

Movimientos mesiánicos e identidad indígena: Estados Unidos y Nueva Zelanda

FERNANDO MONGE

Durante el siglo XIX la colonización de los Estados Unidos y Nueva Zelanda llegó a su fin. Las tierras, en su mayor parte, estaban en manos de los colonos, y el final de la ardua empresa se transformaba en los nuevos países en una pujanza y un optimismo sin límites.

Quedaron, sin embargo, algunos problemas sin solucionar: una muy reducida población de aborígenes que necesitaba de la ayuda y la asistencia del estado para sobrevivir, su número descendía, y los procesos de aculturación les habían modificado profundamente.

La acentuada crisis y la quiebra cultural de los aborígenes fue, en su día, conocida por la sociedad e interpretada apresuradamente por los organismos encargados de la administración de los asuntos indígenas. Los ciudadanos y los funcionarios pensaban que había que asimilar forzosamente a los aborígenes para «sacarles de su barbarie y sacudirles la pobreza de su falta de civilización»¹.

La política de asimilación forzosa y de máxima presión sobre las costumbres nativas se implantó, al mismo tiempo que el sentimiento de optimismo de los blancos hacia la expansión y el desarrollo económico que provocó la colonización se encontró con un obstáculo inusitado: los aborígenes se unieron y resurgieron con una fuerte vitalidad y agrupados en torno a movimientos revitalizadores de carácter reli-

¹ Con respecto a este criterio de finales del XIX se puede consultar para los Estados Unidos: McNickle, *La Tribus Indias de los Estados Unidos*, Eudeba, Buenos Aires, 1965; Dorris, *La ley y los indios en los Estados Unidos de América*, *Facetas*, vol. 57, 3: 20-23, Washington, 1982; Kehoe, *Aboriginal North America*, *Current Anthropology*, vol. 22, 5: 503-517, Chicago, 1981. Y para Nueva Zelanda: Simpson, *Te Riri Pakeha*, *Alister Taylor*, Waiura, Nueva Zelanda, 1979; Scott, *Ask that Mountain*, Heinemann-Southern Cross, Auckland, Nueva Zelanda, 1976; Hawthorn, *The Maori: A Study in Acculturation*, American Anthropological Association, Memoir núm. 64, Menasha, Wis., 1969.

gioso. ¿Cómo fue posible este «renacimiento» aborigen?, ¿qué características diferencian estos movimientos de los de alianza política y militar, y cuáles justifican el que los primeros se propaguen con mayor rapidez?, ¿cuál fue el papel que ejercieron en la formación de los movimientos indígenas contemporáneos y en la identidad nativa actual?

Los movimientos revitalizadores, también llamados nativistas, se pueden definir como «cualquier intento organizado y consciente de una parte de los miembros de una sociedad para revivir y perpetuar aspectos seleccionados de su cultura» (Linton, 1943:230).

Anteriormente, tanto en Nueva Zelanda como en los Estados Unidos habían surgido, en momentos de máxima presión colonizadora, movimientos nativistas revitalizadores de carácter religioso como el de Handsome Lake entre los iroqueses, o de carácter militar y político como los liderados por Pontiac² o Tecumseh³ en la costa este norteamericana.

Sin embargo, nuestro interés se centra en los de carácter religioso, en tanto en cuanto son, como pretendemos mostrar, catalizadores y centros de construcción de la nueva identidad indígena. Por otra parte, cualquier posibilidad de surgimiento de un movimiento revitalizador de características militares estaba supeditado, a estas alturas de destrucción cultural aborigen, a la aparición previa de un movimiento mesiánico o religioso revitalizador que transmitiese a los indígenas un código moral y una concepción del mundo nueva y adecuada al momento en el que vivían, así como a sus peculiaridades étnicas, dándoles; en suma; una coherencia que habían perdido como grupo y que les permitiría enfrentarse u oponerse, por el medio que fuese, a las pretensiones coloniales de asimilación forzosa.

«En todos los lugares las sociedades han producido adivinos y clarividentes que dirigen su comprensión mística para calmar las ansiedades de los solicitantes cercados por dudas y dilemas que escapan de la capacidad humana de resolución. Más espectaculares, aunque respondiendo a la misma necesidad, son los mesías o profetas que

² Pontiac fue un jefe ottawa de mediados del siglo XVIII, que, apoyado en el mensaje unificador y fraternal lanzado por el «Profeta Delaware», intentó construir, sin éxito duradero, una unión militar intertribal con carácter político para resistir el avance blanco.

³ Tecumseh, al igual que Pontiac, se apoyó en un profeta: su hermano Tenskwataya, el «Profeta Shawnee», que predecía la vuelta de los viejos tiempos aborígenes, para fomentar la construcción por medios pacíficos de un gran estado indio en Ohio que conviviese con los blancos. Pensó que iba a ser tolerado por los colonos, pero su sueño acabó cuando su hermano, en su ausencia, lanzó un ataque contra las alertadas tropas del general Harrison. La gran batalla que acabó con los planes de una confederación y alianza del gran líder Tecumseh se libró, según Wissler (1970: 124), en 1811, cerca del río Tippecanoe en el Wabash Superior, Indiana.

vociferan contra la desgracia de su pueblo y proclaman una fórmula de inspiración divina para aliviar a las masas de su frustración y de su opresión» (Barnett, 1972:3).

El culto creado por Handsome Lake fue una de las primeras formulaciones de características religiosas «híbridas» que surgieron como respuesta al grave estado de degradación moral de los séneca provocado por una larga serie de desastres ocurridos tras la firma del tratado de Fort Harmar en 1789. Las pequeñas reservas que se les otorgaron, alegando su participación en el bando inglés durante la guerra de la independencia, contribuyó aún más a empeorar la caótica situación. En esta época de desastres llegaron a la reserva unos misioneros cuáqueros que fueron muy bien acogidos y trabaron amistad con muchos indígenas. Poco después, en 1799, Handsome Lake tuvo la primera de una serie de visiones en la que se le presentaron tres ángeles vistiendo a la manera tradicional iroquesa; le enseñaron cómo debían vivir él y su pueblo: tenían que abandonar el alcohol, condenar la brujería y las prácticas abortivas, los matrimonios debían vivir en armonía, se debía acabar con la promiscuidad y la corrupción general, y celebrar su festival tradicional: el Festival de Midwinter o mitad del invierno.

Unas semanas más tarde volvió a tener otra visión, durante la cual fue trasladado del cielo al infierno durante un día, vio a George Washington a medio camino, y a Jesucristo desilusionado y abandonado por sus seguidores. Además, se le mostraron los castigos que se debían imponer a los que transgredieran el código revelado en la primera visión, recordándole otra vez que debían adoptar de nuevo el calendario tradicional y, sobre todo, el Festival de Midwinter. Esta segunda visión concluyó con una amenaza de destrucción del mundo mediante el fuego si los indios no obedecían.

El mensaje predicado por Handsome Lake, traducido al inglés por los cuáqueros, comenzó a consolidarse como religión. Su carácter cada vez más social incidía en la estructura familiar, la política de la comunidad hacia la asimilación con el blanco, y en la no conveniencia de que la tribu vendiera más tierras, así como en otros aspectos relacionados con el mantenimiento de su grupo. El sincretismo pacífico difundido por la religión de la *Casa Larga*, surgido como consecuencia de un proceso de aculturación de «fusión»⁴ revitalizó las decaídas tribus iroquesas insuflando en ellas un nuevo orgullo frente al blanco, y supuso una alternativa al protestantismo que les ha ayuda-

⁴ Según Spicer (1969: 532): «...lo esencial de la fusión es que se confunden los elementos de dos o más tradiciones distintas, para ser combinadas en un sistema único, y que los principios que se combinan no son los mismos que gobiernan los sistemas culturales de los que ellos proceden. El proceso puede dar como resultado una variedad de combinaciones de forma y significados».

do a preservar, modificadas, algunas de las más señaladas tradiciones antiguas de su cultura.

La fusión de ideas y rasgos dispares procedentes de distintos mundos de pensamiento que se produce como consecuencia de la aculturación, no elimina, desde el momento en que surgen los movimientos revitalizadores de carácter religioso, por paradójico que parezca, las distancias entre los blancos y los nativos, sino que al contrario las aumenta. El grupo converso al nuevo credo ha levantado, apoyado en préstamos blancos provenientes del cambio cultural que ha sufrido, una fuerte barrera a la penetración de otras cosmovisiones. Todo lo que les llegue de ahora en adelante será analizado bajo los cánones y las normas éticas que han abrazado al unirse al profeta o líder religioso.

Pero los movimientos nativos y mesiánicos más trascendentes para el surgimiento del nuevo indígena surgirían en los Estados Unidos durante la crítica situación de finales del siglo XIX y principios del XX. Handsome Lake fue sólo un ensayo, ya que su credo no superó los límites tribales de la Confederación de las Seis Naciones.

No obstante, la aparición de mesías fue un fenómeno constante y perdurable que podía cuajar o no, dadas las circunstancias específicas de la comunidad que va a recibir el mensaje de salvación. Hoy día los mesías continúan apareciendo en cualquier parte del mundo (Barnett, 1972:3). Por ejemplo, en el caso del subártico canadiense: los últimos profetas dogrib surgieron en 1966-67 cuando se abrió la carretera del Mackenzie (Helm, 1981:303).

La aparición de los «elegidos de Dios» no es una característica exclusiva de los pueblos colonizados, ya que en el Viejo Mundo no han sido excepcionales, y los puritanos de la Nueva Inglaterra también se consideraron el pueblo elegido que debía triunfar frente a los aborígenes.

El más difundido de los movimientos indígenas fue la Danza de los Espíritus (*Ghost Dance*) que surgió a finales de la década de 1880 y comienzos de 1890: «Como los tempranos movimientos panindianistas, contenía, además de una ética individual, una ética colectiva. Los esfuerzos unidos de los indios residían en acelerar, a través de la Danza de los Espíritus, la vuelta a los tiempos aborígenes en los cuales presumiblemente, las tribus serían supremas de nuevo, mezclando así pulcramente, tribalismo y panindianismo» (Hertzberg, 1981:10). Una vez más, se había producido una fusión de rasgos dispares, pero, ahora, contenía algo diferente: *la mentalidad pantribal*.

Wovoka, también conocido por el nombre de Jack Wilson, fue su profeta. Indio paiute de Nevada, vivió entre el mundo blanco y el nativo, conoció algo de la Biblia y del idioma inglés, siendo respetado tanto por los aborígenes como por los blancos. Cayó enfermo de gra-

vedad, y durante este tiempo, estando cerca de la muerte recibió la revelación divina.

Todos los antepasados de su raza vivían junto a Dios en felicidad y alegría, con caza abundante, jóvenes en perpetuidad y sin enfermedades. Si ellos querían cumplir con los preceptos que El les comunicaba, tales como: amarse los unos a los otros, evitar las guerras, vivir en paz con los blancos, y bailar durante cinco días consecutivos la Danza que Wovoka recibió, acelerarían la llegada del anhelado reencontro⁵.

El paralelismo que esta revelación tiene con una escena bíblica, eso sí, aderezada con algún toque nativo, es, además de evidente, característica de todos los movimientos de tipo mesiánico que fueron producto del contacto con culturas cristianas. En el fenómeno «autóctono y puro» distinguimos ya, sin lugar a dudas, la acción aculturadora derivada del contacto. Todos los movimientos indígenas que a partir de entonces se desarrollen entre ellos, tanto en los Estados Unidos como en Nueva Zelanda, no carecerán de un fortísimo componente foráneo. Semejante comportamiento produjo la inclusión de criterios blancos jamás aceptados anteriormente por los nativos, y que hoy les caracterizan y definen como grupo. En Norteamérica, por ejemplo, las tribus asimilaron el concepto de *Indio* del colonizador incluido en mesianismos tales como la Danza de los Espíritus.

El credo que revelaron los profetas pretendió, en gran medida, inculcar en el grupo nativo una fuerte cohesión frente al blanco que les permitiese superar sus dificultades y frustraciones, alcanzando, en un futuro cercano, el mundo ideal por ellos soñado. Semejante necesidad surge cuando la religión, que les proporcionaba una imagen organizada del universo, cae o se muestra ineficaz en la nueva situación que viven, careciendo por ello de la fuerza cohesiva y legitimadora necesaria para mantener una sociedad viva y en funcionamiento. Se hace entonces preciso, si la banda o tribu afectada no quiere desaparecer asimilada por la cultura dominante, una reordenación que les permita conocer, interpretar, categorizar y actuar ante los nuevos sucesos, objetos y actitudes que ocurren en ellos mismos y a su alrededor.

Los movimientos revitalizadores de carácter religioso tomaron, durante las fases de máxima presión y desorganización social, la voz cantante, e impulsaron a los nativos a redefinir su situación en el mundo y perpetuar su especificidad e idiosincrasia.

⁵ La versión en la que nos apoyamos es la del clásico estudio de James Mooney: *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Publicado por el Bureau of American Ethnology en 1896. Su contemporaneidad y el conocimiento directo de los hechos le han convertido en una de las fuentes claves utilizadas por todos los autores, incluyendo entre ellos a Hertzberg, McNickle, Barnett e, incluso, indios como Vine Deloria, Jr.

Según Webster (1979:48-49), los movimientos mesiánicos o milenaristas, inspirados por la fantasía de la salvación, deben contener los siguientes elementos:

1. Deben ser colectivos, en el sentido en que los fieles deben aceptarlo como grupo.
2. Terrestres, puesto que tienen que producirse en la tierra.
3. Inminentes, porque llegarán rápida y repentinamente.
4. Totales, ya que cambiarán absolutamente la vida sobre la tierra, no siendo una mejora del presente sino la «perfección» por sí misma.
5. Llevada a cabo por medios que son conscientemente considerados como sobrenaturales.

Características que ampliaría, y en las que coincidiría plenamente, María Isaura Pereira de Queiroz (1978:20) cuando describe el milenarismo como: «... la creencia en una edad futura, profana y, sin embargo, sagrada, terrestre y, sin embargo, celeste». Los entuertos, explica, serán corregidos, y todas las injusticias reparadas; no existirá la muerte, y unirán lo religioso y lo social encadenando aquello que es sagrado con lo profano. El mundo profano seguirá entonces, siempre según Pereira de Queiroz, grandes y descadas modificaciones materiales gracias a los medios sobrenaturales que el credo revelado pone a su disposición.

Semejante combinación, unida a su situación desesperada, llevó a los adeptos del culto emergente a enfrentarse total y desigualmente al blanco, por aquel entonces muy superior en poder guerrero y cantidad numérica. Era, o al menos algunos grupos nativos así lo pensaron, su única salida a una desintegración que no sólo estaba acabando con ellos como grupo, sino que minaba su propia identidad individual tan ligada, lógicamente, a su sociedad y a su cultura.

La mezcla de lo sagrado y lo profano en un sólo movimiento era necesaria para la mayoría de los grupos indígenas, puesto que su estado de descomposición social y cultural no les permitió una unificación política y social como la llevada a cabo por las llamadas «Cinco Tribus Civilizadas»⁶ tras la ejecución en los Estados Unidos de la ley de Relocalización o «*Removal Act*» de 1830 por la cual se las trasladaba al oeste del río Mississippi (McNickle, 1965). Los intentos fallidos, durante la década de 1880, en Territorio Indio (hoy Oklahoma) de unificación tribal, inspirados por el ejemplo de las Cinco Tribus Civilizadas, apoyan nuestro criterio.

Las razones del surgimiento de los movimientos de revitalización

⁶ Choctaws, chickasaws, cherokees, creeks y seminolas.

de índole religiosa llegan mucho más lejos si, apoyados en las conclusiones que Levy y Kunitz (1971) expusieron en un artículo referente a la anomia y a las patologías sociales en las reservas indias, desarrollamos un modelo hipotético.

Levy y Kunitz afirmaron que cuanto más grande es la discrepancia entre los medios institucionalizados que tiene un grupo nativo para alcanzar sus propias metas culturales, mayores han de ser las tensiones individuales de sus componentes; manifestándose en los indígenas afectados un comportamiento de dos clases: actitudes individuales normales (como el conformismo) o patológicas (como el alcoholismo, suicidio o asesinato), o actitudes generalizadas de conflicto y anomia. El fenómeno objeto de este artículo puede incluirse en esta hipótesis ampliando el haz de posibilidades de los aborígenes en un momento dado de su historia, sin olvidar que esta alternativa solamente puede cuajar en circunstancias históricas muy concretas de colonización especialmente destructiva y cuando los dominados no se encuentran ni absolutamente desorganizados ni excesivamente aculturados e integrados (fig. 1).

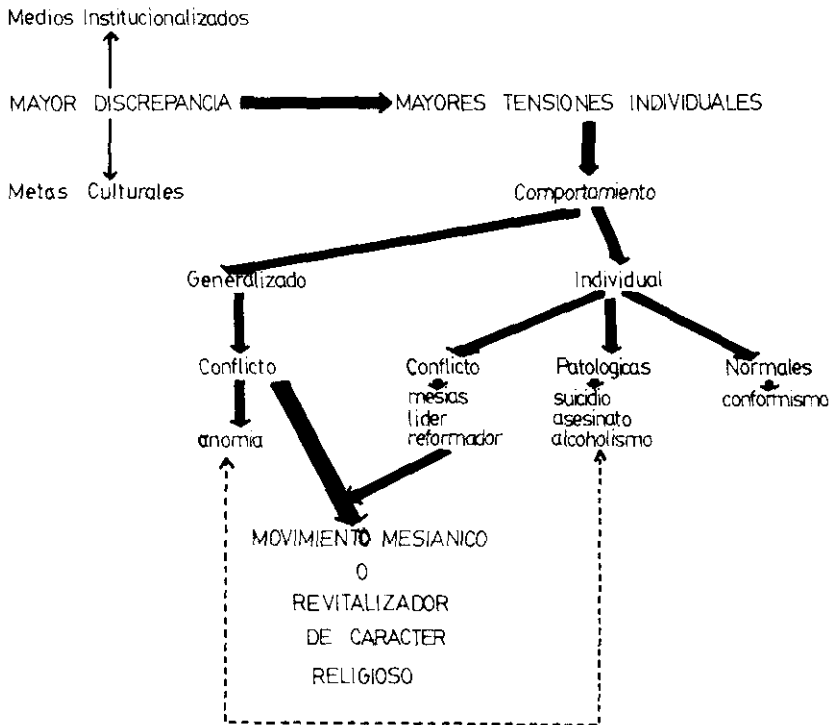


FIG. 1.—Modelo basado en las tesis de Levy y Kunitz (1971), reformados por el autor.

A pesar del fracaso entre los choctaws, chickasaws, cherokees, creeks y seminolas, la propagación del movimiento de la Danza de los Espíritus fue rápida y muy amplia. Abarcó a todos aquellos pueblos que, no habiendo llegado a un nivel de desintegración social tan avanzado como para impedir que pudiese cuajar, se encontraron bajo una fuerte presión blanca y tuvieron una mitología adecuada para la propagación de semejantes creencias. Por supuesto, la mezcla era evidente, la proclamación de una vuelta a la tradición carecía de fundamento. El movimiento había tomado elementos provenientes del credo indígena, sin embargo, ya en ellos existía una gran cantidad de ideas y tesis bíblicas. Incluso las mujeres, hasta entonces relegadas de las prácticas religiosas, podían tomar parte en la danza. También, según Pereira de Queiroz, los apóstoles habían sido antes discípulos de escuelas blancas y conocían el inglés, así como la lectura y la escritura. Para nosotros, ésta es una condición fundamental. Es necesario que el grado de aculturación y asimilación de nuevos planteamientos y modos de vida se introduzcan en lo que hasta entonces era la vida tradicional nativa para que se produzcan estos milenarismos o mesianismos.

La Danza de los Espíritus tuvo diferentes versiones entre los distintos pueblos conversos al nuevo credo. Dependían de las circunstancias específicas de cada una de las tribus en las que se desarrolló. Una de las versiones más violentas de las enseñanzas de Wovoka fue la de los pueblos sioux. El final de la expansión y crecimiento de este mesianismo llegó propiciado por los sucesos que entre ellos tuvieron lugar. Los sioux, hacía poco tiempo un pueblo fiero y numeroso, también desarrollaron su particular versión de la Danza de los Espíritus.

Una gran cantidad de sioux que se habían unido al movimiento revitalizador eran indios cuya animosidad contra los blancos estaba en un momento álgido, dado el indigno tratamiento que recibieron tanto en la política de tierras y raciones como en los tratados⁷. Muchos, como Toro Sentado, habían participado en la guerra contra el general Custer. No obstante, los sioux en vez de enfrentarse abiertamente a los dominadores se trasladaron a las «*Badlands*» en Dakota del Norte, donde un agente de la reserva comenzó una innecesaria escalada de violencia cuando, equivocadamente, pidió la ayuda de tropas federales para solucionar lo que para el agente era incontrolable. La espiral culminó en la batalla y matanza de *Wounded Knee*⁸ (Hertzberg, 1981:12; McNickle, 1965; Brown, 1982).

⁷ Los acuerdos a los que se llegaron después de 1871 no tenían el valor o la consideración legal de tratados, dado que en ese año el Congreso de los Estados Unidos rechazó la validez que tenían para la convivencia entre los dos pueblos, e, incluso, como instrumento de negociación futura.

⁸ *Wounded Knee* está enclavado hoy en la reserva de Pine Ridge (Dakota del Sur) y la habitan los sioux oglala.

«Los hombres blancos estaban asustados y llamaron a los soldados. Nosotros habíamos impetrado la vida, y los hombres blancos pensaron que queríamos la suya. Supimos que llegaban los soldados. No temimos. Esperábamos poderles hablar de nuestras cuitas y obtener ayuda. Un hombre blanco elijo que los soldados venían a matarnos. No le creíamos, pero los hubo muy asustados que huyeron al desierto "Badlands"». De esta manera describió Nube Roja la batalla (Brown, 1982:469).

De los trescientos cincuenta indígenas allí presentes, incluyendo mujeres y niños, murieron, según Crespo, trescientos (Crespo, 1980). Los soldados, muchos de ellos alcanzados por sus propios disparos, sólo tuvieron veinticinco bajas y treinta heridos. Sobre los restos de los nativos hoy se levanta una iglesia católica. La Danza de los Espíritus, debilitada por semejante fracaso, no tardaría en desaparecer. Tal y como la predicó su profeta Wovoka fue inicialmente pacífica. Su influencia declinó drásticamente y quedó, cuando no desapareció, relegada a una costumbre cultural considerada por Hertzberg «sin significado mesiánico».

El aspecto más importante y relevante, a nuestro juicio, se fundamenta en la difusión del concepto blanco de indianidad que establecería los principios de unificación tribal del panindianismo.

Ahora bien, los movimientos milenaristas no fueron los únicos que se desarrollaron durante este período. En Nueva Zelanda, por ejemplo, se produjeron varios de distinta índole. En la Isla Norte se sintió, cada vez con mayor fuerza, una tendencia unificadora de las distintas tribus. La alianza, por supuesto, era más fácil entre tribus provenientes de una misma canoa⁹. El movimiento unificador que culminó en la elección del rey maori (en el área central de la Isla Norte, en tierra Waikato), había de tener una base espiritual. Amparados en la tendencia se convocaron en 1860 unas reuniones de maoris especialistas en historia, ciencia y filosofía para unificar criterios en relación con la cosmología e historia de su pueblo. Los dos líderes de las reuniones fueron Te Matorohanga y Nepia Pohuhu.

De dichos encuentros surgió una sorprendente e importante formulación: la doctrina Io. En ella se explicaba que el maori había caído en desgracia a causa de haber roto las reglas del tabú (o «*tapu*» como se denomina en idioma aborigen) y corrompido su vida. Sin embargo:

«El resultado más asombroso de estas conferencias residió en la doctrina por la que los maori antiguos tenían un dios supremo llama-

⁹ Cada una de las canoas que llevó a las islas a los miembros fundadores de las distintas tribus o *iwi* que ocupaban y ocupan Nueva Zelanda. Este suceso fundamenta un parentesco simbólico que es recordado todavía por el pueblo maori.

do Io que era la última fuente de todo el *mana* del universo, que era omnipotente, omnisciente y no creado» (Schwimmer, 1977:114).

Semejante declaración es aún hoy fuente de polémica continúa entre los antropólogos y especialistas en el tema. Lo cierto es que nada se sabía de estas tradiciones hasta 1860. La explicación dada por los maoris divulgadores o promotores de esta doctrina anteriormente desconocida, se funda en que antiguamente sólo la conocían los sacerdotes o «*tohunga*» más importantes. Era, además, objeto del más estricto de los secretos. Incluso el mismo Te Matorohanga reconocía que las tradiciones por él transmitidas no se ajustaban exactamente a su forma clásica, puesto que muchos de esos conocimientos se habían perdido, y que él había hecho cambios e innovaciones (Schwimmer, 1977:114-115). Según Te Matorohanga los antiguos dioses habían caído convertidos en cocodrilos, piedras y árboles¹⁰.

Sea cual fuere la realidad, hemos de reconocer con Schwimmer que Te Matorohanga fue una de las personalidades más brillantes de Nueva Zelanda durante el siglo pasado. La mezcla de elementos cristianos y aborígenes, muestra una coherencia muy sólida, evidenciándose hasta el presente su pervivencia. La doctrina fue la primera y mejor explicación de la naturaleza del Dios occidental hecha al modo de los indígenas, les brindó la oportunidad de entender lo que era un dios omnipotente.

Pero los movimientos mesiánicos maoris estaban todavía por surgir. En 1860 en Nueva Zelanda no se había alcanzado la etapa de máxima presión y conflictividad con los blancos, necesaria para la creación de un clima idóneo en el que se desarrollasen estas revelaciones. Mientras tanto, se extendían por el país los misioneros con sus mensajes religiosos; y habían generado, involuntariamente por su parte, toda una caterva de predicadores maoris que difundían en su tribu de origen su propia y heterodoxa visión de lo que habían conocido más o menos fragmentariamente.

El interés y la hospitalidad que sentían por las religiones cristianas y por sus misioneros, se tornó poco a poco en recelo. La sed constante de tierras por parte de los blancos, así como los enfrentamientos cada vez más frecuentes, fueron la causa de este bloqueo de la labor predicadora y aculturadora de los religiosos. Una de sus primeras manifestaciones fue el establecimiento o difusión de la doctrina Io.

Es muy difícil saber qué hubiera ocurrido con la doctrina Io si la situación tensa de esos años no hubiese degenerado en las guerras territoriales. Lo cierto es que Te Matorohanga, al brindar una expli-

¹⁰ Los diferentes elementos de la naturaleza, que habían sido fuente tradicional de respeto y veneración por parte de los nativos, continúan, como nosotros pudimos comprobar, manteniéndose vivos entre ellos.

cación sincrética de los últimos principios teológicos cristianos, abría la puerta a los maoris para el entendimiento de la religión y los códigos de conducta blancos, y, por derivación lógica, a su transformación en blancos de piel marrón.

¿Cómo es posible entonces que anteriormente hayamos afirmado que estas formulaciones religiosas sincréticas son levantadas por los indígenas como una barrera a la asimilación forzada que los blancos pretenden imponer?. ¿No incurriríamos en una contradicción?.

No, si tenemos en cuenta la interpretación del proceso nativo integrado en un marco general. La separación inicial que supone el surgimiento de un movimiento mesiánico no conlleva, necesariamente, un distanciamiento cada vez mayor entre ambos grupos. El derrotero que sigan los fieles estará marcado por el desarrollo de las relaciones blanco-nativo. Si el blanco continúa con la presión desmesurada, el rechazo indígena se radicalizará y conducirá al conflicto, pero si, por el contrario, las discrepancias entre las dos razas se suavizan puede que el mesianismo, pasado un tiempo, se institucionalice y convierta en una iglesia, aunque diferente, cercana a la mentalidad blanca o, incluso, que la antedicha barrera interpuesta por el mesías se transforme en un escalón, adecuado por su elaborado sincretismo, para abrazar el credo puramente blanco que acelere en mayor medida su asimilación y aculturación total.

El mismo año en que estallaron las principales guerras territoriales, 1863, Te Ua Haumene tuvo una aparición del arcángel Gabriel por la cual se le anunciaba la expulsión de los *pakeha*, o blancos, así como de los maori no conversos de las islas. El momento, en Nueva Zelanda, era, como en la época de la Danza de los Espíritus de los Estados Unidos, de máxima presión colonizadora.

«En una situación colonial clásica no es sorprendente que (a los maori) se les ocurriese una y otra vez la idea de expulsar (a los blancos y maoris no creyentes) al mar» (Webster, 1979:60).

Del mismo modo que los discípulos de la Danza de los Espíritus india, los acólitos del «hauhaunismo»¹¹ bailaban de un modo insistente hasta llegar a caer en trance. Lo hacían en torno a un poste «*niu*» que se elevaban unos 4,5 metros sobre el suelo; era rígido y con unos «penoles» cruzados sobre los que se «sentaban» los dioses Ruru (el espíritu guardián de Te Ua Haumene) y Riki (el dios de la guerra) (Schwimmer, 1977:118). Su credo también mezclaba, como lo hacían los discípulos de Wovoka, tradiciones bíblicas y aspectos autóctonos. Y ¡cómo no! les aseguraba la invulnerabilidad ante las balas enem-

¹¹ Originariamente el «Hauhaunismo» se denominó Pai Marire, pero pronto se impuso el término Hauhau debido, al parecer, a la repetición continua de la palabra *hau* en sus frenéticos cantos.

gas. En 1872, cumpliendo el patrón que más tarde seguirían los indios, serían vencidos por el cada vez más pujante mundo blanco.

La derrota parecía absoluta. La decadencia maori se hacía más evidente a los ojos de los propios nativos. Ni las guerras ni los cultos tradicionales, ni siquiera las creencias cristianas del invasor, servían para mantener su estatus en su propia tierra. Todos los movimientos religiosos, políticos o guerreros de autodefensa se mostraban incapaces de solucionar la situación desesperada en la que vivían. Desgraciadamente, los maori parecían haberse convertido en una «nación de semi-esclavos», de ciudadanos de segunda, cuando no de tercera clase. El clima reinante propiciaría la aparición de nuevos mesianismos, de los cuales el más importante en cuanto a sus consecuencias sería el fundado por Te Kooti Rikirangi Te Turuki.

Te Kooti pertenecía a la tribu de Rongo-Whakatu, cuya área de asentamiento era la bahía de Poverty al este de la Isla Norte. Había sido educado en una escuela dirigida por misioneros y, al igual que Wovoka, conocía y se manejaba bien en ambos mundos: el nativo y el blanco. Se dedicó al comercio con éxito, llegando a hacer una considerable competencia a los comerciantes no maoris, tras la negativa del obispo a su petición de ser entrenado para profesor-misionero. Pero su tranquila vida se fue enturbiando paralelamente a los tiempos que corrían y en los que la tensión aumentó hasta desembocar en las guerras territoriales. Te Kooti, que comenzó luchando a favor de los maoris leales y de los blancos, terminó siendo deportado por espía a las islas Chathams, junto con un grupo de discípulos del culto Pai Marire o Hauhau.

Como es común entre los profetas tuvo su primera revelación durante una grave enfermedad que le llevó a ser deshauciado por los médicos y abandonado, siguiendo la costumbre maori, en el bosque para que allí expirase. Sin embargo, Te Kooti no murió, y cuando días después reapareció entre los indígenas, causó espanto y reverencia por el milagro acaecido. El, que ya había recibido el mensaje divino, acrecentó el temor de sus compañeros en mayor medida al explicar que el «Atua» o espíritu le había liberado de la muerte y revelado que era el elegido para fundar una nueva iglesia y religión, que sería la salvación de los maoris creyentes y su liberación (Webster, 1979:109).

La capacidad de liderazgo y la inteligencia del mesías permitió que la revelación que había recibido se cumpliera, al menos parcialmente: Te Kooti consiguió liberarse junto con 288 hombres, mujeres y niños de las islas Chathams, alcanzando así, ante los ojos de sus seguidores, el refrendo definitivo de la veracidad de sus predicaciones; condujo a sus fieles a través de bosques y montañas, atacando y defendiéndose hasta que, transcurridos quince años desde su fuga, fue perdonado y fundó la iglesia Ringatu, cuyos principios básicos fueron

establecidos durante los diez últimos años de su vida. Murió entre el respeto y la veneración de sus seguidores en 1893 (Webster, 1979:117).

La religión Rigatu, que tenía una considerable semejanza con el culto Pai Marire o Hauhau, suavizó las violentas creencias y rituales mágicos de sus antecesores. Desaparecieron en la nueva religión, según los ojos de los europeos de aquellos tiempos, todas las ceremonias hauhau que habían sido definidas por el Ministro de Asuntos Nativos, William Fox, como «... un rito sangriento, sensual, repugnante y demoníaco» (Simpson, 1979:161). La Biblia, especialmente el Antiguo Testamento, era aceptada, y sus sacerdotes eran capaces de recitar largos textos de las Antiguas Escrituras. Implantaron como día sagrado o de culto, el sábado judaico, ya que se denominaban a sí mismos hebreos o israelitas. Los maori eran la tribu escogida, e incluso el mismo Te Kooti era identificado con Moisés. Su exilio en las islas Chatham o «Egipto», y su tarea de dirección del pueblo escogido o maori hacia Canaán (o Kanana según su lengua) contribuían a reforzar esta creencia (Schwimmer, 1977:121).

Poco a poco el movimiento mesiánico se fue transformando, mediante la suavización de su credo, en una religión institucionalizada. Todos los movimientos de revitalización, sean del carácter que sean, siguen una senda determinada por las relaciones imperantes entre ambos pueblos. Esta dialéctica blanco/nativo, a la que hemos aludido en páginas anteriores, marca la radicalización o disminución de las distancias y de las barreras mutuas. A un debilitamiento de la presión blanca sobre el grupo indígena le sigue una apertura y un enfriamiento del fanatismo de los creyentes. De este modo, lo que empezó siendo un movimiento mesiánico considerado peligroso por el grupo dominante, se convirtió en una marca de identidad nativa y en un elemento importante de la convivencia pacífica. Este destino será, como veremos, el que le espere al culto del Peyote en los Estados Unidos de América.

Ringatu contribuyó también a que la derrota y el sentimiento de inferioridad fuera, afortunadamente, atajado y aminorado por el nuevo credo religioso. Esta fue, y aún es, la función más importante de la doctrina de Te Kooti en la emergente sociedad neozelandesa.

«Ringatu mantuvo un fuerte elemento nacionalista que permitió a sus seguidores retener algo de su identidad y respeto por sí mismos» (Webster, 1979:91-92).

Contrarrestó en gran medida el sentimiento psicológico de inferioridad que estaba minando al pueblo maori. Los nativos no dudaban que sus profesores aborígenes y que los seglares que ayudaban en las iglesias de culto europeo eran considerados como unos seres inferiores. Ahora, fundamentados en su religión, podrían hacer frente a los blancos, orgullosamente, de igual a igual. Una nueva cultura estaba

surgiendo entre ellos, los maoris se adaptaban, una vez más, a las nuevas circunstancias. A partir de entonces todos los movimientos nativos que surgieron llevaron la impronta del nacionalismo maori de Te Kooti.

También en los Estados Unidos surgieron movimientos indígenas que afirmaban una nueva identidad nativa. Los precedentes de los que vamos a partir, del mismo modo que en Nueva Zelanda, son de índole religiosa. La fortaleza que semejantes sentimientos pueden llegar a tener es mayor a la que alcanzaría cualquier grupo humano político o social. Para el aborigen, encontrar un camino espiritual era una tarea fundamental y necesaria. El indio de los Estados Unidos contó con un obstáculo que no existía en las islas del Pacífico, allí había numerosos pueblos o tribus con tradiciones tan diferentes como alejadas. Los patrones de adaptación cultural a un medio geográfico tan variable no podían ser más diversos. No obstante, la situación de los nativos era, a finales del siglo XIX y principios del XX, muy parecida a la que vivían los maori de Nueva Zelanda, y, por tanto, surgieron movimientos religiosos con un fuerte componente pantribal. Como es lógico no sólo iban a surgir movimientos milenaristas de rechazo más o menos violento a los blancos en situaciones límite, también aparecerían nuevas actitudes religiosas.

Ahora los indígenas, más aculturados y sufriendo una presión menos violenta por parte del grupo dominante, no sentían la necesidad de un mesías que les prometiese el advenimiento de los nuevos tiempos de un modo tan radicalizado.

Uno de los precursores de más importancia e interés en el movimiento nativo de unificación de los Estados Unidos, fue el culto del Peyote¹². El culto, surgido de las tierras del sur de las praderas, pretendía acomodarse a los nuevos tiempos.

«Abandonó las esperanzas mesiánicas de las religiones panindias tempranas y, en su lugar, desarrolló una ideología y procedimientos que estuviesen más en armonía con la realidad del indio como integrante de la sociedad moderna» (Hertzberg, 1981:239).

El culto del Peyote estaba firmemente anclado en las tradiciones y viejas costumbres indias, pero, en realidad, buscaba una reforma religiosa acorde con el presente.

Complementaba y daba una base más firme y sólida a otros movimientos pantribales que, por aquel entonces, iban a surgir o estaban ya surgiendo. Sin embargo, todos ellos se encontraban algo desconectados de las reservas en las que vivía la inmensa mayoría de los indios estadounidenses. Existía un panindianismo que pretendía reformar

¹² La mayor parte de los datos mencionados sobre el culto del Peyote y la Iglesia de los Nativos Americanos han sido extraídos, dada la fiabilidad contrastada de la fuente, de Hertzberg (1981).

aspectos políticos y sociales que afectaban al pueblo aborigen; un panindianismo de los indios en las ciudades, con características fraternales, y un panindianismo religioso fundamentado en la aculturación y cristianización, apoyado por las iglesias cristianas. La actitud que el Bureau Indio de los Estados Unidos mostró hacia ellos era caprichosa y variable con respecto al panindianismo reformista, y de absoluta ignorancia con respecto al fraternal. Sin embargo, su olvido o su capricho era dejado de lado cuando se trataba del panindianismo fundamentado en el Peyote. El Bureau creía que el Peyote era el mayor obstáculo para la civilización y el origen de un gran peligro.

Lo cierto es que el culto del Peyote pronto ganó la hostilidad de muchos grupos e instituciones. La razón fundamental es sencilla: el culto era el movimiento más «desviado» en relación con la norma aculturadora y más conectado con la reserva (Hertzberg, 1981:239). Obviamente, los mayores opositores a él fueron las iglesias cristianas y las religiones tradicionales sustentadas por los grupos indios conservadores de la reserva.

Los misioneros y los directores laicos de escuela veían con desesperación cómo sus alumnos más aculturados, y muchos de ellos los más brillantes, se alejaban de la ruta deseada. Los indios estaban cada vez más cansados del ardoroso celo y de la machaconería con la que les bombardeaban los misioneros. El lema del general Henry Pratt, uno de los precursores de la educación indígena, refleja la mentalidad de la época cuando dice: «matar al indio para salvar al hombre». El general Pratt, que fundó en 1879 la escuela de Carlisle, tan importante para la historia de los indígenas, pretendía americanizarles siguiendo el modelo de los inmigrantes en la tierra de las oportunidades. La política seguida por la escuela sería una de las bases para el surgimiento del sentimiento panindio, dado que al aculturar y homogeneizar individuos de muy diferentes tribus y al enseñarles un idioma común a todos ellos (el inglés), les estaba insuflando el concepto de la pertenencia a una identidad común.

El grupo dominante pretendía que se convirtiesen al cristianismo. Con su conversión buscaba que el nativo renegase de su indianidad, de su «manta». Podemos suponer que este interés no escaparía de la comprensión de los propios indígenas, quienes, en consecuencia, considerarían a la religión cristiana como otros sistemas de opresión. Eran, además, conscientes de que la adopción del cristianismo no les liberaba de la marginación ni del mal trato que les deparaban otros colonos, fuesen éstos cristianos o no.

Los movimientos revitalizadores de características religiosas chocaron, al intentar contrarrestar la «agresión evangelizadora» con otro grupo que, si bien era cada vez más reducido, detentaba un importante poder moral y legitimador: los líderes y jefes conservadores de la

tribu. Todos los mesías y reformadores contaron con la dolorosa oposición de los jefes conservadores y los representantes del culto tradicional. Por una vez los indios conservadores y los blancos se encontraron en el mismo bando enfrentados a los «jóvenes heterodoxos». Sin embargo, ni unos ni otros pudieron parar un movimiento que se incrementaba rápidamente. Los viejos jefes no podían resolver sus nuevos problemas, y las comunidades se volvieron hacia los mesías que les ofrecían soluciones.

La *Ghost Dance* o Danza de los Espíritus abrió un camino a la mentalidad pantribalista. El ideal que los movimientos o partidos actuales tienen, la «pantribu», es el producto de la aculturación y de la asimilación por parte del nativo del concepto de indígena creado por el blanco. El nativo, entonces, estaba llegando o despertando a esta conciencia, y comenzaba a clamar por sus derechos y reivindicaciones. Pero estos fenómenos no hubieran pasado de ser una organización relativamente estable o una cáscara vacía de contenido indio o nativo, de no haber sido por la política de separación y luego de asimilación forzosa. De no haber sido, en suma, por el surgimiento de una nueva identidad indígena, producto, en una considerable medida, de los mesianismos y los movimientos revitalizadores de carácter religioso. El orgullo de la raza y la confianza en sí mismos que fomentó en Nueva Zelanda Te Kooti con la religión Ringatu, sería encarnado en los Estados Unidos por el culto del Peyote.

La adaptabilidad que el culto mostró entre las diferentes tribus que lo aceptaron, fue uno de los elementos que más hizo por su mantenimiento y extensión. La utilización del sistema de revelaciones individuales apuntaló firmemente la nueva creencia, tan arraigada en las costumbres y modos de vida de los indios de las praderas. Igualmente, aunque con menor relevancia, habría de contribuir a su éxito la inclusión de parafernalias y ritos típicamente autóctonos. El culto se extendía y mostraba diferentes caras a las tribus, el carácter abierto de este movimiento indígena religioso permitía que se añadiesen ideas cristianas. De hecho, todos los discípulos se encontraban ya aculturados.

Por ejemplo, Quannah Parker, conocido como el último jefe comanche, era hijo de madre blanca y amigo de los blancos y de su forma de vida. Se convirtió al Peyote tras una grave enfermedad que sufrió en 1889 y fue siempre uno de sus máximos promotores. Poco antes de su muerte en 1911 declaraba ante los blancos de una misión:

«Mi madre fue capturada por los indios cuando era casi una niña. Aprendió a ser india, también a amarles, nunca quiso volver al mundo blanco (...). Fue una buena mujer. Yo amo a mi madre. Amo al pueblo blanco porque ella lo era. Quiero que mi gente aprenda el modo de vida blanco, tenga educación, conozca el trabajo. Pronto el

gobierno dejará de pagarnos dinero. Todos los indios, entonces, deberán construir su propia vida. Aprender el camino del blanco, el dios de los hombres blancos. Mi pueblo muere hoy, mañana o en diez años, quiero que ellos sean pronto como mi madre. Entonces todos nosotros viviremos juntos de nuevo» (Hertzberg, 1981:243)¹³.

Otro de los grandes líderes y difusores del culto del Peyote fue el indio John Wilson (Moonhead) que era descendiente de francés (1/4), caddo (1/4) y delaware (1/2). Su versión del culto contenía más elementos del catolicismo que la de Parker. Había sido educado en esa religión y mezclaba en un mismo nivel a Cristo y al Peyote. Wilson animaba a «buscar el conocimiento directo por la comunión y evitar consultar la Biblia o los Evangelios con la intención de instruirse moralmente», puesto que sostenía que «la Biblia se destinó al hombre blanco que había sido el culpable de la crucifixión de Cristo», y que los indios, quienes no habían tenido parte en la acción, estaban exentos de culpa por su parte, y que, por consiguiente, recibirían la influencia religiosa directa y personalmente de Dios a través del espíritu del Peyote, cuando, por el contrario, Cristo fue enviado con esta misión al hombre blanco (Hertzberg, 1981:245)¹⁴.

A diferencia de Parker, se unió al movimiento de la Danza de los Espíritus y fue un líder reconocido en ambas organizaciones. Semejante actitud, refuerza la similitud del ideal nacionalista de los nativos.

Estuvo, también, en contra de la bebida, el juego y la permisividad sexual (al parecer prohibía que incluso en las conversaciones se tocara el tema), la infidelidad, la falsedad, la lucha y la brujería. Como se puede observar, todo un modelo del ideal puritano de finales del siglo que en Nueva Zelanda coincidía con la era victoriana. Su versión del culto estaba mucho más cristianizada que la de Parker, se extendió por Nuevo México y Oklahoma, aunque es especialmente llamativo que, de nuevo, apenas tuviese incidencia entre las Cinco Tribus Civilizadas, cuyas circunstancias particulares hacían menos necesario para su cultura un movimiento de revitalización del orgullo y de la identidad indígena.

Pero lo que hasta finales del siglo pasado era un movimiento reducido al área del sur de las praderas, pronto, durante los veinte años siguientes, se expandería mucho. De 1900 a 1910 alcanzó Arizona, Iowa, Nebraska, Wisconsin y Wyoming. Captó el interés de los indios más educados y cristianizados.

¹³ Esta cita mencionada por Hertzberg (1981: 243) pertenece al libro de Z. A. Tilghman titulado *Quanah. The Eagle of the Comanches*, y publicado en 1938.

¹⁴ La cita reproducida es un fragmento del trabajo: *Notes on the Life of John Wilson, the Revealer of Peyote, as Recalled by his Nephew, Goerge Anderson*, que redactó en 1933 Frank Speck.

«Uno de los centros más significativos de conversión estuvo entre los winnebago y los omaha de Nebraska, donde algunos de sus miembros líderes formarían parte más tarde de la Sociedad de Indios Americanos» (Hertzberg, 1981:246).

Los indígenas que introdujeron el movimiento entre los winnebago eran los individuos problemáticos; desorientados y medio hundidos en el alcohol, pudieron salir adelante cuando, durante una grave enfermedad, obtuvieron el conocimiento del Peyote mediante una revelación. El patrón se repetía y adaptaba, una vez más, a las circunstancias específicas de los winnebago. Este culto que incorporaría muchos elementos del protestantismo, especialmente del fundamentalista, no sería aceptado por los clérigos blancos.

En 1911 el efecto positivo que ejerció sobre los indios se dejó sentir de un modo claro y definitivo para ellos. Los miembros de la tribu que pertenecían a la secta eran los más prósperos y mejores comerciantes.

Los omaha, que fundaron la Sociedad Mescal, o *Mescal Society*, en 1906, adoptaron el culto del Peyote con un enfoque netamente cristiano y la clara intención de utilizarlo como una cura efectiva contra el alcoholismo que tantos estragos les estaba causando. En 1915 esta sociedad se transformó en la Sociedad Omaha del Peyote Indio, o *The Omaha Indian Peyote Society*.

La fuerte expansión del culto del Peyote sólo se vio limitada por las barreras culturales y las circunstancias en que vivían las diferentes tribus. Sin embargo, es de suma importancia indicar que el culto del Peyote tuvo más acólitos que cualquier otro movimiento panindianista de la época, y que gran parte del orgullo racial indio y de la autoestima del nativo norteamericano tuvo su origen en él. Para su expansión, los indios no dudaron en utilizar los medios de transporte y comunicación blancos, adoptando muchas de las costumbres organizativas de los «otros americanos» para la consecución de sus objetivos.

El éxito de los cultos que clamaban por la identidad de los nativos estaba alarmando al *Indian Bureau*. Evidentemente para el Bureau era mucho más conveniente que los indios estuvieran divididos. Era mucho más fácil tratar con grupos reducidos con un escaso impacto y capacidad de movilización ante la opinión pública, que verse obligados a negociar con grandes y organizadas masas de nativos. Sin embargo, todas estas asociaciones surgidas de movimientos cada vez menos radicales lanzarían e instaurarían un nuevo espíritu de identidad que, si bien más aculturado, les defendería de los blancos. Las tribus que después de la derrota se habían hundido en la apatía comenzaron a reaccionar, los grupos moribundos revivían. Estaba comenzando a surgir el nuevo nativo en el mundo de los blancos. La política de «des-

aparición» que pretendía la asimilación forzosa de aquellos «salvajes» en peligro de extinción había, de algún modo, obligado a los indios a valerse del uso de su diferencia cultural como un escudo para defenderse de la hostilidad a su pueblo, a pesar de ser ya casi unos blancos en muchas de sus actividades y costumbres.

La *Native American Church*, o Iglesia de los Nativos Americanos, surgió en 1918 como consecuencia de la tremenda campaña que se desató por parte del *Indian Bureau*, a la que se unieron la Liga Anti-Bares de América, la Unión Nacional de Mujeres Cristianas Temperantes, el Congreso Nacional de Asociaciones de Madres y Padres Profesores, el Consejo de Comisionados Indios, el Bureau de Misiones Indias Católicas y el Consejo de Hogares de Misiones (Hertzberg, 1981:264). Surgió como consecuencia de la fuerte presión blanca contra el culto del Peyote, para que convirtiéndose ésta en iglesia fuese amparada bajo el principio que reconocía la Constitución Americana de libertad religiosa. Así se ampararían y librarían del acoso al que estaba comenzando a verse sometidos. Su lugar de nacimiento fue Cheyenne en Ohihlahoma, los indios practicantes del culto del Peyote que formaron la iglesia fueron las tribus kiowa, oto y arapaho.

La era de los mesianismos se estaba terminando. El indígena ya no necesitaba salvaciones milagrosas o salidas desesperadas de un estado de derrota y desconcierto. Ahora, si bien aculturado, estaba comenzando a buscar soluciones y plantear opciones encaminadas a conseguir el reconocimiento y el respeto por parte de los blancos de sus peculiaridades e independencia de actuación.

La campaña anti-peyote empujó a los otros grupos del culto a que siguieran el ejemplo de Oklahoma, uniéndose muchos de ellos a la Iglesia de los Nativos Americanos, con, por supuesto, el mismo interés defensivo que la originó. La institucionalización vertebró un sistema defensivo tan poderoso que debió sorprender hasta a los mismos nativos. Es entonces cuando debieron comprender la fuerza que semejantes uniones tenían para defender sus derechos y sus costumbres. Aunque, es necesario mencionarlo de nuevo, el indígena se comportaba como un individuo nuevo y diferente. Los sioux, kiowa, winnebago, y otras tribus, empezaban a sentirse, al menos incipientemente, como indios. Ya entonces, despojados de una gran parte de la cultura tradicional, y sintiendo la necesidad de defenderse al modo blanco, abrían las puertas a su conversión en una subcultura del gran entramado del país.

Las creencias y esencias indígenas se apoyaban en la Biblia. Incluso su propia iglesia la convertiría en piedra angular de sus dogmas. La iglesia de los Nativos Americanos creada en Nebraska por los winnebago el 29 de junio de 1921 defendía los principios de su religión

(Hertzberg, 1981:276-77) con los versículos quinto y sexto del capítulo cuarto de la Carta a los Efesios:

«Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos.»

No quiere decirse, por ello, que el nativo, después de este doloroso proceso, se hubiese convertido en un blanco de piel oscura o en un individuo asimilado. La evidente transformación a la que se ha visto sometido, el cambio cultural producido por el choque de culturas y la aculturación le han modificado. Pero los movimientos revitalizadores de carácter religioso que hemos tratado han contribuido a la permanencia de una mentalidad diferenciada que ya no es tan fácilmente reconocible como en el pasado. Si hoy viajamos a Nueva Zelanda y a los Estados Unidos de América, y nos encontramos con los nativos, es muy posible que nos desilusionemos observando su gran similitud con nuestros conciudadanos más pobres. En cuanto al atuendo y trabajo, si lo tienen, son idénticos; sin embargo, su apariencia general no nos debe engañar: son miembros dependientes de nuestro mundo, sí, pero son distintos. Como subcultura viven, o separados en reservas, o en los barrios más modestos y marginales de las grandes urbes. Pero los valores que atribuyen a muchos de sus actos cotidianos tienen una consideración ética peculiar, producto de una concepción del universo y de su persona diferente, fruto, en gran medida, de su historia, de sus circunstancias actuales y de su propia identidad.

BIBLIOGRAFIA

- BARNETT, H. G.
1972. *Indian Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*. Southern Illinois University Press, Carbondale, Ill.
- BROWN, D.
1982. *Enterrad mi Corazón en Wounded Knee*, Bruguera, Barcelona.
- CRESPÓ, M. A.
1980. La «Gran Hazaña» del 7.º de Caballería. *Historia* 16, 45: 85-93, Madrid.
- HELM, J.
1981. Dogrib. En: *Handbook of North American Indians*, vol. 6: subartíc. J. Helm (ed.), 291-309, 1981. Smithsonian Institution, Washington.
- HERTZBERG, H. W.
1981. *The Search for an American Indian Identity. Modern Panindian Movements*. Syracuse University Press, Syracuse, N. Y.
- LEVY, J., y S. J. KUNITZ.
1971. Indian Reservations, Anomic, and Social Pathologies. *Southwestern Journal of Anthropology*, 27, 2: 97-128, University of New Mexico, Albuquerque, N. M.
- LINTON, R.
1943. Nativistic Movements. *American Anthropologist*, 45: 230-240, Menasha, Wis.

McNICKLE, D.

1965. *Las Tribus Indias de los Estados Unidos*. Supervivencia étnica y cultural, EUDEBA, Buenos Aires.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. I.

1978. *Historia y Etnología de los movimientos Mesiánicos*. Reforma y Revolución en las Sociedades Tradicionales, Siglo XXI, México.

SCHWIMMER, E.

1977. *The World of the Maori*. A. H. & A. W. Reed. Wellington.

SIMPSON, T.

1979. *Te Riri Pakeha*. The White's Man Anger. Alister Taylor. Waiura, Martinborough.

SPICER, E. H.

1969. *Perspectives in American Indian Culture Change*. The Chicago University Press, Chicago, Ill.

WEBSTER, P.

1979. *Rua and the Maori Millenium*. Price Milburn for Victoria University Press, Wellington.

WISSELER, C.

1970. *Los Indios de los Estados Unidos de América*, Paidós, Buenos Aires.