores, con sus rebaños de ganado y con sus granjas (105).

Los fenómenos de la despoblación y del pauperismo se han reflejado de manera determinante sobre las formas de la civilización religiosa. Han proporcionado un tema nuevo, o cuando menos un nuevo desarrollo, a la mitología. Si existía con anterioridad (106), ciertamente no tenía la importancia que ha adquirido en la actualidad en algunas de sus manifestaciones. Lommel ha estudiado en Kimberley (Australia norte-occidental) el nuevo

(101) C. H. y R. M. BERNDT, *Oenpelli Monologue : culture contact*, "Oceania", XXII, *1*, (1951), págs. 26, 27-9.
(102) C. H. y R. M. BERNDT, *op cit.*, págs. 32 sigs.
(103) A. LOMMEL. *Modern culture influences on the Aborigines*, "Oceania", XXI, 1 (1950), pág. 21.
(104) A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, 1954. 3.ª ed., pág. 324.
(105) A. P. ELKIN, *op cit.*, págs. 321-2.
(106) La destrucción de la humanidad y el fin del mundo proporcionaban el contenido de ciertos mitos desde los tiempos más remotos, Cf. K. LANGLOPH PARKER, *the Euahlayi Tribe*. Londres, 1905 págs. 75-6; R. BROUGH SMITH, *The Aborigines of Victoria*, Londres, 1878, vol. I, págs. 466 sigs.; R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, vol. I, Turín, 1948, pág. 460.

culto Kurrangara, antes difundido entre las tribus ungarinyin y worora (107), pero de reciente introducción entre los unambal. Entre los unambal, por lo tanto, ha podido asistir al momento de injerto de los nuevos elementos en el fondo de las antiguas formas culturales: ha asistido al proceso sincretista en acción. El mito tradicional hablaba del héroe cultural Nguniai — un antepasado difunto —, inventor de los instrumentos técnicos y de las leyes, introductor de la circuncisión, que era el autor de los objetos sagrados del culto: unas tablitas de madera dotadas de poderes especiales, con las cuales restregaban el cuerpo a los iniciantes — el culto estaba prohibido a las mujeres — para conferirles un poder que mataría a los demás si todo iniciado no se limpiaba al final de cada ceremonia (108). El culto de iniciación del héroe civilizador se transformó en culto sincretista hacia el año 1938, época del estudio de Lommel. Protagonista mítico del nuevo culto es Tjanba, hijo de Nguniai y con ello resulta evidente en el mito el proceso de filiación del culto antiguo. Tjanba es el espíritu antepasado, que construye las tablillas sagradas Kurrangara. Tjanba, y por su mediación las tablillas, poseen el poder de difundir enfermedades tales como la lepra y la sífilis. Tjanba distribuye los objetos "Kurrangara" viajando en aeroplano, automóviles y barcos. Tiene fusil y herramientas de hierro. Pide para sí té, azúcar y pan. Té, azúcar y carne en lata son consumidos en las fiestas del culto (109). Tjanba es con toda evidencia el héroe sincretista que, civilizador como su padre Nguniai, representa el residuo del mito antiguo, pero que, provisto de los productos europeos, representa el modelo de europeo entrado en el culto. La sífilis es la desgracia introducida por los europeos: Tjanba da la sífilis. La civilización indígena ha recibido golpes mortales por parte de los europeos y el mito de Tjanba anuncia el fin del mundo. Cuando los objetos sagrados Kurrangara, llevados del sur hacia las regiones del norte, lleguen a la antigua residencia de Nguniai, entonces ya nadie podrá producir las tablillas sagradas, que son obra del mítico padre, en el mito antiguo, y ahora del hijo; por consiguiente el mundo terminará (110). De tal suerte, la personificación mítica de la nueva civilización importada desde fuera, se ha cargado de significado catastrófico que le ha sido dado por las duras

(107) H. Petri, *Kurángara*, "Zeitschrift für Ethnologie", 75 (1950) págs. 43-51.
(108) A. Lommel, *Modern culture influences on the Aborigines*, "Oceania", XXI, 1 (1950), pág. 22.
(109) A. Lommel, *op cit.*, pág. 23.
(110) A. Lommel, *op cit.*, pág. 23.

experiencias sufridas por los indígenas, en la historia de sus contáctos con los europeos.

Aun cuando Ronald Berndt haya criticado seriamente algunas inducciones de Lommel acerca de la ruina psíquica de los australianos y la supuesta incapacidad para engendrar, que, según Lommel, sería producida por la rotura del equilibrio psíquico (111), nada ha dicho acerca del valor sustancial que Lommel da al mito y al culto de referencia. El futuro, más que el pasado, interesa ahora a los indígenas, lo cual es el producto del choque cultural; sólo que — para usar las palabras de Lommel — "el futuro es considerado como terriblemente oscuro, y una profunda tristeza y apatía son las sobresalientes características del comportamiento moderno" (112). La idea del fin del mundo oprime profundamente a los indígenas unambal. Esperan la llegada de un nuevo culto procedente del norte, el culto *maui*, y saben que éste llevará de nuevo consigo enfermedades venéreas, en una palabra, el fin de todos los vivos (113). El mismo fatalismo y pesimismo de los unambal lo encontramos entre los pueblos vecinos: ungarinyin y woworas. Entre éstos, como entre los primeros (estudiados todos por Helmut Petri en la expedición Frobenius del año 1938, en la que participó Lommel), el mito del fin del mundo ha marcado ahora ya la vida real (114).

Es interesante observar que los misioneros se han inhibido deliberadamente del culto Kurrangara, con tal de que las ceremonias sean ejecutadas lejos de ellos (115). En este comportamiento hay el mudo reconocimiento de una estructural incapacidad de la Iglesia para poner remedio al paganismo imperante, sin que antes sea modificado el fundamento económico-político-social de la vida indígena. Elkin ha dibujado muy bien el orden en que se produce la asimilación de la civilización occidental por parte de la australiana. Ante todo, la asimilación se aplica en la esfera económica, después en la política y de allí a la social. La esfera religiosa podrá ser afectada (116) solamente al final. Lo cual confirma de nuevo, una vez más, que la religión constituye el reflejo de una situación histórica perfectamente determinada en sus factores económicos,

(111) A. LOMMEL, *op cit.*, págs. 14-20; R. M. BERNDT, *Influence of European culture on Australian Aborigines*, "Oceania", XXI, 3 (1952), págs. 229-235.
(112) A. LOMMEL, *op cit.*, pág. 24.
(113) A. LOMMEL, *op cit.*, l. c.
(114) H. PETRI, *Das Weltende im Glauben Australischer Eingeborenen*, Paideuma. IV, 1950, págs. 349-362.
(115) A. LOMMEL, *op cit.*, pág. 21.
(116) A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Sidney-Londres, 1954, 3.ª ed., pág. 332.

políticos y sociales. No puede cambiar la primera, si no cambian las estructuras fundamentales de la sociedad.

El sincretismo religioso euro-australiano está condicionado a las persistentes formas religiosas, con la típica mitología del héroe cultural nómada que funda la civilización. Se resiente de manera determinante de las condiciones depauperantes y de servidumbre en que la historia del contacto ha reducido a los indígenas. Falta entre éstos toda forma de conducta activa, de la clase de los cultos proféticos melanesios, por el contrario, predomina un comportamiento recalcitrante de *defensa pasiva*, que tiene por máxima finalidad la supervivencia étnica de los grupos, los cuales en la despoblación gradual a través de las décadas ven la realización del fin del mundo.

Todo esto encuentra su última justificación histórica en el régimen seminómada de las comunidades nativas australianas. El aprovechamiento agrícola y ganadero impuesto a las tierras por parte de los sobrevenidos europeos ha apartado a los habitantes de su régimen existencial, sea sustrayendo el territorio de caza (117), sea disgregando el grupo de caza llamando a sus componentes a los trabajos temporales en las plantaciones, incluso fuera del continente, y para los servicios más diversos. No es una casualidad el que la caza de los primitivos, encerrados dentro de límites imposibles, se haya dirigido por natural desahogo contra los rebaños de los propietarios europeos, provocando reacciones hostiles de todo orden y tipo (118). Destruido sin compensación el primitivo régimen de vida seminómada, unos pocos grupos depauperados siguen cazando canguros. La civilización primitiva, al perder la base económica, territorial y social sobre la que se apoyaba, se disgrega, sometiéndose o asimilándose, pero al mismo tiempo intenta la última defensa de sus instituciones culturales. De ello resulta el carácter pasivo y conservador de las manifestaciones culturales de tipo social. En esto estriba la diferencia con los agricultores melanesios, cuyo núcleo económico, territorial y social — dado el régimen sedentario y agrícola en el que vivían — no se ha disuelto sino que ha resistido el contacto europeo.

(117) A partir de las primeras décadas del siglo XIX los ganaderos de ovejas invadieron el continente desde Nueva Gales del Sur hacia el Centro y luego hacia Occidente. "Avidos de espacio, los ganaderos avanzaron hacia los matorrales sin preocuparse de los reglamentos gubernativos (que tutelaban las poblaciones indígenas), y fueron denominados *'squatters'* como los primeros colonos que habían sido enviados como deportados a Australia" (CH. LUETKENS, *L'Australie, pays de la laine*, Les Cahiers Ciba, 22, 1949).

(118) A. P. ELKIN, *op. cit.*, págs. 322-3.

Sobre dicho centro estable han encontrado la base aquellas formas de redención cultural que son los cultos proféticos.

Profetismo como producto histórico-cultural: el "tema del mesianismo" y el "tema de las mercancías"

Si es cierto, por lo tanto, que los cultos melanesios representan por un lado una exigencia de "transacción" *(adjustment)*, como algunos han dicho (119), de la civilización indígena frente a la "moderna", si por el otro representan movimientos de "contraculturización" (120), o de reacción religiosa a los grupos dominantes, dentro de una situación cultural caracterizada por la miseria (121), y si, finalmente, constituyen una tentativa de estabilización cultural y política en sentido autónomo (122), o si varias instancias juntas, de las antes citadas, están contenidas simultáneamente en ellos (123), ninguna de tales instancias, ni todas ellas juntas, agotan el significado histórico-religioso de los cultos antes citados. De ellos solamente se comprende el valor histórico-cultural exacto cuando son considerados por lo que realmente son, es decir, un producto cultural, históricamente determinado, de las sociedades sedentarias de agricultores, en su reacción contra la cultura de los blancos, entendida esta última como propaganda religiosa y como introducción de bienes materiales. Es así como todos los cultos proféticos aparecen en la historia cultural de Melanesia como un especial desarrollo de la gran fiesta originaria de Año Nuevo o de los muertos, propia de la más an-

(119) BERNDT, 1954, pág. 274.

(120) M. J. HERSKOVITS, *Man and his works*, Nueva York, 1949, pág. 531 (tr. fr. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, París, 1952, pág. 234).

(121) LINTON, 1943, pág. 238.

(122) F. M. KEESING, *The South Seas in the Modern World*, 1942, pág. 78.

(123) "(Los movimientos religiosos de liberación) constituyen esencialmente una reacción de los indígenas —aparte de todo estímulo directo de los europeos— ante las nuevas fuerzas introducidas por el contacto con Occidente. Por un lado expresan la insatisfacción de los nativos por las condiciones existentes. Por el otro lado constituyen una tentativa encaminada a establecer una transacción; tal transacción se la pretende realizar mediante los medios proporcionados por la cultura indígena... La finalidad evidente de la actividad (cultural) es el bienestar de la comunidad." (R. FIRTH, *Elements of social organization*, Londres, 1951, pág. 11). Firth, en su agudo análisis, pone de relieve cómo, puesto que los indígenas no encuentran un medio directo para realizar su deseo, se repliegan sobre ciertas creencias tradicionales: a través de la intervención de los antepasados y de los espíritus de los muertos, o bien mediante ritos mágicos, podrán inducir a los barcos y también a los aeroplanos a que lleven las provisiones por ellos deseadas (*op. cit.*, págs. 112-3).

tigua civilización agrícola de esta extensa región. La predicación misionera refundida en el crisol de las tradicionales experiencias religiosas, ha producido las figuras de los profetas, imitadores paganos — según una pagana religiosidad — del Fundador-Predicador evangélico. Por lo demás, el tema del "mesianismo", con la figura conexa del "mesías", es la nueva elaboración, debida al contacto europeo, de un tema antes existente en las tradiciones "paganas" originarias. No es aquí el lugar para mostrar en cuántos y qué casos la mitología aborigen proporcionaba terreno idóneo para el desarrollo del tema mesiánico. Puede decirse con seguridad que los mitos de "héroes culturales", es decir, de los héroes fundadores de costumbres y tradiciones en la época primordial (mitos característicos de todas las civilizaciones oceánicas, y por otra parte difundidos en las más variadas culturas de nivel etnológico), implican la mayoría de las veces una desaparición final del propio héroe — una vez realizada la obra de fundación —, y un posible o explícitamente prometido regreso del mismo como portador de bienes y riquezas (124). Por lo tanto, los cultos modernos vivifican y elaboran de nuevo, pero no crean *ex novo* ningún mito mesiánico. Vivifican también al antiguo maguismo, dándole, al igual que a los mitos mesiánicos, nueva función y nueva importancia. Las citas apocalípticas de los misioneros, injertadas en el tronco de la antigua religiosidad mágica, han renovado el contenido de las antiguas crisis chamánicas determinando los accesos convulsivos y desasociativos de los jefes y de los seguidores de los nuevos cultos místicos paganos, determinando del mismo modo la renovación del regreso colectivo de los muertos. Pero en los cultos proféticos, los muertos, aun renovando su periódica visita señalada por la antigua experiencia de final de año, serán sobre todo portadores de bienes, y su visita será última y definitiva, ya que luego vendrá el siglo de oro. En el culto de las mercancías el tema profético propiamente dicho, o del "mesianismo", tiene raíces históricamente arcaicas, pero su resurgimiento es reciente, habiéndose desarrollado por el encuentro con los primeros grupos de blancos y, especialmente, por las predicaciones misioneras que se remontan al pasado siglo.

(124) Para el complejo mítico del héroe que desaparece, y regresa dramáticamente o promete regresar, cf. R. H. CODRINGTON, *The Melanesians* (1891), Nueva Haven, 1957, págs. 166-7 (N. Hébridas); ANDERSSON, 1958, págs. 259-62 (Africa); KAMMA, *De messiaanse Koréri Bewegingen*, págs. 62-85, 229 (N. Guinea holandesa); S. C. HANDY, *Polynesian religion*, "B. P. B. Mus Bull.", 34 (1927), pág. 296 (Hawai).

Pero en los cultos proféticos melanesios el tema religioso más reciente es otro: el "tema de las mercancías". Dentro del complejo cultural profético, el tema de las mercancías representa un producto, mejor dicho, una proliferación religiosa determinada — sobre el terreno proporcionado por una sociedad agrícola — por un cúmulo de experiencias que chocan y se superponen, en un estado de miseria psicológica, que se despierta ante la visión de las nuevas riquezas y de los productos técnicos procedentes de ultramar. En el culto profético de las mercancías resuena, en una palabra, el recuerdo de las predicaciones cristianas con la sugestión producida por la reciente llegada de los productos industriales, todo ello pasado por la criba de un ingenuo maguismo arcaico, que se ha hecho más o menos marcadamente irredentista.

Tema del "regreso de los muertos", de la "gran fiesta", del "barco de los muertos"

El tema sagrado del regreso de los muertos a la aldea se hace actual en la fiesta anual de los muertos — o Año Nuevo — de los agricultores melanesios. En la génesis histórica está vinculado a la experiencia de trabajo de la tierra. Del mismo modo que los componentes de la aldea durante el año salen a trabajar hacia sus campos y trabajan la tierra para saciar el hambre, así también los muertos, durante la "fiesta", o simplemente durante la noche, en una palabra, cuando los hombres descansan, se arrojan hambrientos sobre los vivos y sobre la aldea. Colectivo es el trabajo y colectivo, por legiones enteras, es el asalto de los muertos. Es una forma de venganza de la tierra, y de sus soberanos, los muertos que la habitan, contra el "sacrilegio" del trabajo humano.

La ideología del "sacrilegio" perdura hasta cuando, con el restablecimiento de las condiciones operativas diurnas o anuales, después del trabajo, la relación con la tierra adquiere de nuevo su orden normal. El trabajo en acción libera al hombre del asalto del miedo. De nuevo la vida histórica impone su fuerte ley. Pero cuando, con una anualidad de trabajos, los elementos de peligrosidad se han acumulado en la conciencia colectiva, el nuevo ingreso en la vida profana y normal no puede realizarse si no dialécticamente, a través de la sanción sagrada y redentora de la "gran fiesta". Es así como el tema del regreso de los muertos se vincula originariamente con el tema de la gran fiesta, incluso en

el complejo religioso tradicional, antes aún que en los cultos proféticos totalmente recientes (125).

La especial configuración asumida por el melanésico "culto de las mercancías", con su tema del regreso colectivo de los muertos, hay que ponerlo por consiguiente en relación con las experiencias tradicionales, propias de una religión de agricultores. El mismo tema reaparece, en efecto, en gran número de movimientos proféticos africanos, indonesios y americanos en culturas agrícolas, o en culturas (indios de las praderas) de cazadores superiores que verosímilmente tuvieron experiencias agrícolas en el pasado, y que, en todo caso, han tenido sistemáticos contactos con culturas agrícolas (126).

Merece razonamiento aparte el tema del "barco de los muertos". El tema de la llegada de los muertos por el mar — característico y distintivo de los cultos proféticos melanesios — revela otro aspecto del proceso de inserción espontánea entre modernas experiencias y una visión del mundo que pertenece a las experiencias más antiguas y tradicionales. El tema del "barco de los muertos", con su escatología y con su ritual, determinados a su vez por precisas y antiguas experiencias histórico-existenciales, se injerta en el tronco de la tradición funeraria pagana. Hasta ahora nadie ha advertido con suficiente claridad (127) que el tema moderno del barco de los muertos, portador de las milagrosas mercancías, no hace más que volver a tomar, desarrollándolo, el an-

(125) Para las relaciones entre los dos temas, cf. LANTERNARI, 1959 (2).

(126) También K. SCHLOSSER está de acuerdo en reconocer en el regreso de los muertos uno de los elementos más universalmente constitutivos de los movimientos proféticos, juntamente con el regreso de los bueyes en Africa y de los búfalos en América (*Der Prophetismus in niederen Kulturen*, "Zeitschr. f. Ethnol.", *75*, 1950, página 68).

(127) El único autor que entrevé, mejor dicho, pone en notable evidencia la relación que existe entre el culto tradicional de los muertos y la llegada de las mercancías europeas es Andrés Lommel. "Del culto de los muertos —afirma— depende toda la vida religiosa tradicional de los melanesios. Para ellos no es concebible que las mercancías, el "Cargo", procedan de Europa, lugar que desconocen, para ellos la mercancía procede por lo tanto del mundo de los muertos" ("Zeitschrift für Ethnologie", *78*, 1953, pág. 55). Según Lommel la conexión entre culto de los muertos y culto de las mercancías depende en resumidas cuentas del hecho de que los indígenas no conocen Europa, país originario de las mercancías, ni tan siquiera saben que existe ("Europa..., das ihnen kein Begriff war und auch nicht sein konnte", *ibidem*). Para una comprensión integral de la actitud mítica de los indígenas frente a las mercancías nos parece igualmente importante otra "inexperiencia" que caracteriza a la cultura indígena: la inexperiencia del proceso laboral de las mercancías. Tal falta de experiencia nos parece determinante para el proceso mitopoyético aplicado a las mercancías.

tiquísimo tema de la "barca de los muertos", perteneciente al bagaje de creencias más difundidas del mundo oceánico (128). La idea de un destino transmarino de los muertos en una isla próxima — su residencia definitiva — es característica de la escatología, no solamente melanésica, sino polinésica y en parte micronésica e indonésica. Se cree que el espíritu de todo hombre, tan pronto se separa del cuerpo, se embarca en una "barca de los muertos", para ser llevado a la isla destinada como residencia suya. El complejo mítico de la "barca de los muertos" se presenta frecuentemente tanto en Melanesia como en Polinesia. En conexión con la ideología de la barca y de la residencia transmarina de los muertos hay múltiples costumbres rituales y fúnebres, entre las cuales se hallan la sepultura marina, la sepultura dentro de un "ataúd-canoa", el abandono del muerto en una canoa a la deriva en el mar y el arrojar los restos mortales al mar. Las citadas costumbres rituales forman parte de una común ideología, la de enviar los muertos al mítico país transmarino, la "isla de los muertos", que es su residencia definitiva. Ahora bien, la creencia en la isla de los muertos refleja la experiencia histórica concreta de auténticas navegaciones en busca de un hogar, desde tierras lejanas. Fijándose en el modelo del mito, tal experiencia ha dado origen al tema de un regreso *post mortem* al país de procedencia. El mito refleja una lejana y ahora ya perdida nostalgia de la tierra abandonada, o, mejor dicho, la angustia del incierto peregrinar. Por consiguiente, tal complejo mítico se remonta a las experiencias de emigración marina, propias y características de las civilizaciones de Oceanía.

Dentro del marco mítico del viaje marino de los muertos, tomado en préstamo de la tradición cultural pagana, se ha insertado el nuevo contenido mítico sincretista, dictado por la reciente llegada de europeos y de mercancías. Los europeos, venidos por el mar, han asumido sobre sí la ideología de aquellos muertos que, tradicionalmente, eran enviados hacia el mar, en el culto local. Cuando, por lo tanto, Georg Eckert observa (129) que la "barca de los muertos" de la tradición mítica y de culto, oceánica, no era utilizada en un regreso de los espíritus a su patria entre los vivos, sino solamente en el viaje de ida hacia el reino que les estaba reservado, el autor no hace más que establecer, sin resol-

(128) Para detalles más precisos sobre las costumbres fúnebres conexas con la idea de una residencia transmarina de los muertos, cf. LANTERNARI, 1956, págs. 77-82. Por lo que se refiere al tema mítico-ritual de la "barca de los muertos" en relación con civilizaciones de pescadores y marineros, cf. LANTERNARI, 1959 (2), págs. 413-28.

(129) ECKERT, 1938, pág. 140.

verlo, un problema de "contacto cultural". El hecho es que la nueva experiencia indígena, relativa a la llegada de los barcos de los blancos, ha resistido sobre el fondo de creencias religiosas y de una escatología anterior, desarrollando gracias a ellas un motivo en parte nuevo, pero perfectamente enraizado en el substrato pagano.

El tema mítico de la barca de los muertos, vinculado por nacimiento a las vividas experiencias migratorias y transmarinas de sus portadores, es por ello peculiar del profetismo melanesio, o en todo caso oceánico, y lo distingue de los profetismos de África y de América, con los cuales, efectivamente, no tiene parangón. Sin embargo, es común a los profetismos de los tres continentes el tema de un regreso colectivo de los muertos, porque sus civilizaciones portadoras tienen en común una estructura económica sedentaria y agraria.

Síntesis

Por lo que se refiere al otro aspecto de los cultos modernos melanésicos, es decir, la relación entre civilizaciones indígenas y occidentales, en los cultos mesiánicos existe la clara denuncia de una oposición cultural cuyo significado religioso está referido a dos experiencias distintas, a dos divergentes comportamientos frente a un mismo objeto, las mercancías. Lo que para los europeos representa el producto último de un proceso instrumental, en el cual ellos mismos actúan de sujeto consciente activo, encuentra en los indígenas una consideración claramente distinta, como consecuencia del "dato" tosco e inasimilado, que llega del exterior, pero no halla en la conciencia colectiva su puesto culturalmente mediato. La raíz última de tal divergencia, y de lo caótico de las reacciones indígenas a las mercancías europeas, estriba en una razón histórica elemental y sin embargo todavía no suficientemente analizada. El hecho es que a los indígenas les falta la experiencia de participación en el proceso laboral de las mercancías, que es característico en cambio de los europeos y que los propios primitivos, en un sector completamente distinto, poseen con amplitud, por encontrarse en la cima del proceso laboral en la agricultura (130). La llegada de las mercancías

(130) Véase mi ensayo *Sulle origini dell'agricoltura*, Annali del Museo Pitré, Palermo, V-VI, 1956. En tal justificación histórica de los cultos modernos melanésicos hay implícito también el encaminamiento a la resolución de los complejos problemas culturales que en ellos se expresan, así como de los correspondientes problemas político-administrativos. Si las caóticas crisis religiosas y políticas tienen

entre los indígenas representa el punto de encuentro y de choque de dos historias culturales que, nacidas en terrenos de modos totalmente heterogéneos, se han desarrollado asimismo de maneras totalmente distintas y autónomas. El último producto de una historia cultural llegada a la era de las máquinas se encuentra por causa de las mercancías frente a civilizaciones llegadas solamente a una perfeccionada agricultura, pero totalmente desconocedoras de los procedimientos mecánicos y mucho más de los industriales (131).

Tal falta de experiencia de participación en el proceso laboral actúa de modo determinante en la fundación de una ideología de las mercancías según la cual éstas pertenecen a un reino sobrenatural. En tal especial experiencia, o falta de experiencia existencial, halla su razón histórica el mito de los muertos que regresan, identificado con la realidad de los europeos que desembarcan. Los europeos han asumido sobre sí el poder sobrenatural de los muertos.

En el profetismo melanésico se aprecia una compleja estratificación. El más antiguo nivel cultural que en el mismo se puede reconocer es el del *substrato agrario premigratorio,* al que per-

su origen histórico-psicológico en el desnivel existente entre la cultura indígena y los productos de una civilización impuesta desde el exterior, se puede llegar a la conclusión que solamente una metódica y concreta participación de los indígenas en el proceso laboral de los productos europeos —pero como libres autores y consumidores de éstos— puede abrir el camino a la anulación del desnivel originario y puede gradualmente abolir las causas multiformes del choque. Hasta qué punto tal principio fundamental va a ser adoptado por los europeos en el próximo futuro, es cosa que hay que ver. Ralph Piddington a este respecto ha subrayado justamente los límites de la acción de los occidentales para el progreso del mundo primitivo. "Pocos administradores y misioneros actúan —dice— en el sentido de alentar a los indígenas a progresar en su camino, más bien insisten en que el proceso tenga lugar según una 'línea' europea... El Nuevo Imperialismo (que es un Imperialismo de ideas y de valores) pretende que la autonomía política y el progreso económico de los indígenas no se aparte de los límites señalados por los intereses ('ideals') europeos y solamente dentro de tales límites los nativos son ayudados" ("Journal of Polynesian Society", *64,* 1955, 1, pág. 173). Lo cual tiene todo el aspecto de una clara denuncia de politiquería al afrontar aquellos problemas culturales, cuya solución corresponde obligatoriamente a los occidentales que han dado lugar a su nacimiento.

(131) A. Lommel ha visto bien este especial aspecto del choque cultural entre civilización indígena y occidental. Los indígenas son "Menschen, die immer nur die fertigen technischen Produkt fürth" ("Zeitschr. f. Ethnol.», 1953, pág. 58). Por esto las maravillas de la técnica europea se presentan a los indígenas como fruto de un conocimiento "secreto", y consideran que la enseñanza cristiana constituye el medio idóneo para descubrir su clave (A. Lommel, *loc cit.*). En el encuentro de la civilización indígena con la civilización técnica europea, la reacción local sigue un procedimiento mítico (A. Lommel, *op. cit.,* pág. 20).

tenece el tema de los muertos que regresan. A un nivel más reciente pertenece el *tema de la "barca de los muertos"*, circunscrito y característico de los profetismos insulares oceánicos y que hay que ligar con una gran experiencia migratoria interinsular.

Todavía más reciente y adscribible a tiempos conocidos — el pasado siglo — es el *elemento profético* en sí, el cual procede de la experiencia misionera sobre el tronco del maguismo arcaico. Se trata de una exigencia profética imitadora de Cristo, en función no obstante de un irredentismo local o de un milenarismo utilitario (132). El profetismo del "Taro-Cult" de los orokaivas contiene ya este nivel, mientras sigue siéndole extraño el último y más reciente influjo cultural determinado por las *mercancías europeas*. El "Taro-Cult" no ha sido influido por esta experiencia, que pertenece a las últimas décadas de historia cultural melanésica y al "culto de las mercancías", con sus implicaciones antieuropeas.

Los cultos proféticos melanésicos son importantes, por cuanto indican el dinamismo (133) innato en las civilizaciones "primitivas", que en ellos manifiestan la inquietud de gentes que caminan hacia el progreso, aunque sea a través de caminos retorcidos y de experiencias dramáticas, a veces incluso trágicas. Podemos rehacer la historia, desde sus más profundas raíces a su desarrollo actual, algunas veces a su represión y, con frecuencia, a su continuación y difusión. Cae definitivamente, frente a este capítulo de historia religiosa, el erróneo presupuesto de inmovilidad o fijación cultural estimado por algunos como una característica de las civilizaciones "primitivas".

Los movimientos proféticos melanésicos responden por sí mismos a un dinamismo interno, por lo cual se puede distinguir

(132) En la obra de A. A. Koskinen, *Missionary influence as a political factor in the Pacific Islands*, Helsinki, 1953, se presta particular atención a las relaciones entre las "herejías" (es decir, las sectas proféticas) y el trabajo de las misiones. "Los movimientos proféticos oceánicos constituyen —dice Koskinen— la reacción local que sigue inmediatamente a las masivas conversiones (del siglo pasado). Tales movimientos indican sobre todo cuán equivocadamente entendían los indígenas el Cristianismo" (*op. cit.*, pág. 101). El autor insiste en el significado antimisionero propio de tales movimientos, los cuales sin embargo tienden a reivindicar para sí, como formando parte del patrimonio religioso pagano tradicional, varios elementos de la predicación bíblica (*op. cit.*, págs. 102-104).

(133) En los cultos proféticos la exigencia social liberadora, implícita desde el inicio, aparece de modo cada vez más apremiante en su transcurso. Otros han observado eficazmente que, después de una fase preponderantemente mítico-religiosa, tales cultos han acentuado su significación político-social en los últimos tiempos (A. Lommel, 1953, pág. 57).

en ellos — como otros ya han hecho (134) — una fase más antigua, de lucha y de vehemente oposición contra los blancos y su cultura; y una fase más reciente, en la que los bienes culturales europeos son apetecidos y ambicionados con creciente conocimiento de su valor práctico-económico, mientras que por parte indígena se busca llevar a cabo formas de integración cultural y de coexistencia con los blancos, con vistas a un mayor bienestar. En resumen, a una fase de polémica activa — fase de los "movimientos de liberación" — le sigue una fase de "transacción", en la que se tiende a preservar una autonomía cultural, sin embargo con formas pacíficas.

La apertura hacia el progreso, la autoconsciente disposición a la conquista de medios cada vez más idóneos para afirmar la propia individualidad cultural sobre la naturaleza, antes implícita en el trabajo y en las técnicas profanas mayormente comprometidas, se hace explícita en tales cultos modernos, en forma altamente dramática y representativa. Estas gentes se aprestan a rechazar en parte una herencia tradicional y — como ha hecho observar Raymond Firth — "se esfuerzan en llevar a la práctica lo más pronto posible el género de vida que mejor responda a sus exigencias, con la conciencia de que el abandono formal de los anteriores modos de vida constituye un medio para el fin que hay que alcanzar". Finalmente, *los cultos modernos denuncian*, una vez más de forma inequívoca — con su espera de la edad del oro —, *la función profana de la religión de los "primitivos"*, puesto que el contenido mítico-ritual de los distintos movimientos religiosos está históricamente determinado por las exigencias existenciales de cada especial sociedad humana.

(134) Worsley, 1957, pág. 273.

Africa To-day, por cuenta de C. G. Haynes, Baltimore, 1955 (3.ª ed., 1959).

ANDERSSON, E., *Messianic popular movements in the Lower Congo*, Upsala, 1958.

BALANDIER, G., *Afrique ambiguë*, París, 1957.

BALANDIER, G., *Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique Congolaise*, "Arch. Soc. Rel.", *5* (1958), págs. 91-5.

BALANDIER, G., *Messianismes et nationalismes en Afrique Noire*, "Cah. Int. Soc.", *14* (1953), págs. 41-65.

BALANDIER, G., *Sociologie de l'Afrique Noire*, París, 1955.

BANTON, M., *An independent African church in Sierra Leone*, "Hibbert Journal", *55.216* (1956), págs. 57-63.

BANTON, M., *West African City. A study of tribal life in Freetown*, Londres-Ibadán-Accra, 1957.

BARTOLUCCI, E., *Problemi religiosi dell'Africa d'oggi*, "La Scuola Cattolica", *2* (1958), págs. 116-35.

BIEBUIK, D., *La société Kumu face au Kitawala*, "Zaïre", *11.1* (1957), págs. 7-40.

BISSAINTHE, G., *Catholicisme et indigénisme religieux*, en: *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, París, 1957, págs. 111-36.

CARDAIRE, M., *L'Islam et le terroir africain*, "Études Soudaniennes", IFAN, 1954, págs. 30-46.

CARPENTIER, G. W., *The role of Christianity and Islam in contemporary Africa*, en: *Africa To-day*, 1959, págs. 90-113.

CAVICCHI, E., *I Mau-Mau*, "Missioni Consolata", *54-17* (1952), páginas 198-208.

Cherubim and Seraphim, "Nigeria", *53* (1957), págs. 119-34.

COLEMAN, J. S., *Current political movements in Africa*, "Ann. Amer. Acad.", *298* (1955), págs. 95-108.

Continuity and change in African Cultures, por cuenta de Bascom, W. R., y Herskovits, M. J., Chicago, 1959.

DELORD, R., *Messianisme à Madagascar*, "Le Monde non Chrétien", 1948, págs. 975 sigs.

Des Prêtres Noirs s'interrogent, París, 1957.

DOUGALL, J. W. C., *African Separatist Churches*, "Int. Rev. Miss.", *45* (1956), págs. 257-66.

EBERHARD, JACQUELINE, *Messianisme en Afrique du Sud*, "Arch. Soc. Rel.", *4* (1957), págs. 31-56.

FERMI, E., *La chiesa in Africa*, "Comunità", *XI.48* (1957), págs. 18-31; *XI.50* (1957), págs. 37-61.

FIELD, M. J., *Akim-Kotoku, an Oman of the Gold-Coast*, Londres, 1948.

FRANZA, A., *Il risveglio dell'Africa*, "Società", *4* (1956), págs. 715-37.

HERSKOVITS, M. J., *Anthropology and Africa, a wider perspective*, "Africa", *XXIX.3* (1959), págs. 225-37.

HERSKOVITS, M. J., *The african cultural background in the modern scene*, en *Africa To-day*, 3.ª ed., 1959, Baltimore, págs. 30-49.
HODGKIN, T., *Nationalism in colonial Africa*, Londres, 1956.
HOLAS, B., *Bref aperçu sur les principaux cultes syncrétiques de la Basse Côte d'Ivoire*, "Africa", *XXIV.1* (1954), págs. 55-60 (1954*a*).
HOLAS, B., *Le culte de Zié: éléments de la religion Kono (Haute Guinée Française)*, "Mémoires IFAN", Dakar, *39* (1954), págs. 217-21 (1954*b*).
KUPER, HILDA, *The Ewazi reaction to missions*, "African Studies", *5.3* (1946), págs. 177-89.
LEAKEY, L. S. B., *Mau-mau and the Kikuyu*, Londres, 1952.
LEENHARDT, M., *Le mouvement Ethiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*, Cahors, 1902.
LE GRIP, A., *Le Mahdisme en Afrique Noire*, "L'Afrique et l'Asie", *18* (1952), págs. 3-16.
MARQUARD, L., *Peoples and policies of South Africa*, Londres, 1952.
MENDES CORREA, A. A., *Sociedades secretas africanas e ciência social*, "Boletim Sociedad Geografica", Lisboa, *4.6* (1954), págs. 219-34.
MESSENGER, J. C., *Religious acculturation among the Anang Ibibio*, en: *Continuity and change in African Cultures*, ed. Bascom-Herskovits, Chicago, 1959, págs. 279-99.
MQOTSI, L.; MKELE, N., *A separatist church: Ibandla-lika-Krestu*, "African Studies", *5-2* (1946), págs. 106-25.
MULAGO, V., *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantou du Congo*, en: *Des Prêtres Noirs s'interrogent*, Paris, 1957, págs. 19-40.
PARRINDER, G., *Religion in an African City*, Londres, 1953.
PARRINDER, G., *Les sociétés religieuses en Afrique Occidentale*, "Prés. Afr." (febrero-mayo 1958), págs. 17-22.
PARSONS, R. T., *Missionary-African relations*, "Civilizations", *3.4* (1953), págs. 505-18.
PAULUS, J. P., *Le Kitawala au Congo Belge*, "Rev. Inst. Soc.", *2.3* (1956), págs. 256-70.
RAYMAEKERS, P., *L'Église de Jésus Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu*, "Zaïre", *XII.7* (1959), págs. 675-756.
ROSS, E., *The inpact of Christianity in Africa*, "Ann. Amer. Acad.", *298* (1955), págs. 161-69.
SCHAPERA, I., *Christianity and the Tswana*, "J. Anthr. Soc.", *1* (1958), págs. 1-9.
SCHLOSSER, K., *Propheten in Afrika*, Brunswick, 1949.
SHEPPERSON, G., *The politics of African Church separatist movements in British Central Africa*, "Africa", *24.3* (1954), págs. 233-46.
SHEPPERSON, G.; PRICE, TH., *Independent Africa, John Chilembwe and the Nyasaland Rising of 1915*, Edimburgo, 1958.
SUNDKLER, B. G., *Bantu prophets in South Africa*, Londres, 1948.
TRACEY, H., *Zulus find the middle road*, "Natural History", *64.8* (1955), págs. 400-6.
TASTEVIN, R. P., *Nouvelles manifestations du prophétisme en Afrique*

Equatoriale et en Angola, "C. R. Acad.", *16.3* (febrero 1956), págs. 149-54.
VILALDACH, A. DE V., *La Secta Bwiti en la Guinea Española*, Instituto de estudios africanos, Madrid, 1958.
WATSON, W., *Tribal cohesion in a money economy. A study of the Mambwe people of Northern Rhodesia*, Manchester, 1958.
WESTERMANN, D., *The African to-day and to-morrow*, Londres, Nueva York, Toronto, 1949, 3.ª ed.
WILLOUGHBY, S. C., *The soul of the Bantu*, Nueva York, 1928.
WILSON, M., *Communal rituals of the Nyakyusa*, Londres, 1959.
WING, J. VAN, *Le Kibangisme vu par un témoin*, "Zaire", *XII* (1958), págs. 563-618.

América

ANGELO, J. DE; FREELAND, L. S., *A new religious cult in North Central California*, "Am. Anthr.", *31.2* (1929), págs. 265-70.
BARBER, B., *A socio-cultural interpretation of the Peyote cult*, "Am. Anthr.", *43.4* (1941), págs. 673-5.
BARBER, C. G., *Peyote and the definition of narcotic*, "Am. Anthr.", *61.4* (1959), págs. 641-46.
BARNETT, H. G., *Innovation: the basis of cultural change*, Nueva York, 1953.
BARNETT, H. G., *Indian Shakers. A messianic cult of the Pacific Northwest*, Carbondale, 1957.
BARRETT, S. A., *The dream dance of the Chippewa and Menominee Indians of North. Wisconsin*, "Bull. Milw.", *1.4* (1911).
BASTIDE, R., *Le messianisme chez les Noirs du Brésil*, "Le Monde non Chrétien" (julio-septiembre 1950), págs. 301-8.
BASTIDE, R., *Le messianisme raté*, "Arch. Soc. Rel.", *5* (1958), páginas 31-37.
BRANT, C. S., *Peyotism among the Kiowa-Apache and neighbouring tribes*, "South. J.", *6* (1950), págs. 212-22.
COLLIER, D., *Peyote: a general study of the plant, the cult and the drug*, "Survey of conditions of Indians in U. S.", vol. 34, Washington, 1937.
COLLIER, J., *The Indians of the Americas*, Nueva York, 1947.
COLLIER, J., *The peyote cult*, "Science", *115* (1952), págs. 503-4.
COLLINS, J., *The Indian Shaker Church: a study of continuity and change in religion*, "South. J.", *6* (1950), págs. 399-411.
COMHAIRE, J., *Religious trends in African and Afro-American urban societies*, "Anthr. Q.", *26 (n.s. 1).4* (1953), págs. 93-108.
DANIELS, W. M., *American Indians?*, Nueva York, 1957.
DEARDORFF, M. H., *The religion of Handsome Lake: its origin and development*, en: *Symposium on local diversity in Iroquois culture*, ed. W. N. Fenton, "B. B. Amer. Ethn.", *149* (1951), págs. 79-197.
DITTMAN, A. T.; MOORE, H. C., *Disturbance in dreams as related to peyotism, among the Navaho*, "Am. Anthr.", *59.4* (1957), páginas 642-49.

OPLER, M. K., *The influence of aboriginal pattern and white contact on a recently introduced ceremony, the Mescalero peyote cult*, "J. A. F.", *XLIX* (1936), págs. 143-66.

OPLER, M. K., *The southern Ute of Colorado*, en: *Acculturation in seven american Indian tribes*, ed. R. Linton, Nueva York, 1940, págs. 119-203.

OPLER, M. K., *The use of peyote by the Carrizo and Lipan Apache tribes*, "Am. Anthr.", *40.2* (1938), págs. 271-85.

PARKER, A., *The code of Handsome Lake, the Seneca prophet*, "N. Y. Bull.", *163* (1913).

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Autour du messianisme*, "Prés. Afr." (junio-julio 1958), págs. 72-6.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Classification des messianismes brésiliens*, "Arch. Soc. Rel.", *5* (1958), págs. 111-120.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Die Fanatiker des "Contestado"*, "S. Jahrb.", *5* (1957), págs. 213-15.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *La guerre sainte au Brésil: le mouvement messianique du "Contestado"*, Sao Paulo, 1957.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *Messiasbewegungen in Brasilien*, "S. Jahrb.", *4* (1956), págs. 133-44.

PETRULLO, V., *The diabolic root: a study of Peyotism, the new Indian religion, among the Delewares*, Filadelfia, 1934.

PETRULLO, V., *Peyotism as an emergent Indian culture*, "Indians at works", *VII.8* (1940), págs. 51-60.

PROVINSE, J., *American Indian in transition*, "Am. Anthr.", *56* (1954), págs. 387-94; publicado de nuevo en: DANIELS, *American Indians*, 1957, págs. 82-88.

RADIN, P., *The Winnebago tribe*, "Rep. B. A. E.", *37* (1915-16), 1923.

RADIN, P., *Personal reminiscences of a Winnebago Indian*, "J. A. F.", *26* (1913).

RADIN, P., *The religious experiences of an american Indian (John Rave)*, "E. Jahrb.", *18* (1950), págs. 249-90.

RADIN, P., *A sketch of the peyote cult of the Winnebago: a study in borrowing*, "J. Rel. Psy.", *7* (1914), págs. 1-22.

RADIN, P., *Crashing Thunder, the autobiography of an american Indian*, Nueva York, 1926. Id., "U. C. P. A. E.", *16.7* (1920).

RADIN, P., *The road of life and death. A ritual drama of the american Indians*, Bollingen Series V, Nueva York, 1945.

RADIN, P., *The story of the American Indian*, Nueva York (1927 [1]), 3.ª ed., 1944.

RAROPORT, R. N., *Changing Navaho religious values, a study of Christian missions to the Rimrok Navahos*, "Pap. Peab.", *XLI.2* (1954).

RAY, V., *The Kolaskin cult*, "Am. Anthr.", *38* (1936), págs. 67-75.

REDFIELD, R., *The primitive world and its transformations*, Ithaca, 1953.

RICHARDSON, R. N., *The Comanche Barrier to south Plains settlement*, Glendale, 1933.

Melanesia

ABEL, C. W., *Savage life in New Guinea*, Londres, 1902.

BELSHAW, C. S., *Recent history of Mekeo Society*, "Oceania", *XX.1* (1951), págs. 4 sigs.

BELSHAW, C. S., *The significance of moderns cults in Melanesian development*, "Austr. Outl.", *IV* (1950), págs. 116-25.

BERNDT, R. M., *Reaction to contact in the eastern Highlands of New Guinea*, "Oceania", *XXIV.3* (1954), págs. 190-228; *XXIV.4* (1954), págs. 255-74.

BERNDT, R. M., *A Cargo movement in the eastern Central Highlands of New Guinea*, "Oceania", *XXIII.1* (1952), págs. 40-65; *2* (1952), págs. 137-58; *3* (1953), págs. 202-34.

BODROGI, T., *Colonization and religious movements in Melanesia*, "A. E. A. Sc. Hung.", *II* (1951), págs. 259-90.

Bureau for native Affairs, Netherlands New Guinea, *Anthropological research in Netherlands New Guinea since 1950*, "Oceania", *XXIX.2* (1958), págs. 132-63, especial. pág. 143.

BURRIDGE, K. O., *Cargo activity in Tangu*, "Oceania", *XXIV.4* (1954), págs. 241-54.

CATO, A. C., *Disintegration, syncretization and change in Fijian religion*, "Mankind", *5.3* (1956), págs. 101-6.

CATO, A. C., *A new religious cult in Fiji*, "Oceania", *XVII.2* (1947), págs. 146 sigs.

CHINNERY, E. W.; HADDON, A. C., *Five new religious cults in british New Guinea*, "Hibbert Journal" (1917), págs. 458-60.

DE BRUYN, J. V., *De Mansren cultus der Biakkers*, "T. T. L. V. K.", *83.4* (1949), págs. 313-31; South Pacific V.1, págs. 1-10.

DUPEYRAT, A., *Papouasie: histoire de la mission (1885-1935)*, París, 1935.

ECKERT, G., *Prophetentum in Melanesien*, "Z. f. E.", *69* (1937), páginas 135-40.

ECKERT, G., *Prophetentum und Kulturwandel in Melanesien*, "Baessler Archiv", *23.1* (1940), págs. 26-41.

ELKIN, A. P., *Social anthropology in Melanesia*, Londres, 1953.

FIRTH, R., *The theory of cargo cult: a note on Tikopia*, "Man" (septiembre 1955), pág. 152.

FIRTH, R., *Social change in western Pacific*, "Journal of the Royal Soc. of Arts", *CI.1909* (oct. 1953), págs. 803-19.

FISON, L., *The Nanga*, "J. R. A. I.", *XIV* (1884).

FORTUNE, R. F., *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1932.

GUIART, J., *Forerunners of Melanesian nationalism*, "Oceania", *XXII.2* (1951), págs. 81-90.

GUIART, J., *John Frum movement in Tanna*, "Oceania", *XXII.3* (1952), págs. 165-77.

GUIART, J., *Institutions religieuses traditionnelles et messianismes modernes à Fiji*, "Arch. Soc. Rel.", *4* (1957), págs. 3-30.

GUIART, J., *Cargo Cult and political evolution in Melanesia*, "Mankind", *IV.6* (1951), págs. 227-29.
GUIART, J., *Grands et petits hommes de la montagne. Espiritu Sancto, Nouvelles Hébrides*, París, 1958, 2.ª ed.
GUIART, J., *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna, Nouvelles Hébrides*, París, 1956.
GUIART, J.; WORSLEY, P., *La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie*, "Arch. Soc. Rel.", *5* (1958), págs. 38-46.
HELD, G. J., *The Papuas of Waropen*, La Haya, 1957, págs. 317-21.
HOELTKER, G., *Die Mambu Bewegung in Neu Guinea. Ein Beitrag zum Phophetentum in Melanesien*, "Ann. Lat.", *V* (1941), páginas 181-219.
HOGBIN, H. I., *Experiments in civilization*, Londres, 1939.
HOGBIN, H. I., *Native Christianity in a New Guinea village*, "Oceania", *XVIII.1* (1947), págs. 1 sigs.
HOGBIN, H. I., *Transformation scene*, Londres, 1951.
KAMMA, F. C., *Messianic movements in western New Guinea*, "Int. Rev. Miss.", *41* (1952), págs. 148-60.
KAMMA, F. C., *De messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuurgebied*, La Haya, s. d.
KROEF, J. M. VAN DER, *Culture contact and culture change in Western New Guinea*, "Anthr. Q.", *32.3* (1959), págs. 134-60.
KROEF, J. M. VAN DER, *Racial Messiahs*, en: *Race, individual and collective behavior*, ed. E. T. Thompson - E. C. Hughes, Glencoe, 1958, págs. 357-64.
INGLIS, J., *Cargo cults: the problem of explanation*, "Oceania", *XXVII.4* (1957), págs. 249-63.
LANTERNARI, V., *Origini storiche dei culti profetici melanesiani*, "S. M. S. R.", *XXVII* (1956), págs. 31-86.
LANTERNARI, V. Recensión de MEAD, M., *New lives for old*, S. M. S. R. 28. 1957.
LAWRENCE, P., *Cargo-cult and religious beliefs among the Garia*, "Int. A. E." (1954), págs. 1-20.
LEESON, IDA, *Bibliography of cargo cults and other nativist movements in the South Pacific*, "South Pacific Commission Paper", 30, Sidney, 1952.
LEHMANN, F. R., *Prophetentum in der Südsee*, "Z. f. E.", *LXVI* (1935), págs. 261 sigs.
LEHMANN, F. R., *Prophetismus in der Südsee*, Christentum und Wissenschaft, 1934, págs. 68 sigs.
LEWIS, A. B., *The Melanesians*, Chicago, 1945.
LOMMEL, A., *Der 'Cargo-Cult' in Melanesien: ein Beitrag zur Problem der Europäisierung der Primitiven*, "Z. f. E.", *78.1* (1953), páginas 17-63.
MAIR, L. P., *Australia in New Guinea*, Londres, 1949.
MEAD, M., *New lives for old: cultural transformation, Manus 1928-1953*, Londres, 1956.

MURRAY, G. H., *The Vailala madness,* Papua Report 1919-20, páginas 116-18.
NILLES, J., *The Kuman of the Chimbu region, Central Highlands, New Guinea,* "Oceania", *XXI.1* (1950), págs. 64-5.
O'REILLY, R. P. P., *Prophétisme aux Nouvelles Hébrides: le mouvement Jonfrum à Tanna (1940-1947),* "Le Monde non Chrétien" (1949), págs. 192-208.
POIRIER, J., *Les mouvements de libération mythique aux Nouvelles Hébrides,* "J. S. Oc.", *V.5* (1949).
POS, H., *The revolt of "Manseren",* "Am. Anthr.", *52.4* (1950), páginas 561-64.
RAFF, E., *Appendix,* en: WILLIAMS, F. E., *Orokaiva magic,* Londres, 1928, págs. 100 sigs.
REAY, MARIE, *The Kuma: freedom and conformity in the New Guinea Highlands,* Londres, 1959, págs. 194-207.
ROSENSTIEL, ANNETTE, *Longterm planning: its importance in the effective administration of social change,* "H. O.", *2* (1954), págs. 5-10.
STANNER, W. E. H., *On the interpretation of cargo-cults,* "Oceania", *XXIX.1* (1958), págs. 1-25.
THOMSON, B. H., *The Fijians,* Londres, 1908, págs. 140 sigs.
WILLIAMS, F. E., *Mission influence in the Keveri district of South-east Papua,* "Oceania", *XV.2* (1944), págs. 89 sigs.
WILLIAMS, F. E., *The vailala madness in retrospect,* en: *Essays presented to C. G. Seligman,* Londres, 1934, págs. 369-79.
WILLIAMS, F. E., *The Vailala madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division,* "Anthr. Report", *4* (1923), páginas 1-72.
WILLIAMS, F. E., *Orokaiva magic,* Londres, 1928.
WILLIAMS, F. E., *Orokaiva society,* Oxford, 1930.
WORSLEY, P., *The trumpet shall sound: a study of 'Cargo' cults in Melanesia,* Londres, 1957.

Polinesia

BABBAGE, S. B., *Hauhauism,* Dunedin (Nueva Zelanda), 1938.
BEST, E., *Tuhoe, the children of the mist,* vols. I-II, Nueva Plymouth, 1925.
BREWSTER, A. B., *The hill tribes of Fiji,* Londres, 1922.
BROWN, J. MACMILLAN, *Maori and Polynesian,* Londres, 1907.
CAILLOT, A. C. E., *Les Polynésiens orientaux au contact de la civilization,* París, 1909.
FREEMAN, J. D., *The Joe Gimlet, or Siovili cult. An episode in the religious history of early Samoa,* en: *Anthropology in the South Seas,* ed. J. D. Freeman - W. R. Geddes, Nueva Plymouth, 1959, págs. 185-98.
GREENWOOD, W., *The upraised hand, or the spiritual significance of the rise of the Ringatu faith,* "J. P. S.", *51.1* (1942), págs. 1-81.

Págs.

Prólogo a la Edición en lengua española I

Prólogo 9

Capítulo primero

Movimientos religiosos indigenistas de Africa 17
Premisa. — Congo, Africa Ecuatorial y Central. — Africa del Sur. — Nyassa. — Africa Occidental. — Otros movimientos africanos. — Síntesis.

Capítulo segundo

El Peyotismo 79
Preliminares. — Los profetas. — Morfología del Peyotismo. — Doctrina, ritual, visiones, mitología. — El Peyotismo como respuesta cultural al choque con los blancos. — Síntesis.

Capítulo tercero

Otros movimientos proféticos americanos 135
A. América Septentrional 135
a) La Dream-Dance de los menominos. — *b*) Handsome Lake, profeta de los iroqueses. — *c*) Shakerismo. — *d*) Isatai, profeta de los comanches. — *e*) Ghost-Dance, sus precedentes y su desarrollo histórico.

B. América Central 190
a) Jamaica. — *b*) Haití.

C. América Meridional 203
a) Tucunas. — *b*) Tupi-guaraníes. — *c*) Colombia, Argentina, Perú. — *d*) Movimientos mesiánicos neobrasileños.

Capítulo cuarto

Movimientos proféticos melanesios 231
Premisa. — Morfología de los cultos proféticos melanesios. — Difusión de los cultos proféticos. — El contacto cultural euro-australiano, en relación con la ausencia de un profetismo local. — Profetismo como producto histórico-cultural: el "tema del mesianismo" y el "tema de las mercancías". — Tema del "regreso de los muertos", de la "gran fiesta" del "barco de los muertos". — Síntesis.

Págs.

Capítulo quinto

Movimientos proféticos polinésicos 277

Capítulo sexto

Movimientos proféticos de Indonesia y de Asia 309
Indonesia. — Vietnam. — Filipinas. — Japón. — Asia continental.

Conclusión 349

Bibliografía 371

Lista de abreviaturas 387

Indice analítico 391

Terminóse de imprimir en noviembre de 1965, en
los talleres de I. G. Seix y Barral, Hnos., S. A.
Provenza, 219 - Barcelona

CIENCIAS HUMANAS
BIBLIOTECA BREVE

Vittorio Lanternari

MOVIMIENTOS RELIGIOSOS DE LIBERTAD Y SALVACION DE LOS PUEBLOS OPRIMIDOS

EDITORIAL SEIX BARRAL, S.A. | BARCELONA

—dice— sería fundamentar la libertad en la forma pedantemente precisa del momento de la deliberación, como en la forma deliberadamente encubridora de la gratuidez. En ambos casos, la mala fe y la conciencia moral turbia pueden encontrar su excusa.' "

Concha Castroviejo
en INFORMACIONES, Madrid

"Esta obra es un aporte muy valioso al psicoanálisis moderno. Después de que Freud fue relegado, casi olvidado, una nueva tendencia surgió de diferentes puntos; fue iniciada por muchos de sus discípulos, que descubrieron, poco a poco, las fallas de la doctrina original. Martín-Santos da un paso más hacia adelante en esta obra, y aplica técnicas de avanzada, que él pudo poner en práctica como director del Manicomio de Ciudad Real, cargo que ocupó durante algún tiempo.

Esta es una obra interesante, no sólo para los especialistas en psicoanálisis, sino para quienes desean, simplemente, obtener una información sobre una de las ciencias más apasionantes de la actualidad."

EL ESPECTADOR

*

BIBLIOTECA BREVE

PUBLICA LAS SIGUIENTES SERIES:

● NOVELA

❖ RELATOS

✳ ENSAYO

▲ MUSEO

POESIA

ANTOLOGIAS

CH CIENCIAS HUMANAS

CIENCIAS HUMANAS
BIBLIOTECA BREVE

Vittorio Lanternari, nacido en 1918, es profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Bari y de Etnología en la de Roma. Es autor, entre otros, de un libro sobre *La grande festa: storia del Capodanno nelle civiltà primitive* (1959). En el estudio del hecho religioso, Lanternari practica el método historicista, único que le parece capaz de explicar su naturaleza, función, génesis y dinamismo de origen interno o externo: es decir, cree que la vida religiosa no debe ser considerada aisladamente, sino en su estrecha relación con la profana, ya sea cultural, social o política, porque todas estas manifestaciones forman un conjunto que sigue un proceso dinámico determinado y concreto en cada civilización.

En *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Lanternari se ocupa de los cultos surgidos de un afán de emancipación de los pueblos llamados "primitivos", en condiciones coloniales o semicoloniales. Durante el último siglo, los contactos entre blancos e indígenas se han visto especialmente intensificados por las dos guerras mundiales, por lo que las poblaciones nativas han adquirido conciencia de su desnivel económico y cultural respecto a los portadores de la cultura europea. Hoy que estos pueblos llegan al primer plano de la historia, es para nosotros una obligación cultural, además de moral y política, hacernos eco de los mensajes que, desde las más remotas partes del mundo, envían las voces de mil profetas y que exigen una respuesta. Lanternari, dejando la respuesta política y religiosa a los gobiernos e Iglesias que puedan dársela, asume la tarea de esclarecer el origen, valor y significación de tales mensajes. Por otra parte, su conocimiento puede ser útil para la comprensión de nuestra propia cultura, ya que tales pueblos son los representantes actualmente vivientes de estadios antiguos de cultura que son en definitiva los mismos que han atravesado las civilizaciones modernas y evolucionadas.