

# Estudios del Hombre

Número 11  
2000

Ensayos sobre  
Milenarismo

*Javier Ullán • Ivonne del Valle • Renée de la Torre  
Eliseo López • Pablo Serrano • Oscar Carbajal • Andrés Ríos  
Ricardo Ávila • Alejandro Ramírez • Jorge Durand*

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA  
*Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades*  
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DEL HOMBRE

*De erratis*

Nota 41, p. 157 falta el primer renglón de la cita.

Debe decir:

41 Mikhail Gorbachev, *La búsqueda de un nuevo inicio*, Guanajuato, Talleres Gráficos del Gobierno del ...

**ESTUDIOS DEL HOMBRE 11**

*Ensayos sobre Milenarismo*

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

# Estudios del Hombre 11

Ricardo Ávila  
Ma. Teresa Ruiz  
Guillermina Rivera  
*Coordinadores*

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

## Consejo Editorial

<i>Patricia Arias</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Ricardo Ávila</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Maurice Aymard</i>	Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París
<i>Francisco Barbosa</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Roque de Barros Lavinia</i>	Universidad de Brasilia, Brasil
<i>Pierre Beaucauge</i>	Universidad de Montreal, Canada
<i>Bruce Benz</i>	Instituto Botánico de Texas, USA
<i>Gerardo Bernache</i>	CINSA Occidente, México
<i>Avimil Bloch</i>	Universidad de Colima, México
<i>Tomás Calvo Buezas</i>	Universidad Complutense de Madrid, España
<i>Daria E. Deraga</i>	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<i>Anirès Fábregas</i>	El Colegio de Jalisco, A.C., México
<i>Rodolfo Fernández</i>	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<i>Dominique Fournier</i>	Centro Nacional para la Investigación Científica, Francia
<i>Enrique Jardel Peltier</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Lithar Knauth</i>	Universidad Nacional Autónoma, México
<i>Daniel Lévine</i>	Museo del Hombre, Francia
<i>Eduardo López Moreno</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Carlos Martínez Assad</i>	Universidad Nacional Autónoma, México
<i>Claude Morin</i>	Universidad de Montreal, Canada
<i>Joseph B. Mountjoy</i>	Universidad de Carolina del Norte, USA
<i>Américo Peraza</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Carmen Ramos</i>	CINSA Occidente, México
<i>Aurelio Rigoli</i>	Centro Internacional de Etnohistoria, Italia
<i>Pedro Romero de Solís</i>	Universidad de Sevilla, España
<i>Otto Schöndube</i>	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
<i>Gabriela Urañuela</i>	Universidad de las Américas, México
<i>Francisco Valdez</i>	Instituto de Investigación para el Desarrollo, Francia
<i>Wolfgang Vogt</i>	Universidad de Guadalajara, México
<i>Rosa H. Yáñez</i>	Universidad de Guadalajara, México

Editor Ricardo Ávila

Portada: Calavera con los símbolos de la vida y la muerte. Pompeya, Italia.

D.R. 2000, Universidad de Guadalajara

Departamento de Estudios del Hombre

Apartado postal 1-1814, CP 44101

Guadalajara, Jalisco, México

Tels. (3) 826-98-70 y 827-24-46

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ISSN 1403-1117

## ÍNDICE

Presentación	9
<b>Artículos</b>	
Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: La secuencia histórica de los movimientos ticuna <i>F. Javier Ullán de la Rosa</i>	13
Ecos milenaristas en la obra de Fray Antonio Tello <i>Ivonne del Valle</i>	41
Los nuevos milenarismos de fin de milenio <i>Renée de la Torre</i>	57
Milenarismo y protestantismo quialista en Los Altos de Jalisco a fin de siglo <i>Eliseo López Cortés</i>	79
Rasgos milenaristas del movimiento sinarquista mexicano <i>Pablo Serrano Alvarez</i>	101
La Revolución de Octubre y el fin de los tiempos <i>Oscar Carbajal Mariscal</i>	115
<i>Evangelion</i> : la futurización milenarista en el comic japonés. Una mirada antropológica <i>Andrés Ríos Molina</i>	127
¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo? <i>Ricardo Ávila</i>	145
Reflexiones sobre el misticismo <i>Alejandro Ramírez Hernández</i>	177

## **Documentos**

Milenarismo recurrente. El fin del mundo siempre es noticia <i>Jorge Durand</i>	201
--	-----

## **Reseñas**

El año mil <i>Georges Duby</i>	213
-----------------------------------	-----

El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio <i>Damian Thompson</i>	219
---	-----

Visiones del futuro: el pasado lejano, el ayer, el hoy y el mañana <i>Robert Heilbroner</i>	227
--	-----

Profecías de Saint Germain para el nuevo milenio <i>Elizabeth Clare Prophet, Patricia R. Spadaro y Murray L. Steinman</i>	233
--	-----

<b>Exordio</b>	239
----------------	-----

Autores e Instituciones	249
-------------------------	-----

Guía para colaboradores	251
-------------------------	-----

## Presentación

El inminente fin del segundo milenio de la era cristiana ha impuesto, tanto a creyentes como a ateos, la necesidad de reflexionar sobre la culminación de un periodo de mil años. La consideración sobre este fin de milenio, que tiene como telón de fondo saldos de las creencias y temores originales de la tradición judía respecto de la venida del Mesías y el fin de este mundo, está influyendo de diferente manera en los diversos grupos sociales. Sin embargo, los temores y esperanzas de orden milenarista no sólo se han presentado al cambio de milenio, como tampoco pertenecen sólo a la tradición judía, sino también a la cristiana, a la musulmana y a otras.

La irrupción pública de las creencias, miedos y anhelos de los pueblos, puede ser más fuerte y extendida debido al simbolismo de esa fecha, en cuyo contexto proliferan aprensiones, angustias o expectativas, tanto individuales como colectivas. Éstas se perciben en el ámbito público y son materia de discusión e inclusive de movilización social. Pero la reflexión sobre el fenómeno milenarista de hoy es significativamente distinta a la que vio nacer al milenio que concluye, pues el desarrollo del pensamiento científico ha forjado un panorama social y cultural hartamente diferente.

Para cavilar sobre el tercer milenio y el porvenir en general, habrá que considerar, antes que nada, el marco global en el que ocurre el acontecer humano hoy. Ese marco contiene, entre otros muchos aspectos, el contexto laico e incrédulo que convive de manera yuxtapuesta o contradictoria con formas de pensamiento tradicional profundamente arraigadas en las mentalidades. También consta del creciente fundamentalismo religioso, nuevos sistemas de ideas — algunos muy radicales — como el naturalismo, la nebulosa del *New Age* o el neofascismo, todas las cuales perviven en un contexto de creciente crisis ambiental y complejización, de degradación del sistema social global, donde la fragmentación cultural e ideológica son moneda corriente. Asimismo, el cambio de milenio está propiciando la reflexión sobre las recurrentes y devastadoras crisis económico-financieras;



sobre los profundos cambios en los hábitos y relaciones sociales en general; sobre las mutaciones paradigmáticas en el ámbito del conocimiento; o sobre el enorme poder de los medios electrónicos, que de manera virtual reducen y banalizan al mundo, aunque contradictoriamente refuerzan lo específico y aun lo retrógrado.

Aprovechando el profundo simbolismo de la fecha, la revista *Estudios del Hombre* presenta al lector una selección de ensayos donde se reflexiona sobre el fenómeno milenarista desde muy diversos ángulos, que van desde su tratamiento teórico metodológico, hasta las reflexiones de índole filosófica, pasando por los aspectos históricos, sociológicos, antropológicos, literarios y aun anecdóticos.

*Ricardo Ávila*

## **ARTICULOS**

# Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los movimientos ticuna

*F. Javier Ullán de la Rosa*

## RESUMEN

*El fenómeno milenarista posee naturaleza plurimórfica, poligénica, multicausal y multifuncional. Este ensayo fundamentará teóricamente esta afirmación y la ilustrará etnográficamente con el caso de los movimientos milenaristas ticuna, grupo indígena del Alto Amazonas. Cada momento de la secuencia histórica de dichos movimientos, ideología y praxis milenaristas satisfacen funcionalidades sociales diferentes, en estrecha relación con la evolución del contexto social.*

---

## HACIA UN INTENTO DE EXPLICACIÓN DEL FENÓMENO MESIÁNICO-MILENARISTA

De acuerdo con Norman Cohn, el milenarismo, entendido como fenómeno transcultural, no constreñido a las raíces cristianas de donde se toma el término, podría ser definido de la siguiente manera:

Todo movimiento inspirado por la noción de una salvación que debería ser: a) colectiva, en el sentido de que sería una salvación de los fieles en cuanto grupo; b) terrestre, visto que sería realizada en este mundo y no en un paraíso extraterrestre; c) inminente, debiendo manifestarse en el tiempo actual, en breve y de repente; d) total, debiendo transformar por entero la vida en la tierra, de suerte

que no se trata de una mejoría, sino de la instauración de la misma perfección; e) sobrenatural, ya que no se manifestaría por medios ordinarios.<sup>1</sup>

Por otro lado, el movimiento mesiánico se define, de acuerdo con Ari Pedro Oro, como el movimiento en el que la reorganización de una sociedad, o la producción de una nueva sociedad [de esta sociedad perfecta, de este paraíso en la Tierra, de este *millennium*, definido en las coordenadas culturales que sea] se da en el encuentro y en la acción conjunta de un grupo social y un personaje de tipo carismático,<sup>2</sup> el mesías, que, de acuerdo con Henri Desroche, obtendría su carisma de una vinculación muy estrecha con la divinidad, generalmente un lazo de parentesco; alguien extraordinario que participa de alguna manera de lo sobrenatural, lo que le diferenciaría del simple profeta.<sup>3</sup>

Los términos “mesiánico” y “milenario” están, pues, íntimamente relacionados. Tanto, que han sido utilizados como sinónimos en la literatura sociológica. Para Desroche el milenarismo es “el movimiento socio-religioso del cual el Mesías es el protagonista”.<sup>4</sup> Con ello el autor estaría implicando que no pueden existir movimientos milenaristas, en la forma en que son definidos por Cohn, sin la presencia de un mesías, pero los datos etnográficos de los movimientos ticuna demuestran que no es así. La confusión proviene de no saber separar dos conceptos que se sitúan a niveles de categorización distinta, siendo la categoría “movimiento milenarista” la más englobante. A partir de esta premisa, todos los movimientos mesiánicos pueden considerarse movimientos milenaristas, pero no todos aquéllos son movimientos mesiánicos, porque aunque todos estén dirigidos por algún tipo de líder carismático, no todos alcanzan la categorización de mesías en la forma en que es definida por Desroche. También se les ha dado a estos movimientos el nombre de “salvacionistas” pues todos implican la necesidad de salvación de un mundo que se contempla como imperfecto —con frecuencia corrompido moralmente— en el que se está sufriendo y del que se siente, por tanto, la necesidad de huir, de salvarse, por medios propios o

1 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Nueva York, Random House, 1963, pp. 9-10.

2 Ari Pedro Oro, *Na Amazônia um messias de índios e brancos*, Petrópolis, Editora da Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1989, p. 11.

3 Henri Desroche, “Messianisme”, en *Encyclopaedia Universalis*, París, 1968, vol. V, pp. 845-849.

4 *Ibid.*, p. 845.

por los de quien les ayude, un mesías. Para Maria I. Pereira de Queiroz, sería preciso considerar un tercer concepto en el análisis de este tipo de movimientos: el de “esperanza mesiánica” entendida como la creencia, la expectativa en la venida de un enviado divino que traerá a los hombres la felicidad terrestre aunque todavía no se haya traducido en movimiento.<sup>5</sup>

Podríamos considerar aún una categoría más amplia en la cual englobar los movimientos milenaristas: lo que A. Wallace denomina *movimientos o procesos de revitalización*,<sup>6</sup> que define simplemente como creencias y prácticas destinadas a conseguir una mejora drástica en las condiciones inmediatas de la vida de un grupo y/o en la perspectiva de una vida futura próxima. La diferencia fundamental con nuestra anterior definición es que ésta incluye movimientos que también tratan de instaurar el nuevo orden social por medio de instrumentos políticos, bien que nunca están desligados plenamente de una cierta base religiosa: tal como el fenómeno de Juana de Arco o el de las rebeliones indias de la “danza de los espíritus” en los Estados Unidos de Norteamérica.<sup>7</sup> Esta ampliación del campo nos permitirá considerar el movimiento político del *Conselho Geral da Tribu Tükuna* y su lucha por la tierra y la autonomía, como un movimiento revivalista con innegables improntas religiosas heredadas de movimientos anteriores.

Una de las características fundamentales de los movimientos de revitalización y milenaristas es el tema del retorno a una Edad de Oro. El nuevo orden social que se encarna en el *millennium* es una reedición de un régimen social ya experimentado en el pasado, sea en el terreno histórico o, más comúnmente en el del mito, que se pretende “revitalizar”. En palabras de Desroche, “no se evoca un punto omega sino invocando primero un punto alfa”.<sup>8</sup>

El tema del fin del mundo o de su inminencia es bastante recurrente en los movimientos milenaristas, pero es un error suponer que ésta es una condición de los mismos, error probablemente inducido por la gran influencia que ha ejercido el milenarismo de origen cristiano en la formación de la mayor parte de los milenarismos contemporáneos.

5 Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O mesianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Alta-Omega, 1977, p. 46.

6 Anthony Wallace, *Religion: An Anthropological View*, Nueva York, Random House, 1966, pp. 10-20.

7 Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 467.

8 H. Desroche, *op. cit.*, p. 648. Traducción del autor.

Esta definición general de milenarismo no debe inducirnos, por tanto, a pensar en este tipo de movimientos como un fenómeno religioso homogéneo. Por el contrario, si algo lo define es el hecho de aparecer en contextos históricos y culturales muy diferentes, adaptando sus características básicas a una multitud de formas diversas. Un fenómeno dentro del cual se pueden distinguir numerosas subtipologías a partir de otros criterios que a veces se entrecruzan entre sí. Así se puede hablar, por ejemplo, de movimientos "nativistas" o "revivalistas", de *cultos cargo*, de milenarismos cristianos, judíos, musulmanes, etc. Se puede hablar también de micromilenarismo o macromilenarismo; de pre o de postmilenarismo, y a todos ellos se les puede añadir el atributo mesiánico o no.

Si variada es la fenomenología de nuestro objeto de estudio no lo es menos, tampoco, el conjunto de causas que le dan génesis y sus funcionalidades sociales, las cuales dependen íntimamente del contexto histórico-cultural. Esa es la razón por la que las teorías sociológicas que pretenden dar cuenta del fenómeno se han multiplicado *ad infinitum*. A continuación trataremos de resumir las principales.

#### EXPLICACIONES SOCIOLÓGICAS DEL FENÓMENO MILENARISTA

Los distintos intentos explicativos se pueden dividir, *grosso modo*, en dos macroenfoques:

a) El enfoque marxista, representado por autores como G. Balandier, V. Lanternari, o P. Worsley,<sup>9</sup> considera preponderante para la emergencia de estos movimientos la opresión y explotación socio-económica de un grupo o clase social sobre otro, y contempla a estos como expresiones políticas de naturaleza revolucionaria en contextos en los que no es posible el surgimiento de una verdadera conciencia de clase que plantee la acción en un terreno nítidamente político.

En grupos sociales con bajos niveles de organización política, tales como las contemporáneas sociedades sin estado o las clases campesinas de la historia occidental pasada y presente, las reacciones contra la opresión adquieren sobre todo la forma de movimientos religiosos milenaristas por-

<sup>9</sup> Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, Press Universitaires de France, 1955, pp. 1-235; Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, París, P. U. F., 1962, pp. 10-150; Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, Londres, L. S. E. Press, 1968, pp. 5-315.

que parece probado su éxito como constructores de integración política. La unidad de acción que no se puede alcanzar políticamente se obtiene por la vía de la religión milenarista, a través de la cual se rechaza la sociedad presente y se apunta a la construcción de una nueva. A esta explicación Worsley añade una proposición evolucionista, considerando que este tipo de ideologías sólo puede tener lugar en aquellas sociedades que carecen de un nivel suficiente de conocimiento científico, lo cual impide a la gente encontrar una forma de interpretación de la realidad diferente de la sobrenatural. Así, milenarismo es sinónimo de revolución política en sociedades no secularizadas.

La concepción marxista ilustra muy bien la diferenciación que hace entre movimientos milenaristas activos y pasivos. Los primeros, intentan establecer el *millennium* sobre la Tierra en el tiempo presente, y pueden ser considerados como una fuerza revolucionaria que amenaza las viejas estructuras sociales. Los segundos, posponen el día del *millennium* para el mundo del Más Allá y substituyen la acción social por una especie particular de asectismo moral, culpando de los males sociales no a los gobernantes de este mundo sino a los mismos individuos como pecadores. De acuerdo con Worsley estos movimientos pasivos tienen siempre un origen secundario, siendo epígonos de movimientos activos cuya energía revolucionaria ha sido drenada como consecuencia de la imposibilidad de victoria.<sup>10</sup>

b) El segundo grupo de autores, entre los cuales podemos citar a K. Burridge, H. Desroche, M. I. Pereira de Queiroz, R. Bastide, J. Séguy, M. Bloch, A. P. Oro o yo mismo, se sitúa en una posición más culturalista y psicologista que ya apuntaba el mismo Worsley en posteriores matizaciones a su teoría general.<sup>11</sup> El análisis marxista es demasiado reduccionista y no explica satisfactoriamente los movimientos tan complejos en los cuales intervienen toda una multiplicidad de factores sociales, económicos, políticos, religiosos, culturales, psicológicos, etc., todos ellos relevantes aunque algunos más que otros, dependiendo del movimiento en particular.

Burridge quiere mostrar lo importante que es el sistema social de valores para dar sentido y equilibrio psicológico a la vida de los individuos. Los movimientos milenaristas no se generan por el sólo hecho de la opresión

<sup>10</sup> P. Worsley, *op. cit.*, pp. 221-256.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 247.

sociopolítica, suceden cuando un nuevo conjunto de valores entra en competición con los antiguos y se introducen nuevos criterios para medir al hombre y sus expectativas. La gente se desorienta, los viejos valores se cuestionan y los nuevos aún no se han establecido plenamente. Los individuos necesitan sentir que los principios que conforman sus vidas cotidianas y su sociedad son permanentes y firmes. Cuando la permanencia de estos principios es puesta en duda por la aparición de otros que los contradicen, la gente tiende a buscar la seguridad que necesita en un mundo perfecto que no es susceptible al cambio: el *millennium*.<sup>12</sup>

En este mismo orden de cosas Desroche ve el origen de los milenarismos como derivados de una frustración que es doble: la económico-política y la socio-cultural.<sup>13</sup> Pereira de Queiroz nos demuestra como en ciertas regiones rurales de Brasil los milenarismos resultan principalmente de la anomia social y no de una situación de dominación-subordinación.<sup>14</sup> Para Bastide, como para Burrige, los milenarismos se explican en razón de una desestructuración del antiguo orden social, el cual implica la pérdida parcial de la identidad social o étnica; pero para el surgimiento del movimiento, es necesario, además, que el grupo posea una mitología apropiada al caso, sea autóctona o prestada de fuera, sin la cual el mensaje milenarista no puede aparecer.<sup>15</sup>

Jean Séguy introduce el valiosísimo concepto de la "frustración relativa" a las expectativas de los individuos que, aunque puede parecer superficial si se compara con otras situaciones de miseria u opresión extrema, no puede dejar de ser percibida como insoportable para aquellos que la viven. Es en estas circunstancias de desequilibrio entre lo que se tiene y lo que se desea y no simplemente en las situaciones de privación, donde se dan las condiciones idóneas para que surja un movimiento milenarista.<sup>16</sup> Una idea presente de alguna manera en Worsley y en Burrige que puede remontarse hasta Barber, es la que define al milenarismo como "la desesperación cau-

12 Kenelm Burrige, *New Heaven, New Earth*, Londres, L. S. E. Press, 1969, pp. 97-169.

13 H. Desroche, *Sociologie de l'esperance*, París, P. U. F., 1973, p. 109.

14 M. I. Pereira de Queiroz, *op. cit.*, pp. 129-123.

15 Roger Bastide, *Le sacré sauvage et autres essais*, París, Payot, 1975, pp. 154-155.

16 J. Séguy, "Sociologie de l'Attente", en Charles Perrot (comp.), *Le retour de Christ*, París, P. U. F., 1983, pp. 71-102.



sada por la incapacidad de obtener aquello que la cultura definió como la común satisfacción de las necesidades vitales”.<sup>17</sup>

Interesante, por último, es el enfoque culturalista de Maurice Bloch, quien compara los movimientos milenaristas con los ritos de iniciación. Los movimientos milenaristas, como los ritos de paso, suponen también un proceso de muerte simbólica –el abandono de las viejas maneras contingentes de vivir para vivir en un mundo permanente y trascendente– y el renacimiento a una nueva forma de vida, la construcción de un nuevo hombre.<sup>18</sup>

En conjunto, estos autores coinciden en señalar que los movimientos milenaristas pueden surgir de contextos socio-económicos y culturales diferentes, y tener objetivos y funcionalidades distintos. Así, pueden originarse en inexistencia de opresión social, generados por una causa puramente religiosa, como las migraciones guaraníes hacia la “Tierra sin Mal”, ya antes de la llegada de los europeos, o de “frustración relativa”, como los cultos *cargo* en sociedades melanesias no colonizadas. Pueden tener un objetivo y funcionalidad *contraaculturativo*<sup>19</sup> frente a una situación de aculturación y cambio, expresando un deseo de retornar a la vida del pasado, en los llamados movimientos “nativistas” o “revivalistas”. O pueden, por el contrario, buscar en el milenio una utópica situación aculturada, en la que se obtienen, en un grado de sincretismo variable, los deseados elementos de una cultura ajena, la integración *sui generis* al *modus vivendi* de los occidentales, como de nuevo en los cultos *cargo* melanesios o los de los ticuna. Los movimientos pueden tener una función de restauración de una situación de anomia social, generada o no por la opresión, o por la aculturación. Desde el punto de vista político, los movimientos pueden ser revolucionarios, como expresión religiosa de un proyecto de cambio social en el sentido que les da Worsley o Balandier, y dentro de éstos cabría distinguir aquellos de cuño militarista, que intentan establecer el *premilenio* o el *milenio* por medio de la violencia, como el movimiento de la Cruz Par-

17 Barber, 1941, p. 664, en Mauricio Vinhas de Queiroz, “Cargo cult na Amazonia: Observações sobre o milenarismo Tukuna”, *América Latina*, vol. 6, núm. 4, Rio de Janeiro, octubre-diciembre, 1963, pp. 45-67, 55.

18 Maurice Bloch, “Millenarianism”, en *Prey into Hunter*, Londres, London School of Economics Press, 1992, pp. 85-98.

19 Pero no se puede aceptar la afirmación de Herskovits de que todos los movimientos milenaristas indígenas son por definición *contra-aculturativos*. Melville J. Herskovits, *Man and his Works*, Nueva York, Columbia University Press, 1949, p. 531.

lante en el Yucatán de la Guerra de Castas, o de signo pacifista cuando éste se da en términos puramente religiosos; o, por el contrario, tener características antirrevolucionarias —postpolíticas en la terminología de Séguy— renunciando a la transformación global del mundo exterior para dedicarse a la transformación interna del individuo o, en todo caso, del grupo de elegidos. Algunos de estos movimientos postpolíticos pueden surgir, como decía Worsley, de movimientos revolucionarios fracasados pero no necesariamente, tal es el caso del pentecostalismo y la Orden Cruzada entre los ticuna. Séguy subraya la no-univocidad de la relación religión-política en lo que atañe a los movimientos milenaristas.<sup>20</sup>

Los movimientos milenaristas tienen también una importante función psicológica. De acuerdo con Bastide, permiten recuperar la autoestima a poblaciones desmoralizadas, transformando su complejo de inferioridad en conciencia de pertenecer a un grupo de elegidos.<sup>21</sup> Los movimientos milenaristas, por último, no están reducidos a las sociedades precapitalistas sin estado ni a las sociedades precientíficas, como afirmaba Worsley. De hecho pueden aparecer en cualquier tiempo y lugar y no necesariamente tienen que darse bajo coordenadas estrictamente religiosas. Movimientos políticos como el marxismo-leninismo o el nazismo pueden, de hecho, considerarse como movimientos milenaristas laicos occidentales o, si preferimos la etiqueta más amplia, movimientos de revitalización.

En conclusión, queda constatada la imposibilidad de ajustar todos los movimientos milenaristas o de revitalización a un único modelo explicativo. La variedad de la muestra histórico-etnográfica es enorme y en cada movimiento se producen características particulares que es necesario explicar en particular, es decir, históricamente, atendiendo a las circunstancias concretas que lo rodean. Si esto es cierto de los movimientos milenaristas en su conjunto, lo es también el de los ticuna en particular. Es por ello que el análisis de los movimientos milenaristas ticuna exige fundamentalmente el de su evolución histórica.

20 J. Séguy, *op. cit.*, p. 38.

21 R. Bastide, *op. cit.*, pp. 155-160.

## LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS TICUNA

De acuerdo con nuestro propio criterio, estos pueden dividirse en las siguientes categorías y ordenarse en la secuencia cronológica que sigue:

### 1. Movimientos endógenos

- a) Movimientos “nativistas” o “revivalistas” (movimientos i, ii, iii, iv); 1910-1940. No mesiánicos.
- a-b) Movimiento de transición entre el “nativismo” y los cultos *cargo* (movimiento v); 1941. No mesiánico.
- b) Movimientos del tipo de culto *cargo* (vi, vii); décadas 1940 y 1950. Mesiánicos

### 2. Movimientos exógenos

- c) Movimientos fundamentalistas cristianos (viii- ix); décadas 1960-1970, hasta la actualidad: c1) Iglesias evangélicas (no-mesiánico); c2) Orden Cruzada (mesiánico).
- d) Movimiento de revitalización política: Conselho Geral da Tribu Tükuna.

En esta secuencia histórica se observan a grandes rasgos las siguientes tendencias: evolución desde un milenio nativo o sincrético a una iconografía milenarista de cuño cristiano; progresiva caracterización mesiánica de los líderes y cataclísmica del mensaje (tema de la destrucción del mundo); paulatina menor represión de la sociedad dominante occidental a los movimientos, y basculación desde un origen endógeno a uno exógeno (paso de movimientos exclusivamente étnicos a movimientos universales). Todas las tendencias señaladas son, en mayor o menor medida, tendencias también del medio social en el que estos fenómenos se generan, pues estos no son sino respuestas ideológicas a esas condiciones ambientales que se sitúan en relación de retroalimentación con las mismas.

### *Los movimientos nativistas*

*Los primeros tres movimientos* (c.1910, c.1920 y 1932) tienen lugar en el momento más álgido de la dominación cauchera en esta región, a caballo entre Brasil, Perú y Colombia. Los caucheros se constituyen en una pode-

rosa oligarquía local con derecho de vida y muerte sobre los indios; destruyen sus unidades sociales y habitacionales clánicas (*malocas*) como parte de una estrategia para maximizar la recogida del látex, reasentando a los trabajadores-siervos en hábitat dispersos por toda la selva.<sup>22</sup> La mayoría de los ticuna aún se encuentra en un estadio de aculturación muy bajo pero el desmantelamiento de las malocas, la consecuente desintegración de los clanes y la dominación de los patrones produjeron una profunda sacudida en la cosmovisión y los valores ticuna que desembocó en su interiorización del dominio colonial en forma de un doble complejo psicológico de inferioridad y culpabilidad. La presencia y posición superior de los occidentales en el plano de las relaciones sociales reales era considerada por los indígenas como producto de la superioridad genética o mágica de los blancos, superioridad que no era en última instancia, sino consecuencia de un castigo impuesto por los dioses –una “caída”– una degeneración físico-moral, el precio pagado por el “pecado original” cometido por los ticuna, tal y como se cuenta en su mito de origen.<sup>23</sup> Dicho mito deviene ideología alienante que impide la acción en el plano puramente socio-político. La evidente necesidad de liberación, de recuperación de la “integridad” en el

22 Joao Pacheco de Oliveira Filho, *“O Nosso Governo”: Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Ministério de Ciência e Tecnologia, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, pp. 30-40.

23 El mito de origen relata la creación de los *magüta*, los primeros hombres de la Edad de Oro, el tiempo pre-histórico anterior a los ticuna, por los dioses gemelos *Yoi* e *Ipi*. Los *magüta* eran unos seres muy sabios, poderosos e inmortales. Habitaban junto a *Yoi* en la montaña *Tiwegüme* y se regían por las leyes de la tradición, instituidas por *Yoi*. Un día una parte de los *magüta* decidió apartarse de esas leyes, desobedecer a *Yoi* provocando una ruptura que dio fin a la Edad de Oro. En castigo por su desobediencia *Yoi* destituyó a los rebeldes de sus poderes, su sabiduría y su immortalidad y se marchó con los que le habían sido fieles hacia el Este, donde desemboca el Amazonas. Así *Tiwegüme* quedó desierto y a la Edad de Oro le sucede una nueva Era Histórica de decadencia en la que la unidad ontológica de los *magüta* se convierte en una dualidad: los *üüne*, o *inmortales*, que siguen viviendo con *Yoi*, y los *ticuna*, pobres seres mortales e ignorantes, desprovistos de los poderes de sus antepasados y, en consecuencia, dominados por los extranjeros blancos llegados del Este como castigo por su pecado. *Yoi* promete, sin embargo, regresar algún día por sus lujos descarrados. El mito deviene así en explicación alienante de la dominación y el cambio cultural asociado a ella, revertiendo y enmascarando la causalidad histórica: los ticuna son dominados por los blancos como consecuencia de su apartamiento de las leyes de la tradición, vía castigo divino, en lugar de ser al revés. El análisis del mito es a todas luces clave para explicar el fenómeno global del contacto y dominación, de la forma en que fue percibido por los indios y de sus actitudes y actos frente al mismo. En él hallamos el fundamento mitológico que Bastide consideraba previo y necesario para el surgimiento de todo movimiento milenarista y sostenemos, por otro lado, la tesis de que el mito es de naturaleza sincrética, inspirándose su estructura formal en los conceptos cristianos de la expulsión del Paraíso, el “pecado original”, la necesidad de salvación y el retorno de Cristo, conceptos que los ticuna tomaron de los misioneros, presentes en la región desde el siglo xvii, y reinterpretaron con elementos mitográficos propios para explicar el trauma de la dominación. Con el tiempo, como veremos, este sincrétismo en el mito escatológico ticuna no había sino incrementar hasta llegar finalmente a ser sustituido por la versión bíblica cristiana.

sentido de Burridge,<sup>24</sup> de salvación del sufrimiento presente, material y psicomoral, se desvía de la respuesta social a la religiosa.

Esta respuesta toma la forma de una vuelta a la vida tradicional anterior a la llegada de los caucheros, y es vehiculada en términos religiosos por unos profetas adolescentes: los muchachos tienen visiones en las que los *üüne*, los inmortales, aquellos que no traicionaron la tradición, les piden que abandonen los seringales, la vida de dispersión, y se congreguen de nuevo para revitalizar las “leyes antiguas” cuya preterición les ha ocasionado la caída. Algunos indios huyen de las haciendas caucheras y reorganizan durante un tiempo una microsociedad cimarrona que gira en torno a una vida ceremonial intensa, recreando sin cesar los ritos nativos —especialmente el rito de iniciación femenino o *pelazón*—, como mecanismo de cohesión identitaria y social, y de expresión colectiva dramatizada de esa “recuperación” de la vida antigua.

El retorno a la pureza de las tradiciones no era sino una etapa transitoria aunque necesaria, un orden *premilenal* para alcanzar la verdadera meta: volver a ser admitidos en el mundo de los *üüne*, volver a unir lo separado, volver de nuevo a ser *magüta* y regresar a esa Edad de Oro de poder y sabiduría, libres de la opresión y la inferioridad frente a los blancos. La puesta en escena de los ritos no es entonces sino la *praxis* por la que se produciría ese paso de un orden al otro, y eso da cuenta de la intensidad con la que se entregan a su celebración.<sup>25</sup> Este paso de una Edad a la otra, se produciría así de manera instantánea, por la mera recuperación de la tradición y no como consecuencia de ningún cataclismo apocalíptico, elemento que sí estará presente en movimientos posteriores, pensamos que como consecuencia de un proceso de progresivo sincretismo con la escatología cristiana.

Estos movimientos, junto con los dos siguientes, no son propiamente mesiánicos. Su detonante lo constituyen las visiones proféticas de un muchacho o muchacha de personalidad mística, un *taiünenetchaii* —“los que

<sup>24</sup> K. Burridge, *op. cit.*, pp. 97-156.

<sup>25</sup> Los informantes nos aseguran que en el lugar donde se reunieron los fieles de aquel primer movimiento se escucha hoy día *gente encantada*, es decir, *üüne*, que ellos interpretan como una prueba de que el movimiento no fracasó del todo, porque algunos habrían conseguido efectivamente el paso a ese estado de trascendencia e inmortalidad, algunos regresaron a la Edad de Oro y viven allí en su *millennium* sin fin. Esto apunta a una característica interesante del milenarismo no comentada hasta ahora: la llegada del milenio no tiene que ser necesariamente una cuestión colectiva sino que, como en este caso, puede producirse de manera individual. Sería esta la diferencia ya apuntada arriba, entre un macro y un micromilenarismo.

desean ir hacia los *encantados*"—, cuyo protagonismo queda reducido, sin embargo, al de puro vehiculador de un movimiento que es básicamente espontáneo, acéfalo. Según Pacheco, estos adolescentes estaban, por el lugar que ocupaban en el sistema de rol-*status*, excluidos de cualquier posición de mando, lo cual les convertía en los personajes idóneos para difundir un mensaje religioso que implicaba la reagrupación de los segmentos dispersos de la sociedad. Pacheco demuestra transculturalmente la gran fuerza cohesionadora que estos papeles exoestructurales pueden tener en sociedades segmentarias carentes de poder centralizado; recordando el argumento del poder del *stranger* de G. Simmel, o, citando la idea de *The Power of the Weak* de E. E. Evans Pritchard.<sup>26</sup> Ese sería el caso de los *taiiinenetchaii*: en cuanto no representan a ningún grupo social concreto pueden representar al conjunto de todos ellos.

Los dos primeros movimientos fueron brutalmente reprimidos por la fuerza de las armas de los caucheros como corresponde a una época en la que estos eran la ley absoluta en el Amazonas, mientras que el tercero se extinguió por sí sólo debido a una epidemia desatada entre los congregados.

En el cuarto movimiento (1938-39) aparece el tema del fin del mundo en su versión de la inundación, que sospechamos, por los mitos recogidos por Nimuendajú en 1929,<sup>27</sup> se trata de un préstamo bíblico. Esta incorporación está anunciando una marcha hacia el sincretismo, al hilo de una tímida pero progresiva aculturación de los ticuna. El mito de la destrucción del mundo, por otra parte, refuerza la cualidad de fase transitoria del movimiento, de mera fase condicional para la salvación del *milenio en sí*, pero convierte el paso de una Edad a la otra en algo traumático, en algo que tiene que ser necesariamente colectivo y no individual como en los anteriores. La introducción de esta distinción es crucial y determinará el ritmo de los movimientos milenaristas ticuna a partir de entonces. Es un arma de doble filo. Por un lado aumenta el fervor religioso, el empuje y la capacidad de reclutamiento y cohesión del movimiento debido al terror que despierta la inminencia de la destrucción; por otro, sin embargo, también es responsable de su efímera existencia, pues para la gran masa de seguidores el anun-

26 J. Pacheco de Oliveira P., *op. cit.*, pp. 155-156.

27 Cuel Nimuendajú, *The Tikuna*, Berkeley, University of California Press, 1952, pp. 400-425.

cio apocalíptico se convierte en la esencia del movimiento y, en consecuencia, la supervivencia de éste depende de la realización efectiva de dicha profecía. Pasado un determinado lapso de tiempo la demora del momento final debilita la fe en el profeta, empiezan a surgir tensiones y conflictos entre los congregados y finalmente el movimiento acaba disolviéndose. Ese es, efectivamente, el ciclo seguido por los movimientos iv al vii, que implosionaron desde dentro y no por causas exógenas como los anteriores.

Recapitulando lo considerado hasta el momento, estos primeros cuatro movimientos pueden clasificarse, como movimientos “nativistas” o “revivalistas”. El *millennium* viene expresado en forma de una vuelta a los orígenes, de un *revival* de formas de vida tradicionales que se consideran como la esencia del paraíso, de la plenitud anhelada de una Edad de Oro perdida. Se trata de la respuesta de unas poblaciones aún poco aculturadas a una situación de opresión política y explotación socio-económica, que ha destruido relativamente sus formas ancestrales de vida pero no sus coordenadas culturales básicas. El fenómeno se presenta en forma religiosa como un movimiento postpolítico, ante la imposibilidad de expresarse por canales de otro tipo, como los militares o los políticos y el efecto psicológico que pretenden también es importante: recuperar la autoestima perdida, liberarse del peso de la culpa, volver a sentirse como dioses.

*El quinto movimiento* (1940-41) marca una transición hacia los cultos *cargo* y se le puede considerar a caballo entre estos y los movimientos “nativistas” que le preceden. El elemento nuevo –y muy importante– es que este *millennium* ya no es prístino y tradicional sino sincrético: el *taiüinenetchai Ngorane* promete que en *Taiwegüne* los ticuna disfrutarán de todos los bienes que poseen los blancos. El mensaje refleja el camino recorrido por la sociedad ticuna hacia una aculturación material cada vez más intensa que la aleja de la posibilidad de concebir la vida, al menos la vida deseada, sin la existencia de toda una serie de bienes occidentales a los que no tienen acceso directo.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Una evidencia añadida que demuestra la progresiva aculturación material de los ticuna, es el hecho de que ninguno de los congregados conociera las técnicas para construir una maloca.

### *Los cultos cargo*

Si el movimiento de *Ngorane* puede considerarse de transición, los *últimos dos movimientos endógenos ticuna* (1946 y 1956-60) pertenecen plenamente a esta segunda categoría. Además, con estos movimientos por primera vez aparece entre los ticuna un liderazgo mesiánico más allá del mero carácter profético-mediador de los *taiüinenetchaiü*.

Desde el tiempo al que la memoria colectiva podía remontarse, los patrones habían sido los únicos amos que los ticuna habían conocido. No se podían concebir otros modos de relación con los blancos que los que no se basasen en la pura prepotencia y la explotación económica. De ese modo, la llegada de un nuevo agente de poder blanco, el brasileño Servicio de Protecção ao Índio, que instala un puesto indígena en Tabatinga en 1942 –cuyos objetivos, de acuerdo a la estrategia de Manuel Pereira “Manelao”, su primer inspector, pasaban no sólo por la liberación de los siervos indios sino que garantizaban su bienestar material, en términos de suministro de aquellos bienes de los que eran dependientes–, fue reinterpretado por los alienados ticuna en clave milenarista de acuerdo a la mitología escatológica ya conocida: los *üüne* habían hecho algo más que transmitir un mensaje por medio de un muchacho, habían enviado un mensajero. ¿Quién era este hombre que daba toda clase de mercancías, organizaba el trabajo agrícola colectivo y había conseguido que el ejército dejara vivir tranquilos a aquellos ticuna que se negaban a trabajar para los patrones? Él mismo lo decía: “Vengo en nombre del gobierno”. Pero el único gobierno que los ticuna conocían era el de los patrones, así que si no era éste sólo podía tratarse del “otro gobierno”, el de *Yoi*, que habría regresado para devolver la libertad perdida a los ticuna. El mito decía que *Yoi* habría de volver desde su exilio en el Este, justo de donde había venido Manelao. Así nació el liderazgo mesiánico de Manoel Pereira Lima, ajeno a su propia voluntad, considerado un *üüne* enviado por *Yoi*, un verdadero mesías. Por los seringales se expandió espontáneamente el mensaje de que una gran inundación estaba próxima: todas las tierras iban a ser anegadas salvo el Puesto Indígena de Manelao, todos los blancos iban a morir y después de la catástrofe *Yoi* enviaría un barco cargado de mercancías para que los indios viviesen para siempre la vida de lujo y regalo que habían disfrutado los patrones. Lo extraordinario de la nueva situación dio como resultado el movimiento



milenario más masivo hasta aquel momento: casi 25% de la población ticuna total se concentró en el Puesto de Tabatinga; tal avalancha de gente hizo que el proyecto de Manelao fuera desbordado y la aglomeración trajo como consecuencia hambre y enfermedades.

En definitiva, este culto *cargo* muestra que la variable de opresión-dominación no es significativa por sí sola para explicar la necesidad de liberación. Estos movimientos se producen en un momento en que la opresión de los seringalistas empieza a debilitarse con la aparición de nuevos agentes occidentales en la zona. Mucho más fructífero, decíamos, es considerar los movimientos detonados por una situación de “frustración relativa” a la manera que la entiende Séguy. De acuerdo con Pacheco, la característica de culto *cargo* aparece en los movimientos milenaristas ticuna en un momento muy concreto de la historia de la empresa seringalista: los últimos estertores de la Era del Caucho, una situación de crisis económica que había conducido a los patrones a reducir el suministro de mercancías con que pagaban a los indios los productos silvícolas que les obligaban a recolectar.<sup>29</sup> Esto habría provocado una “frustración relativa” de los ticuna que a su vez habría puesto en marcha la necesidad de conseguir esos bienes por otros medios, en este caso, religiosos. Los señores neofeudales ya no pueden satisfacer completamente el mito del *buen patrón* proveedor y, en cambio, surge otro agente social que sí parece hacerlo: “Manelao”.

El distanciamiento del discurso nativista tuvo su correlato mítico en una nueva reinterpretación sincrética de la iconografía escatológica que disolvía cualquier atisbo de contradicción entre la aspiración a las formas de vida de los occidentales y el regreso al paraíso de los *üüne*; una prueba más de que la mitología se iba readaptando en cada tiempo histórico con el cambio de mentalidad de sus narradores para poder explicar el mundo en los términos en que éste iba siendo percibido por los mismos. Así llegó un momento en que los ticuna llegaron a creer que los *üüne* habitaban en ciudades con grandes avenidas y luz eléctrica (movimiento de Ciriaco), donde vivían con todas las comodidades de la civilización occidental pero, más aún, que los *üüne* eran blancos, pues ese era el canon de referencia de la perfección estético-biológica para los ticuna alienados por una ideología

29 J. Pacheco de Oliveira E., “As fações e a ordem política em uma reserva tikuna”, tesis de maestría, Brasilia, Universidad de Brasilia, 1977, p. 32.

inferiorizante que afectaba todos los órdenes de su existencia. El movimiento milenarista ya no puede pretender la vuelta tradicionalista al pasado, pues esas ya no son las aspiraciones de los ticuna, sino la "integración al *modus vivendi* del hombre blanco para apoderarse de sus bienes, sabiduría y poder",<sup>30</sup> fruto del "deseo de vivir tan bien como los 'civilizados' pero libres totalmente de estos".<sup>31</sup>

De acuerdo con Worsley, quien partía para su análisis de presupuestos burdamente evolucionistas, los cultos *cargo* melanesios eran una respuesta en términos mágico-religiosos a una percepción mágico-religiosa del origen de la riqueza, conocimientos y poder de los blancos, generada por las limitaciones del modo de pensamiento precientífico y su desconocimiento del funcionamiento de las sociedades industriales de clases.<sup>32</sup>

Esta explicación podría servir, *mutatis mutandis*, para el caso ticuna, si bien es necesario despojarla de su crudo trasfondo evolucionista. Es cierto que los ticuna desconocían los mecanismos socioeconómicos de las modernas sociedades industriales, con su división del trabajo, pero esto no implica que su interpretación de las cosas sea "irracional". Los ticuna ignoraban el tamaño y composición del mundo. Su cosmovisión se limita al territorio conocido y, más allá de él, el resto de la geografía es mítica, por lo que los ticunas no eran conscientes de la existencia de algo más allá del Amazonas. Los ticuna saben, naturalmente, que esos bienes se obtienen de alguna manera y que estos no provienen del trabajo de los ociosos patrones. De acuerdo a sus mecanismos cognitivos y a su percepción de la realidad inmediata, estos bienes son producidos más allá de los límites geográficos conocidos, es decir, en la tierra mítica, la que la cosmología ancestral identifica como el lugar a donde marchó *Yoi*, y por tanto, deducen racionalmente, que esos bienes han sido fabricados por los *üüne*, por medios mágicos o más allá de lo meramente humano. Esta percepción se inserta en la construcción escatológica autoculpable generada con anterioridad para arribar a la conclusión de que debido al "pecado original", los ticuna perdieron, como castigo la habilidad de controlar esos medios mágicos que po-

30 "The integration to the *modus vivendi* of white men to get hold of their goods, knowledge and power". P. Worsley, *op. cit.*, p. 240. Traducción del autor.

31 "O desejo de viver tan bem como os 'civilizados' embora livres totalmente destes". M. Vinhas de Queiroz, *op. cit.*, p. 53. Traducción del autor.

32 P. Worsley, *op. cit.*, pp. 240-241.

señan los *üüne*. Los cultos *cargo* ticuna se revelan así como intentos de apoderarse de ese conocimiento mágico del que los blancos se habrían apoderado ilegítimamente, puesto que emana de sus propios dioses.

En conclusión, los movimientos v, vi y vii ya no pueden considerarse como movimientos *contraaculturativos* sino como fenómenos de cambio cultural que expresan la necesidad de los ticuna de distanciarse de las formas tradicionales de vida, al menos en el plano material –infraestructural–, para adquirir las del blanco bajo su propio control y autonomía.

En el movimiento de Ciriaco (1956-60), con una iconografía aún más elaborada, el milenio evoluciona desde el barco cargado de mercancías hasta esa *ciudad encantada* de estilo occidental que sería construida por medio de técnicas mágicas, las mismas con las que los occidentales edificaban las suyas. De él cabe destacar también su exacerbado y sincrético mesianismo. Los fieles llegan a considerar a Ciriaco la encarnación de *Yoí*. Lejos han quedado ya los tiempos de los *taiüinenetchaiü*: el profeta del movimiento es un hombre plenamente adulto que desde esa posición y desde su liderazgo carismático como *pajé* (chamán) se aúpa a la posición de mesías.<sup>33</sup> Nos parece evidente la inspiración cristiana del mesianismo de Ciriaco (la encarnación de *Yoí* en el hombre como la encarnación del Padre en Jesucristo). De hecho, esta identificación es ambigua, baseculando entre el sincretismo aquí expuesto y un mesianismo *cuasi*-cristiano que haría de Ciriaco una encarnación de Cristo.<sup>34</sup> Esto cobra sentido si tenemos en cuenta que este movimiento ya no es exclusivamente ticuna sino que a él se le unen algunos campesinos brasileños pobres de la región para quienes *Yoí* no significa nada.

Los cultos *cargo* recibieron su estocada de muerte en el mismo momento en que la escolarización proporcionó a los indígenas una imagen real de cómo era el mundo más allá de sus fronteras naturales y de cómo funcionaba la sociedad occidental. A partir de los años 70, indígenas y colonos pobres en la región comienzan progresivamente a comportarse relativamente como una clase social definida y afectada por los mismos problemas de explotación y marginalización, imbuida de los mismos fundamen-

33 Con todo, la hipótesis de Pacheco sobre el poder cohesionador del *stranger* es aplicable en este caso, pues Ciriaco no es un natural de aquella región, no representa grupos de parentesco concretos, por tanto, mantiene esa posición exoestructural que le permite reclutar solidaridades de diferentes segmentos de la sociedad.

34 M. Vinhas de Q., *op. cit.*, pp. 51-52.

tos míticos y anhelante de horizontes milenaristas comunes. El movimiento del *pajé* Ciriaco está reflejando, desde lo religioso, el comienzo del proceso de integración de los ticuna en la sociedad nacional y anuncia el enrolamiento de los ticuna en las siguientes décadas en movimientos de naturaleza exógena a la propia sociedad indígena. La mayor aculturación de estos ticunas de 1956-60 se observa en el propio detonante que genera el conflicto disruptor final en la comunidad de fieles. Como en el movimiento de *Ngorane*, la causa del conflicto es una ruptura de las normas establecidas pero, lejos de ser ésta una norma tradicional como en aquel —el incesto clánico—, a Ciriaco se le recrimina su poliginia, algo absolutamente preferencial entre los líderes de antaño. Es un claro indicativo del cambio social producido en estas décadas entre los ticuna. El de Ciriaco fue finalmente el último movimiento en ser acosado por los patrones como epílogo de un mundo en el que el uso de la coerción física por la clase dominante empezaba a declinar; aquel mismo año se producía en Brasil la reestructuración del Comando de Frontera que acababa con la impunidad del ejercicio de la violencia por los patrones.

### *Los movimientos fundamentalistas cristianos*

Las décadas de los 60 y 70 daban paso a la llegada, en primer lugar, de las *iglesias evangélicas*, predominantemente *pentecostales* y a la *Hermandad de la Santa Cruz u Orden Cruzada*, secta de origen brasileño e inspiración cristiano-fundamentalista. Las características de estos movimientos cristianos son muy similares, hasta tal punto que puede construirse un modelo descriptivo-explicativo único que las abarque. Todos son movimientos sectarios de corte fundamentalista en lo dogmático y puritano en lo ético, ritualidad simple, intensa y participativa, con una fuerte tendencia milenarista y formas organizacionales basadas en la eclesiola autónoma, la formación de líderes locales y la imbricación de las dimensiones religiosa y política. Los movimientos evangélicos preceden al de la Santa Cruz y su radio de acción es universal, siendo su crecimiento y expansión desde los años 60 un fenómeno común a todas las sociedades tercermundistas en general. El movimiento de la Santa Cruz es posterior y, de alguna manera, está inspirado en estos primeros. Su alcance es solamente regional y está reducido a la ribera del Amazonas, desde Iquitos hasta Manaus. La diferencia funda-

mental que cabe destacar es su marcado componente mesiánico, ausente en los movimientos evangélicos, y encarnado en la figura del fundador de la secta, el brasileño José Francisco da Cruz. Este falleció en 1982 y acabó por ser considerado la segunda encarnación de Cristo, y su discurso fue más explícitamente milenarista que los anteriores, con el anuncio de un cataclismo universal inminente que precederá la instauración del nuevo milenio.

Los nuevos movimientos suponen una ruptura con los anteriores. Se articulan como respuestas a una situación social nueva. Para cuando los crucistas y los pentecostales llegan a la región, el régimen de la hacienda está moribundo y para los ticuna la perspectiva de regresar a una vida tradicional en el interior de la selva es impensable. Los ticuna ya han sido recubiertos por un barniz básico de cristianismo por los misioneros, y las escuelas instaladas por los Estados han orientado sus aspiraciones por el camino de la adhesión a formas de vida modernas. Desde finales de los años 50, conducidos por este deseo de integración, de llevar a sus hijos a las escuelas, de tener acceso a los puestos de salud y de poder comerciar más fácilmente sus productos, los ticuna van a ir concentrándose en aldeas de nueva fundación a orillas del Amazonas.<sup>35</sup> La migración no hará sino retroalimentar la aculturación y en este juego los nuevos movimientos desempeñarán un papel clave. La aceptación de las nuevas iglesias implicaba, por un lado, un grado de aculturación previa mayor, necesario para poder y desear asimilar el mensaje cristiano, pero por otro lado, los mismos movimientos se convertían en agentes de cambio social y aculturación de una fuerza inusitada, consiguiendo en unos pocos años la erradicación de buena parte de las prácticas culturales ticuna y la concentración de la práctica mayoría de estos en las riberas del Amazonas. La mayoría de los rasgos culturales del pasado que sobreviven —chamanismo, ritos de paso, formas exogámicas, etc.—, se documentan hoy en día sólo en las aldeas designadas “católicas”, habiendo desaparecido o estando en vías de desaparición de las aldeas crucistas o evangélicas.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Roberto Cardoso de Oliveira, *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos tikuna*, São Paulo, Prensas Universitarias, 1972, pp. 10-40; Óscar Sánchez Jiménez, “Los ticuna hoy: relaciones interétnicas en dos comunidades indígenas”, tesis doctoral, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 1990, pp. 300-400.

<sup>36</sup> Así lo documentamos nosotros y otros investigadores que han trabajado comunidades de diferentes adscripciones religiosas. Gloria Fajardo Reyes, “Visión etnográfica de los ticunas de San Martín de Amaeyacu”,

El nuevo *premilenio* predicado por los movimientos cristianos fundamentalistas nada tenía que ver con los anteriores. De él no sólo estaba ausente cualquier rasgo de tradición ticuna como en los nativistas sino cualquier esperanza de vida confortable al estilo urbano-occidental como en los cultos *cargo*. Lo que el mensaje proponía era la construcción de una nueva sociedad —de microsociedades rurales y autosuficientes, en realidad— regida por unos códigos puritanos de un ascetismo comunitario estricto, basados en la austeridad, el trabajo y unas normas de conducta ética que regulaban hasta los últimos detalles de la vida cotidiana de los individuos, como la vestimenta o las relaciones sexuales. Se trata de potentes discursos de cambio social, que lejos de preconizar la integración a las sociedades regionales dominantes, hacen énfasis en la construcción de una sociedad de elegidos al margen de la sociedad mayor, corrompida por el demonio. En suma, una aculturación paralela, con un sistema de valores alternativo.

¿Qué estaba sucediendo en la sociedad ticuna para que sus miembros encontraran atractivo este tipo de *premilenio* hasta el punto de echarse en masa en sus brazos?

Los ticuna habían aspirado a una rápida igualación de sus condiciones de vida con las de los patrones blancos, pero esas aspiraciones no se ven satisfechas por la estructura de las relaciones socioeconómicas. A pesar de su liberación servil los ticuna siguen constituyendo un subproletariado marginal en la región. Los objetivos vitales propuestos por la aculturación parecen inalcanzables, pero esa aculturación, por otra parte, les ha cerrado la posibilidad de la esperanza del *cargo*. Por otro lado, aparece el problema de reorganizar sociopolíticamente las nuevas aldeas fluviales: desintegradas las antiguas formas de organización clánica y desaparecido el poder feudal de los caucheros, los pobladores de los nuevos asentamientos se encuentran ante un vacío de regulación social que, combinado con esa marginación y la pérdida de valores tradicionales, ha dado por resultar en grave fenómeno de deculturación y de anomia con todos sus síntomas asociados:<sup>37</sup> alcoholismo, desestructuración, violencia familiar, violencia intracomunitaria difícil de controlar, etcétera.

trabajo de campo, Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 1986, pp. 1-50.

37 Horacio Calle, "El proceso de deculturación en las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana", mecanoscrito, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1982, pp. 1-10.

El factor clave para entender la adhesión de los ticuna a estos movimientos no es ni el fenómeno de opresión-dominación-explotación, pues estos movimientos arrancan en un momento donde esta opresión es ya prácticamente historia, como tampoco precisamente el de la “frustración relativa”, sino el de la anomia y todos los síntomas que le van asqueados, lo que hace necesario comprender los movimientos desde sus características internas que presentan evidentes efectos *contraanómicos*, porque eso es lo que buscarán los ticuna en ellos mismos, principalmente.

En este sentido, los ticuna no se encontraban, como decíamos, en situación muy distinta a la de las clases más desfavorecidas de *caboclos* y colonos mestizos y mulatos amazónicos, lo cual explica el alcance interétnico de estos movimientos. Es más, las evidencias etnográficas, entre las que se pueden contar mis propias investigaciones de otros movimientos mesiánico-milenaristas en contextos geográfico-culturales muy diferentes, parecen demostrar que este fenómeno adquiere en la actualidad características mundiales: por todas partes proliferan movimientos cristiano fundamentalistas, con mayores o menores dosis de sincretismo con las culturas locales, que se articulan igualmente como respuestas a la desestructuración de las “integridades” socioculturales locales y la falta de reemplazo por los valores globales deseados. En el Amazonas, como en las ciudades africanas actuales –podemos citar el caso de la Iglesia del Cristianismo Celeste, estudiada por mí en Benin, o desde un contexto islámico, la secta Dynah Byssoh de Sierra Leona–, así como en las comunidades indígenas de México –el caso de un movimiento mesiánico en la Huasteca, cuya investigación estoy acometiendo en el momento presente–, el proceso social en marcha es similar: catalizado por la globalización creciente, y similares son sus respuestas desde esta dimensión religiosa.

Las doctrinas fundamentalistas se han mostrado eficaces para romper con la anomia y el desarraigo de las clases proletarias, campesinas o indígenas del llamado Tercer Mundo, marginadas por la sociedad moderna de consumo, ayudándolas a encontrar una identidad nueva dentro o al margen de la sociedad circundante, porque fomentan el sentido de grupo y la solidaridad, nuevas normas de conducta y objetivos a su alcance, de todo lo cual estaban careciendo y demandando. Conceden un *nomos* diferente, un conjunto de valores de substitución y alternativos fines a su alcance. La

nueva religión se convierte en un refugio, en una forma de identidad social en un mundo de identidades precarias. Su discurso directo, simple y que ordena la realidad de acuerdo a grandes categorías dicotómicas, resulta ser una manera muy económica de dar explicación a las contradicciones de la vida real. Su *modus operandi*, con un mínimo de institucionalización y especialización del oficio religioso, que lo hace rápidamente accesible para cualquier creyente, los inviste con una gran flexibilidad adaptativa ante diferentes contextos y una gran capacidad de multiplicación de sus agentes. Su contacto cotidiano con lo sagrado, a través del culto diario y la naturaleza participativa del mismo, genera un intenso sentimiento colectivo que refuerza la solidaridad e identidad social.<sup>38</sup>

Antonio Martínez y L. Samandú citan la extrema simplicidad de la ética de estos movimientos, no basada en una ética social sino más bien en los preceptos y prohibiciones de un código de conducta puritano que desempeña una clara función de reordenamiento de la existencia a partir de sus aspectos cotidianos, a menudo los más problemáticos. Aunque generadas por procesos sociales, las conductas desviadas son básicamente un concepto psicosocial, esto es, un fenómeno que se manifiesta y es percibido por la gente en forma de problemas individuales, de degradación personal: alcoholismo, drogadicción, problemas familiares, maltrato de mujeres y niños, criminalidad, peleas, etcétera. La gente tiende a percibir lo que de hecho es un problema social como uno de tipo individual y/o moral: de acuerdo a la mentalidad de las clases sin conciencia de tal, los problemas emergen del hecho de que las personas se pueden volver malas, holgazanas, pendejeras, borrachas, etc., más que como consecuencia de estructuras de relaciones socioeconómicas determinadas. Un tipo de discurso como el pentecostal o el crucista tiene muchas posibilidades de triunfar, porque pone el acento en la resolución de situaciones individuales a través de un tratamiento conductista puritano de choque, si se nos permite el símil con la terapéutica psicológica. Situaciones extremas requieren soluciones extremas, y una desregulación profunda de la vida de los individuos requiere como antídoto una reglamentación radical y estricta de la misma.<sup>39</sup> La anomia desató

38 De acuerdo con Durkheim, el nivel de fuerza e integración de las instituciones religiosas como proveedores de sentido para la vida de la gente, descansa en la intensidad de los intercambios religiosos y la intensidad de los estados colectivos. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Guilford, Biddles Ltd., 1982 [1915], pp. 232-276.

39 Antonio Martínez y Luis Samandú, "Acento del desafío pentecostal en Centroamérica", en L. Samandú



entre los ticuna y campesinos pobres del Amazonas una verdadera “hambre de reglamentación” de “terapia conductista religiosa”. Los testimonios muestran cómo la adhesión es, en ocasiones, fundamentalmente pragmática y no está tan motivada ni tan sustentada, como podían estarlo en los primeros movimientos milenaristas ticuna, por un *corpus* de creencias concreto más o menos asimilado. Los individuos quieren entrar a un movimiento, sin importar *a priori* cual sea. Para muchos individuos este *premilenio* ascético es ya una motivación suficiente para unirse al movimiento sin necesidad de considerar el otro milenio ultraterreno.

El carácter milenarista, más pronunciado en el caso de la Orden Cruzada, algo menos en la de las sectas protestantes, sigue siendo, sin embargo, un factor importante a tener en cuenta; en el caso de los ticuna, éste encontró un magnífico terreno abonado en la existencia de toda una mentalidad milenarista previa. La esperanza en una solución sobrenatural no muy lejana a sus vidas miserables, es definitivamente uno de los argumentos poderosos que esgrimen este tipo de movimientos entre los grupos oprimidos o empobrecidos de la sociedad, y la condición exclusiva de elegidos para la salvación refuerza la autoestima de los correligionarios. Tanto pentecostales como crucistas se consideran, a sí mismos como el único grupo de aquellos elegidos para ser salvados tras el próximo Armagedón, la batalla final entre las fuerzas del Anticristo y del Mesías; de aquellos elegidos para disfrutar de la felicidad eterna del Cielo tras el Día del Juicio. Si los pentecostales rehúsan fijar una fecha concreta para el Día, los crucistas, como se ha dicho, la sitúan en algún momento antes del final de siglo, algunos en el mismo año 2000.

Otra de las evidentes funciones contraanómicas de carácter espontáneo que los diferencian de los anteriores, es su fuerte organización interna, que ofreció la plantilla de una estructura política nueva con que cohesionar, desde el plano de lo religioso, la atomizada sociedad ticuna. La unidad organizativa base de este tipo de movimientos es lo que algunos autores han denominado para los evangélicos *eclesiola* y que los crucistas denominan *hermandad*, definida ésta como un pequeño grupo de creyentes que se organizan para constituir la unidad social por excelencia, con unas reglas y una dinámica interna diferentes de –y hasta cierto punto impermeables a–

la sociedad exterior. En el caso de las aldeas ticuna, donde la comunidad religiosa coincide a grandes rasgos con una comunidad indígena dotada de una autonomía propia y una entidad territorial, la eclesiola se transforma también en una unidad política. La organización religiosa subsume a la indígena-civil y ambas, aunque separadas formalmente, se hacen una, en aras de un régimen teocrático que, regido por los principios fundamentalistas ya expuestos, resuelve el vacío de autoridad y control social que la desintegración de las estructuras políticas nativas había provocado.

Un factor de carácter histórico a nivel regional es la incapacidad histórica relativa de la Iglesia Católica, el credo dominante en las sociedades latinoamericanas, para satisfacer las necesidades religiosas y sociales de los estratos populares e indígenas.<sup>40</sup> Con la conversión a movimientos carismáticos como estos, se estaría buscando satisfacer la necesidad de relación directa –sin sacerdotes ni santos– con lo sagrado, una forma de religiosidad más espontánea, más emotiva, más sencilla, sustituyendo la mediación erudita e impuesta –sacerdote– por una no erudita y propia –pastor–, y más participativa. Esto se presenta como evidente en el caso, por ejemplo, del movimiento mesiánico de Amalia Bautista en la Huasteca veracruzana.

Por otro lado, la explicación de estos fenómenos obliga, como decíamos, a contemplarlos desde un marco más amplio que el de la propia sociedad ticuna, pues son fenómenos de envergadura nacional e internacional, y en su expansión e implantación también desempeñan un papel importante factores de orden exógeno al propio movimiento, como la política nacional e incluso internacional, que conducen a las autoridades, por motivos diversos, a apoyar premeditadamente estos movimientos o a ponerles trabas. Los autores marxistas señalan el interés del capital y las clases dominantes de favorecer o facilitar conscientemente este tipo de prácticas alienantes durante la Guerra Fría, al mismo tiempo que reprimen los movimientos de tendencia revolucionaria como la Teología de la Liberación.<sup>41</sup> El apoyo de

40 S. Palma y H. Vilela, "El pentecostalismo: la religión popular del protestantismo latinoamericano", *Cristianismo y Sociedad*, 109, 1992, pp. 13-24.

41 J. Valverde considera que las sectas fundamentalistas, con su fobia radical hacia el comunismo, su pasividad frente al *status quo* social y su énfasis en los valores que podríamos definir como "capitalistas" –ahorro, esfuerzo, éxito económico individual– se convertían en un arma muy idónea para la lucha contraideológica. J. Valverde, *Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social*, San José, DEI, 1990, p. 28. Este tipo de política fue puesta en práctica principalmente en Centroamérica por los norteamericanos. H. Schaffler, *Protes-*

los gobiernos brasileño y peruano a la Iglesia Cruzada es abierto y reconocido, toda vez que este movimiento se ha confesado abiertamente anticomunista y nacionalista. El comunismo es considerado por los cruzistas como la encarnación de Satán, en tanto que en su discurso incluyen una exaltación de los sentimientos patrióticos que no parecen percibir como necesariamente incompatibles con su retiro del mundo y sus concepciones milenaristas, que se expresan, entre otras cosas, en la militarización de sus jerarquías y de sus cultos en los que, junto a la adoración a la cruz, también se rinde pleitesía a la bandera nacional, patriotismo que los dirigentes explicitan en su propio discurso.

### *El indianismo nativista del CGTT*

Con unos años de retraso respecto a los movimientos cristianos, apareció entre los ticuna una nueva forma de respuesta a las condiciones sociales, un movimiento que rompía con la tendencia alienante y evasiva de los movimientos religiosos: la respuesta política, representada en la creación del *Conselho Geral da Tribu Tikuna*, una organización que agrupa a todos los ticuna de Brasil, creada en 1982 como órgano máximo de representación ticuna en ese país, con los objetivos concretos de luchar por la propiedad de la tierra y la autonomía. El liderazgo recayó en la persona del *Capitao Geral* Pedro Inácio Pinheiro. Este nuevo movimiento reflejaba la existencia de una generación de ticunas en proceso de desalienación, conscientes de luchar por su autonomía en el plano de las relaciones sociopolíticas reales, lo cual era un resultado de su propia aculturación e integración a las estructuras sociopolíticas y culturales de la sociedad mayor. Determinados datos nos demuestran, sin embargo, que el movimiento político ticuna no está plenamente liberado de la carga religiosa de antaño; que existe una cierta aura de mesianismo en torno a la figura de P. Inácio Pinheiro y un cierto carácter de milenarismo "revivalista" en la reivindicación de la tradición ticuna y el rechazo de la modernidad occidentalizante, lo que permite incluir y analizar este movimiento como parte integrante de la secuencia his-

*ianismo y crisis social en América Central*, San José, DEI, 1992, p. 218, especialmente en la era Reagan. Sara Diamond, "Holy Warriors", en *NACLA Report on the Americas*, septiembre-octubre, 1988, pp. 28-40.

tórica de movimientos de revitalización ticuna. El movimiento del CGTT ilustra una vez más el carácter polimórfico del fenómeno milenarista o, más ampliamente, de revitalización, que en ocasiones como ésta puede aparecer bajo la forma aparente de discurso político.

Compartimos la explicación de Pacheco de que, al igual que había sucedido durante todo el siglo xx, en una sociedad tan atomizada como era la ticuna, la posibilidad de pensar en una autoridad centralizada e impositiva, más allá de la de los cabezas de grupos de parentesco, tenía aún en este momento que seguir justificándose por razones religiosas que le permitieran situarse por encima de las divisiones sociales.<sup>42</sup> Y esta vertiente implicaba la reutilización del conjunto de mitos y creencias ofrecido por la tradición. Así que el liderazgo de Pinheiro adquiere ciertos tintes mesiánicos que pueden descubrirse en sus discursos políticos, como en este fragmento recogido por Pacheco:

Por isso eu vo morrer, meus irmaos, pela melhora de todas as pessoas, pelo amor de uns pelos outros e pela crença nessa palavra do governo. Pela crença na palavra do governo e também pela crença em Deus. Quando a essa palavra do governo da terra nós nao obedecemos, entao também nao existe a crença no nosso pai do ceu, porque é a mesma coisa.<sup>43</sup>

Pinheiro, cristianizado, se presenta de alguna manera a sus seguidores como un nuevo mesías enviado por Dios para conseguir la liberación política de los ticuna. La identificación del gobierno brasileño con Dios es una evolución de aquella otra más antigua entre los inspectores del SPI y el gobierno de *Yoi*, que aún sigue en el subconsciente colectivo de la gente. La cristianización no oculta la deuda permanente con el pasado y la continuidad de la cadena ideológica. Pinheiro trata de mimetizar la figura de Cristo —probablemente vía José Francisco da Cruz— hablando de su muerte sacrificial para salvación de sus congéneres. En sus palabras está presente

42 J. Pacheco de Oliveira, *"O Nosso Governo": Os ticuna e o regime tatar*, São Paulo, Ministério de Ciencia e Tecnologia, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, 1988, p. 187.

43 "Por eso yo voy a morir, hermanos míos, por la mejora de todas las personas, por el amor de unos por los otros y por la creencia en esa palabra del gobierno. Porque la creencia en la palabra del gobierno es también la creencia en Dios. Cuando nosotros no obedecemos a esa palabra del gobierno de la tierra, entonces tampoco existe la creencia en nuestro padre del cielo, porque es la misma cosa". *Ibid.*, p. 188. Traducción del autor.

la revuelta simbólico-religiosa contra la estructura impuesta por el contacto que animaba a los movimientos anteriores, pero en su caso, sospechamos, se trata tan sólo de una estrategia política consciente, una figura retórica para llegar a sus congéneres menos concientizados. Pero, a pesar de su enmascaramiento político, no podemos sino considerarlo un movimiento de revitalización en toda regla. Recordemos las invectivas de Pinheiro contra la tecnología y las formas de vida occidentales:

Nós índios ticuna [...] não aceitamos também projetos que só servem para os brancos como por exemplo: agências de correios, telefones, agência da Funrural e iluminação [...] que visa acabar com a nossa cultura e tradição. O que queremos mesmo é a demarcação e garantia de nossas terras, principalmente a área de preservação da nossa tradição que é a área Eware I e Eware II.<sup>44</sup>

En las palabras de Pinheiro se descubre finalmente el eco de los discursos nativistas de primeros de siglo, convirtiendo la cadena de movimientos milenaristas en un círculo que regresa de alguna manera a sus orígenes. Por vía de un discurso indianista cuyo origen ideológico está en la propia sociedad occidental y que estos nuevos líderes indios utilizan como herramienta política, el CGTT recoge la herencia del pasado. El ticuna ha pecado de aculturación y modernización, dice Pinheiro, y eso no hace sino degradar a los ticuna. La solución está en rechazar todo eso, en rechazar la electrificación, el teléfono, el contacto con el exterior, algo que se conseguirá por la autodeterminación y la propiedad de la tierra. El énfasis en la reivindicación de zonas Eware I y II, en particular, no es en modo alguno gratuito pues ése es el lugar donde el mito ubica la existencia de Taiwegüne, el paraíso de la Edad de Oro de los magüta.

Queda constatado, pues, el gran poder movilizador del mito de la Edad de Oro y su increíble carácter proteico, que le permite aparecer en contextos muy diferentes, bajo formas fenomenológicas diversas y con

<sup>44</sup> "Nosotros, indios ticuna [...] no aceptamos tampoco proyectos que sólo sirven para los blancos como por ejemplo: oficinas de correos, teléfonos, agencia funeraria e iluminación [...] que pretenden acabar con nuestra cultura y tradición. Lo que queremos es la demarcación y garantía de nuestras tierras, principalmente en el área de preservación de nuestra tradición que es el área Eware I y Eware II", en *Acunticra*. Brasília, Centro Etnométrico de Documentação e Informação, 1990, pp. 248-249. Traducción del autor.

funcionalidades múltiples. El discurso milenarista del CGTT demuestra cómo ese mismo mito, generado en un contexto histórico distinto, puede ser arrancado de su matriz religiosa para dar sentido a una lucha política en una arena de poder contemporánea. Los elementos religiosos, presentes por inercia en el horizonte cultural ticuna, son incluidos en un milenio secularizado que aparece en forma de reivindicación de la autonomía política. Estos elementos son reutilizados básicamente como instrumento dogmático para fundamentar un discurso tradicionalista que no es sino una herramienta ideológica desconectada del sentir de la mayoría de los ticuna, cuyas expectativas pasan, precisamente, por una mayor modernización o por un rechazo cristiano-fundamentalista del mundo ante la inminencia del milenio.

## ECOS MILENARISTAS EN LA OBRA DE FRAY ANTONIO TELLO

*Ivonne del Valle*

### RESUMEN

*A partir de la discrepancia surgida entre algunos historiadores respecto a la posibilidad de una tradición joaquinita (o pseudojoaquinita) en la Nueva España, el artículo –breve recuento de la transmisión de las ideas de Fiore entre los franciscanos– presenta la postura de Antonio Tello, a partir de la cual se pueden apoyar las tesis que señalan la creencia en el milenarismo entre los frailes novohispanos.*

---

En su concepción cristiana, el Milenio se refiere específicamente a los mil años que de acuerdo con el Apocalipsis habrían de vivir los justos bajo el reinado de Dios antes del Juicio Final y una vez derrotado el Anticristo.<sup>1</sup> Sin embargo, el término milenarismo se ha extendido para nombrar de manera general cualquier planteamiento escatológico en el cual se postulen tanto la inminente proximidad del fin, como algún tipo de salvación colectiva que tenga lugar en la Tierra, en oposición a la salvación celestial. Esta difusión del vocablo se debe a que ni siquiera muchos de los primeros cristianos tomaron al pie de la letra la cifra propuesta por la profecía del Apocalipsis, y en cambio asumieron las palabras del Libro de las Revelaciones como una especie de predicción general sobre el fin de los tiempos.<sup>2</sup> Así,

1 Algunos padres de la Iglesia, como San Agustín, enfatizaron lo simbólico de la cifra, mientras que otros la asumieron tal cual. Una recopilación de distintos movimientos milenaristas entre los siglos xi y xvi se encuentra en el trabajo de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, de 1957, con una versión revisada de 1970.

2 N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Nueva York, Oxford University Press, 1970, p. 15.

además de los movimientos milenaristas surgidos con cada fin de siglo, han existido otros no tan atentos a fechas conclusivas como términos e inicios de centurias, cuyos límites están marcados por el cumplimiento de hechos profetizados y la aceptación, más o menos literal, de lo escrito en algunos libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

El desarrollo histórico, visto desde el cristianismo, es en sí escatológico, puesto que no pretende que el mundo continuará existiendo de manera ininterrumpida, sino que llegará a su fin después de la segunda venida de Cristo y el consecuente Juicio Final. Sin embargo, entender el devenir en este sentido —que puede dilatarse infinitamente— es muy distinto a postular la inminencia o el principio de esa última edad y la aproximación del final de lo existente. Aunque la Iglesia mantuvo como uno de sus postulados la derrota futura del Anticristo y el fin del mundo, no fueron sino sus miembros embarazosos, y en menor o mayor medida heréticos, los que durante la Edad Media proclamaron una catástrofe —según ellos en puerta— y se dedicaron a propagar dicha creencia a través de obras escritas o de acciones directas. El enlace principal entre algunos de estos movimientos heterodoxos medievales y la época colonial mexicana se da, aunque de forma muy accidentada, a través de un monje de principios del siglo XIII, Joaquín de Fiore, creador de lo que Norman Cohn considera el sistema de pensamiento de mayor influencia en Europa hasta la aparición del marxismo.<sup>3</sup>

### EL MILENARISMO EN AMÉRICA

En lo que a América se refiere, ha causado cierta polémica la propuesta de algunos investigadores quienes han señalado que entre los franciscanos llegados a la Nueva España —y a otros lugares de las “Indias” durante los siglos XVI y XVII—, se encontraban seguidores de una vieja tradición de la orden de los menores emparentada con ideas de De Fiore. Tales franciscanos estarían representando el primer movimiento milenarista<sup>4</sup> en este continente. El presente trabajo, centrado en la obra de Antonio Tello, franciscano novogalaico del siglo XVII, introduce algunas notas en relación a dicha polémica que han creado dos grupos con posturas opuestas.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>4</sup> N. Cohn incluye las ideas de De Fiore como una de las principales fuentes de milenarismo medieval, porque éste, quien dividía la historia en tres épocas, indicaba el fin de la última etapa como una edad dominada por el Espíritu Santo —de la misma forma que la primera época lo había sido por el Padre, y la segunda por el



El descubrimiento de un “nuevo” mundo en el siglo xv estuvo marcado –entre otras muchas cosas, desde luego–, tanto por la inquietud de lo desconocido, como por una ansiedad de certeza, similares a las de otras épocas imbuidas en la renovación religiosa. En la primera mitad de este siglo, Marcel Bataillon y José A. Maravall<sup>5</sup> llamaron la atención sobre el carácter de fuerte renovación espiritual presentado por los primeros franciscanos llegados a América. Maravall, quien recuerda la influencia de la obra de Tomás Moro en la labor de Vasco de Quiroga, enfatiza el deseo de algunos franciscanos de mantener, tanto para indios como para españoles, dos repúblicas absolutamente diferenciadas, en lo civil, lo político y lo espiritual. Y aunque admite la falta de documentos testificando el enlace entre el pensador dominico y los franciscanos, concluye que detrás de este deseo de instaurar una iglesia primitiva, se encontraba la influencia de Girolamo Savonarola. Si estos dos primeros trabajos postulan un carácter especial de enaltecimiento espiritual entre los personajes que establecieron el primer contacto religioso con los indígenas novohispanos, John L. Phelan<sup>6</sup> establece que la naturaleza de tales impulsos está relacionada con el milenarismo de De Fiore. Con su obra Phelan establece una especie de cadena de trabajos que tratan desde el apoyo a dicha tesis, o las recomendaciones de un mayor conocimiento de la Edad Media en general y los escritores de la iglesia en particular, hasta la refutación de la “absurda” propuesta.<sup>7</sup>

Algunos investigadores, aconsejando precaución antes de asegurar la presencia de ideas joaquinitas en la Nueva España, anotan que detrás de las referencias de esos primeros franciscanos al término de los tiempos y sus indicaciones sobre la urgencia de su labor evangelizadora, en especial en las obras de fray Jerónimo de Mendieta, fray Toribio de Benavente y fray Juan de Torquemada,<sup>8</sup> tan sólo se encuentra la escatología cristiana de siem-

Hijo–, lo que puede entenderse como una versión del reino final de los justos. *Ibid.*, pp. 108-126.

<sup>5</sup> Marcel Bataillon con “Evangelismo y milenarismo en el Nuevo Mundo”, artículo de 1957; y José A. Maravall con “La Utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España”, publicado en 1949.

<sup>6</sup> John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Históricas, 1972. Publicado en inglés en 1956.

<sup>7</sup> A la extensa bibliografía sobre joaquinitismo se ha agregado un capítulo americano, escrito por investigadores como George Baudot, Luis Weckmann, Elsa C. Frost, Delno C. West, Juana M. Arcelus, Ana de Zaballa y Josep-Ignasi Saranyana. “Absurda” es el adjetivo con que Gómez Canedo califica la interpretación milenarista que Baudot hace respecto a Motolinía. Lino Gómez Canedo, “Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América”, en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 1993, p. 157.

<sup>8</sup> Phelan analiza a Mendieta y a fray Martín de Valencia, este último, dirigente de los doce primeros franciscanos enviados en misión a territorio novohispano. J. L. Phelan, *op. cit.* Frost concluye que los escritos de

pre con sus referencias obligadas al fin del mundo, sin que esto implique que los frailes de verdad consideraban hallarse ante él. No ven en los primeros evangelizadores nada de “exagerado evangelismo” y muchos menos de joaquinismo.<sup>9</sup> Otros niegan cualquier rasgo de milenarismo en autores como Mendieta y Motolinia, pero aceptan que Valencia, “es el único” de quien sí se puede sospechar que haya tenido “tendencias milenaristas”. Para el resto de los franciscanos, como para la cristiandad en general, agregan: el momento del fin era incierto, mas no próximo.<sup>10</sup> Con todo, no deja de ser notoria la gran diferencia existente entre las obras de algunos franciscanos y las de otros religiosos que escribían en la misma época. Es indudable, por ejemplo, que a pesar de los mitos presentes en la *Historia de las Indias* del dominico Diego Durán —como la supuesta expulsión de la América precolumbina de Santo Tomás causada por Quetzálcoatl—, no hay en el texto rasgos escatológicos de ninguna especie. Tal obra puede incluso considerarse como uno de los primeros homenajes no indígenas, de tono “nacionalista”, a la región central del país. No hay tampoco ninguna urgencia en las obras del jesuita José de Acosta, quien ve la evangelización quizá más como un proyecto “civilizador” que como uno espiritual. Ni siquiera todos los franciscanos parecen escribir con el mismo tono y los mismos intereses; algunos se centran en relatar la historia del lugar sin mencionar, siquiera veladamente, profecías aún por cumplir o el tiempo del fin del mundo. Algunas obras están escritas con marcado optimismo y orgullo en la región donde estaban localizados los frailes cronistas. Cuentan historias de problemas “mundanos”, aun cuando dichos problemas se relacionen con el proceso de evangelización, como la resistencia de los indígenas a recibir la fe cristiana o el reducido número de frailes presentes en cierta zona. En contraste con el tono exaltado del libro quinto de la *Crónica Miscelánea...*

Torquemada tienen también un carácter apocalíptico al presentar a la azteca, como la Quinta Monarquía, la última de la visión de la estatua en el Libro de Daniel. Elsa C. Prost, “El plan y la estructura de la obra”, estudio en la presentación de Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1983, vol. 7. Motolinia se refiere a la misma estatua en su petición a Carlos V a que desdene las “exagerados” quejas de fray Bartolomé de Las Casas y permita que “el quinto reino de Jesucristo” sea hecho posible al facilitar y acelerar la evangelización del nuevo continente. Fray Toribio Motolinia, “Carta de Fray Toribio de Motolinia al Emperador Carlos V”, en *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990, pp. 211-212.

<sup>9</sup> Ana de Zaballa Deascoechea y Josep-Ignasi Saranyana, “La discusión sobre el joaquinismo novohispano en el siglo XVI en la historiografía reciente”, en *Quinto Centenario*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, p. 189.

<sup>10</sup> L. Gómez Canedo, *op. cit.*, pp. 154-155.

(1653), de Antonio Tello, se puede pensar en otros escritos en el mismo occidente del país, como la *Crónica de la orden de nuestro Seráfico padre San Francisco de San Pedro y San Pablo de Michoacán de la Nueva España* (1639), de fray Alonso de la Rea, y la *Crónica de la Provincia de Nuestro Santo Padre San Francisco de Zacatecas* (1737), de José de Arlegui. El *Teatro Mexicano* (1698), del también franciscano Agustín de Vetancurt es otro buen punto de comparación. Ni De la Rea, ni Arlegui, y muchos menos Vetancurt, parecen compartir las expectativas de Tello respecto a un fin de los tiempos o de que todo el continente sea entregado a su orden, como “merecido” premio a su labor evangelizadora. Si bien estos tres frailes parecen considerar la evangelización llevada a cabo por su orden como un trabajo arduo, no la presentan, como hace Tello, bajo el corolario del cumplimiento de predicciones sobre la llegada del Anticristo y el fin del mundo.

Los así llamados doce primeros franciscanos que van a la Nueva España en 1524, procedían de la provincia de San Gabriel de Extremadura, reconocida por su radicalismo espiritual y sus lazos con fray Juan de Guadalupe, reformador cuya labor fue perseguida por la rama observante de los franciscanos con el apoyo del cardenal Jiménez de Cisneros. El cardenal, quien había reformado la vida monástica española, debió haber considerado la labor de Guadalupe exagerada en cuanto a su apego a las reglas de austeridad y de pobreza.<sup>11</sup> De entre esos primeros doce surgió otro grupo que en la Nueva España pretendía reforzar sus votos de pobreza y ascetismo fundando una nueva provincia, la Insulana, cuya constitución nunca se llevó a cabo por diversos motivos que no viene al caso mencionar aquí. Uno de dichos religiosos era Miguel de Garrobillas, discípulo de fray Juan de Guadalupe, enviado a la Nueva Galicia. Y aunque el afán de mantener en forma estricta los votos de pobreza no represente en sí mismo rasgos de espiritualismo exagerado, sí se considera que una postura extrema en este renglón puede conducir a “peligrosos errores”, como advertía Francisco de Quiñónez, ministro general de la orden, a los doce primeros antes de enviarlos a territorio novohispano.<sup>12</sup>

11 Antonio Rubial García, “La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*. México, UNAM, 1978, vol. vi, pp. 42-43; y Marcel Bataillon, “Cisneros y la prerreforma española”, en *Fransmo y España*, México, FCE, 1950, vol. I, p. 11.

12 Citado por L. Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 155.

Aun cuando se viera en los acontecimientos de la época<sup>13</sup> el impulso lógico de un renacimiento generalizado de ideas apocalípticas, no necesariamente emparentadas con la obra de De Fiore, como proponen algunos investigadores,<sup>14</sup> seguiría siendo menester no perder de vista la ausencia de tales ideas entre muchos religiosos, la mayoría, mientras que en otros el elemento escatológico constituye una parte central de sus obras. Quizás esas diferencias entre lo canónico y lo que no lo es, mucho menos sutiles en aquella época, contribuyeron a que obras como las de Arlegui, De la Rea, y Vetancurt, fueran publicadas en su tiempo; mientras que otras, como la de Tello, estuvieran condenadas durante todo el periodo colonial a los estantes de las bibliotecas franciscanas novohispanas.

#### JOAQUÍN DE FIORE Y LA ORDEN FRANCISCANA

El proceso a través del cual ciertas ideas de Joaquín de Fiore (c.1135-1202) pasaron a formar parte, primero del acervo individual de algunos franciscanos, y posteriormente de pequeños grupos, comparte con la propagación del joaquinismo en general, los mismos accidentes y las mismas lagunas que terminaron adjudicando al calabrés obras e ideas no sólo nunca escritas por él, sino incluso opuestas al pensamiento joaquinista "verdadero". Por ello, algunos críticos hablan del "falsamiento" y "descrédito" del joaquinismo original.<sup>15</sup>

El pensamiento joaquinista es bastante complejo. De Fiore escribió una detallada interpretación paralela del Antiguo y del Nuevo Testamento, a partir de la cual predijo los acontecimientos de épocas por venir. Además, su exégesis está basada en un complicado sistema de estructuras numéricas y simbólicas.<sup>16</sup> Como han anotado algunos historiadores, muy poco de su pensamiento, tal y como él lo formuló en sus obras, se halla plasmado en

13 Las reformas a las órdenes monásticas emprendidas por Jiménez de Cisneros, las de fray Juan de Guadalupe entre los franciscanos, la Reforma protestante y el descubrimiento de un nuevo mundo, por ejemplo.

14 Ver, Delno C. West, "Medieval Ideas of Apocalyptic Mission and the Early Franciscans in Mexico", *The Americas*, vol. xlv, núm. 3, Maryland, The Academy of American Franciscan History, 1989.

15 F. Russo, "Gioachinismo e Francescanesimo" en Delno C. West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought*, Nueva York, Burt Franklin & Co., 1978, vol. 1, p. 36.

16 Los estudios más conocidos sobre De Fiore y sus ideas, son los de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, 1969; *Prophecy and Millenarianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Londres, 1980; Delno C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History*, Bloomington, 1983; y B. McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, Nueva York, 1985.

documentos de frailes menores.<sup>17</sup> Por otro lado, su difusión en los círculos franciscanos representa sólo una pequeña parte de su influencia en el pensamiento occidental.

De las 25 obras adjudicadas a De Fiore y no escritas por él —las llamadas pseudojoaquinatas, muchas veces de mayor influencia que los libros de él mismo—, aquí interesan dos principalmente: el *Super Hieremiam*, redactado entre 1230-1240 y el *Super Esaiam*, un poco posterior. En éstas se menciona la profecía joaquinata, tomada del *Liber Concordie Novi ac Veteris Testamentum* de De Fiore, que ha pasado a ser una especie de carta de presentación de las ideas del calabrés: la división de la historia en tres etapas, cada una correspondiendo a una persona de la Trinidad.<sup>18</sup> En la tercera edad, indica la profecía, aparecerían los “hombres espirituales”, quienes presidirían el fin de los tiempos.

Ambos textos fueron conocidos por Salimbene de Adam, única fuente de joaquinismo entre los franciscanos anterior a 1250,<sup>19</sup> quien las utilizó al escribir su propia crónica. Así, la profecía de De Fiore empezó a ser difundida entre los franciscanos, algunos de los cuales identificaron a su congregación con esa tercera orden de los monjes<sup>20</sup> que según De Fiore se dedicarían a llevar el Evangelio a todos los confines del mundo. El calabrés se convirtió entonces, al menos para cierto número de franciscanos, no en un intérprete de las Sagradas Escrituras, sino en el profeta de su orden y la que ellos entendían como su privilegiada misión en el mundo.<sup>21</sup>

Las ideas y las obras pseudojoaquinatas presentan un giro interesante en la segunda mitad del siglo XIII, debido a que el Sínodo de Arlés, en 1263, condena la obra joaquinata y a sus seguidores con la rotulación de heréticos. Precisamente dos franciscanos fueron figuras principales en los sucesos

17 D. C. West, “Medieval Ideas...”, *op. cit.*, p. 295; y A. de Zaballa B. y J. Saranyana, *op. cit.*, pp. 173-175.

18 Se ha advertido que atribuir a De Fiore el origen de toda división tripartita de la historia es una generalización absurda. Sin embargo, en el mundo cristiano, al menos hasta la época del calabrés, nunca se había propuesto la idea de un desarrollo histórico, de una evolución (la última edad de De Fiore culminaría con los hombres “espirituales” viviendo bajo el signo del Espíritu Santo). Por otro lado, San Agustín había negado que el “milenio” se fuera a realizar: el nacimiento de Cristo ya había instaurado “el reino de Dios” en la Tierra. Es en este sentido que la división de la historia elaborada por De Fiore —donde Cristo no es el eje, sino sólo la persona que domina durante la segunda etapa, a la que seguiría una tercera, cuyo término estaría marcado por una especie de milenio— representa un planteamiento inusitado en la concepción cristiana de la historia.

19 Randolph E. Daniel, “A Re-examination of the Origins of Franciscan Joachinism”, en D. C. West, *Joachim of Fiore in Christian...*, *op. cit.*, p. 144.

20 Después de la de los religiosos que habían podido estar casados y la de los clérigos.

21 F. Russo, *op. cit.*, p. 135.

que llevaron a la Iglesia a desaprobare la influencia del joaquinismo: Gerardo de Borgo, condenado a prisión por propagar ideas no canónicas, y Juan de Parma, provincial general de la orden, excomulgado por su apoyo a Borgo.<sup>22</sup> A pesar de la proscripción, el pseudojoaquinismo franciscano había producido sus primeras obras y las ideas del calabrés continuaron transmitiéndose entre un pequeño sector de los menores, como Ubertino de Casale, Pedro de Olivi, Juan de Roquetaillade y Arnolde de Villanova, quienes ejercieron una considerable influencia entre algunos grupos de franciscanos españoles y en frailes de manera individual, durante los siglos XIV y XV.<sup>23</sup>

La influencia más notoria del pseudojoaquinismo entre los franciscanos venidos a la Nueva España ocurre, sin embargo, a través de Bartolomé de Pisa, quien entre 1385 y 1390 escribió su voluminoso *De Conformitate vitae beati Francisci vitam domini Iesu*, donde pretende demostrar, a decir de F. Russo, que la profecía de De Fiore anunciaba tanto el surgimiento de la orden franciscana como la futura misión de los menores.<sup>24</sup> La obra de Pisa, leída por Martín de Valencia, según narra Francisco Jiménez en la biografía del dirigente de los doce,<sup>25</sup> fue conocida tanto por los observantes franciscanos como por los claustrales en el siglo XVI, a juzgar por las ediciones que ambas ramas de la orden publicaron en ese entonces. Pisa es, señala Juana Arcelus, “uno de los móviles principales para comprender la *misión providencial*” que llevó a las Indias a los menores y los mendicantes.<sup>26</sup> Autores como Ana Zaballa y Josep-Ignasi Saranyana niegan el carácter heterodoxo de dicha obra, aduciendo, aunque sin argumentar, que Pisa representa la reinserción del pseudojoaquinismo a un “escatologismo moderado”.<sup>27</sup> Gómez Canedo, en un artículo publicado por primera vez en 1990, también niega algún carácter heterodoxo al libro de Pisa, aunque unos años

22 La condena de la obra de De Fiore, hasta entonces aceptada en su mayoría por la Iglesia, se vio precipitada por la aparición en Italia de los flagelantes, quienes en sus manifestaciones “tumultuosas y anárquicas”, proclamaban, siguiendo algunas interpretaciones de la obra del calabrés, que el año 1260 marcaba el inicio de la tercera edad. Estos desórdenes, aunados a la aparición en 1255 del *Liber introductoris in Evangelium Aeternum* de Gerardo de Borgo San Donnino, obra repleta de “errores y de falsedad” en materia religiosa, colmaron la paciencia de la ortodoxia cristiana. *Ibid.*, pp. 137-138.

23 D. C. West, “Medieval...”, *op. cit.*, p. 296.

24 F. Russo, *op. cit.*, p. 133.

25 Juana Mary Arcelus Ulibarrena, “Cristóbal Colón y los primeros evangelizadores del Nuevo Mundo. Lección de profetismo joaquinista”, en *El profetismo joaquinista tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, 1989, p. 485.

26 *Ibid.*, p. 486.

27 A. de Zaballa B. y J. Saranyana, *op. cit.*, p. 188.

antes había asegurado que el *De Conformitate...* era una de las obras “favoritas de los ‘espirituales’”, seguidores indiscutibles de las creencias pseudojoaquinitas que causaron problemas a los franciscanos durante el siglo xiii.<sup>28</sup> De cualquier forma, y aunque en esta materia es difícil saber cuáles son los límites de la ortodoxia, resulta extraño englobar bajo el rótulo de moderación espiritual, el uso de palabras como “fornicaria y meretriz”, con las que Pisa cataloga a algunas órdenes religiosas y a la Iglesia en general, por su oposición a los menores en razón de la “envidia” que siempre les habían tenido.<sup>29</sup>

La profecía pseudojoaquinita contenida en el libro de Pisa debió tener una gran difusión en el mismo siglo xiv y después, a juzgar por la versión en romance encontrada en uno de los capítulos del llamado *Floreto de San Francisco*. Arcelus presenta un catálogo de obras joaquinitas o pseudojoaquinitas que han sido encontradas en España, algunas de las cuales pertenecen a colecciones provenientes de fondos franciscanos,<sup>30</sup> lo que permite asegurar la continuidad del conocimiento, tanto de De Fiore como de sus obras, al menos entre algunos círculos de religiosos españoles. En lo que respecta a América, Bataillon señaló que la expedición de franciscanos que partió a Cumaná (Venezuela) en 1516, llevaba consigo dos *De Conformitate...* de Pisa y dos *Floretos de San Francisco*.<sup>31</sup> Gómez Canedo, revisando un informe del siglo xvii de bibliotecas franciscanas en la Provincia del Santo Evangelio, encuentra que en el convento de Texcoco se catalogaron un ejemplar del *De Conformitate...*, una edición del *Arbor Vitae*, obra pseudojoaquinita escrita por Ubertino de Casale y dos tomos de “Joachim”, el “abate inspirador de los milenaristas”. Por su parte, en el convento de Tlalmanalco se anotaba un ejemplar del *Super Hieremiam*.<sup>32</sup> A este breve número habría que agregar un ejemplar del *Floreto de San Francisco*, localizado por Arcelus en Madrid, en cuyos márgenes se lee sobre un temblor ocurrido en abril de 1557, en “esta ciudad de México”.<sup>33</sup> Otros

28 Contrastar sus opiniones según aparecen en: L. Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 154; mismo autor, “Viejas bibliotecas coloniales de México. Un informe de 1662-1664”, en *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 1993, p. 412.

29 Bartolomé de Pisa, “Secunda pars iustius primi fructus et conformitatis est hinc: Franciscus declaratur”, Libro I, en *De Conformitate Vitae Beati Francisci ad Vitam Domini Iesu Redemptoris Nostri*, edición de Quaracchi, Florencia, Patribus Collegii S. Bonaventurae, 1906, p. 53.

30 J. M. Arcelus, *op. cit.*, pp. 478-481.

31 *Ibid.*, p. 485.

32 L. Gómez Canedo, “Viejas bibliotecas...”, *op. cit.*, pp. 412-413.

33 J. M. Arcelus, *op. cit.*, pp. 486 y 495.

documentos joaquinatas y pseudojoaquinatas pueden haber corrido la misma suerte de este último ejemplar, traído a México y después devuelto a España, sin que haya quedado memoria de su trayectoria. Aunque reducida, esta presencia representa una discrepancia con la aseveración de Gómez Canedo en el sentido de que para el siglo xvi los franciscanos con ideas pseudojoaquinatas habían desaparecido del todo, después de la condena y el rechazo de su misma orden en el siglo xiii.<sup>34</sup> Por el contrario, parece seguro que había franciscanos en la Nueva España que si no eran seguidores de tales posturas, al menos estaban leyendo obras cuyo "peligroso" contenido no era aceptado por la iglesia en general.

Hallazgos como los anteriores van aclarando y corroborando la presencia de De Fiore, a través de los escritos pseudojoaquinatas, entre algunos evangelizadores novohispanos. Influencia que había sido señalada por algunos investigadores, quienes hace algunos años se extrañaban, sin embargo, de la ausencia de "referencias explícitas" al calabrés.<sup>35</sup>

#### ANTONIO TELLO Y EL MILENARISMO JOAQUINITA

Desde Nueva Galicia Antonio Tello presenta el tomo quinto de su *Crónica Miscelánea...* con la siguiente leyenda: "libro... en el que se trata de los ilustres e insignes varones que ha tenido nuestra sagrada religión y de los servicios que toda ella ha hecho a la Iglesia de Dios".<sup>36</sup> La lectura del libro confirma que va más allá de lo anunciado por el fraile. Ahí se describen los problemas por los que entonces atravesaba la orden franciscana debido a las crecientes posibilidades de secularización generalizada. Tal presentación es hecha dentro del contexto de lo que hasta ese momento había sido la labor de su orden en el mundo a través de los siglos. Tello procura demostrar cómo los franciscanos estaban por entonces llegando a todas partes del orbe, en una acelerada evangelización que comprendía muchas lenguas distintas. Sin embargo, en la Nueva España los seculares obstaculizaban la continuación del proselitismo franciscano entre los indígenas de la

34 L. Gómez Canedo, "Milenarismo...", *op. cit.*, p. 154.

35 Luis Weekmann, "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos en la Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. xxxii, núm. 1, México, El Colegio de México, 1982, p. 92.

36 Fray Antonio Tello, *Crónica Miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco*, Libro v (edición conjunta con el Libro vi), Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara/Instituto Cultural Cabañas, 1987, p. 13.



colonia. Para Tello, estos problemas como el proceso de evangelización en todo el orbe, eran acontecimientos en los cuales se podía leer el cumplimiento de las profecías del fin del mundo, suceso en el cual los franciscanos tendrían—según el fraile— un papel por demás privilegiado: se enfrentarían al Anticristo y se encargarían de llevar a cabo la última predicación general. Para sustentar sus argumentos Tello cita, entre otros, a “Joaquín Calabrés fundador y Abad del monasterio Florense”.<sup>37</sup>

En su exposición de las profecías, que según él se estaban entonces “cumpliendo”, recurre a distintos autores, a partir de cuyos postulados puede trazarse el origen hasta llegar a las obras pseudojoaquinitas, y a través de esa vía, a la propuesta milenaria de Joaquín de Fiore.

En primer lugar, Tello cita a San Vicente Ferrer para recordar que habría tres predicaciones generales del Evangelio. La primera realizada por los apóstoles, la segunda por las órdenes de Santo Domingo y San Francisco y la tercera, la “del fin del mundo”,<sup>38</sup> a realizarse una vez que hubiera sido derrotado el Anticristo. Aunque Tello no lo anota, según Ferrer los encargados de la última predicación serían “hombres de fe que serían preservados por Dios”<sup>39</sup> para dicha misión. El interés de citar al religioso catalán consiste no sólo en que posteriormente Tello va a insinuar que esa tercera predicación ya la estaban llevando a cabo los franciscanos, sino la misma inserción de Ferrer, cuyo pensamiento, a pesar de no haber sido catalogado como joaquinita, sí presenta bastante parecido con el del calabrés. Marjorie Reeves ha señalado que Ferrer parece haber pertenecido a una “escuela de interpretación que, si no provenía directamente de Joaquim, era muy semejante a la de él”.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>39</sup> M. Reeves, “The abbot Joachim and the Society of Jesus”, en D. C. West, *Joachim of Fiore in Christian...* op. cit., p. 213.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 215. Algunas de esas semejanzas consistían en el parecido de esta profecía con el de las tres órdenes que según De Fiore correspondían a cada una de las tres etapas de la historia. También, como De Fiore, proponía que esa orden de la última predicación estaría constituida por hombres espirituales, de gran pobreza y humildad. Ferrer también esperaba un Sabbath final, el cual, generalizando, puede equipararse al Milenio de De Fiore. Otra es la identificación de los siete sellos que se abrirían durante el Apocalipsis por agentes particulares (ya fueran órdenes o personas en lo individual). Y, finalmente, la afirmación de que entre la destrucción del Anticristo y el Juicio Final habría un “período de conversión y renovación”, tal como lo postuló De Fiore antes de Ferrer. Reeves indica estas coincidencias entre Ferrer y De Fiore en un ensayo donde señala cómo, durante los siglos xv y xvi, algunos jesuitas, aunque con bastante más moderación que los franciscanos, se identificaron con la orden de la tercera predicación. Por otro lado, según Arcelus, Ferrer estuvo relacionado en España con el movimiento de los Flagelantes, el que a su vez estaba conectado con De Fiore durante los siglos xiii y xiv. Juana

El papel que Tello confiere a Francisco de Asís corresponde al que Bartolomé de Pisa, interpretando las profecías de De Fiore, señala respecto al santo italiano. El cronista novogalaico hace una detallada presentación mesiánica de San Francisco: su nacimiento había sido profetizado tanto por De Fiore como por la "Sibila Britea", y su vida estaba predestinada a seguir paso a paso la de Cristo.<sup>41</sup> Pero para Tello, la importancia de Asís parece consistir, sobre todo, en haber sido el fundador de la orden de los menores, que según Pisa sería necesaria hacia el fin de los tiempos para oponerse "varonilmente... contra el ángel de la muerte".<sup>42</sup>

Arcelus argumenta que la sección del *De Conformitate...* de Pisa presentando la profecía de De Fiore es lo que en gran medida sustenta la escatología franciscana en el Nuevo Mundo.<sup>43</sup> Al menos en el caso de Tello, dicha tesis parece confirmada por la transcripción literal hecha por el cronista novogalaico de algunos párrafos de las predicciones del *De Conformitate...*,<sup>44</sup> atribuyendo tales ideas directamente a De Fiore, tal y como lo había hecho Pisa.<sup>45</sup> En la profecía se menciona la aparición de dos órdenes, después de las cuales vendría una tercera, vestida de "sacos", en cuyo tiempo llegaría el Anticristo, al cual se opondría dicha orden. Esta última congregación religiosa se encargaría también de convertir a todos aquéllos que aún no conocieran el Evangelio. Extrañamente, al transcribir el pasaje Tello lo atribuye tanto a "Guillermo Pepín", por un lado, como a "Sedulio", por otro.<sup>46</sup> La transcripción de la profecía confirma o bien que Tello disponía en Nueva Galicia, donde escribió su crónica, de un ejemplar

Mary Arcelus Ulibarrena, "La esperanza milenaria de Joaquín de Fiore y el Nuevo Mundo: trayectoria de una utopía", *Florentia*, núm. 1, Roma, Bollettino del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1987, p. 54.

41 Nació en un pesebre luego de que supuestamente su madre fue también avisada por un ángel; recibió los estigmas de Cristo y fundó su religión con doce primeros discípulos como Cristo. A. Tello, *op. cit.*, p. 30.

42 *Ibid.*, p. 29.

43 J. M. Arcelus, "Cristóbal Colón...", *op. cit.*, p. 486.

44 Tello cita la obra en tres párrafos separados. El primero inicia en "Erunt duo viri ... qui dicuntur anticristus"; el segundo en "Ordo enim Minorum ... secure evangelium predicabit"; y el último con "Multe gentes per ipsum ... erunt ad Dominum convertentur". A. Tello, *op. cit.*, pp. 28-29. Este pasaje corresponde en el *De Conformitate...* *op. cit.*, al "Franciscus declaratur" del Libro I. En la edición de 1906, ver p. 53.

45 La obra que Pisa dice citar, como ya se dijo antes, es el *Liber Concordie Novi ac Veteris Testamenti*.

46 A. Tello, *op. cit.*, p. 28. No se ha encontrado ninguna referencia a estos autores en los índices de distintas historias de la orden. No es probable que Tello recurriera a estos nombres tratando de ocultar el de Pisa, porque una página antes ya lo había citado con su libro "de las conformidades", entre los autores que indicaban cómo San Francisco había sido profetizado al igual que Cristo. Por otro lado, es bastante extraño que conociendo la obra de Pisa y citando precisamente el capítulo en que éste expone a De Fiore, Tello haya preferido citar otras fuentes para la transcripción textual de la profecía.

del *De Conformitate*... (en otros lugares cita incluso el libro de la monumental obra donde se puede encontrar cierta información), o que esta sección de la obra de Pisa fue incluida en otros textos conocidos por los franciscanos, como parece por las fuentes citadas por el fraile, indicando que quizá las obras pseudojoaquinistas estuvieron más difundidas de lo que ahora se piensa.

En cuanto a la transcripción, la única diferencia entre el pasaje de Tello y el de Pisa es la ausencia, en el primero, de la mención a las órdenes "columbinus" y "corvinus" (menores y predicadores, respectivamente), que habían sido identificadas con las religiones de San Francisco y Santo Domingo. En Tello, las menciones a la orden "columbinus" están inscritas como "minorum". A pesar de ésto, es seguro que Tello pensaba que era precisamente su orden, ésa a la cual se referían tales predicciones escatológicas, puesto que por sí quedara alguna duda, apunta, tratando de aclarar la profecía, que

Todo lo que aquí se dice se ve parte de ello cumplido y parte se va cumpliendo según lo referido en el capítulo pasado y lo que *se dirá en el progreso de esta Historia*; porque dice que la orden de los menores que es la de San Francisco durará hasta el fin del mundo y que había de pasar por el Mar... y que todo esto se había de convertir por esta religión, lo cual en parte vemos cumplido.<sup>47</sup>

Lo que Tello ya no cita, y debía conocerlo puesto que es continuación del pasaje copiado, son los siguientes párrafos de la profecía en que se habla de los muchos problemas que enfrentaría la orden "columbinus" con los clérigos de "maldad ponzoñosa" y con otras órdenes de esa iglesia "fornicaría y meretriz".<sup>48</sup> En cambio, lo que sí hace el cronista de la provincia de Xalisco, es enfatizar la labor evangelizadora de los franciscanos como preámbulo para demostrar la injusticia de los problemas que tenían con la rama secular de la Iglesia, con esos obispos que "naturalmente" les eran "opuestos" [a los mendicantes] y lo habían sido "desde el principio de la primitiva iglesia". Toda América les pertenecía a los religiosos dominicos y franciscanos, y éstos temían que los clérigos, sin haber trabajado por el nuevo continente, lo quisieran ahora para ellos.<sup>49</sup> Una lectura del libro

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 28 (cursivas propias).

<sup>48</sup> B. de Pisa, *op. cit.*, p. 53.

<sup>49</sup> A. Tello, *op. cit.*, pp. 495-496.

quinto de la *Crónica Miscelánea...*, a la luz de la profecía con la cual el fraile abre dicho texto, permite concluir que Tello pretendía exponer esos acontecimientos que se estaban cumpliendo en los últimos tiempos. Además señalaba cómo, en tal época, su orden tenía asignado un papel crucial desde siglos atrás y aun antes de empezar a existir, de acuerdo a la interpretación de De Fiore hecha por los franciscanos. También vale la pena recordar que aspectos que hoy resultan oscuros, de seguro no lo eran para sus contemporáneos. Así, la ausencia del resto de la profecía en la transcripción del cronista novogalaico, no pasaría tal vez desapercibida para todos sus compañeros franciscanos y otros miembros de la iglesia, quienes debían conocer el resto de la profecía de Pisa, si no directamente, sí en algunos de los textos que la difundieron. Tello escribía para lectores de su época, quienes probablemente entendían mucho más de lo que entendemos ahora.

Puede decirse entonces que cuando menos en lo que respecta al cronista de la provincia de Xalisco, hay elementos suficientes para admitir una transmisión continuada de creencias pseudojoaquinitas y, aunque a través de interpretaciones erróneas y reductoras, también de De Fiore. En la *Crónica Miscelánea...* se mantiene la creencia en tres tiempos hacia cuyo término una orden especial —los hombres espirituales de De Fiore— se encargaría de la última predicación y se enfrentaría al Anticristo. Finalmente, Tello, como también había postulado De Fiore,<sup>50</sup> indica que antes del fin del mundo “caduco” vendrían Enoc y Elías, a quienes De Fiore identificaba con órdenes espirituales, a encabezar la predicación final.<sup>51</sup>

## CONCLUSIONES

A pesar de que las obras y las ideas que pudieran haber alentado en cierta medida a los evangelizadores en la Nueva España provengan de fuentes catalogadas como pseudojoaquinitas, este trabajo elige como uno de sus centros a Joaquín de Fiore, ya que él es el primero en elaborar dichas ideas. Sobre todo, es el origen de la visión providencial que algunos franciscanos tenían sobre su orden. Que dicha visión provenga de interpretaciones erróneas de la obra de De Fiore no impidió que los franciscanos lo citaran como

50 Ver. D. C. West y S. Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore. A Study in...*, op. cit., p. 24.

51 A. Tello, op. cit., p. 19.

su "profeta" durante varios siglos. Y esta postura debía haber estado bastante extendida puesto que a finales del siglo xvii Francisco de Florencia, jesuita, indica al principio de su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, que las fundaciones de Santo Domingo y San Francisco (las órdenes "corvina" y "columbina", respectivamente), habían sido anunciadas siglos antes por el "Abad Joaquín". En todo caso, algunas ideas de De Fiore tuvieron un desarrollo independiente de su creador y ahora puede hablarse de una rama americana de pseudojoaquinismo durante la Colonia. Como ha indicado Elsa C. Frost, "algunas ideas 'peligrosas' se las arreglan para seguir vivas aun dentro de la ortodoxia".<sup>52</sup> Aunque en este caso, eso que la autora llama "ortodoxia" debe considerarse detenidamente, ya que califica de esta forma a los franciscanos novohispanos, porque entre sus miembros no había "ningún fanático milenarista que predicara la cercanía del reino por campos y ciudades".<sup>53</sup> Se debe recordar, empero, que ni Gerardo de Borgo, ni Juan de Parma en el siglo xiii, ni muchos otros "herejes", hicieron ninguna de esas cosas; y sin embargo, sus ideas les costaron a uno morir encarcelado, y al otro la excomunión.

El enlace que entre De Fiore y el Nuevo Mundo encuentra Arcelus en la obra de Pisa, parece ser una pieza importante en la confirmación de la continuidad de ciertas tendencias "espirituales" entre los franciscanos. La no localización hasta ahora, de muchas menciones directas del calabrés, puede deberse a esa actitud cautelosa que incluso los investigadores que niegan el milenarismo americano atribuyen a cronistas como Motolinia.<sup>54</sup> Si la actitud de Gómez Canedo —él mismo franciscano—, establecida desde este siglo xx, parece considerar a los espirituales como una rama absolutamente heterodoxa de su orden, más comprensible es la reticencia de los cronistas a hablar con claridad sobre ideas que en su época pudieran haber resultado cuando menos molestas para la ortodoxia cristiana. El papel secundario que regiones como la Nueva Galicia o la provincia de Xalisco tenían respecto a la zona central de Nueva España o la provincia del Santo Evangelio, puede ser, quizás, un factor que ayude a explicar lo excepcional de las citas de Tello, pues hasta ahora no se sabe de ningún caso semejante para la Nueva España.

<sup>52</sup> Elsa C. Frost, "El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel", *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 1, México, El Colegio de México, 1976, p. 20.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 15-16, 26.

Una discrepancia entre los factores determinantes del milenarismo que Phelan ve en Mendieta y los postulados apocalípticos de Tello, se refiere a que en éste último los indígenas parecen haber sido un elemento secundario. Es como si las profecías sobre la evangelización final fueran a cumplirse independientemente de los sujetos de dicha labor. El descubrimiento de América era importante porque significaba que el mundo que antes se creía completo no lo estaba. El conocimiento de la existencia de ese “Nuevo Mundo” renovó la esperanza de llevar el evangelio a todo el orbe. Pero en esta ecuación, las Indias eran tan sólo un elemento, también estaba Asia, por ejemplo. Y Tello, aunque mucho más preocupado por la situación novohispana, se detiene también en la labor proselitista llevada a cabo en el resto del mundo.

Como indica Frost, respecto a todo texto de naturaleza profética,<sup>55</sup> lo escrito por Tello no es siempre absolutamente claro. A veces parece hacer afirmaciones vagas e incluso contradecirse. Nunca, por ejemplo, identifica al “Anticristo” con el que su orden iba a luchar y en ocasiones parece decir que aún lo estaban esperando y en otras, que ya estaban en lucha contra él. Si los franciscanos estaban enfretándose según Tello al “ángel de la muerte”, entonces el siguiente estadio correspondería a una especie de milenio en que se llevaría a cabo la conversión final de todos los hombres.<sup>56</sup> Quizás esta certeza del triunfo –Tello ya había dicho que ellos serían la orden que duraría hasta el fin de los tiempos– es lo que al finalizar su alegato contra la injusticia de la iglesia secular y los “obispos”, le hace decir de manera optimista: “pero las Sagradas Religiones es cosa cierta que han de ser amparadas, que no es nuevo el procurar quitarles sus posesiones la envidia”,<sup>57</sup> como si estuviera seguro de que al fin y al cabo su papel sería convertir ellos, y no otros, al mundo en general.

55 *Ibid.*, p. 4.

56 A. Tello, *op. cit.*, p. 29.

57 *Ibid.*, p. 501.

# Los nuevos milenarismos de fin de milenio

*Renée de la Torre*

## RESUMEN

*Los nuevos movimientos religiosos milenaristas son búsquedas de salvación religiosa que intentan dar respuesta a los grandes problemas sociales actuales. Este artículo describe tres tipos de milenarismos contemporáneos: el fundamentalista, de salvación comunitaria, con sus valores e identidad propios; el moderno, que busca justicia e igualdad sociales; y el postmoderno, que plantea la necesidad de retorno a un sistema de relaciones armónico entre el hombre, la naturaleza y lo sagrado.*

---

## INTRODUCCIÓN

El desplazamiento continuo de las divisiones del mundo que oscilan entre la modernidad y la tradición, ha producido en el individuo la apariencia de fenómenos de pérdida o de innovación, de abandono y de regreso, de desencantamiento y reencantamiento del mundo.<sup>1</sup> Esto obedece más a un movimiento dialéctico característico de la modernidad, que a un proceso evolutivo y lineal de secularización, como lo veían los clásicos de la sociología (Herbert Spencer, Émile Durkheim, Talcott Parsons). Es por ello que hace treinta años hubo quienes vaticinaron la muerte de las religiones en el mun-

<sup>1</sup> "La teoría social actual se inscribe en el proyecto de construir una sociología dinámica, generativa, basada en una doble experiencia: la de las sociedades de la tradición sometidas a la prueba de las grandes transformaciones; la de las sociedades de la modernidad en las que predominan el movimiento y la incertidumbre". Georges Balandier, *El desorden. La Teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 62.

do moderno, suponiendo que lo religioso estaba destinado a ser puramente marginal o que, de manera dramática desaparecerían sin más. Ahora muchos intelectuales señalan con asombro el retorno de lo religioso, contemplan que en el mundo contemporáneo lo religioso, lejos de desvanecerse o debilitarse en un rincón de la vida privada, ha florecido con mayor impulso que en décadas pasadas.

Para los fines de este artículo se optó por una concepción funcional del milenarismo, basada en la definición amplia ofrecida por N. Cohn, que comprende a los movimientos religiosos que esperan la salvación colectiva, de tipo inminente, total, última y en este mundo.<sup>2</sup>

El milenarismo ha sido un rasgo peculiar de ciertos movimientos religiosos que responden a situaciones de cambio social, incertidumbre y crisis. A lo largo de la historia de la humanidad se ha visto que las manifestaciones milenarias surgen como respuesta alternativa a la sensación de impotencia humana y social frente a fuerzas incontrolables, como han sido la pobreza, las catástrofes naturales, las epidemias, la decadencia social y otras. Estas situaciones de crisis no han podido ser controladas por la ciencia, la tecnología y el progreso económico. Incluso el mismo avance de la modernidad ha engendrado nuevos miedos de fin de milenio, nuevas fuerzas destructoras, nuevos poderes incontrolables, a los cuales los avances científicos y tecnológicos no han podido dar solución. Entre ellos se pueden mencionar la amenaza de destrucción de la vida humana por la bomba atómica; el grave deterioro ecológico que pone en riesgo la vida de la Tierra; la epidemia del fin de siglo: el sida; el impacto del sistema neoliberal en el empobrecimiento y la exclusión de la mayoría de los individuos que pueblan el mundo; los crecientes flujos migratorios que destruyen los lazos sociales estables y debilitan la identidad; etcétera.

Hoy día la renovación de la sensibilidad religiosa se une a la búsqueda de alternativas y soluciones a los problemas que enfrentan los individuos y los grupos. La creatividad religiosa, aunque contiene una carga espiritual, representa también vías alternativas de salvación que orientan patrones de conducta para transformar los problemas sociales actuales en un mundo mejor. De cara al final del primer milenio de la era cristiana, lo religioso, lejos de desaparecer, continúa siendo relevante para los seres humanos que

<sup>2</sup> Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp. 14-15.



necesitan entender y dar respuestas al inexplicable y cada día más complejo mundo en que vivimos.

De la religiosidad de fin de milenio resaltan tres rasgos principales: la racionalización de lo religioso, el regreso y fortalecimiento de fundamentalismo como rechazo de la modernidad y las adhesiones flexibles, denominadas de manera genérica como movimiento religioso Nueva Era (*New Age*). Estas tres tendencias, contradictorias entre sí, abren el debate para repensar el impacto de la modernidad, y más precisamente de la secularización de la sociedad moderna. Estos fenómenos demuestran que los efectos de la modernidad sobre el comportamiento y el lugar de la religión en la sociedad no es lineal ni unidireccional, sino más bien dinámico y multidireccional, pues intervienen distintas maneras mediante las cuales los individuos y las religiones construyen estrategias para enfrentarse o negociar formas de inclusión o exclusión de la racionalidad moderna, sea bajo los procesos de incorporación de la racionalidad a lo religioso o como rechazo a la modernidad.<sup>3</sup>

A estos postulados generales habrá que considerar que el alcance de la secularización o de la emergencia de Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), adoptan distintas tendencias según los contextos históricos que demarcan el grado de laicización y los tipos de modelos religiosos (plurales, monopólicos protestantes o monopólicos católicos).<sup>4</sup> En el caso de los países del llamado Tercer Mundo, y específicamente de Latinoamérica, la religión no sólo ofrece patrones para mantener el *statu quo* de la sociedad, sino que también funciona como marco simbólico que permite innovar y generar formas alternativas para transformar a las sociedades. En tal contexto los nuevos movimientos religiosos responden a búsquedas incesantes que permitan redefinir las relaciones de poder imperantes, no sólo en las esferas formales del poder, sino en los espacios comunitarios.<sup>5</sup> Los NMR

3 La modernidad se manifestó en el proceso de laicidad (separación de las funciones del Estado y la Iglesia) de los estados modernos. Ante tal situación la iglesia católica desarrolló dos concepciones del cristianismo divergentes que siguen presentes en el debate actual dentro del catolicismo. La primera es el indiferentismo político que orienta la práctica religiosa a lo meramente sacramental y apolítico; la segunda es un catolicismo romano intransigente, que se opone a las concepciones seculares del liberalismo político y que se niega a ser reducido a prácticas de culto procurando la penetración del cristianismo en toda la vida pública. Emile Poulat, *Le catholicisme sous observation. Du modernisme à aujourd'hui (entretiens avec Guy Latou)*. Paris, Le Centurion, 1983, p. 100.

4 David Martin, "Religion and public values: a catholic protestant contrast", *Review of Religious Research*, vol. 26, núm. 4, Londres, 1985, pp. 313-331.

5 Benetta Jules-Rosette, "The Sacred and Third World Societies", en Philip Hammond (ed.), *The Sacred in*

constantemente crean y recrean respuestas alternativas a las necesidades de los grupos sociales; ofrecen, tanto la posibilidad de mantener las tradiciones, como de revitalizarlas mediante el fortalecimiento de nuevas comunidades emotivas que, aunque no sean activistas en lo político, experimentan modelos de relación más igualitarios, más libres e independientes de las instituciones establecidas, y más flexibles.

Algunos nuevos milenarismos religiosos ofrecen vías de salvación intramundanas, para sacralizar el mundo moderno y para racionalizar lo religioso; incluso para sacralizar los movimientos revolucionarios y políticos, tal es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base. Otros movimientos construyen versiones fundamentalistas para oponerse y rechazar el mundo moderno, como los Testigos de Jehová y algunas denominaciones fundamentalistas de tipo pentecostal; así mismo, el milenarismo puede aparecer en la búsqueda de una Nueva Era, mediante la cual se busca sacralizar la relación del hombre con la naturaleza, y contener el progreso tecnológico que amenaza al equilibrio natural del mundo.

### ¿HACIA DÓNDE VA LA RELIGIOSIDAD CONTEMPORÁNEA?

El impacto de la modernidad en el cambio religioso ha tenido al menos tres repercusiones generales: 1) los procesos de desacralización, que implican que los creyentes deciden de acuerdo a los distintos campos de la vida social con los que interactúan, lo cual va relegando los valores religiosos al ámbito individual y los reemplaza por valores seculares, cuya manifestación más dramática es la tendencia al ateísmo, es decir, que la cultura se emancipa de lo religioso, cuyo efecto es que los actores sociales organicen la vida como si no existiera Dios; 2) la tendencia a la sectarización de los movimientos religiosos impulsados por la necesidad de integración social; y 3) la tendencia a la relocalización de lo sagrado en la sociedad moderna.

#### *Secularización como desacralización del mundo*

Desde principios de siglo, sociólogos de la religión ligaban el proceso de modernización generado por el desarrollo del capitalismo con el avance de una "racionalidad creciente", o bien con el "desencantamiento del mundo".

*a Secular Age*, Berkeley, University of California Press, 1985, pp. 215-233.

Según Max Weber, el capitalismo generaría una individualización de las prácticas religiosas y en consecuencia la liberación del hombre moderno de la tutela religiosa de la jerarquía y las instituciones eclesiásticas.<sup>6</sup> Este proceso de secularización planteaba, en sus versiones más dramáticas, la tendencia a la disminución o pérdida de relevancia social de lo religioso en la sociedad contemporánea. La sociedad terminaría siendo una jaula de hierro, en la cual: "Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente".<sup>7</sup> Esta idea de la modernidad pondera la racionalización como único principio organizador de la vida social, la cual irá desplazando y desvalorizando el sentido ético religioso, a la vez que demanda la validez de la consideración empírica del mundo: "sustituye en el centro de la sociedad a Dios por la ciencia, dejando en el mejor de los casos las creencias religiosas en el seno de la vida privada".<sup>8</sup>

#### *Secularización como diversificación o sectarización de lo religioso*

A partir de los años 60 llamó la atención de los sociólogos norteamericanos y británicos, que en los países de alta industrialización la religiosidad, lejos de debilitarse, parecía estar resurgiendo en la proliferación de pequeños grupos religiosos que planteaban, ya no su desaparición, sino un cambio profundo en la composición de lo religioso que transformaba los modelos monopólicos a procesos de sectarización de lo religioso.<sup>9</sup> El síntoma de la diversificación de lo religioso en el surgimiento de pequeñas denominaciones cristianas, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra, amenazaba con destronar los monopolios religiosos ejercidos por las iglesias históricas. Peter Berger señalaría que la secularización estaba teniendo efectos profundos sobre el cambio religioso, sobre todo en la medida en que la racionalidad del capitalismo estaba impregnando el campo religioso, imponiendo su lógica de mercado:

6 Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987, tomo 1.

7 M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 14a. ed., Barcelona, Península, 1995 [1969].

8 Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993, p. 24.

9 Bryan Wilson, "La religión en la sociedad secular", en Roland Robertson (comp.), *Sociología de la religión*, México, FCE, 1966, pp.127-137.

El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*. Tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado [...] dominada por la lógica de la economía del mercado.<sup>10</sup>

Para entender este nuevo concepto de secularización es necesario ubicarlo en dos procesos complementarios: la teoría de la libre competencia del mercado religioso y el proceso de privatización de la religión. Según esta teoría, la religión pasa a ser un objeto de elección o preferencia individual; los individuos modernos pueden decidir libremente lo que quieren y cómo quieren ser, la manera y el grado de su compromiso con la religión, y asignarle un valor subjetivo a las doctrinas y creencias religiosas. Jean-Marc Ferry explica esta secularización subjetiva de lo religioso de la siguiente manera:

La necesidad de cohesión social pudo justificar la institución típicamente moderna de una "esfera privada" de la opinión y de la creencia: la conciencia individual debe ser, por así decir, "privatizada" en calidad de "fuero interno" sacrosanto, mientras que el dominio público, ideológicamente neutro, está dirigido por una "razón" nueva, distinta de la "opinión": la razón de estado.<sup>11</sup>

Sin embargo, esto no planteaba el ocaso de la religión en la modernidad, porque, como lo señalaba Karel Dobbelaere, en la medida en que la religión tradicional iba perdiendo el monopolio y en consecuencia la hegemonía para regir el conjunto de la vida social, la pluralidad religiosa la estaba recobrando.<sup>12</sup>

### *Secularización tardía como reloculización de lo sagrado*

Quizá el primero que tiene el mérito de advertir las dinámicas internas de las transformaciones de lo religioso en la sociedad moderna es Thomas

10 Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, 2ª ed., Barcelona, Editorial Kairós, 1981 (título original: *The Sacred Canopy*, 1967).

11 Jean-Marc Ferry, "Las transformaciones de la publicidad política", en J. M. Ferry, *et al.*, *El nuevo espacio público*, Madrid, Gedisa, 1992, p. 14.

12 Karel Dobbelaere, *Secularization: a multi-dimensional concept*, London, SAGE Publications, 1981, p. 151.

Luckmann, al plantear que el indicador de la secularización no está dado por la arreligiosidad de las sociedades modernas, sino por el cambio en la naturaleza religiosa de la existencia humana. Si la religión es el lugar simbólico de la construcción social del sentido trascendente del mundo, la sociedad no ha abandonado las necesidades de trascendencia, lo que ha cambiado son los canales comunicativos a través de los cuales se fundan los significados últimos de las sociedades modernas. Luckmann explica que este panorama.

[...] ha estimulado el crecimiento ascendente de la doctrina moral secular —lo que denomina como religiosidad civil— a la vez que ha promovido la emergencia de creencias operativas (*operative faiths*) las cuales son también integradas por la institución política.<sup>13</sup>

Para muchos de los teóricos contemporáneos la principal transformación de la secularización ya no está en la división de esferas especializadas, sino en procesos de transformación dinámica que erosionan los límites que definían la identidad de lo religioso con respecto a la identidad de lo secular.<sup>14</sup> Danielle Hervieu-Léger explica esta nueva tendencia de la secularización como proceso de “fluidificación de lo religioso” a lo largo y ancho de la sociedad moderna. La religiosidad contemporánea se encuentra diseminada en múltiples formas de creencia de la modernidad: nuevos movimientos religiosos, religiosidades civiles, religiosidades a la carta, nuevos bricolages creyentes, religiones profanas, etc. La nueva religiosidad de la modernidad se ha denominado como movimiento Nueva Era y se caracteriza por ser móvil y no estática, individualizada y no institucional, experimental y no dogmática, sinérgica y no ortodoxa.

Un rasgo de la cultura contemporánea ha sido denominado como posmodernidad, entendida como las distintas manifestaciones de las con-

13 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*, Nueva York, The Macmillan Company, 1977, p. 109.

14 Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, París, Les éditions du Cerf, 1993; Albert Piette, *Les religiosités séculières*, París, PUF, 1993; Jean Séguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de E. Troeltsch*, París, Cerf, 1989; Roland Campiche, “Individualisation du croire et recomposition de la religion”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, año 38, núm. 81, enero-marzo, 1993, pp. 117-132; François Champion, “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos”, en Jean Delumeau (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 705-737; José María Mardones, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1994.

tradiciones de la cultura moderna, que se manifiestan como malestares en diversos ámbitos sociales. Algunos indicadores de la posmodernidad son: la pérdida de fuerza de los grandes relatos e ideologías; la pérdida de la perspectiva única que se fragmenta y descentraliza por el influjo de los medios masivos de comunicación; la inestabilidad política e ideológica que sustituye la polaridad antes existente; la incapacidad de la política democrática para resolver los problemas de la desigualdad social; etc.<sup>15</sup> La “posmodernidad religiosa” se manifiesta mediante el desenclave de lo sagrado de las instituciones religiosas (iglesias) hacia la subjetivación; de los dogmas universales y los recipientes de la fe tornándose en un sincretismo de creencias; de una racionalización religiosa de la sociedad (humanismo cristiano), a una experiencia contemplativa de lo sagrado; del valor universal de la verdad hacia su relativización absoluta.<sup>16</sup> La religiosidad de la posmodernidad es un fenómeno invisible y difuso, que constantemente trasvasa los límites entre lo religioso y lo secular.<sup>17</sup>

#### LAS NUEVAS IDENTIDADES RELIGIOSAS: FLEXIBILIDAD Y ENDURECIMIENTO

Aunque México es un país mayoritariamente católico —según los resultados del Censo Nacional de Población de 1990, el 90% de la población mexicana se autodefine como católica— presenciamos día con día el surgimiento de nuevas denominaciones religiosas, nuevos comportamientos, nuevas formas de practicar la religiosidad, nuevos cultos, nuevos imaginarios que nutren y sustentan las creencias del presente. Este es un nuevo fenómeno que aumenta, no sólo en México sino en todo el mundo, que apunta a un pluralismo en el campo de las creencias y las prácticas religiosas.

Las sociedades tradicionales se caracterizaban por su homogeneidad cultural, y en ellas la religión jugaba un papel central en la cohesión e identificación comunitaria. En contraste, las sociedades modernas se distinguen por la heterogeneidad cultural y por la diversificación de las fuentes de sentido. Un rasgo propio de la modernidad es la separación y especialización institucional de las actividades de la sociedad, o más precisamente —en

15 J. M. Mardones, *¿Hacia dónde va la religión? Posmodernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

16 *Ibid.*

17 D. Hervieu-Léger, *op. cit.*

términos del sociólogo Pierre Bourdieu— de los campos especializados. La religión, y en específico la moral cristiana, ha dejado de impregnar a la totalidad de la humanidad. La política, el arte, la ciencia, la filosofía y la economía se rigen según sus propios principios de funcionamiento, cada vez son más autónomas y se han emancipado de la religión. Sin embargo, aunque es indudable que la religión ha perdido relevancia y capacidad de control social en las poblaciones modernas, también lo es que la necesidad de los individuos a creer en lo sobrenatural y dotar de sentido religioso a su vida cotidiana, se manifiesta hoy en día de manera creciente. Pero a diferencia de las sociedades tradicionales, ya no existe una sola ruta de acceso, sino distintas formas de experimentar y dotar de sentido trascendente a la precariedad de la existencia humana.

Dicho pluralismo se desenvuelve y está presente en distintos sentidos y alcances, tanto dentro de las Iglesias establecidas (es el caso de los nuevos movimientos religiosos presentes en el seno del catolicismo), como en la aparición de nuevas sectas y denominaciones (las más comunes en nuestro país son las de tipo evangélico o pentecostal y las paraprotestantes de origen estadounidense); pero también se manifiesta en la adopción y recreación de novedosas formas de sacralizar el cambiante devenir del mundo existente.

A partir del Concilio Vaticano II, a principios de los años sesenta, la Iglesia Católica busca abrirse y ser más sensible a las preocupaciones del mundo. Se desarrollaron una gama de movimientos religiosos, en su mayoría conformados por laicos que, aunque se identifican como católicos, representan versiones diferentes —e incluso antagónicas— de creer, practicar y participar en la evangelización de los ambientes seculares, según distintas formas de acceder e interpretar su compromiso cristiano. Por ejemplo, podemos identificar movimientos conservadores e incluso integristas que tienden a imponer la moral católica a la sociedad; movimientos de tipo pentecostal como lo es Renovación Carismática en el Espíritu Santo; movimientos milenaristas como las Comunidades Eclesiales de Base, etcétera.

Otro indicio de cambio religioso es la aparición de nuevos templos y cultos cristianos, que sin embargo no pertenecen al catolicismo, y que de manera genérica se presentan como protestantes, evangélicos, pentecostales y cristianos. México fue por muchos siglos un país donde el catolicismo

era la única religión profesada por sus pobladores, aunque con una riqueza y diversidad de catolicismo popular, producto del mestizaje entre las culturas prehispánicas y las europeas. Los mexicanos nacían, vivían y morían como católicos. Ser católico era una identidad heredada y no una cuestión opcional. Empero, cada vez es más común escuchar de algún conocido que decidió cambiar de religión; también sabemos de la existencia de otras religiones por la labor proselitista que algunas iglesias –como los Testigos de Jehová– realizan en la visita dominical, casa por casa. Aunque en nuestro país la presencia del protestantismo es todavía minoritaria –en términos generales sólo alcanza una cifra que no rebasa el 5% de la población nacional– y no ha crecido a la par ni al ritmo que en otros países latinoamericanos<sup>18</sup> –donde incluso hay investigadores que pronostican que habrá una conversión masiva del continente, que de ser mayoritariamente católico pasará a ser predominantemente pentecostal–, existen regiones en el país en donde el protestantismo de tipo pentecostal ha logrado conquistar importantes proporciones. Por ejemplo, en el estado de Chiapas el evangelismo alcanza un 16.25%; en Tabasco 15%; seguido por Campeche 13.5% y Quintana Roo 12%.<sup>19</sup> El avance del protestantismo evangélico en México se ha manifestado en poblaciones indígenas del sur y el centro de México, en donde las misiones católicas fueron más escasas que en el resto del país, pero sobre todo en las zonas que han vivido rezagadas del progreso de la modernización nacional y en las cuales el cambio religioso ha significado una alternativa para liberarse del poder caciquil tradicional.<sup>20</sup> Y aunque en menor medida, ese fenómeno también es creciente en los estados fronterizos con Estados Unidos, donde la migración aparece como un elemento propicio para la adopción de una nueva oferta religiosa; asimismo, prolifera en las colonias marginales de las grandes ciudades, donde los migrantes del campo a la ciudad encuentran en la propuesta religiosa del pentecostalismo un importante referente comunitario de identidad y herramientas para insertarse en el medio urbano.<sup>21</sup> Otras regiones del país, como

18 Por ejemplo, en 1985, en Chile 21% de la población eran evangélicos, en Guatemala 19% y en Brasil 16%. David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, University of California Press, 1990, p. 337.

19 Datos tomados del Censo Nacional de Población 1990, INEGI.

20 Jean-Pierre Bastian, "Los efectos sociales y políticos de la desregulación religiosa en México", *Estabones*. Revista semestral de Estudios Regionales, México, núm. 14, julio-diciembre, 1997, pp. 16-27.

21 Kurt Bowen, *The Evolution and Impact of Evangelicals in Modern Mexico*, Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1996.



la del Bajío, el Centro y el Occidente, han sido menos proclives al cambio confesional, debido en gran parte a la hegemonía del catolicismo popular en esas regiones.

Otro rasgo del cambio religioso se deja entrever en la nueva y creciente presencia de la "nebulosa esotérica", a través de nuevos objetos de consumo que son fragmentados y descontextualizados de las tradiciones a las que pertenecen —donde son parte de una cosmovisión coherente y totalitaria—, para ser distribuidos y usados con una lógica más utilitaria que ontológica. De esa manera se ofrece una retacería de elementos provenientes de distintas tradiciones religiosas: budistas, induistas, saberes esotéricos, magia blanca, espiritismo, catolicismo popular, cosmovisiones prehispánicas, que pueden ser mezcladas con todo tipo de ofertas de superación personal, cuidado de la salud, del cuerpo y de la ecología. Por ejemplo, en los últimos diez años han brotado como hongos un sinnúmero de establecimientos que mercantilizan una diversidad de productos que son consumidos y usados en el marco de experiencias místicas. Libros de magia, superación personal, saberes esotéricos o seres celestiales, han inundado los estantes de las librerías y autoservicios. Asimismo, de reciente aparición han sido las tiendas esotéricas o naturistas donde se venden todo tipo de fetiches (budas, tarots, pirámides, cuarzos, inciensos), una amplitud de terapias curativas o relajantes (aroma-terapia, músico-terapia, Flores de Bach, centros de yoga, meditación, etc.). Esos artículos no sólo han invadido los comercios de las clases medias y altas de las ciudades, sino que también se hacen visibles en los puestos de yerberos de los mercados tradicionales, donde comparten espacio con los saberes de la medicina y la magia popular.

Otro indicador del cambio religioso en México es el desarrollo de la tendencia a la individualización y subjetivación de las creencias religiosas. Para la socióloga Hervieu-Léger, el cambio profundo en el paisaje religioso se está dando en la desregulación del cristianismo, conformado por individuos que sin salirse del cobijo de la tradición institucional, rechazan su ortodoxia y normatividad y conforman su propios marcos de creencia mediante religiosidades flexibles, subjetivas y a la carta.<sup>22</sup> Al respecto, según la encuesta mundial sobre valores, aplicada en 1990 (*World Values Survey*), en México —país mayoritariamente católico, donde tres cuartas partes de

<sup>22</sup> Danielle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, París, Flammarion, 1999.

los entrevistados se definían como “muy religiosos”, y que además ocupa el segundo lugar mundial en los índices de participación ritual, pues la mitad de los mexicanos dicen asistir cada semana a misa—, los imaginarios de la “nebulosa esotérica” como son la reencarnación y la creencia en Dios como fuerza vital, han venido desplazando a los imaginarios cristianos de cielo, infierno y de un Dios personal.<sup>23</sup> Similares resultados, que indican la misma tendencia hacia la subjetivación de las creencias religiosas, fueron obtenidos en una encuesta realizada en 1996 en la ciudad de Guadalajara.<sup>24</sup>

### MILENARISMO FUNDAMENTALISTA

El fundamentalismo en el mundo contemporáneo se explica como una reacción a la incertidumbre propia de la modernidad y de la acelerada urbanización que destruye los vínculos sociales de las comunidades tradicionales o campesinas.<sup>25</sup> Los movimientos fundamentalistas no sólo no desaparecieron con la modernidad, sino que han venido cobrando fuerza y crecimiento en las últimas décadas. Ejemplo de ello es la nueva versión del islamismo actual, que no se conforma con ser una expresión espiritual, sino que se opone a la imposición del modelo de modernidad de Occidente, transformando el discurso religioso en un nacionalismo, e incluso en una identidad étnica, conformados en el gran espectro de las sociedades de los países árabes. El fundamentalismo en muchos países de Oriente ha sido el alma de movimientos políticos—incluso bélicos—de resistencia nacional y étnica a la modernidad. Sin embargo, por fundamentalismo también se puede catalogar a algunos movimientos pentecostales, evangélicos y paraprotestantes que en últimas fechas han incrementado su presencia en América Latina.

Estos movimientos de avivamiento de la experiencia religiosa, fundados en la lectura de Las Escrituras, promueven un ascetismo que rechaza la modernidad. Para el autor el regreso al fundamentalismo se debe a los

23 Robert Campbell y James Curtis, “Religious Involvement Across Society: Analyses for Alternative Measures in National Surveys”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Purdue University, vol. 33, núm. 3, 1994, pp. 215-229.

24 René de la Torre, *et al.*, “Tradición religiosa y secularización en Guadalajara”, *Estudios*, *op. cit.*, pp. 130-149.

25 William McNeill, “El fundamentalismo en el mundo contemporáneo”, trad. de Pedro Manguía, *Vuelta*, México, año xvii, núm. 208, 1994, pp. 32-39.

rezagos que la modernidad ha dejado en su mal lograda relación ciudad-campo: por un lado, ha dejado a los campesinos y excampesinos (migrantes a las ciudades), desprovistos de sus formas tradicionales de organización social y sin una oferta plausible para incorporarse a la urbe y al mercado; por otro lado, las comunicaciones electrónicas exhiben la riqueza y las facilidades urbanas, mismas de las que se saben privados. Cuando la ciudad no los alberga se emprende la búsqueda de nuevas formas de comunidad, solidaridad, reciprocidad, intercambio, identidad, que pueden encontrar respuesta en las proposiciones fundamentalistas:

El crecimiento de la población, por un lado, y las nuevas formas de comunicación, por otro lado, han dislocado usos y costumbres a escala masiva, creando inseguridad personal, aislamiento y desengaño con harta frecuencia. La tensión resultante puede encontrar, y a menudo lo hace, expresión en los movimientos fundamentalistas que se contraponen a la incertidumbre por la enfática afirmación de verdades eternas, y que contrarrestan el aislamiento y el desengaño formando comunidades de apoyo configuradas en conjuntos de feligreses.<sup>26</sup>

Para otros autores, como David Lehmann, el fundamentalismo contemporáneo —sea dentro del protestantismo, el islamismo o el judaísmo— más que estar basado en la lectura literal de Las Escrituras o libros sagrados, destaca por las nuevas formas de producir barreras que distinguen y apartan a una comunidad religiosa del resto de la sociedad, menos doctrinarias que normativas de la conducta.<sup>27</sup>

En los últimos años se ha visto como algunas regiones del país han tenido una transformación del ámbito religioso debido a la creciente presencia de diversos movimientos protestantes, evangélicos y pentecostales, por ejemplo, en Chiapas, Yucatán y Quintana Roo. Incluso hay quienes, como David Stoll, hablan de una pentecostalización del campo religioso en América Latina, que se manifiesta como tendencia ascendente, tanto a través de la diseminación de pequeñas iglesias evangélicas de tipo carismático, o dentro incluso de la institución católica con la aparición y crecimiento del movimiento de Renovación Carismática en el Espíritu Santo.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> David Lehmann, "Fundamentalism and globalism", *Third World Quarterly*, Oxford, vol. 19, núm. 4, 1998, pp. 607-634.

Algunas denominaciones de corte fundamentalista tienen rasgos eminentemente milenaristas –aunque este rasgo no es generalizable a todo tipo de religión fundamentalista– y anuncian un milenarismo radical. Tal sería el caso de los Testigos de Jehová, una iglesia de tipo paracristiana, de la cual voy a hablar con más detalle por ser uno de los grupos religiosos que han mostrado mayor crecimiento en México: para 1994 contaba con 9 547 congregaciones y 1 300 000 miembros, equivalente al 1.6% de la población nacional.<sup>28</sup> Este grupo fue fundado a finales del siglo pasado por Charles Taze Russell (1852-1915) en los Estados Unidos, quien se apasionó por la cercana vuelta de Cristo, la cual fue anunciada en innumerables fechas; empero al no suceder tal retorno las profecías fueron reinterpretadas aunque, continúa la idea de que el fin está próximo. Un rasgo de ese movimiento religioso es su tendencia a apartarse del mundo, para lo cual sus miembros deberán cumplir con una moral rígida que rechaza la vida material y una serie de costumbres: no participar en actividades ciudadanas ni políticas, u otras celebraciones, que los apartan y distinguen del resto de la sociedad, pues ésta es considerada como un dominio del Mal. Los Testigos de Jehová siguen preparándose para el final de los tiempos, pues creen que sólo ellos, los testigos, podrán salvarse y vivir felices en la Tierra.

### MILENARISMO MODERNO

El Concilio Vaticano II impulsó a los católicos a abrirse al mundo secular y sobre todo a transformarlo. La Teología de la Liberación animó esta nueva pastoral liberadora que, desde una opción preferencial por los pobres, ha alentado el compromiso liberador y transformador de las condiciones de pobreza e injusticia vigentes en la sociedad. Los vientos del Concilio también llevaron a la reflexión y búsqueda de una religiosidad católica encarnada en los contextos culturales particulares: lenguas, símbolos, expresiones y rituales. En América Latina, además, se reflexionó conjuntamente sobre sus características y problemáticas socio-políticas comunes. En la búsqueda de traducir el Concilio desde y para la realidad latinoamericana, se adoptó la teoría de la dependencia de las naciones subdesarrolladas, lo

<sup>28</sup> Patricia Fortuny, "Mormones y Testigos de Jehová: la versión mexicana", en Gilberto Giménez (comp.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México, IIFAL/UNAM, IIS, 1996, pp. 217-226.

cual implicaba una toma de postura frente a la distribución de la riqueza y la concentración del poder.

Las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) son la expresión práctica y viva de la Teología de la Liberación: "son grupos de cristianos que se reúnen periódicamente para confrontar su realidad con la Palabra de Dios y actúan en la línea de la liberación".<sup>29</sup> Estos grupos surgieron en Brasil a finales de los años sesenta y se difundieron después por toda América Latina. En México nacieron en 1967 en Cuernavaca, bajo el impulso del obispo Sergio Méndez Arceo. Más adelante se expandieron por todo el país y tuvieron su auge en los años setenta y ochenta.

Las CEBs funcionan como comunidades religiosas que surgen de sus contextos más inmediatos y particulares: la calle, la cuadra, el vecindario o el rancho. Su dinámica de trabajo retoma el método "ver-juzgar-actuar", que fuera innovado por las Juventudes Obreras Católicas (JOC) y que anima la participación de los laicos. Este método intenta rescatar los valores del Evangelio para encarnarlos en la realidad de las agrupaciones. La Biblia es una lámpara que ilumina la reflexión sobre los problemas diarios; su expresión en pequeños grupos de reflexión permite que los problemas se compartan y se reconozcan en común, y de ahí se buscan, de manera conjunta, soluciones para transformar los espacios de la vida cotidiana. Las sesiones de CEBs permitieron traspasar las fronteras del consumo individual de sacramentos para construir comunidad. También permitieron que la gente reconociera sus problemas caseros, comunitarios y barriales hasta concebirlos conjuntamente como sociales. En algunos casos, las CEBs lograron trascender su entorno inmediato y se vincularon con movimientos populares o partidarios.

Las CEBs pueden ser consideradas como una versión modernizante del milenarismo, dado que crea el mito del futuro ideal que pretende construir una nueva definición de lo sagrado y un nuevo orden social. Por ejemplo, la teología de la liberación y sus expresiones grupales a través de las CEBs, no son únicamente el resultado de la secularización de lo religioso, sino también —y de manera fundamental— una vía para resacralizar la sociedad moderna visualizando la transformación de las estructuras sociales de

<sup>29</sup> José Sánchez, "Aportes a la eclesialidad desde las CEBs", *CENCOS Iglesias*, México, Centro Nacional de Comunicación Social, 1992, año VII, núm. 1000, pp. 36-40.

dominación como el cumplimiento cotidiano del Plan de Dios.<sup>30</sup> En el terreno de la ética, la oposición entre el bien y el mal es relativizada en favor de lo justo y lo injusto. La Biblia se usa como un libro que documenta históricamente y alienta utópicamente los procesos de liberación religiosa y social de la humanidad; ella adquiere un nuevo sentido de sacralización: se trata de un libro revolucionario que ilustra el proceso histórico de la liberación de los oprimidos. Por su parte, la acción cotidiana que marca una preferencia por los pobres y un programa comunitario de acción que busca instaurar relaciones más justas, igualitarias y solidarias, se inscriben en un modelo de salvación religioso que propone un nuevo orden social como concreción del Reino de Dios en la Tierra. Para los miembros de la CEBs, la comunidad es una nueva iglesia doméstica que conforma el Pueblo de Dios, y que está llamada a construir el Reino de Dios en la Tierra, que significa el reino, la conquista de la justicia e igualdad en las estructuras sociales.

### MILENARISMO POSTMODERNO

El milenarismo postmoderno está representado por una amplia gama de formas individuales y colectivas de consumir y experimentar la religiosidad contemporánea, comúnmente se conocen de manera general bajo el nombre de movimiento espiritual *New Age*, pero es más precisa la manera como lo denomina Françoise Champion: la manifestación de la nueva nebulosa mística esotérica.<sup>31</sup> Para Roberto Bosca, uno de los rasgos más importantes del movimiento *New Age* es su visión milenarista, en el que el cercano advenimiento de la Era de Acuario representaría la recuperación del "paraíso perdido".<sup>32</sup> Para otros autores, la era de Acuario es el destino utópico que anuncia: "Una nueva era en la que la libertad del amor desplazaré a las restricciones de miedo [...] en esa nueva era se disolverían la Iglesia y las demás instituciones del poder y emergería una espiritualidad libre y universal".<sup>33</sup> Para Gordon Melton, el carácter milenarista del movi-

30 B. Jules-Rosette, *op. cit.*

31 Françoise Champion, "La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains", en F. Champion y D. Hervieu-Léger (comps.), *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*, Paris, Centurion, 1990, pp. 17-69.

32 Roberto Bosca, *New Age. La utopía religiosa de fin de siglo*, México, Orizaba, 1994.

33 Stanislav y Grof, *Emergencia espiritual. Las crisis de transformación personal*, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 36.

miento se basa en una transformación personal, donde la energía de cada individuo contribuirá a una nueva conciencia cósmica, que permita la comunión con la Madre Tierra y la experiencia de unidad con el cosmos.<sup>34</sup>

Ese tipo de fenómeno se caracteriza por ser una religiosidad cosmopolita, cuyo mayor impacto se da entre los jóvenes de clase media e intelectual, ya que ella no responde a las tradiciones ni a los dogmas establecidos, ni contiene depósitos doctrinarios, sino que se distingue por ser una religiosidad flexible, cambiante e individualizada. Esta es resultado del intercambio de símbolos, rituales y significados entre culturas contrastantes y lejanas en el espacio y tiempo convencional, pero que a través de estos nuevos intercambios acorta las distancias culturales al poner en intersección elementos tomados de tradiciones lejanas entre sí, para crear nuevas síntesis religiosas, cuya máxima legitimación es la vía emocional y experimental del individuo. Esta nueva religiosidad se centra en la experiencia individual, y son los individuos, precisamente, quienes comparten una percepción negativa del control institucional y del dogma. En contraste, valoran la experimentación personal a través del uso de técnicas variadas de perfeccionamiento interior, entre las que se pueden nombrar la meditación, el contacto con los ángeles, sesiones de tipo espiritista, técnicas de sanación mediante el manejo de energías, plantas, o saberes mágico-esotéricos; o mediante consumos alternativos de tipo ecológico.<sup>35</sup>

Este es un fenómeno novedoso, ligado a la globalización y recomposición de las creencias, a partir del cual la religiosidad traspasa los recintos institucionales de las religiones tradicionales, ignorando y diluyendo las fronteras doctrinales, éticas y confesionales, para dar lugar a novedosos bricolajes religiosos, a religiones a la carta, a procesos de subjetivización de lo religioso -*Self Religion*-, o a Nuevos Movimientos Religiosos que no necesariamente se constituyen como iglesias, tales como el resurgido esoterismo, los movimientos Nueva Era, el postcristianismo, etcétera.

Actualmente somos testigos de sincretismos que hace algunas décadas eran difíciles de imaginar, pero que sin tanta dificultad se hicieron realidad. Por ejemplo, del impacto que han tenido las religiones y filosofías orientales en las sociedades occidentales, mismas que han sido integradas a las

34 Gordon Melton, "New Thought and the New Age", en James Lewis y G. Melton (eds.), *Perspectives on the New Age*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1992, pp. 15-29.

35 Cristina Gutiérrez, *Nuevos movimientos religiosos*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996.

grandes religiones sin provocar ruptura, tal es el caso de algunas versiones del catolicismo (Anthony de Melo, Teilhard de Chardin); los ritos afro-brasileños que se exportan hasta Europa y a sociedades que, aunque cercanas geográficamente, parecían lejanas culturalmente porque en apariencia no compartían vínculos con las sociedades africanas, como son Uruguay y Argentina; las nuevas religiones japonesas y su incursión creciente a través de las altas esferas empresariales en países como Brasil; los movimientos como el *New Age* que se fusionan con proyectos de rescate del “alma mexicanista” y que hacen comulgar ese sentimiento con creencias del Tíbet, las cuales se fusionaron con imágenes tradicionales de la cultura católica.

Esas manifestaciones religiosas son en sí mismas producto de una contracultura que se opone a las grandes instituciones. Se manifiestan como espiritualidades cósmicas y no históricas. Los grandes relatos históricos de las civilizaciones culturales y de las grandes religiones se presentan en paquete de relatos fragmentados, cuya memoria histórica se restituye en nuevas identidades religiosas. Es difícil contextualizarlas en el tiempo y el espacio tradicionales. Son múltiples y diversas las formas que encontramos de apropiación de esos macro relatos en sincretismos que los hacen únicos, por eso se les llaman “religiones a la carta”. Asimismo, es difícil ubicarlas en el espacio social de los campos especializados, pues también, como lo hizo ver Françoise Laplantine, algunos de estos nuevos movimientos religiosos se desarrollan en el campo de la ciencia: en la física (termodinámica); en la medicina (dianética); en la informática (microfilmes de los mormones); en la conquista espacial (movimiento raeliano); y en la física cuántica.<sup>36</sup>

Las grandes instituciones religiosas buscaron racionalizar sus creencias – por ejemplo, el Concilio Vaticano II en la institución católica–, y los Nuevos Movimientos Religiosos realizaron una des-racionalización de las creencias y se hicieron presentes en todos los países occidentales. Pero el mayor efecto de la secularización se manifiesta en la desinstitucionalización de las iglesias tradicionales cristianas: lo que se derrumba no es la creencia en lo sobrenatural o en Dios; lo que predomina no es el ateísmo, sino la

<sup>36</sup> Françoise Laplantine, “Quatre exemples de la reconstitution de la modernité religieuse à partir de la science et de la technologie: Le spiritisme, les mormons, la scientologie et le mouvement Raelien”, ponencia presentada en *New religious movements: on missions and missionaries. The international expansion of religious and magical movements*, Recife, Brasil, 15 de mayo de 1994.



discriminación de las creencias, la subjetividad creyente centrada en lo experimental y alejada del dogma y del control normativo institucional; la adherencia creciente a creencias difusas —mezclas de orientalismo, de esoterismo occidental, de trascendentalismo, de shamanismo, etc.—, que mediante una suerte de chapuzas y reinvencciones de la tradición conforman los sincretismos que hacen posible la creación de nuevas religiosidades a la carta.<sup>37</sup>

En el caso mexicano encontramos los nuevos eclecticismos religiosos del movimiento denominado mexicanidad, que construye una síntesis de una memoria mitológica acumulada que se nutre de saberes y rituales prehispánicos, símbolos católicos y una cultura *mass*-mediada que pone a disposición del consumo cultural una gama de saberes de tipo mágico-esotérico, que a la vez son integrados a una red planetaria, incluso cósmica: el movimiento Nueva Era.<sup>38</sup> Esta expresión globalizada de la religiosidad, pero a la vez anclada en las tradiciones preexistentes ligadas con la tradición prehispánica y con el catolicismo popular, lejos de diluir la especificidad de la identidad nacional, conlleva a una sacralización de la nueva identidad mexicana. Por un lado, el discurso de la neomexicanidad conecta una serie de saberes y símbolos prehispánicos con los símbolos y rituales de herencia colonial que fueron plasmados en los íconos y prácticas del catolicismo popular, y los pone en sincretismo con una *sui géneris* espiritualidad tibetana, cuyo producto es el despertar del movimiento de los “Reginos”, en los umbrales del presente siglo.<sup>39</sup> Los Reginos constituyen un movimiento cultural que cobró vida por primera vez en el personaje principal, Regina, de las novelas de Antonio Velasco Piña.<sup>40</sup>

Sin embargo, aunque el movimiento Nueva Era es una espiritualidad dispersa, cuya forma de relación con lo sagrado es estrictamente personal y no institucional, opera como un sistema de redes informales cuyos simpatizantes comparten utopías universales, que se cree podrán ser logradas mediante la transformación de los individuos. Esto descansa sobre la creencia

37 F. Champion, “Persona religiosa...”, *op. cit.*

38 C. Gutiérrez, *op. cit.*

39 Fabrizio Mejía Madrid, “El nuevo retorno de los brujos”, *Nexus*, México, núm. 190, octubre, 1993, pp. 53-63.

40 Entre la literatura de Antonio Velasco Piña que inspira este movimiento, basado en la neomexicanidad, pueden consultarse las siguientes novelas: *Regina: La mujer dormida debe dar a luz*; y *Tlacaelel. El azteca entre los aztecas*, publicadas por editorial JUS.

de que el individuo forma parte de la totalidad de la energía cósmica (Dios, amor, espíritu, bondad, paz), y sus acciones de perfeccionamiento individual contribuirán a equilibrar las energías positivas del planeta para lograr un estado de armonía del hombre con las fuerzas de la naturaleza. Cada individuo es el generador de una nueva conciencia que desembocará en una conciencia planetaria.<sup>41</sup>

El *New Age* anuncia el final de una era racional y material regida por las constelaciones de Piscis. Anuncia también el fin de la era cristiana, que después de 2000 años de influencia planetaria se prepara para el surgimiento de una nueva era: la de Acuario, cuyos rasgos son la creatividad, la experiencia mística y el equilibrio con la naturaleza.

### REFLEXIONES FINALES

En este ensayo se señalaron las nuevas tendencias que conforman la diversidad religiosa. Si bien no se aludió a las prácticas y creencias del catolicismo popular y tradicional, la omisión se debe no a su falta de importancia, sino a que no son novedosas. Por ello, y de manera sucinta, se rescataron las nuevas tendencias de cambio religioso, y con ellas se expusieron ejemplos de nuevos milenarismos. Los tres tipos de milenarismo tratados en este texto no representan la totalidad ni la variedad de las creencias y expresiones milenaristas, pero sí subrayan la idea inicial de que la revitalización de lo religioso no sólo responde a necesidades netamente espirituales, sino a la búsqueda creativa de soluciones y respuestas a los problemas contemporáneos. Por ejemplo, el milenarismo fundamentalista da respuesta a la necesidad de lazos solidarios y de identidad que muchos individuos viven ante el desmoronamiento de las comunidades tradicionales y los lazos de arraigo basados en la familia, el parentesco y el lugar de origen. Por otro lado, la relativización y el desorden moral que vive la sociedad por un desmedido materialismo, es visto como un mundo dominado por el pecado, del cual hay que abstenerse para lograr la salvación frente al fin de los tiempos que se avecina. El segundo tipo de milenarismo, llamado moderno, es la búsqueda de la utopía de un mundo más justo y equitativo para los sectores populares. Sin embargo la utopía del Reino de Dios en la Tierra se

41 R. Busca, *op. cit.*

consigue mediante la lucha cotidiana y solidaria de los pobres que ve la utopía como la posibilidad de ampliar el modelo de vida comunitario y fraternal. El tercer caso, el milenarismo posmoderno, cuestiona el progreso de la modernidad en cuanto que ha descuidado la relación con lo espiritual y atenta con destruir la naturaleza; la utopía se logra mediante un cambio individual de conciencia que desembocará en una nueva era de amor, libertad y armonía. Las tres expresiones del milenarismo cuestionan diferentes impactos negativos de la modernidad y del progreso, y buscan en las visiones milenarias salidas que transformen radicalmente el mundo en que vivimos y preparen el retorno al Reino de Dios.

# Milenarismo y protestantismo quialista en Los Altos de Jalisco a fin de siglo

*Eliseo López Cortés*

## RESUMEN

*Este artículo analiza el cambio religioso –el de las iglesias protestantes neomilenaristas– y la continuidad quialista –incipiente movimiento profético neocatólico– en los municipios de Jalostotitlán y San Miguel el Alto, en Los Altos de Jalisco, durante las dos últimas décadas. Correlaciona el cambio y la persistencia religiosa con la profunda transformación sociocultural –de ranchera a cuasipostmoderna– de la sociedad regional.*

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar el cambio religioso y su continuidad escatológica, milenarista o quialista,<sup>1</sup> en el corazón de Los Altos de Jalisco. En particular analizaremos lo ocurrido en los municipios de Jalostotitlán y San Miguel el Alto durante los últimos veinticinco años, 1974-1999. Aunque a la región alteña penetraron importantes iglesias protestantes en las dos últimas décadas, todas son de corte escatológico –argumentan el fin inminente de los tiempos–, fenómeno en el que vemos un profundo cambio sociocultural. Sin embargo, aun en la metamorfosis subyace un sedimento mental neomilenarista, que indica una serie de transformaciones mitológico-ideológicas neoquialistas, paralelas al cambio regional sociocultural. Asimismo, se presenta un incipiente proceso de revitalización profética que, si bien cuestiona a la iglesia católica, no hace alianza con los protestantes,

<sup>1</sup> *Quial* equivale a mil en lengua griega.

ampliando el espectro del mercado religioso regional. Los procesos de conversión religiosa –a iglesias protestantes y orientales– implican un cambio sociocultural, con el cual se superponen distintas identidades en el imaginario local, implicando ello fenómenos paralelos de cambio y persistencia cultural que se pueden apreciar en los testimonios que se presentan enseguida: son resúmenes de notas de trabajo de campo.

### REVITALIZACIÓN PROFÉTICA

Desde el siglo XVI la región alteña fue poblada por europeos –sobre todo castellanos–, quienes le dieron su sello criollo. Ahí se mezclaron, socialmente hablando, pequeños propietarios rancheros y oligarcas, bajo el férreo control de la iglesia católica. Cuna de las guerras cristeras, la región entró en las dos últimas décadas en un rápido cambio sociocultural, acelerado por la desaparición gradual de la sociedad ranchera, los flujos migratorios –sobre todo a Estados Unidos–, la llegada de la industria de ropa, los partidos de oposición –Partido Acción Nacional (PAN) y Partido de los Trabajadores (PT)–, y las sectas e iglesias orientales y protestantes. Tal transformación sociocultural ha generado, a su vez, movimientos de revitalización, los cuales funcionan como estabilizadores locales frente al rápido cambio. Uno de los que ha surgido es reconocido como de tradición oral apocalíptica, y se ha desarrollado sobre todo en el municipio de Jalostotitlán. Ahí, en febrero de 1996, apareció cerca del atrio principal, un profeta alteño que portaba en la solapa del saco un botón con la leyenda “soy masón y qué”. Durante el carnaval de ese año predicaba en la calle:

Urgo un regreso a las verdades de los evangelios, a la antigua iglesia cristiana pero no como la supuesta restauración de la iglesia primitiva de Aarón, donde la fe, junto con el conocimiento del evangelio, fueron los motores de la expansión. La iglesia de Aarón sólo bautiza en el nombre de Jesucristo, lo que es una blasfemia, y nosotros, los que tenemos la verdad, la hemos abandonado. No debemos olvidar que el bautismo de los elegidos es por la Trinidad: en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

La iglesia católica, en su búsqueda del poder, está dejando de ser la depositaria de la verdad, y somos los cristianos católicos quienes a pesar de los signos de los

tiempos –que anuncian el fin del mundo– debemos cargar con la cruz de la salvación, ya que los sacerdotes, desde hace un buen tiempo, no la cargan. Desde sus raíces, la iglesia católica excluyó a la tradición profética y ello la constituyó como una red de poder. El verdadero cristianismo empieza por la prédica de la verdad; sin ella no somos libres. ¿Cómo va a resplandecer la verdad en medio de estructuras eclesiásticas de poder? Tenemos que ponerle un alto ya a las manipulaciones políticas de los curas –supuestamente cristianas– desde el púlpito. Se siguen peleando –en los carros alegóricos de las fiestas– con los fantasmas del pasado, como el judío, el anglicano, el luterano, pero ello es un señuelo para ingenuos.

La profunda crisis mundial –a la cual no escapa la iglesia, en cumplimiento de las profecías– parece ser irreversible, causa por la cual están los tiempos para el advenimiento del Anticristo que nos pondrá a prueba. Esta gran tribulación –del fin de los tiempos– no la vamos a pasar con los magros conocimientos teológicos que tenemos, y el triunfo del Anticristo podría darse más fácilmente si le allanamos su camino con nuestra ignorancia y falta de fe. Por ello, también nos invaden las sectas satánicas y sus demonios –huestes del Anticristo para destruir la cristiandad–, siendo ello una de las señales del fin del mundo.

La tierra altaña es tierra yerma, que no da frutos; tierra llaca, como la actual fe de sus gentes, socavada por el materialismo estadounidense. Es tiempo de que reverdezca y dé sus frutos como tierra prometida. De lo contrario seremos quebrantados como la espiga seca frente a la violenta tempestad de la obscuridad. En Los Altos de Jalisco existe más cizaña que trigo y ello va en contra de la voluntad del Señor Jesús de la Misericordia. Debemos revertir el proceso y fortalecer nuevamente las redes de parentesco con sus lealtades, bajo la dirección de nuevos líderes cristianos.

Tenemos que ponerle un alto drástico a la desintegración familiar. Si ello implica dejar fuera a políticos, comerciantes y curas, no importa. La luz de la salvación debe subordinar a las estructuras terrenales de poder. Primero es la salvación. Debemos revitalizar el proyecto de Anacleto [el teórico de la guerra cristera] y de los mártires cristeros, e iniciar una cruzada nacional de salvación. Jesús, palabra eterna del Padre, debe de llegar nuevamente a todos los rincones de México, desde Los Altos de Jalisco, gestada con la sangre de los mártires cristeros de principios del siglo.

La Cristiada es nuestro punto de partida; la suspensión del culto, fue por causa del estado agrarista, el César enemigo de los sacramentos. Los altaños respondimos en masa, con el sacramento total del sacrificio en sangre. Ello implica una revelación profética, que vuelve esa lucha épica, eternidad gloriosa. Los federa-

les del centro mataban el cuerpo, pero jamás el alma. La muerte a la sombra de la cruz de Cristo Rey es principio de eternidad. Preferimos la inmolación y el martirio, cuando el estado centralista, hijo del comunismo masón, aculturaba Los Altos con satánicas ideologías agraristas. El mal gobierno revolucionario era el Anticristo, quien realizó la persecución apocalíptica, persiguiendo a los cristianos. El estado cardenista fue otra cara del Anticristo, una nueva persecución, que sólo resistimos con fe de cruzados. Pero nuestros enemigos no pudieron doblegarnos y ahora afrontamos una nueva prueba, ante el furioso embate del materialismo –que socavó la fe alteña– y de nuevos lobos con piel de oveja –signos de los tiempos– que anuncian la venida final del Anticristo.

Antes de ese día maligno, Jesús, el Cristo, regresará con el más poderoso ejército celestial jamás visto. Vendrá como guerrero impecable desde los cielos, en su segunda venida. El ejército del cordero invencible hará cosas fabulosas y vencerá a la Bestia. Será arrojada con Luzbel y el falso profeta de mil años. Retornará el sol de justicia. Por ello júntense y veneren a Dios en espíritu y en verdad. Traigan los frutos de la rectitud y dénde a Jesús lo que legítimamente es suyo, y Él los protegerá en la hora maligna de la obscuridad. Arrepiéntanse ahora y sálvense de los eventos terribles que caerán sobre los rebeldes, los apóstatas y los prevaricadores. Los frutos del pecado son muerte, pero el regalo de Dios es eterno. Llamen a Jesús cuando quieran y Él los aceptará y perdonará; los ama y no desea que se pierdan.

Antes de la caída es la soberbia y antes del quebrantamiento es la altivez de espíritu. Ya basta de ser estrellas errantes del cristianismo. Ángeles caídos disfrazados de luz; urge estar en un segundo camino de Damasco y, como San Pablo, necesitamos cargar la cruz para que se manifiesten los dones del espíritu y renuzcan Los Altos, en un sendero santo de perfección, o sólo seremos una página del pasado, en el Apocalipsis final, antes de que Jesús vuelva otra vez.

En términos de una teoría antropológica de sistemas socio culturales en expansión, el renacimiento de la tradición apocalíptica por boca de profetas alteños, indica el drástico cambio socio cultural –retroalimentación positiva– de la sociedad regional, donde las estructuras de poder cambiantes no logran autorganizar los procesos autopoiéticos –de programación cultural en serie–, consistentes en reproducir los vehículos sociales de supervivencia como réplicas de sí mismos. Ello genera altos rangos de incertidumbre en la organización futura de la sociedad alteña.

Los profetas ponen de manifiesto el último mecanismo procesual de retroalimentación negativa, consistente en el surgimiento de la tradición

apocalíptica, postrer sedimento cultural alteño en la cultura íntima ranchera. Lo hacen para revitalizar la ideología local, en un intento extremo de conducir a la cultura alteña a los más altos valores-meta existentes en la región, como una comunidad imaginada, y como una forma de evitar la crisis de autoidentidad cultural. Ello indica un profundo proceso de conciencia regional y el intento de construir estructuras alternativas de poder, excluyendo a las élites tradicionales de la sociedad alteña. El hecho de que emerjan estos procesos con un alto número de componentes discursivos utópicos, milenaristas y teológicos, inviables como alternativa concreta de poder, indica la paulatina pérdida de fuerza de la iglesia católica, que pasa de eje central a secundario. Ahora, ligada nuevamente a vehículos políticos como el PAN, la Iglesia ha abandonado el eje vector de la evangelización, situando en la periferia a la religión y dejando un profundo vacío en las identidades individuales de la sociedad alteña, a pesar de la preeminencia de los rituales litúrgicos en la misa y la Semana Santa, a los que se empieza a ver como carentes de contenido después de más de cuatro siglos.

Por ello se mira hacia las páginas del pasado como alternativa revitalizadora, en donde la experiencia cultural de las organizaciones cristeras y las Legiones de Cristo se sustenta en las estructuras de parentesco. Pero las familias extensas hoy están en crisis. Así, los profetas, hombres de medianos negocios en otros municipios, ex-estudiantes de teología y ex-políticos, con profundos estudios religiosos escatológicos, retoman elementos neoprotestantes y neopentecostales para autoconstruir, nuevamente, la cultura religiosa fundamentalista alteña –en crisis– mediante nuevas unidades operantes y otros vehículos sociales de supervivencia. Pero los rangos de incertidumbre regional –por el profundo cambio sociocultural– no son “llenados”, del todo, por el discurso de los profetas locales. Se genera en los alteños una crisis de identidad en los valores metaregionales. En la cultura de relaciones sociales, se presenta un vacío psicocultural al cual no dan respuesta los procesos de revitalización profética. La ansiedad no es satisfecha por las prédicas de una vuelta al pasado medieval.

Este vacío es ocupado por nuevos vehículos políticos secundarios como las Iglesias Unipentecostales, la Ciencia Cristiana, los Testigos de Jehová y los Mormones –todos ellos movimientos postcristeros de corte neoprottestante y profundamente milenarista, con un discurso doctrinal



escatológico, muy acorde a la cultura religiosa alteña de cosmovisión apocalíptica—, así como por las iglesias orientales —*sijis*, budistas, *mahikaris*, *hare krishnas*, *moons*— y la *New Age*, además de las sectas satánicas de índole contracultural.

#### EXPANSIÓN PROTESTANTE PENTECOSTAL NEOMILENARISTA

Para explicar el grupo más importante de las iglesias protestantes pentecostales que están penetrando la región alteña, retomaremos la línea de exposición del sociólogo y teólogo Manuel Jesús Gaxiola, contenida en su trabajo inédito *Las cuatro vertientes del pentecostalismo en México. Iglesias unipentecostales, misioneras o "clásicas", autóctonas y neopentecostales*, escrito en 1996.

Para Gaxiola el pentecostalismo no ingresa a México en medio de un vacío religioso, ya que aparte del catolicismo romano hubo antes una presencia protestante, desde la llegada de los españoles, aunque sin ningún afán proselitista debido sobre todo a la coaxialidad iglesia-estado. En Los Altos la población era predominantemente de origen europeo y el control de la Santa Inquisición era especialmente férreo. Ello condujo a que, de todas las regiones de México, fuera la única donde jamás hubo protestantes en la época colonial. Aparece el protestantismo como extraña posibilidad de ser una alternativa religiosa desde el momento en que México es nación independiente (1821); se acelera con la llegada de Benito Juárez a la presidencia de la república; y para el final del siglo XIX cuenta ya con catorce misiones extranjeras que se establecen en México, aunque no penetraron a la región alteña.

Varias de las nuevas iglesias asentadas en México provienen de las consecuencias de la Guerra de Secesión estadounidense (1861-1865), que generó cismas religiosos que reflejaron el enfrentamiento entre el Sur y el Norte de ese país. Según las fuentes de Gaxiola las cifras de fieles protestantes para 1900 oscilan entre 16,250 y 51,796.<sup>2</sup> Es importante señalar que el movimiento pentecostal moderno, cuya influencia se extendería posteriormente a México, apenas nace en los Estados Unidos justo el primer día de este siglo. Los esfuerzos iniciales por establecer iglesias pentecostales

<sup>2</sup> Manuel J. Gaxiola, "Las cuatro vertientes del pentecostalismo en México. Iglesias unipentecostales, misioneras o 'clásicas', autóctonas y neopentecostales", manuscrito inédito, 1996, pp. 1-2.

en México arrancan en la segunda década de esta centuria. Su empuje e influencia, paso a paso, superó al del protestantismo tradicional,<sup>3</sup> con excepción de Los Altos de Jalisco, donde penetraron en la década de 1990, después de medio siglo de intentos.

#### UNIPENTECOSTALISMO PREMILENARISTA

El concepto de unipentecostalismo, acuñado por Manuel Gaxiola,<sup>4</sup> permite englobar a las iglesias pentecostales que se distinguen porque bautizan usando la fórmula “en el nombre de Jesucristo”, y porque teológicamente recalcan la unicidad de Dios, por lo que despectivamente han sido llamados “Sólo Jesús” o “La Nueva Luz”.<sup>5</sup> Muchas veces resultaron marginados por otros evangélicos debido a su insistencia teológica de que, históricamente, la exégesis de Dios es posterior a la era de los apóstoles, aunque nunca han negado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. En el caso de la región alteña esta interpretación —una blasfemia teológica para la catolicidad trinitaria a ultranza— ha llevado a que existan docenas de mártires unipentecostales, entre 1940 y 1990, muchos de ellos misioneros linchados por la población católica.

Para Gaxiola es curioso que la mayoría de los historiadores del pentecostalismo de habla hispana en los Estados Unidos, comiencen señalando a los primeros mexicanos, puertorriqueños y otros, de su ingreso a la Iglesia de Dios, las Asambleas de Dios y otras denominaciones pentecostales clásicas, que después establecieron en los Estados Unidos sus respectivos departamentos de habla hispana, y luego comenzaron a enviar misioneros a América Latina. Señala Gaxiola que la Apostolic Faith Mission, establecida en la calle Azusa de Los Ángeles en 1906 y dirigida por W. J. Seymour, desde el momento de su fundación tuvo una presencia de mexicanos. Quizá varios de ellos eran emigrantes alteños que nunca regresaron a su región de origen, lo cual es una sorprendente paradoja que se explica, en parte, por la proximidad de la calle Azusa a la Placita, que era el principal centro de

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Idem.* M. J. Gaxiola, *La serpiente y la paloma, Historia de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, South Pasadena, California, William Carey Library, 1969, pp. 155-157; Eliseo López Coriés, *Pentecostalismo y milenarismo. La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, México, UAM-Iztapalapa, 1990, pp. 11-13 (Colec. Texto y Contexto).

convivencia de la colectividad mexicana de entonces. Estos mexicanos, siguiendo la práctica de Charles F. Parham, fundador del pentecostalismo, se bautizaban en el nombre de Jesucristo, y para fines de 1906 ya existían iglesias unipentecostales de habla hispana en el sur de California, incluyendo San Bernardino y San Diego. Inclusive existe la hipótesis de que la primera persona bautizada en agua y en el Espíritu en la Misión de la Fe Apostólica, fue precisamente uno de los trabajadores mexicanos que limpiaron y acondicionaron el edificio para su ocupación por Seymour y sus seguidores. Posteriormente, el movimiento del nombre de Jesucristo se inicia entre 1913 y 1916, debido a un cisma que afecta a las recién fundadas Asambleas de Dios.<sup>6</sup>

Aquellos primeros predicadores mexicanos que salieron de la calle Azusa siguieron extendiéndose a otras partes de California, y de una de esas iglesias en Los Ángeles salió la señora Romana Carbajal de Valenzuela para llegar a su tierra natal, Villa Aldama, Chihuahua, a testificarles a sus familiares. El primero de noviembre de 1914, doce de aquéllos tuvieron la experiencia del fenómeno de la glosolalia o bautismo del Espíritu Santo, acompañado de "nuevas lenguas". La señora Valenzuela no era predicadora y tenía que regresar a su hogar en California, pero antes se ganó a Rubén Ortega, originalmente ministro congregacional y para esos tiempos pastor de la iglesia metodista de la capital de Chihuahua. Aunque al principio Ortega rechazaba las enseñanzas de la señora Valenzuela, al final las aceptó, y en oración con ella tuvo la experiencia glosolálica. Luego fue a El Paso, Texas, para bautizarse en el nombre de Jesucristo, en una iglesia de pentecostales de raza negra cuyo pastor lo ordenó para el ministerio apostólico. Así nació en México la fase de la formación identificatoria de la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y de una considerable parte del movimiento del nombre de Jesucristo, o unipentecostal. Esta iglesia se encuentra establecida en todo el país, con más de trescientos mil miembros. Desde 1949 ha enviado misioneros al extranjero, incluyendo Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Argentina, Colombia, Venezuela, Estados Unidos, Canadá, España y Vietnam.<sup>7</sup>

6 M. J. Gaxiola, *Las cuatro vertientes...*, op. cit., pp. 3-4.

7 M. J. Gaxiola, *La serpiente y la paloma*, 2ª ed., Libros Pyros, 1994, "Las cuatro vertientes...", op. cit.; Macluvio Gaxiola, *La Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús*, Editorial Latinoamericana, 1964; E. López Cortés, "La sangre de Cristo y la serpiente antigua. La posesión satánica en la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús", *Anales de Antropología*, vol. 30, México, UNAM, 1995.

Destacan de la Iglesia Apostólica diversos aspectos. Uno de ellos es la síntesis entre la tradición institucional protestante y la tradición milenarista. En la historia del cristianismo ambas han estado en contradicción, pero en el campo unipentecostal se han vuelto compatibles entre sí, enmarcando en la Iglesia Apostólica las prácticas de conversión y los rituales bautismales –hacia los sujetos con crisis de identidad como objetivo–, presentadas como renacimiento pentecostal de luz hacia el milenio.<sup>8</sup>

Otro aspecto interesante es la presencia de los dones y de los *kerygmas* (llamamientos). El carisma del Espíritu Santo consiste en hablar en “otras lenguas” (glosolalia), o en la sanación divina, la profecía, el exorcismo y los milagros, los cuales se dan a través del entusiasmo en los cultos de éxtasis, estructurados en rituales que funcionan como ritos de paso, para propiciar un nuevo sentido de vida para el sujeto convertido. Se altera así su conciencia en los campos simbólicos (lingüístico) e imaginario (psicológico), mediante la inducción –vía la oración– del éxtasis iluminista, como proceso mentalístico reconstructor de la identidad personal a nivel micro, y como un proceso cultural a nivel macro.<sup>9</sup> Tal éxtasis genera la expansión de un estado acrecentado de conciencia que transforma la visión del mundo.

En 1993 la Iglesia Apostólica cambió sus oficinas centrales a Guadalajara, desde la ciudad de México, e inició una ofensiva evangelizadora en Los Altos de Jalisco –única región a la que no había podido entrar desde 1940–, culminando con tres bases en Zapotlanejo (municipio entre Guadalajara y Tepatlán), Yahualica de González Gallo y Lagos de Moreno, con dos células móviles de evangelización en los municipios de Tepatlán y Jalostotlán, por medio de las cuales sus misioneros (alteños de Yahualica, Tepatlán y Lagos de Moreno) van y vuelven de sus bases los mismos días de culto. Esta estrategia se debe a los atentados que sufrió uno de los líderes fundadores de la Iglesia Apostólica, José Avalos Orozco, en Los Altos, durante las décadas de 1940 y 1950, por militantes sinarquistas alteños. Según los unipentecostales apostólicos, en 1955 fue asesinado en las afueras de Coyutlán de la Barranca, el pastor de la Primera Iglesia Apostólica en Guadalajara, Benito Peña Cortés –originario de Ojinaga, Chihuahua y quien evangelizaba en la región alteña–, abatido por las balas de un extre-

<sup>8</sup> E. López Cortés, *Pentecostalismo y...*, *op. cit.*, pp. 11-15; y “La sangre de Cristo...”, *op. cit.*, p. 290.

<sup>9</sup> E. López C., “La sangre de...”, *op. cit.*, pp. 291-292.

mista católico. El otro sobreviviente apostólico, miembro también de la primera iglesia en Guadalajara, quedó traumatado por mucho tiempo, con problemas psicológicos de dislexia, lo cual exacerbó el anticatolicismo de los unipentecostales apostólicos, quienes acusaban a los alteños de "fanáticos cristeros criminales".

A pesar de estos problemas, existen casi cincuenta alteños bautizados en el nombre de Jesucristo y casi treinta han recibido el Don del Espíritu Santo, o sea, que "hablan en lenguas". Diez de ellos, procedentes de Tepatlán, algunas veces se reúnen en la tercera iglesia de Guadalajara y varios van a los Estados Unidos a trabajar como braceros temporalmente. Otros doce se reúnen en la cabecera del municipio de Lagos de Moreno, y también varios de ellos van y vuelven de los Estados Unidos. Cabe observar que el grupo más importante —veinte— se encuentra en la cabecera de Yahualica, donde se autorganizó, desde 1983, una congregación sin pastor, por exbraceros, la cual ya funciona como iglesia con pastor —también alteño— desde 1996. La mayoría de estas conversiones de alteños al unipentecostalismo apostólico se realizaron en la década de 1990.

El patrón predominante de conversión apunta en el sentido de que el proceso de cambio religioso se presenta sobre todo en los alteños que venden temporalmente su fuerza de trabajo en los Estados Unidos o en otras regiones alejadas de su localidad. Este proceso liminoide de migración lleva a altos índices de incertidumbre que permiten una modificación mental de las ideologías locales. Los símbolos dominantes e instrumentales regionales pierden en el exilio su significado en ciertos grados, y los restantes deben resignificarse. A continuación presentamos el testimonio de un alteño convertido al unipentecostalismo apostólico, recogido durante una estancia de trabajo de campo en Guadalajara, en agosto de 1996:

Me convertí al Evangelio en Estados Unidos, ya que me bauticé en la Asamblea Apostólica —equivalente a la Iglesia Apostólica en México— en 1977, y cuando regresé a Yahualica, en 1987, encontré para mi sorpresa que mi compadre también se había convertido al Evangelio, y que junto con un grupo de paisanos se congregaban a dos cuadas de mi casa. La gran mayoría de los apostólicos bautizados en el nombre de Jesucristo son nortños. Mi abuelo fue combatiente cristero y mis tíos abuelos paternos, originarios de Tepatlán, también fueron cristeros, y después miembros de la Guardia Nacional Cristera, a la que pertene-

cieron durante décadas. Inclusive otro tío abuelo murió en la Cristiada. Mis tíos y primos viven en Estados Unidos y en Ciudad Juárez, y allí también se volvieron apostólicos, en contra de sus padres cristeros. Ello dividió a la familia, puesto que mis tíos y abuelos no sólo se molestaron, sino que los consideraron como los hijos de una traición, no sólo a Dios, sino a la memoria del tío muerto en la Cristiada. Dejaron de hablarnos mis abuelos desde hace varias décadas. De puro milagro no nos echaron bala, porque eran de armas tomar.

Por todo lo anterior, mi familia es una familia dividida entre generaciones y entre parientes. Pero nada se mueve sin la voluntad de Dios. Él lo quiso así. Para mí ha sido de un gran dolor darme cuenta lo que fue la iglesia católica en la región alteña. No es la heredera de la antigua iglesia primitiva que fundó Jesús. Siempre ha estado ligada a las redes del poder político. Se impuso por las armas en la región alteña. Los conquistadores impusieron la cruz con la espada. Así no evangelizó Jesús. Por eso regañó al apóstol Pedro cuando en el huerto del Getsemaní utilizó la espada para la defensa de Jesús. Los conquistadores europeos actuaron al revés, porque conquista e iglesia eran la misma red de dominación. Conocer la historia de los alteños me llena de dolor. ¿Cómo fueron nuestros ancestros tan ciegos? ¿Qué no se dieron cuenta que morían por defender poderes terrenales, aparentemente divinos? La iglesia, en la Cristiada los engañó y luego los traicionó. El resentimiento contra esta mentira sembró la semilla de la desilusión y luego del cambio a los evangélicos.

La iglesia católica, desde el siglo XVI, ha sido un proyecto político más que religioso, siempre buscando el poder. Los sacerdotes dedican más tiempo a la política que a la evangelización. Por algo Jesús dijo: "Mi reino no es de este mundo". Pero la iglesia católica construyó su reino en la tierra desde Constantino, y siempre han estado aliados a las cúpulas gobernantes. Además, parten de la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, tergiversando las Escrituras. Nunca se encuentra un bautismo así en el Nuevo Testamento. La Trinidad son manifestaciones de Jesús en el tiempo. Como Padre en la creación, como Hijo en la redención y como Espíritu Santo en los tiempos postreros. Pero a ese misterio discernido no acceden los sacerdotes, que parten de la filosofía terrenal y no de los dones del Espíritu Santo, que habla por nosotros. ➤

Los proyectos de la iglesia católica son siempre estrategias políticas para llegar al poder, disfrazadas de salvación. Mis abuelos, casi unos niños, conocieron a Anacleto, el guía de la guerra cristera, y juraron ser cristeros por siempre. Con las armas y su sangre defendieron supuestamente la fe católica. Los miembros de la Guardia Cristera y otras organizaciones católicas prefieren la inmolación, supuestamente por Cristo. Su sacrificio es en vano, porque no murieron por la salvación, sino por defender redes terrenales de poder político disfrazadas de

cristianismo. Aparentemente son mártires. Después, el sinarquismo bendijo el martirio y la defensa no violenta de la fe. Era otra estrategia, supuestamente pacífica, emanada de la raíz cristera. Pero la guerra cristera era un proyecto político defendido con las armas. Querían la subordinación del estado político a la iglesia católica. Eso no era el proyecto de Jesús, quien siempre se apartó de la política. Anacleto y el clero querían ser como ayatolas inquisidores, sin poder opositor al frente, sólo ejercerlo ellos.

La iglesia católica se mantuvo en la época colonial por el poder del virreinato. Por ello la reforma de Juárez y la Revolución Mexicana les quitaron el poder desde el Estado. La guerra cristera fue la respuesta. Pero la iglesia católica no sólo es una estrategia permanente para la búsqueda del poder, sino una costumbre no razonada en Los Altos. Saben más de liturgia que de las verdades del Evangelio. Puro ceremonial y nada de salvación. Esta sólo se obtiene por el bautismo en las aguas sagradas de resurrección y de muerte al pecado, y la salvación queda sellada con el descenso del Espíritu Santo, que habla a través de nosotros, mediante lenguas de fuego. Ello es la prueba del Pentecostés. Por eso somos pentecostales apostólicos. Los católicos y los cristeros no creen en los dones del espíritu porque no son salvos; por ello no tienen la gracia de Jesús; su cristianismo no es el verdadero. Necesitan leer y escudriñar las escrituras; además deben de aprender a orar por el descenso del Espíritu Santo. Yo hablé primero en lenguas y luego me bauticé. Allí comprobé el poder salvífico de Jesús.

En la ciudad de Los Ángeles fue mi conversión. Como señalé, ya tenía antecedentes del Evangelio, pero para mí fue una sorpresa el descenso del Espíritu Santo. A los pocos meses me bauticé en las aguas. Años después, cuando tuve que regresar a Yahualica, tenía algo de miedo. El recuerdo del mártir apostólico Benito Peña Cortés, asesinado por paramilitares cristeros, taladraba mi mente. La sangre del mártir pentecostal es para la región alteña el costo de su salvación en el nombre de Jesucristo. Que vean la luz del Evangelio y abandonen la idolatría disfrazada de catolicismo. Las vírgenes y los santos de los que hablan los sacerdotes no están en la Biblia. La iglesia católica, ante nuestra expansión pentecostal, va a reaccionar con violencia: es la única respuesta que conocen, siempre con la prepotencia del poder, nunca con las armas del Evangelio. Pero estamos preparados para la prueba. El brazo fuerte y poderoso de Jesús es nuestro mejor aliado.

Los Altos serán nación dividida, hermano contra hermano, padre contra hijo, familia contra familia. Se avecina la guerra. No habrá paz hasta que la luz de Jesús resplandezca. Es el cumplimiento de las profecías. En el Santuario de San Juan de los Lagos, un día no muy lejano, reinará Jesús, el Cristo. En lugar de la cruz, con un Cristo crucificado, reinará el que venció a la muerte. No habrá cruz,

porque el Cristo resucitado de entre los muertos está en todos lados y no necesita ser representado en crucifijos. Ese día, no tan lejano, será el ocaso de la cruz y el triunfo final de Jesús. Ya no habrá cruz con la ayuda de la espada; sólo Jesús, rey de paz, reinará para siempre. Los cruzados y los cristeros sólo serán el polvo de un pasado guerrero. Ese es el futuro de Los Altos.

Dehemos estar preparados ya que viene la prueba final, señal de la segunda venida de Jesucristo, que antecede al Milenio, donde moraremos con Él mil años. Pero antes vendrá el Anticristo o la Bestia, con el Falso Profeta. Engañarán si es posible a los escogidos. Jesús viene como ladrón en la noche y debemos estar preparados. Antes de la prueba final, vienen otras que le anteceden. La mía puede venir muy pronto, ya que me voy a ir a evangelizar a San Juan de los Lagos y Jalostotlán. El corazón de Los Altos puede ser mi tumba y sepulcro. Que se cumpla la voluntad de Jesús.

Siempre debemos estar preparados. Sé que si muero un día, resucitaré y estaré mas allá del sol, con Él. Por eso siempre lo busco más allá de las estrellas, en el anochecer o en mis oraciones. Sé que un día estaremos juntos, en el paraíso de la Nueva Jerusalén, para siempre. Venga y será tocado por el poder del Espíritu Santo. Sólo los apostólicos —que se guarden— por ser unipentecostales nos salvaremos; las demás iglesias, empezando por la de los trinitarios, están excluidas. Sólo hacen interpretaciones literalistas de la Biblia. Les falta la revelación del Pentecostés. Jesús tampoco habla por falsos profetas como Joseph Smith, Russell o Aarón; sólo lo hace mediante el Espíritu Santo.

Si retomamos el modelo de Clifford Geertz,<sup>10</sup> en el cual se explica el por qué de las conversiones, el testimonio de este apostólico alteño puede ser conceptualizado como una mixtura de crisis de inescrutabilidad de destino, unidas a una crisis generada por el “problema del mal”. Esta conversión ocurrió en su etapa de “norteño”. Al estar fuera de su región, en el vecino país del norte, junto con el proceso de incertidumbre adaptativa a una nueva cultura, lo llevaron a que su cosmovisión del mundo se resignificara. Las fronteras mentales regionales se disiparon. Este proceso le dio una nueva interpretación cultural-religiosa al sentido de su vida, pudiendo este fenómeno correlacionarse con la fase liminoide que implica ser bracero. Cuando regresa a su localidad su visión del mundo se ha modificado.

10 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1983.



### IGLESIA EVANGÉLICA CRISTIANA ESPIRITUAL

El segundo movimiento unipentecostal es la Iglesia Evangélica Cristiana Espiritual, con oficinas centrales en Monterrey. Aunque los primeros conversos y ministros de esta iglesia estuvieron relacionados con lo que ahora es la Iglesia Apostólica –un cisma los separó–, su historia oficial los presenta como resultado del trabajo que se inició en 1926, con la llegada a México de Joseph Stewart, un misionero escocés. En la actualidad la iglesia se extiende a todo el país, parte de los Estados Unidos, Centro y Sudamérica. Cuenta con una gran propiedad a la orilla de la carretera que sale de San Luis Potosí hacia Saltillo, donde se construyó un auditorio para 25 mil personas.<sup>11</sup> La vertiente milenarista de esta iglesia unipentecostal no ha sido estudiada por los científicos sociales. Esta iglesia cuenta en la actualidad con más de cien mil miembros y en 1993 inició una estrategia de expansión en Los Altos, mediante evangelizadores camuflados como choferes de varias líneas foráneas de autobuses. Predican el evangelio a bordo y dando la dirección de los templos en San Luis Potosí. Los conversos son incitados a dejar la región por el “fanatismo católico alteño”, que pone en tela de juicio a los protestantes y sus doctrinas. En la actualidad cuentan con una docena de convertidos en la zona, quienes los domingos ocurren a los cultos en Guanajuato y San Luis Potosí.

### IGLESIA DE LA LUZ DEL MUNDO

El tercer movimiento unipentecostal es la iglesia de La Luz del Mundo (subnombrada también “Columna y Apoyo de la Verdad”, “Restauradora de la Antigua Iglesia Cristiana Primitiva” o “Heredera del Pacto de la Gran Alianza de Jehová con Noé”). Se trata de un movimiento unipentecostal surgido de unos profetas milenaristas que durante un tiempo usurparon la Iglesia Apostólica en Torreón. La historia de los “hijos de la luz” inicia y entrelaza con la historia de un hombre común y corriente, de origen campesino y bajo nivel de escolaridad, llamado Eusebio Joaquín González, nacido en Colotlán –población ubicada al noroeste de Los Altos de Jalisco–, el 14 de agosto de 1891. Joven contrajo matrimonio con Elisa Flórez. A los 17 años de edad se enlistó en el Ejército Constitucionalista y se trasladó a

11 M. J. Gaxiola, “Las cuatro vertientes...”, *op. cit.*, p. 5.

Coahuila, donde estuvo bajo las órdenes inmediatas de los generales García Barragán (quien fuera después gobernador de Jalisco y luego Secretario de la Defensa Nacional) y Paulino Navarro, contribuyendo a la causa de los generales Alvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.<sup>12</sup>

Eusebio destacó por su excelente carrera militar, lo que le permitió ascender en el ejército y llevar una existencia holgada, llegando a ocupar el grado de capitán. Este periodo de la vida del fundador de esta iglesia es muy importante para comprender las características del movimiento religioso que fundara años después. Por un lado, le permitió interiorizar los valores revolucionarios de la patria y apropiarse de los símbolos nacionales del estado mexicano; por otro, incorporó los principios fundamentales del ejército mexicano en la organización de la iglesia: la obediencia y la disciplina; y por último, su estancia en el ejército permite comprender la habilidad que tuvo para relacionarse y establecer negociaciones con personajes de la política, tanto local como nacional.<sup>13</sup>

En 1926, mientras Eusebio prestaba su servicio en San Pedro de las Colonias y en Torreón, Coahuila, conoció a “Saulo y Silas, dos apóstoles de Jesucristo”, dirigentes del movimiento pentecostal milenarista. Entre 1924 y 1926 ellos tuvieron el control de la Iglesia Apostólica en Torreón, pues usurparon el pastorado de Aurelio García (el pastor nominal), quien no tuvo la capacidad de dirigir la congregación. Cuando los dos profetas carismáticos milenaristas se fueron a Monterrey, Eusebio los siguió, siendo bautizado mediante la fórmula trinitaria,<sup>14</sup> luego de lo cual se autobautizó en la fórmula unipentecostal. El 6 de abril de 1926, en la ciudad de Monterrey, Eusebio fue supuestamente elegido por Dios para construir la Iglesia La Luz del Mundo. El fenómeno extraempírico habría ocurrido mientras dormía en la casa de sus amos, Saulo y Silas. En sueños, Dios eligió a Eusebio para restaurar la primitiva iglesia del Señor Jesucristo, y le encomendó formar el pueblo escogido en el lugar sagrado de la ciudad mexicana de Guadalajara. A partir del *kerigma* en sueños cambió su nombre por el de Aarón, “El Profeta Apóstol Arcángel Restaurador”. Aarón se mantenía del comercio ambulante y de la predicación; además alfabetizaba a los pri-

12 René de la Torre, *Los hijos de la Luz. Discurso, identidad y poder en la Luz del Mundo*, Guadalajara, ITESO/CIESAS/UdeG, 1998, p. 34.

13 *Ibid.*, pp. 54-55.

14 M. J. Gaxiola, *La serpiente...*, *op. cit.* de 1969, pp. 13-15; E. López C., *Pentecostalismo y...*, *op. cit.*, pp. 41-42; R. de la Torre, *op. cit.*, p. 55.

meros conversos, que en su mayoría eran de bajos recursos: múltiples veces, en sus recorridos de evangelización, fue atacado por los cristeros y sinarquistas, salvándose de morir.<sup>15</sup>

El primer templo de La Luz del Mundo se fundó en 1934, en el famoso barrio popular de San Juan de Dios. La organización ministerial presenta una jerarquía piramidal: en la cúspide se encuentra el apóstol de Dios, le siguen los doctores, abajo los pastores, luego los diáconos, y por último los obreros evangelistas. A pesar del férreo control de Aarón, en 1942 se presentó el cisma que daría origen a la Iglesia El Buen Pastor. En 1952 Aarón compró catorce hectáreas ubicadas al oriente de Guadalajara. Ahí se constituyó la primera comunidad bajo el nombre de Hermosa Provincia. Dos millares de aaronitas poblaron la nueva ciudad, tras negociar con el PRI el predio y la luz eléctrica. Con el tiempo el crecimiento de la urbe alcanzó a la comunidad urbanizada. Hoy, en Guadalajara, la iglesia La Luz del Mundo cuenta con 16 templos y un majestuoso santuario sede.<sup>16</sup>

El 9 de junio de 1964 muere Aarón, heredando el liderazgo a su hijo menor, Samuel, quien resultó un estratega para la expansión mundial de los "hijos de la luz". En 1972, La Luz del Mundo reportaba 75,000 miembros; en 1986 la comunidad había aumentado su membresía a 1'500,000, lo que la convierte en la iglesia unipentecostal más grande de México, abarcando toda la república; contando, además, 4'000,000 de conversos en todo el mundo. La Luz del Mundo es un movimiento religioso que contempla un proyecto social, económico y político, pero con pretensiones globalizadoras mundiales.<sup>17</sup> Sin embargo, sus rasgos milenaristas no han sido estudiados. Hay quienes piensan que La Luz del Mundo es la continuación del proyecto callista que pretendía conformar una iglesia cristiana mexicana con una organización de corte paramilitar, en oposición al proyecto cristero sinarquista. Pero lo sorprendente es que los "hijos de la luz" se encuentran, aparte de México, en Canadá, Estados Unidos y todos los países de Centro y Sudamérica, incluidas las Guayanas.

Con todo, su expansión en Europa, incluyendo las naciones exsocialistas, además de Israel, Japón, Australia y Nueva Zelanda, no tenía contentos a las cabezas de La Luz del Mundo, tal como me lo señaló uno de los porte-

15 R. de la Torre, *op. cit.*, pp. 56-58.

16 M. J. Gaxiola, *La serpiente...* *op. cit.* de 1969, p. 20; R. de la Torre, *op. cit.*, pp. 60-68.

17 R. de la Torre, *op. cit.*, pp. 73-74.

ros del templo sede: "Enfrente de nuestro rostro estaban Los Altos de Jalisco, como bastión católico cristero inexpugnable por medio siglo. Una docena de mártires asesinados por los alteños es el costo de su salvación". Asentarse en esa región se logró hasta 1994, cuando se fundaron dos campos de evangelización en Lagos de Moreno y Tepatitlán, con misionero itinerante en San Miguel el Alto. Éste predica principalmente entre los cholos y los cabezas rapadas, además de evangelizar a los alteños de bajos recursos económicos y de piel morena. Ya tienen una decena de conversos en ese municipio, y otra docena que se ha diseminado en toda la región alteña, de los cuales la mitad van y vuelven a los Estados Unidos.

El principal evangelizador de La Luz del Mundo en San Miguel el Alto, es originario de Jalostotitlán. Veamos su testimonio, recogido durante una estancia de trabajo de campo en Guadalajara, en octubre de 1997:

Conocí el evangelio como bracero en Estados Unidos, aunque soy originario de Jalostotitlán. Mi padre se vino a Guadalajara a principios de la década de 1950. Pero como éramos muchos de familia yo me tuve que ir a Estados Unidos de norteño. Mi padre, que también era taxista, algunas veces llevó al profeta Aarón adonde sería después la colonia La Hermosa Provincia. Siempre nos platicó que era muy educado y que era muy distinto a los demás cristianos que había conocido. Su humildad iba más allá de la que hubiera tenido un sacerdote alteño.

En Los Ángeles tuve que llevar a otro jalisciense a uno de los templos de La Luz del Mundo. Como que una fuerza extraña me empujó adentro. Cuando me dí cuenta estaba hablando en lenguas. Había sido tocado por el Espíritu Santo. Todo en mí se conmocionó. Mi abuelo, que había sido cristero, vivía en Los Ángeles. Allí era donde yo vivía temporalmente. Tuve, por otros problemas familiares, que regresar a Guadalajara. Pero me bauticé en La Hermosa Provincia.

Cuando la familia alteña se enteró ardió Troya. Pegaron el grito en el cielo. ¿Cómo era posible que me hubiera cambiado de religión? Allí se me abrieron los ojos. El catolicismo es la religión de la intolerancia. Puro falso cristianismo. Es la trinidad conjunta con el politeísmo. Sólo Jesús es la opción; sin crucifijos o imágenes. Mucho menos los santos. Jesús había llegado a mí y Aarón era su siervo. Rompí amarras con el pasado alteño y su catolicismo fanático. Todo es producto de la ignorancia y del atraso.

Mis tíos abuelos alteños dijeron que Aarón era un anticristero. Que la iglesia de La Luz del Mundo era una estrategia para cercar Los Altos y desactivar a los

sinarquistas. Que era una construcción callista y cardenista. Como no me convencieron me dejaron de hablar. Hasta el día de hoy no nos hablan; los muy pocos que quedan, algunos de sus descendientes, sí nos hablan, pero sólo por encimita.

A Jalostotitlán, durante mucho tiempo, sólo iba cada cinco años en promedio. Sólo por cuestiones de primera necesidad. Y sólo en tiempos de Carnaval. Mantuve mi identidad de converso en secreto. Sé cómo se las gastan los alteños en cuestiones religiosas. Existen doce mártires de La Luz del Mundo linchados en varios municipios de Los Altos. Defienden la fe católica con las armas. Nunca con el evangelio. La iglesia católica por eso tiene fanáticos que matan a nombre de la cruz. Evangelizaron la región con la espada y los sacerdotes santificaron la masacre. Así no predicó Jesús. La iglesia católica lo traicionó. Murió la primitiva iglesia cristiana con el emperador romano Constantino. La iglesia católica es posteristiana.

Por todo lo anterior, el profeta Aarón es el auténtico restaurador de la antigua iglesia cristiana primitiva, columna y apoyo de la verdad. Es el renacimiento de la iglesia de los apóstoles fundada por Jesucristo. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días es obra de un falso profeta: Joseph Smith. Quiere darle al territorio de Estados Unidos canon de Tierra Santa. Eso es, aparte de un evangelio apócrifo y de otra cara pseudoreligiosa, instrumento del imperialismo yanqui. El Libro de Mormón y La Perla de Gran Precio nunca fueron inspirados por Dios. No pueden ser revelaciones de Dios a un hombre. La única y verdadera son los dos sagrados testamentos de la Biblia. Por eso nos oponemos a ellos. Al igual que a los Testigos de Jehová. Puras iglesias posteristianas y apóstatas, que surgen por obra de hombres, no por manifestación del Espíritu Santo. Sólo hacen interpretaciones literalistas de la Biblia. Sus profetas Russell y Rutherford son lobos con piel de oveja. Sólo los bautizados en el nombre de Jesucristo y que sean seguidores del profeta Aarón y su único hijo Samuel —y que se guarden— son los que serán salvos. Los demás perecerán. Es inminente la segunda venida de Cristo. El reino de Dios viene. Ven y serás tocado.

Manuel J. Gaxiola clasifica la segunda vertiente pentecostal como iglesias misioneras o "clásicas", refiriéndose a las iglesias que fueron establecidas en México sobre todo por misioneros pentecostales de los Estados Unidos y Suecia. Entre las principales de ese tipo que operan en México podemos contar a las Asambleas de Dios y a la Iglesia de Dios del Evangelio Completo o Iglesia Evangélica Cuadrangular. Estas dos iglesias intentaron fundar congregaciones en Los Altos de Jalisco (San Julián) a principios

de la década de 1950, pero fracasaron estrepitosamente por varias causas. Algunos de los pocos conversos habían sido bautizados en los Estados Unidos y el ambiente antiprotestante alteño, aunado a su bracerismo, los hizo regresar a ese país, no dejando huella en la región alteña. En San Miguel el Alto, San Julián y entre los alteños radicados en León, Guanajuato, se habla todavía entre gente de edad avanzada de dos matrimonios por municipio que “cambiaron de fe” a las iglesias arriba mencionadas.

### EL POR QUÉ DE LA CONVERSIÓN

La conversión a iglesias protestantes —ya sean trinitarias, pentecostales trinitarias o unipentecostales— implica no sólo un proceso de conversión religiosa sino de aculturación y/o transculturación a otros proyectos globales de expansión que no sólo transforman las fronteras micropersonales religiosas, sino también la identidad nacional y regional. Ello quiere decir que el proceso, de conversión —en la sociedad regional alteña— implica un doble cambio sociocultural simultáneo. Tal proceso es perceptible en el campo secular de la cultura regional de relaciones sociales, que es el contexto donde operan las estructuras secundarias de los vehículos políticos o iglesias. Tiene un impacto macro, que se da a escala social; y otro micro, que se manifiesta en el terreno personal, individual.

La conversión religiosa en el modelo paulino implica una experimentación individual e interior de un “llamado de Dios” que entraña un cambio de vida repentino, emocional dramático, el cual, en consecuencia, excluye el aspecto racional y social de dicha experiencia, sustituyéndolo por una versión mágica y extraordinaria del suceso. Una de las claves de la conversión es la revelación carismática. Otra de las claves es entender a la conversión como un proceso de purificación y como oferta de un mundo mejor.

Analizar las conversiones propias del modelo paulino —si bien no racional, pero, altamente “occidental”— ofrece algunas limitaciones si se aplica a iglesias que no sean unipentecostales. Pueden quedar excluidos los Testigos de Jehová y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, así como las Iglesias Orientales y de la Nueva Era. Este problema puede ser superado si se complementa el análisis con el modelo de Geertz, en el sentido de analizar las causas de la conversión por las crisis de inescrutabilidad

de destino, cuando los signos de la cultura carecen de significación y de significabilidad; por el sufrimiento, el dolor físico o emocional, interpretado culturalmente; y por el mal, concepción cultural de lo maligno. Este modelo permite analizar por qué existe el fenómeno religioso en todas las culturas.

Además de los elementos mencionados nuestro macromodelo tendría un componente adicional, el modelo de Joan Pratt, quien examina el proceso de conversión a sectas, denominaciones e iglesias orientales, no susceptibles de ser analizadas por el "modelo paulino".<sup>18</sup> El modelo de Pratt, mezcla un modelo causal de conversión, con los modelos del lavado de cerebro y el de la reorientación.<sup>19</sup> El modelo de Pratt también presenta un itinerario de conversión en siete etapas: 1) la insatisfacción vital; 2) la búsqueda de alternativas; 3) "al borde del abismo"; 4) el punto de inflexión; 5) la conversión; 6) el compromiso difícil; y 7) los problemas de la vida espiritual. Finalmente, Pratt conceptualiza un modelo en el que los relatos de conversión pueden ser vistos como construcciones ideológicas y relatos iniciáticos. Ello permite observar no sólo la conversión religiosa, sino también las fases del proceso de aculturación o transculturación, que son marcos interaccionales en las relaciones sociales, en el proceso de conversión individual. Estas partes del modelo de Pratt, a su vez, son altamente compatibles con el marco de Geertz.

El trabajo de Lewis R. Rambo, presenta otra metodología para analizar los cambios religiosos en los procesos de conversión.<sup>20</sup> Sus fases incluyen las siguientes secuencias no lineales: 1) contexto; 2) crisis; 3) búsqueda; 4) encuentro; 5) conversión; 6) compromiso; y 7) consecuencias. Lo sorprendente de este modelo es su coincidencia casi total con el de Pratt. Pero las fases antes presentadas no son sólo de una conversión religiosa sino también cultural. Implican la aculturación o transculturación y a la autorganización de otras estructuras secundarias, cuyos proyectos centrales se encuentran en los núcleos de otras culturas.

Por otro lado, desde un enfoque sociológico, el proceso de conversión implica, cultural y colectivamente hablando, la autoidentificación indivi-

18 Joan Pratt, *El esigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Madrid, Ariel, 1997, p. 118.

19 *Ibid.*, p. 126.

20 Lewis F. Rambo, *Psicosociología de la conversión religiosa*, Barcelona, Editorial Herder, 1996.

dual con la fase inicial –secta– de identificación autorganizadora de un vehículo de supervivencia social. A nivel personal puede significar el encuentro con la doctrina y la conversión a una iglesia. La fase siguiente de coordinación (denominación), implica la construcción de una red secundaria, ensambladora de vehículos sociales de supervivencia social, en un nivel de integración local o regional. La última fase (iglesia) implica la centralización de una serie de estructuras secundarias por una estructura axial, central. Por otro lado, supone la construcción autorganizativa de un modelo previo de jerarquía social.

La tercera fase implica un proceso exponencial de expansión vertical y horizontal desde un núcleo axial central –en uno de los niveles de integración más altos, un estado nación, por ejemplo– hacia los niveles inferiores, mediante “la evangelización”. Implica un proceso de feroz competencia con otras iglesias, autorganizadas también como estructuras coaxiales, que en el proceso de expansión, al penetrar en el nivel de integración local o regional, se convierten en estructuras secundarias. Los “genes culturales” de las iglesias son los marcos doctrinales –códigos de retroalimentación negativa, integradora de la estructura– para los procesos de conversión, mediante la evangelización; se trata de las estrategias de retroalimentación positiva o expansión. Ello indica que el proceso de conversión religiosa no sólo es tal, sino también un macroproceso de cambio sociocultural, en el cual las redes de estructuras secundarias –que conforman la sectas, denominaciones e iglesias– generan un proyecto aculturador o transculturador en el nivel local o regional de la cultura de relaciones íntimas y culturas íntimas de clase. No es sólo una conversión religiosa, sino también cultural, a una nueva comunidad autoimaginada de purificación. Para la sociedad regional implica un cambio desde marcos de interacción monoculturales hacia marcos de interacción multiculturales, de varias comunidades imaginadas superpuestas.

Los procesos anteriores indican no sólo perturbaciones en los flujos de información de los niveles locales o regionales, por la acción de retroalimentación positiva de los vehículos evangelizadores, sino de las estructuras secundarias de poder religioso o iglesias. Si las estructuras de poder locales no generan las suficientes estrategias culturales energéticas de autopoiesis –réplicas culturales en serie– y resiliencia –sistemas de retroali-



mentación negativa—, en el nivel de integración local organizativo, pueden generarse cambios violentos, perturbaciones u otros tipos de conflicto integrador. Por otro lado, la penetración de estructuras religiosas extralocales puede jugar el papel de flujos de poder revitalizadores de un proyecto regional, capaz de generar una nueva estrategia de expansión local o regional.

# Rasgos milenaristas del movimiento sinarquista mexicano

Pablo Serrano Alvarez

## RESUMEN

*En el texto que sigue se hace un recuento panorámico del origen y surgimiento de la Unión Nacional Sinarquista. De ella se examinan, también, aspectos de su ideología radical conservadora, que por momentos adoptó rasgos milenaristas, debido sobre todo a la influencia de su ideólogo Salvador Abascal, que en ocasiones se comportó como verdadero iluminado.*

---

El milenarismo, de hecho, no es una reliquia conmovedora de un pasado arcaico, sino fenómeno utilísimo que los movimientos sociales y políticos modernos pueden utilizar con provecho para difundir el ámbito de su influencia y para dejar la impronta de su doctrina en los grupos de hombres y mujeres por él afectados. Y es que [...], si no se le injertan las ideas adecuadas acerca de la organización política, de la estrategia y de la táctica, y el programa conveniente, el milenarismo naufraga inexorablemente.<sup>1</sup>

## INICIO DE LA HISTORIA

Un 23 de mayo de 1937 surgió a la luz pública una nueva organización social y católica llamada Unión Nacional Sinarquista (UNS). El escenario de la fundación fue la ciudad de León, Guanajuato.<sup>2</sup> Los hombres que la

<sup>1</sup> Eric Hobsbawm, *Rebeldes primitivos*, 2a. ed., Barcelona, Ariel, 1974, pp. 163-164 (Ariel Quinceañal; 90).

<sup>2</sup> Para una historia detallada de la Unión Nacional Sinarquista, sus orígenes y expansión como movimiento social regional y nacional, ver: Jean Meyer, *El sinarquismo, ¿Un fascismo mexicano?, 1937-1947*, México, Joaquín Mortiz, 1979, pp. 11 ss. (Cuadernos de Joaquín Mortiz); Anne-Marie de la Vega, "Histoire du mouvement sinarquiste, 1934-1954. Contribution à l'histoire du Mexique contemporain", tesis de 3er. ciclo, París, 1975, 2 v.; y Pablo Serrano Alvarez, *La batalla del espíritu: el movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, México, CNCA, 1992, vol. 1, pp. 41 ss.

dieron a conocer eran provenientes de las clases medias, casi todos estudiantes de derecho y miembros, a su vez, de otra organización clandestina, llamada La Base, que existía desde 1934.<sup>3</sup>

El Comité Organizador Sinarquista se constituyó para dar forma a un proyecto social y para constituir un programa de acción que continuara con la lucha católica en el nivel nacional; esto para hacer frente al proyecto que imperaba en el ambiente social y político del México de los años treinta, y que enarbolaba el cardenismo, heredero natural de la Revolución Mexicana. Dicho Comité fue compuesto por Alfonso y José Trueba, Juan Ignacio Padilla, Salvador Abascal, los hermanos Mendoza Heredia, Manuel Zermeño, Seferino Sánchez Hidalgo y Juan Zambrano, afiliados destacados de la Sección Undécima de La Base. Esta también se denominaba O. C. A. (que significaba Organización, Cooperación, Acción), y estaba formada por miembros de la jerarquía eclesiástica católica, intransigente con los "Arreglos" de 1929 entre la Iglesia y el Estado. Asimismo, participan en ella algunos intelectuales jesuitas, hacendados y comerciantes de Guanajuato, Querétaro, Michoacán y Jalisco.<sup>4</sup>

Dicho Comité se dio a la tarea, tan luego fue presentada la nueva organización, de establecer la doctrina, el programa de acción, el proyecto de orden social, las estrategias y tácticas de la asociación y el marco ideológico desde donde se actuaría contra la Revolución hecha gobierno, contra el cardenismo y en defensa de los "derechos legítimos" de la Iglesia católica y los católicos en la vida mexicana. La UNS combatiría, mediante la organización y la acción, en el campo social, pero también en la esfera política implícita y la ideología católica<sup>5</sup> y nacionalista, definiéndose entonces como una organización contrarrevolucionaria y opositora al gobierno cardenista.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> La Base provenía de otra organización fundada en Guadalajara en 1931, llamada Las Legiones, que también fue clandestina, católica y de carácter localista, fundada por Manuel Romo de Alba. Para ampliar detalles es conveniente ver: Servando Ortoll, "Las Legiones, La Base y el sinarquismo, ¿tres organizaciones distintas y un solo fin verdadero? (1929-1948)", en Rodolfo Morán Quiroz (comp.), *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1990, p. 73 ss. La historia de esas organizaciones, que también incorporaron elementos milenaristas en sus discursos ideológicos, y que fueron antecedente inmediato del sinarquismo, aparece, igualmente, en P. Serrano Álvarez, *op. cit.*, pp. 123-152.

<sup>4</sup> Ver Luis Miguel Rienda, "El conservadurismo popular guanajuatense y el movimiento sinarquista", mecanoscrito inédito, p. 5. Sobre la fundación del Comité de Organización Sinarquista, ver Juan Ignacio Padilla, *El sinarquismo. su historia, ideario y postulados*, México, UNS, 1963, p. 13. Los documentos fundacionales se encuentran en el Archivo del Comité Estatal de la UNS de León, Guanajuato, en adelante ACEUNS-León, sin catálogo. Ver también UNS, *Historia gráfica del sinarquismo, 1937-1947*, México, Comité Nacional de la UNS, s.a., p. 30.

<sup>5</sup> En todos sus documentos fundacionales o, incluso, en sus publicaciones, la UNS hizo énfasis en ese

El campo ideológico fue cuidado con especial esmero, tanto por los dirigentes “tras bambalinas” de La Base, como por los organizadores y líderes de la nueva UNS, con la finalidad de hacer públicos los puntos principales de la oposición católica y popular de un gran sector de la sociedad mexicana, en contra del *statu quo* impreso en la Constitución de 1917 e impuesto por el Estado postrevolucionario, que había llegado a su cima durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Desde sus orígenes, la UNS se definió como defensora del catolicismo, el nacionalismo y el hispanismo, y contraria al comunismo, el “yanquismo”, el socialismo, el anarquismo, el totalitarismo y, por supuesto, a las “revoluciones”.<sup>6</sup>

El marco ideológico desde donde partió la UNS fue fundamental, a corto y mediano plazos, para hacer del sinarquismo un importante y destacado movimiento social opositor y contestatario, pero también para aglutinar en su seno a una gran cantidad de sectores y grupos sociales, primero, provenientes de la región del Bajío (Guanajuato, Querétaro, Jalisco y el norte de Michoacán); segundo, a los del centro-oeste —con una gama más amplia de estados, que coincidían con aquellos donde hubo movilizaciones cristeras—; y, tercero, de aquellas localidades, estados y regiones del gran centro, sur y sureste mexicanos. Incluso, el sinarquismo traspasó las fronteras, concretamente en el sur de los Estados Unidos, pero igual en Centroamérica. Esa expansión mucho influyó en los postulados ideológicos que la UNS adoptó desde 1937, y que la colocaron como una organización de derecha, católica, popular e influyente en la movilización social opuesta al régimen postrevolucionario.<sup>7</sup>

La palabra “sinarquismo” significa “con orden, con autoridad”, contrario a “anarquía”. Esto implicaba un cambio del orden imperante, del *statu quo* social, político, económico y cultural, pero cuya transformación debía realizarse, indiscutiblemente, retornando al pasado tranquilo, equilibrado y

campo ideológico y programático. Un análisis concienzudo de eso se realiza en P. Serrano Álvarez, *op. cit.*, p. 194 ss. Esta información puede confrontarse también con Hugh G. Campbell, *La derecha radical en México, 1929-1949*, México, SEP, 1976, p. 45 ss. (Septententis; 276).

<sup>6</sup> Ver el Manifiesto del Comité Organizador de León, Guanajuato, fechado en 1938, pero reproducido del de mayo de 1937, en el Archivo General de la Nación, Sección Archivos Incorporados (Colección Manifiestos, expediente único), sin catalogación. Igualmente, consultar el original del 23 de mayo de 1937 en Archivos del Comité Nacional, UNS, en microfiche de la Biblioteca Nacional del INAH, en adelante CNUNSBINAH, rollo 11.7.27.

<sup>7</sup> Sobre la expansión territorial del sinarquismo, ver P. Serrano Álvarez, *op. cit.*, p. 234. Acerca de la fuerza ideológica de dicha expansión, también puede verse *El Sinarquismo*, núm. 30, México, 31 de agosto de 1939, p. 2.

feliz que, con la comunión del Estado y de la Iglesia católica, el mundo hispanoamericano había experimentado en las centurias coloniales. El planteamiento era contradictorio: un cambio, una transformación, pero retornando al pasado para hacer frente a una “modernidad” que no se identificaba con “el ser y el espíritu” de la sociedad –en este caso la mexicana– que, supuestamente, había experimentado ya las “mieles” del orden durante el siglo xviii. Es decir, cuando ocurrió la consolidación de la cultura mestiza e hispanista –durante la centuria de Las Luces–, que vivía en conjunción con Dios y el Rey.<sup>8</sup>

Según los ideólogos sinarquistas, la catástrofe del milenio se encontraba en las modernidades ideológicas que imperaban en los Estados que no se identificaban con el Dios manejado por la Iglesia a nivel universal, cuya divinidad y doctrina, mediante la institución eclesiástica, habían permitido dar sentido a la cultura y a la sociedad mexicanas, en especial, durante el siglo xviii. Según su interpretación, el hispanismo mexicano dieciochesco permitía el orden y el equilibrio sociales, la paz, así como la comunión entre los intereses, precisamente porque Estado e Iglesia se encargaban del orden de la vida y las conciencias. Con el liberalismo se rompió esa “felicidad” que permitía la paz social y el equilibrio de los intereses y demandas sociales, por lo que había que retornar a un orden anterior para impedir el Apocalipsis, la catástrofe, el castigo divino, la pérdida de los valores populares y los principios que el común de los mexicanos –de origen mestizo e hispano– tenían y que habían sido rotos por el liberalismo mismo en el siglo xix, luego la Revolución y su producto, el régimen cardenista.<sup>9</sup> En esa misma perspectiva, los sinarquistas argumentaban que la historia mexicana era un pasado lleno de conflictos, anarquías y desequilibrios sociales y políticos, aparecidos desde el momento en que se dio la ruptura del orden, ocasionada por el liberalismo, el socialismo, el comunismo, los totalitarismos y las ideologías extrañas al “espíritu y ser” de los mexicanos, raza mestiza e hispana por excelencia. Ese pasado había que revertirlo mediante un cambio que se operaría en la movilización de la sociedad, el logro del poder y el rescate de la cultura “genuina y auténtica” del mexica-

<sup>8</sup> Sobre estos postulados ver los testimonios de Salvador Abascal, *Mis recuerdos: sinarquismo y Colonia. María Auxiliadora, 1925-1944: con importantes documentos de los archivos nacionales de Washington*, México, Tradición, 1980, p. 67. Dicho bagaje ideológico, en mucho, fue impuesto por este importante personaje dentro del movimiento sinarquista.

<sup>9</sup> *El Sinarquista*, núm. 28, México, 17 de agosto de 1939, p. 2.

no. Por ello, la comunión entre Estado e Iglesia era fundamental, pues de lo contrario la anarquía, el desequilibrio, la falta de autoridad, la pobreza y la miseria se instaurarían por siempre, y por ende, se recibiría el castigo divino, la catástrofe del milenio, preludio del Apocalipsis universal y nacional.<sup>10</sup>

### LOS DOCUMENTOS IDEOLÓGICOS

Dado a conocer a inicios de 1938, el “Pentálogo Sinarquista” –documento base del reclutamiento emprendido por la UNS en sus primeros años– era enfático, contenía cinco puntos importantes que destacaban para entender la doctrina y la ideología sinarquistas, pero también mostraba sus elementos milenaristas:

Queremos una Patria en la que no haya mexicanos desposeídos y hambrientos que habiten covachas y vistan andrajos. ¡Esta es una patria indigna! Luchamos por la justicia social, por una mejor distribución de la riqueza. Por eso nos declaramos enemigos de aquéllos que en nombre de la justicia están desgarrando a México y pretenden imponer sobre los mexicanos la peor de las tiranías.

Nos declaramos defensores de la propiedad privada porque en ella radica la libertad del hombre. Nos oponemos a un México colectivizado, en el que los campesinos no sean dueños de la tierra; en el que los obreros no sean considerados como un factor en la producción tan indispensable como el capital, en el que todo pertenezca al Estado. La propiedad bien repartida, es un ideal sinarquista. El marxismo lucha por hacer del pueblo de México, un pueblo de desposeídos y de proletarios. El sinarquismo aspira a una Patria de poseedores y hombres libres.

Nuestro ideal es el bien común y no el deseo de una clase. Nos oponemos a la guerra clasista porque de ella nace la miseria y el odio que destruye. El patriotismo sinarquista, compatible con una universal fraternidad humana, se opone a que imperen sobre México: símbolos extraños, banderas ajenas, hoces y martillos, divisas comunistas o fascistas. El sinarquismo es un movimiento mexicano, hecho por mexicanos.

<sup>10</sup> *Ibid.*, núm. 19, 15 de junio de 1939, p. 1. Juan Ignacio Padilla retomó ese análisis en *op. cit.*, p. 80.

El Sinarquismo ama y defiende la libertad y se declara enemigo de todas las tiranías. Y porque el Sinarquismo ama la libertad, está dispuesto a exhibir a los que abusan de ella con el fin de negársela más tarde a los otros hombres.

Un gobierno que ame y sirva a su pueblo y una Patria en la que impere el derecho al servicio de la justicia, he allí lo que, de acuerdo con la palabra, quiere el sinarquismo. La Unión Nacional Sinarquista no tiene un programa acabado que dé solución en el papel a todos los problemas de México: antes que la letra escrita, el sinarquismo es espíritu y es acción. Protestaremos si es encasillado este movimiento en la izquierda, lo mismo que si se le ubica en la derecha. Ni revolucionario ni reaccionario. Nuestra posición es nueva frente a México.<sup>11</sup>

El sinarquismo se colocó como el actor por excelencia de la “salvación de la patria”, de la sociedad mancillada por la modernidad, del “espíritu mexicano e hispano”. “Patria, Justicia y Libertad”, fue el rasgo distintivo de los objetivos sinarquistas, en una mezcla ideológica que enlazaba al catolicismo social de la Iglesia, el nacionalismo patrioter, el hispanismo mestizo del siglo XVIII y el logro de la democracia cristiana como sinónimo de libertad. Además, el sinarquismo era providencial, una especie de “agente de la divina providencia” que salvaría a los pobres de la catástrofe y el castigo divinos que se esperaban para el milenio. Y como lo dijeron en sus asambleas, juntas y mítines, el sinarquismo era “una forma de ser y de actuar”, tal y como los franciscanos evangelizadores de la conquista española se manejaron en bien del equilibrio de valores divinos que, mediante la Iglesia y el Estado, constituyeron una cultura particular, hispanista y mexicana, que, entre otras cosas, estaba siendo rota por los logros de una revolución cuya modernidad no se apegaba a la identidad de la sociedad mexicana.<sup>12</sup>

La doctrina y la ideología fueron las bases fundamentales de la expansión del sinarquismo. Las tácticas de reclutamiento surtieron efectos inmediatos en rancherías, comunidades, barrios, localidades, pueblos, ciudades y estados completos del centro de México, con algunos impactos también en el sur, sureste y norte del país. Los líderes y reclutadores —llamados

11 “Pentálogo Sinarquista”, en ACNUNSRINAH, julio 11.7.27. Ver otro análisis del mismo en P. Serrano Alvarez, *op. cit.*, p. 195.

12 Ver, al respecto: P. Serrano Alvarez, “El sinarquismo en el Bajío mexicano (1934-1951). Historia de un movimiento social regional”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, vol. xrv, p. 206 ss.

estos “evangelizadores sinarquistas” – se fueron convirtiendo, paulatinamente, en grandes mesías que llevaban la palabra y acción del movimiento sinarquista, involucrando a niños, jóvenes, mujeres, hombres, empleados, comerciantes, campesinos, obreros y sectores medios de la población. Para 1938, la UNS contaba con 30 mil militantes registrados, sin contar la multitud de adeptos a nivel nacional, lo que consolidó la organización. Al año siguiente esa cifra creció a 90 mil, mientras que para 1940, la UNS, mediante un riguroso censo, dio a conocer que sus militantes registrados había ascendido a 230 mil.<sup>13</sup>

Las movilizaciones, protestas, acciones y presencia públicas de la UNS, mediante mítines y asambleas, se hicieron cotidianas y frecuentes en pueblos y ciudades, pero también por medio de las publicaciones periódicas, como *El Sinarquista*, que alcanzó tirajes de 500 mil ejemplares.<sup>14</sup> Los líderes de la organización se convirtieron en los jefes-mesías de la palabra sinarquista, exaltados por bases que los adoraban y los jerarquizaban, sobre todo, por su palabra discursiva, siempre imbuida de doctrina y enseñanzas de una “pasión evangelizadora” que reflejaba el sacrificio y la lucha personal y social, obtenida por la conciencia. El sinarquismo era una “forma de vivir y de ser”, una “batalla espiritual” –providencial– por la patria y por los pobres, pero también por la defensa del catolicismo social, fundamental para que la sociedad enfrentase al Estado revolucionario.<sup>15</sup>

El proyecto de orden social sinarquista era un ideal, una utopía milenarista, que involucraba incluso la vida personal y familiar, así como la conciencia individual y colectiva, frente a la catástrofe que significaba el desorden, la anarquía, la modernidad del Estado surgido del liberalismo y la Revolución, cuestión que también sucedía por la influencia ideológica del socialismo, el comunismo, el fascismo, el totalitarismo o el republicanismo, por igual. El martirologio y el culto a los líderes pasaron incluso a formar parte de la doctrina sinarquista, reforzando entonces la presencia en la opinión pública y la ampliación de militantes y adeptos. Los sinarquistas eran víctimas, pero también salvadores del Apocalipsis

13 Ver Anne-Marie de la Vega, *op. cit.*, vol. 1, pp. 278-279.

14 Ver *El Sinarquista*, *op. cit.*, núm. 30, 25 de enero de 1940. Ver también los informes oficiales sobre las movilizaciones, en Archivo General de la Nación. Unidad Presidentes, Fondo Lázaro Cárdenas, en adelante AGN-UP-FLC. exp. 542.1/2371.

15 Ver Salvador Abascal, *op. cit.*, p. 134; también Joseph Ledit, *El frente de los pobres*, México, Ediciones Spes, 1955, p. 279.



nacional. La UNS era una de las organizaciones conservadoras más populares al finalizar la década de los treinta, una de las más fuertes opositoras al cardenismo. Por ello, las reacciones adversarias no se hicieron esperar, tanto del sector oficial, como de organizaciones de izquierda. Esto, igualmente, fue utilizado por los sinarquistas para la manipulación que ejercían sobre las conciencias sociales.<sup>16</sup>

Para reforzar su programa, la UNS dio a conocer un documento titulado "16 puntos básicos del sinarquismo", redactado por el Comité Nacional, pero con la pluma de uno de los líderes más ultracatólicos y autoritarios de la organización, Salvador Abascal. Ese escrito fue contundente en cuanto a la definición ideológica, social y política de la lucha sinarquista:

1.- Consideramos criminal y cobarde el derrotismo de aquéllos que creen imposible el resurgimiento de la Patria o que esperan del extranjero la salvación de México. Los sinarquistas proclamamos que la Patria se salvará cuando triunfemos de nuestra propia cobardía y nos decidamos a ser verdaderos ciudadanos en pleno ejercicio de nuestros derechos y deberes.

2.- Tenemos fe en el destino de México y nuestro esfuerzo se encamina a unir a la Patria, robustecerla y dignificarla. Trabajaremos por hacer de cada mexicano una partícula de nuestro movimiento que habrá de salvar a México.

3.- Reclamamos la unión verdadera de la familia mexicana y exigimos la subordinación de los intereses particulares o de clase frente al interés supremo: El de la Patria.

4.- Condenamos la tendencia comunista que pretende fundir todas las Patrias en una sola república universal. Sostendremos nuestra invariable posición nacionalista y defenderemos la independencia de México.

5.- Repudiamos la clasificación antipatriótica y tendenciosa que divide a los mexicanos en "izquierdas", "derechas", "revolucionarios" y "reaccionarios". México reclama para salvarse, la unión permanente de todos sus hijos y sólo establece una división: mexicanos y antimexicanos.

6.- Rechazamos todo símbolo extraño a nuestra nacionalidad. Ni la cruz gamada del nazismo, ni la estrella roja de los comunistas. México tiene un símbolo y el que no lo defiende es un traidor.

16 Ver de Juan Ignacio Padilla, *Sinarquismo: contrarrevolución*, México, Polis, 1948, p. 110.

7.- Afirmamos el derecho de propiedad privada y exigimos la creación de condiciones sociales que hagan posible a todos los que trabajen el fácil acceso a la misma. [...]

8.- Nos rebelamos contra la injusticia de un estado social en que una multitud de hombres vive en pocilgas y unos pocos habitan palacios. [...]

9.- Lucharemos porque México tenga una abundante producción de bienes y exigimos una justa y equitativa distribución de los mismos. Reclamamos respeto absoluto para el producto del trabajo y garantías para el capital, justamente acumulado, el que, por otra parte, deberá ajustarse a las exigencias y necesidades de la comunidad mexicana, teniendo las limitaciones que exija el bienestar nacional.

10.- Condenamos la lucha de clases que además de desarticular a la patria, hace infecunda su economía. Urgimos la unión del capital y del trabajo para que, en franca y estrecha colaboración y dentro de una amplia justicia social, realicen su obra creadora para bien de México.

11.- No admitimos la explotación de una clase social por otra: tanto al capital como al trabajo, hoy impulsados por un materialismo sin grandeza, les daremos un ideal: El del mejoramiento de la colectividad mexicana y el engrandecimiento de la Patria.

12.- Luchamos por un México libre de tutelas extrañas y libre interiormente. [...]

13.- Reclamamos para México su verdadera independencia política y económica como garantía previa de la real libertad de cada mexicano. [...]

14.- Condenamos la violación que de las naturales libertades del hombre hacen las dictaduras y luchamos contra los que pretenden esclavizar los espíritus. Somos ardientes defensores de la libertad; pero nos declaramos enemigos del libertinaje, causa de la anarquía y del desorden, contrarios a la autoridad y al orden social que requiere el sinarquismo.

15.- Repudiamos el Estado no intervencionista, simple guardián de los egotismos individuales. [...]

16.- Queremos que México tenga un gobierno justo, fuerte y respetable que consciente de que el servicio del pueblo es la única razón de su poder, encuadre su acción dentro de los límites que fija el bien común del pueblo mexicano.<sup>17</sup>

17. "16 puntos básicos del sinarquismo", en ACNUNSBINAH, agosto de 1939, rollo 12.1.44 (85).

## EL PERIODO RADICAL MILENARISTA

Salvador Abascal, convertido en el líder principal de la UNS en 1940, imprimió al sinarquismo rasgos ultraconservadores, ultracatólicos, fascistoides y falangistas, y, sobre todo, milenaristas, mediante un documento que se tituló *Diez normas de conducta para los sinarquistas*, el cual fue utilizado por cada uno de los reclutadores, líderes y militantes, como una "biblia cotidiana", porque si el sinarquismo era "una forma de ser y de sentir", "una identidad característica", había que obrar en consecuencia. Los puntos de las reglas eran significativos: "Odia la vida fácil y cómoda"; "Ama las incomodidades, y el peligro y la muerte"; "Ve la persecución y el crimen como cosas naturales de nuestra guerra"; "No esperes recompensa o premio para tí"; "Los sinarquistas trabajamos para Dios y para México"; "No te llenes de vanagloria por el elogio"; "Cúrate de todas tus pasiones si quieres de veras que México se salve"; "Mantén a raya a la soberbia, a la ira, a la envidia, a todos los vicios"; "Que tu vida privada sea intachable"; "Que el ejemplo de tu conducta sea la confirmación de la doctrina que predicas"; "Si faltas a tus deberes morales, no tienes derecho a llamarte sinarquista"; "Jamás murmures de tus jefes, a tus compañeros trátalos como hermanos"; "Debes tener una fe profunda en el triunfo"; "Si no crees que el sinarquismo es un movimiento predestinado a salvar a México, tampoco puedes ser sinarquista"; y "Si te sientes pequeño, incapaz y débil, recobra toda tu fortaleza pensando en que contigo está Dios y que nunca te abandonará si sabes esperar todo ello". A estas reglas se agregaron normas para los niños, los jóvenes, las mujeres y los hombres, donde la moralidad católica, el culto a los jefes, la fe en el futuro y en la propia acción cotidiana, eran la tónica que ponían en práctica los sinarquistas.<sup>18</sup>

El milenarismo sinarquista fue aún más sistematizado:

El sinarquismo quiere una sociedad en la que las fuerzas de todos los hombres que la componen, se armonicen, se dirijan y conspiran hacia el bien común, que es la ley primera y última de la vida social.

Para imponer tal fin es necesaria una autoridad cuya fuerza haga que todos concurren, con un mismo impulso, al bien del conjunto social y al de todas y cada.

<sup>18</sup> "Diez normas de conducta para los sinarquistas, o deberes generales", en ACRUNS-León, sin catalogación; ver también *El Sinarquista*, op. cit., núm. 28-17 de agosto de 1939.

una de sus partes, sin excluir a ninguna clase, a ninguna institución, a ninguna familia.

El Estado y la Iglesia; la escuela y la universidad. El campo y la fábrica. La ciencia y la riqueza. El hombre y las cosas.<sup>19</sup>

El sinarquismo se constituyó en un movimiento ideológico que, mediante un misticismo —que tenía mucho de mesianismo popular y prepolítico—, intentaría luchar contra un orden social y político alejado de la tradición y la ideosincrasia de una sociedad que no deseaba cambiar progresivamente, o que si lo deseaba no se atrevía a asimilar el cambio. Lo mejor era el retorno a través de una transformación de las conciencias y la acción, a través de un conjunto de valores y principios que se concretaban en lo que el mismo Salvador Abascal dijo del movimiento que encabezaba, una “batalla del espíritu” individual, pero también social, para evitar la catástrofe, el castigo de Dios y la desgracia del hombre. La utopía, el ideal, el orden que se esperaba lograr —contra corriente, sin embargo— caló hondo en la conciencia sinarquista.<sup>20</sup> Con estos principios, los sinarquistas pulularon por doquier. Para 1941, los militantes registrados eran más de 360 mil, y para 1943, la cantidad subió a 560 mil. El número de manifestaciones, mítines, protestas y acciones sinarquistas, fue impresionante desde 1940, cuestión cotidiana que los adversarios no pudieron evitar.<sup>21</sup>

La religión católica fue un factor importante para el crecimiento y expansión de la UNS, pero mucho más la doctrina que se fue configurando al pasar los años, estimulada por los jefes de sector, barrio, ranchería, pueblo, ciudad, municipio, estado y nación. Los símbolos religiosos —como la Guadalupana— y las oraciones, conjuntados con el martirologio y los propios símbolos de patriotismo, justicia y libertad que enarbolaba el movimiento, se convirtieron en un quehacer cotidiano, forma de vida y de pensar que favorecerían la salvación de México, ante la catástrofe del Apocalipsis y el castigo de la divinidad. Esta cuestión fue factor de cohesión y consenso entre los sinarquistas, a pesar de las divisiones que empezaron a

<sup>19</sup> *Ibid.*, núm. 48, 11 de enero de 1940.

<sup>20</sup> Un análisis ideológico de esas posturas se emprende por Pablo Serrano Álvarez, “El ritual de un sacerdote del sinarquismo: Salvador Abascal”, *Estudios*, núm. 1, México, enero-junio de 1991, p. 113 ss.

<sup>21</sup> Véase Anne-Marie de la Vega, *op. cit.*, pp. 278-279.

surgir dentro de la organización, o entre los líderes o, más aún, relativas a la relación de la UNS con la clandestina Base.<sup>22</sup>

Salvador Abascal convirtió al sinarquismo en un movimiento “predes-tinado” a la salvación de México. Al mismo tiempo, le imprimió todos sus sellos personales en cuanto al simbolismo y valores que la UNS adoptó desde 1939. Para Abascal el orden revolucionario mexicano era el apocalipsis de la sociedad, la decadencia más acabada de los valores, tradiciones, creencias e identidad que el pueblo mestizo e hispano había sostenido desde los tiempos de la Colonia. Por esta razón era indispensable constituir la lucha por medio de una vida misionera (sacrificio, miseria, creencia, moral, evangelización), tal y como los franciscanos españoles la habían llevado a cabo en la conquista espiritual.

Adversario furibundo de la Revolución Mexicana, Abascal contrapuso siempre el orden colonial –lleno de felicidad, justicia y libertad– a todo lo que representaba, según él, la anarquía, la injusticia y el desequilibrio de los postulados y quehaceres revolucionarios. El liberalismo, el comunismo, el socialismo, el totalitarismo y el yanquismo eran doctrinas que chocaban con el verdadero sentir y espíritu del pueblo mexicano. El éxito de todas esas ideologías radicaba en la forma en que el “diablo” se había apoderado de las conciencias, por lo que había que combatirlos con sacrificio, creencia, conciencia y fe. Si la Revolución Mexicana se había hecho por influencia de esas doctrinas “exóticas”, entonces había que llevar a cabo una contrarrevolución espiritual, donde Cristo, la virgen de Guadalupe, el hispanismo y la tradición católica serían las banderas de lucha, pues pertenecían a la verdadera y única identidad mexicana.<sup>23</sup>

La radicalización del sinarquismo se debió, con mucho, a las posturas que el iluminado Abascal incorporó al movimiento. Entre 1940 y 1944, la UNS estaba muy presente en la opinión pública del país, pero también en la mira de las autoridades, al igual que de la jerarquía católica que finalmente transigió con el gobierno para llevar una relación Estado-Iglesia de manera estable. Fue entonces cuando el movimiento fue objeto de la manipulación externa, cuando los conflictos entre los líderes surgieron y se expresaron.

<sup>22</sup> Estas diferencias, a pesar del éxito y presencia del sinarquismo, se comenzaron a vislumbrar en 1943 y ocasionaron, en el siguiente año, un gran cisma interno. Ver J. Meyer, *op. cit.*, p. 104 ss.

<sup>23</sup> Ver Salvador Abascal, “Cinco años de traición a México”, *Vida Contemporánea*, núm. 6, México, 25 de junio de 1941, pp. 329 y 368-386.

## LA DEBACLE

El movimiento "salvador" del Apocalipsis mexicano sufrió una gran crisis ocasionada por el gobierno y la jerarquía católica, por lo que casi desapareció como expresión pública entre 1944 y 1946. Las afrentas de Abascal, su autoritarismo y protagonismo de corte milenarista, fueron la principal causa de ese cisma.<sup>24</sup> Sin embargo, las masas sinarquistas continuaron siendo fieles a los postulados doctrinales del sinarquismo. Tuvieron que aceptar que su vocación social debía canalizarse hacia la esfera de lo político. Es decir, luchar por el logro del poder para instaurar el programa sinarquista en el orden social. Surgieron otros líderes, quienes, utilizando el bagaje ideológico de la UNS, reencusaron la lucha incluso con la creación de un partido político denominado Fuerza Popular, que participó en las elecciones federales de 1946.<sup>25</sup>

Las ideas milenaristas y utópicas sinarquistas, sin embargo, permanecieron en la conciencia de las masas campesinas, obreras y de clases medias que movilizó la UNS. Dios, la libertad, el Apocalipsis, la salvación y la moral fueron parte de los valores que dichas masas adoptaron para protestar y defender sus intereses ideológicos, educativos, económicos, sociales y políticos. Por desgracia fueron manipuladas por otras fuerzas ocultas que la UNS y sus líderes no supieron controlar, como fue la presencia de La Base y las negociaciones con sectores oficiales gubernamentales, que finalmente lograron convertir al movimiento social en un grupo político que siguió expresando las necesidades y valores de las masas pobres y populares en las siguientes décadas, por medio de partidos como el de la Unidad Nacional, el Nacionalista Mexicano y el Demócrata Mexicano.<sup>26</sup>

El milenarismo sinarquista siguió presente, sobre todo, en la región del Bajío, escenario desde el cual surgió, actuó y permaneció el ideario, la doc-

24 Ver los aspectos de esta crisis de la UNS en J. Meyer, *op. cit.*; y en P. Serrano A., "El sinarquismo en...", *op. cit.*, p. 222 ss.

25 Esa historia se encuentra plasmada, con todo detalle, en P. Serrano A., *La batalla del...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 205 ss. Ese tránsito, igualmente, se encuentra analizado por Guillermo Zermeño Padilla y Rubén Aguilar V., *Hacia una reinterpretación del sinarquismo actual. Notas y materiales para su estudio*, México, UIA, 1989, p. 45 ss. La lucha sinarquista se había definido como social y apolítica, por lo que en este momento fue definitorio que la UNS sistematizara sus verdaderas intenciones y buscara, entonces, el poder político para el logro de su programa. Este tránsito fue traumático para los sinarquistas.

26 Sobre el proceso posterior de la UNS y su posición a través de la lucha política en los decenios de los cincuenta a los ochenta, ver P. Serrano Álvarez, *La batalla...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 303 ss.

trina y la ideología de la UNS. El conjunto de creencias y valores sinarquistas, en particular, en torno al Apocalipsis, la divinidad, la moral y la espera de un mesías, conjuntados con la lucha social y política, pero también con los rasgos del catolicismo, calaron hondo en las masas movilizadas. Muchos hijos, nietos y bisnietos de sinarquistas continuaron dentro de la UNS, batallando por la causa de la democracia cristiana, el eterno retorno del hispanismo y el cambio que hiciera volver al pasado. Su tradicionalismo, sin embargo, fue traspasado por el proceso de modernización en México que se profundizó, precisamente, desde la década de los años cuarenta.

# La Revolución de Octubre y el fin de los tiempos

*Oscar Carbajal Mariscal*

## RESUMEN

*Chevengur, la novela épica de Andrei Platónov (1899-1951), es una obra que posee notables semejanzas con la filosofía de los movimientos milenaristas del siglo XVI en Europa occidental. Ambientada en los primeros años de la Revolución de Octubre en Rusia, materializa las esperanzas de miles de hombres —desposeídos por la guerra— en crear un mundo solidario, puro, libre del dolor.*

## I

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la literatura rusa dio a luz una serie de obras notables por su contenido social, filosófico y estético, que incluían motivos utópicos. Aquí cabe mencionar, en primer lugar, las obras de Fiodor Dostoyevski, quien se angustiaba con el siguiente cuestionamiento: ¿es posible el tránsito del hombre hacia el idilio total de belleza y vida natural? La idea de una Edad de Oro resuena en las ilusiones de Raskólnikov, personaje central de la novela *Crimen y Castigo*; y algo similar sucede en el relato *Sueño de un hombre ridículo*. La trágica antinomia de la Edad de Oro por un lado y del Apocalipsis por el otro, es una peculiaridad de la obra de Dostoyevski. Aunque se llegara a pensar que la Edad de Oro utópica es inalcanzable, Dostoyevski consideraba que la simple razón de soñar en ella, ayudaría al hombre a encontrar el sentido de la vida.



La evolución ulterior de la utopía literaria rusa está estrechamente relacionada, como en el pasado, con la realidad social, concretamente con la atmósfera social en la Rusia de finales del siglo xix y principios del xx. Es conocido que la derrota de la primera revolución rusa (1905-1907) provocó un serio conflicto de ideas en el ambiente de la *intelligenza* rusa y agudizó el carácter pesimista en la conciencia social, hecho que se reflejó en la literatura. Ese carácter se manifiesta en el desarrollo de la prosa utópica rusa.

El fenómeno de la utopía literaria en Rusia no permaneció como un hecho aislado de la historia. La Revolución de Octubre (1917) acercó las fronteras de la fantasía y de la realidad. Además, a principios de los años 20, el pensamiento utópico de aquel país conoció un amplio desarrollo. La utopía soviética asimiló tradiciones de la literatura utópica rusa: por un parte, la atracción natural de la literatura rusa por la utopía socialista y, por otra, la antiutopía. No es casual que en el mismo año de 1920 fueran publicadas dos importantes utopías, la novela antiutópica *Nosotros*<sup>1</sup> de Evguenii Zamyatin, que estableció, en esencia, el principio del desarrollo de este género en la literatura mundial del siglo xx, y la novela *El viaje de mi hermano Alekséi al país de la utopía agraria*,<sup>2</sup> de Aleksandr Chaiánov, que continuó la tradición rusa y europea de la utopía literaria. Sin embargo, esta tradición de géneros encontró un serio obstáculo. En la recién instaurada República Soviética, la Organización de Escritores Soviéticos (*Soyuz Sovietskij Pisatelei*) se volvió un muro de contención de las corrientes que llegaban del exterior, de las manifestaciones artísticas “no comprometidas con los valores del comunismo”<sup>3</sup> que se generaban dentro de sus fronteras; en otras palabras, se transformó en el órgano inquisitorio de los autores.

La publicación en el extranjero de la novela *Nosotros*, ocasionó un hostigamiento inmisericorde contra el escritor en su país natal. Se cumplieron las sombrías aprensiones de Zamyatin que fueron proferidas por él mismo en 1921, en el artículo *Yo temo*. Escribió Zamyatin:

1 Evguenii Zamyatin, “My”, en *Utopiia i antiutopiia xx veka: Večer v 2217 godu*, Moscú, Progress, 1990, pp. 235-386.

2 Aleksandr Chaiánov, “Puteshestvie moego brata Aleksieia v stranu krestianskoi utopii”, en *Ibid.*, pp. 165-214.

3 V. Strel'nikova, “Razoblachenié sotsializma: o ‘podpyl’nicnikaj’”, en Andréi Platónov, *Chevangur*, Moscú, Vischaia Shkola, 1991, pp. 20-21.

Yo temo que no tengamos literatura de lo actual, mientras no nos liberemos de cierto catolicismo nuevo, el cual, no menos que el antiguo, se protege de cualquier palabra herética; y si no es remediable esta enfermedad, yo temo que en la literatura rusa haya un sólo futuro: su pasado.<sup>4</sup>

El verano de 1929 fue bastante significativo en la vida y la obra de varios autores rusos. Aquí se podría hablar de un parteaguas que dividió a los escritores entre aquéllos que abandonaron el país por su voluntad o sin ella, como Zamyatín; los que permanecieron fieles al gobierno; y los que prefirieron guardar silencio por el resto de sus vidas.

A esta última categoría pertenece Andréi Platónov (1899-1951). Originario de la ciudad de Voronezh, hijo de un mecánico de ferrocarriles, toma partido al lado de los bolcheviques durante la Guerra Civil, a cuyo término obtiene el título de ingeniero. La edición de sus primeros cuentos le confiere el reconocimiento de "autor proletario". En 1929 se publicaron algunos fragmentos de su novela *Chevengur* (1927-1929). La reacción de la crítica literaria no se hizo esperar:

La narración de Platónov es el reflejo ideológico de la pequeña burguesía que se manifiesta en nuestra contra [...] Los autores que deseen ser soviéticos, deben comprender claramente que el libertinaje nihilista y la oposición anárquico-individualista son ajenos a la revolución proletaria, no menos que la misma contrarrevolución con sus lemas fascistas. Sobre todo, esto debe entenderlo Andréi Platónov.<sup>5</sup>

Su cercana colaboración con el autor Boris Pylniak –quien fuera destituido de su cargo de presidente de la Organización de Escritores, por la publicación en el extranjero de su novela corta *Caoba*– marcó definitivamente el destino de *Chevengur*, que nunca llegó a publicarse íntegramente en vida del autor.

## II

*Chevengur* es un texto denso, de difícil lectura y comprensión. Su complejidad radica en que ante el lector hay una multitud de episodios, de moti-

<sup>4</sup> *Utapiia i antitopiia* ..., *op. cit.*, p. 18.

<sup>5</sup> L. Averbakh, "O Tselostnij masshtabij i chlastnij Mukanaj", en A. Platónov, *op. cit.*, p. 21.

vos, e incluso de frases sueltas, y no es nada fácil responder a la —en apariencia— sencilla pregunta: ¿de qué trata la novela? Al comienzo, da la impresión de que tenemos en nuestras manos una novela ejemplar, y estamos en lo cierto al esperar que en el transcurso de la lectura se narre la historia de Sasha Dvanov. Sin embargo, la historia del héroe, la dinámica de su biografía, cede su lugar al tema del movimiento en el espacio, de los cambios de lugar, de los traslados, de las peregrinaciones: la novela adquiere los rasgos de una narración de viajes. Luego, el camino literalmente se trunca: conduce a Chevengur; ante nosotros surge la utopía, en la cual, de alguna manera, se entrecruzan los destinos y caminos de todos los héroes principales. *Chevengur* es considerada como una epopeya popular, que refleja vivamente la complejidad de transformaciones que sufrió Rusia en el período transitorio del comunismo marcial a la nueva política económica. El autor muestra, en esencia, todos los intentos y fracasos de los modelos del socialismo agrario, desde el anárquico hasta el burocrático, pasando por el totalitario. Lo que sobresale de inmediato, al leer la novela, es la sensación de la enormidad de Rusia, de sus horizontes ilimitados, empobrecidos y devastados por la guerra, donde surgen, de cuando en cuando, aldeas antiquísimas y miserables. Chevengur es la ciudad de los indigentes, la comuna que intenta implantar el socialismo en forma solitaria, con las fuerzas de los obreros desposeídos.

### III

Si *Chevengur* se estudia desde el punto de vista del género utópico, en el cual el modelo mítico de la Edad de Oro se coloca al final de la historia, entonces resalta su semejanza con el modelo milenarista. Este hecho lo señaló por primera vez Vladimir Warszawski en su artículo "Chevengur i Novii Grad".<sup>6</sup> Para él, la novela de Platónov es un "drama delirante, aterrador y escatológicamente ambicioso";<sup>7</sup> todos los protagonistas están imbuidos de un sentimiento apocalíptico y esperan el fin del mundo. El autor del artículo muestra múltiples paralelos entre los sucesos en *Chevengur* y los movimientos quiliastas de la Edad Media.<sup>8</sup> Ante todo, resalta aquellos ras-

6 Vladimir Warszawski, en *The New Review*, citado por Hans Günther, "Značenie Problemy Utopii i 'Chevengur' A. Platónov", en *Utopia y utopicheskote myshlenie*, Moscú, Progress, 1991, p. 255.

7 *Idem*.

8 La doctrina de uno de los movimientos cristianos milenaristas que tuvieron gran relevancia durante las

gos comunes, como la fe en la revolución —un acontecimiento cósmico— y el aniquilamiento de los ricos por el “pueblo divino”, como premisa del futuro reino de Dios. En ambos casos hay una aspiración por establecer una sociedad igualitaria basada en la pobreza, que no conozca el trabajo, ni el sufrimiento, ni la muerte. V. Warszawski llama a Chevengur el “Müntzer ruso”, por analogía con la ciudad de Müntzer, en Westfalia, en la cual los anabaptistas del período 1534-1535 intentaron edificar la Nueva Sión. Los paralelos citados por Warszawski, sin duda alguna, son muy interesantes, pero en varios aspectos requieren complemento y profundización. En primer lugar, surge el siguiente cuestionamiento: ¿hasta qué grado Platónov podría conocer el milenarismo medieval europeo y cómo eligió ese fenómeno en particular? Aquí podríamos solazarnos con hipótesis más o menos verosímiles. Un punto de partida sería la indudable cercanía de Platónov con las ideas de la cultura proletaria, cuyos artífices fueron A. A. Bogdánov y A. K. Gástiev, entre otros. La lírica “proletaria” de las primeras creaciones de Platónov, sus artículos publicados en la prensa durante el período de Voronezh y algunos de sus primeros relatos son excelentes muestras de tal orientación.<sup>9</sup>

#### IV

Si se estudia la novela *Chevengur* desde el punto de vista de la influencia que tuvieron en ella determinados aspectos del milenarismo occidental, entonces se descubren la superposición y combinación de dos planos temáticos: la realidad de la Rusia postrevolucionaria y el complejo de motivos y sucesos propios del milenarismo. Entre ambos niveles no sólo hay una semejanza, sino una compenetración abierta en ocasiones, oculta otras veces. En la novela, inclusive, hay un pasaje que se puede analizar como una alusión al problema de la analogía histórica, particularmente la pregunta del leñador acerca de dónde, propiamente dicho, habían salido los

guerras religiosas de los siglos xv y xvi, permitía la poligamia, el bautizo de los adultos, el reparto de las propiedades de los ricos y el exterminio de las autoridades civiles y religiosas. Algunos partidarios de aquel quillismo esperaban con obsesión el advenimiento de Jesucristo, y a ellos se hace referencia en el presente artículo. Ver Manuel Frank E. y Manuel Fritzie P. *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University, 1980, pp. 181-202.

<sup>9</sup> Véase A. Yablukov, “Kommentarij”, en A. Platónov, *op. cit.*, p. 519.

bolcheviques: “Seguramente ustedes han existido desde antes, no ocurre nada sin semejanza con otra cosa, sin plagiar lo que ya ha sido”.<sup>10</sup> En la influencia recíproca de estos dos planos, estrechamente unidos, e inclusive afines, se fundamenta una influencia única y estética de la novela, la cual se manifiesta en forma vívida, principalmente a través del entretreído entre el lenguaje del milenarismo y el idioma de la Revolución de Octubre.

Una detallada investigación nos provee de una serie de grupos temáticos de la novela, procedentes de la tradición milenarista. Un papel central lo desempeña el fenómeno de la peregrinación. La base social de los movimientos milenaristas de la Edad Media estaba compuesta, como es conocido, por una suerte de *lumpen* proletariado: campesinos sin tierra, comerciantes arruinados y peones, vagabundos y mendigos, monjes excéntricos y marginales, prostitutas, etcétera. En *Cheveengur* el lector se encuentra con peregrinos después del término de la primera parte de la novela, publicada como un relato independiente con el título *El origen de los maestros*. El dirigente del Comité Ejecutivo, Shumilin, mira desde su ventana a un grupo de vagabundos miserables y sin hogar.

—¿A dónde van? —preguntó Shumilin a estos vagabundos .

—¿Nosotros? —profirió un anciano, quien había comenzado a encogerse a causa de las desesperanzas de su vida—. A donde lleguemos, a donde nos reduzcan. Vuelve nuestros rostros y marcharemos de regreso.

—Entonces es mejor que vayag hacia adelante —les dijo Shumilin. [...] Los vagabundos y los peregrinos rusos por eso vagaron incesantemente, porque el peso del alma sufriente del pueblo disminuía en la marcha.<sup>11</sup>

Estos míseros son a los que conducen a la ciudad vacía de Cheveengur, los llamados “escoria”, “lo peor del proletariado”, quienes inclusive no tienen “un líder de su clase”.<sup>12</sup> La conversación sobre ellos entre Prokofij y Chepurni se desarrolla en el siguiente diálogo:

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 285.

—Son apátridas —explicó Prokofii—. No han vivido en ningún sitio, vagan.

—¿A dónde van? —con respeto preguntó Chepurni: experimentaba un digno respeto por lo desconocido y lo peligroso—. ¿A dónde van? ¿Es posible hacerlos menos?

Prokofii se sorprendió de tan inconsciente pregunta:

—¿Cómo que a dónde van? Es claro que van al comunismo, donde ya no estarán de más.<sup>13</sup>

A los apátridas, cuya amarga existencia en esta tierra transcurre sin padre, se une el “camarada sin prosapia”, Chepurni, quien corrige la manera de dirigirse de Prokofii a los “escoria” con la palabra “hermanos”:

[...] Todos los hermanos tienen padre, pero muchos de nosotros, desde el comienzo de nuestra vida, tenemos marcada la ausencia del padre. Nosotros no somos hermanos, somos camaradas, porque somos mercancía<sup>14</sup> y el precio lo ponemos unos a otros, ya que no tenemos otra reserva de propiedad mueble o inmueble [...]<sup>15</sup>

La ausencia del padre biológico, de la familia natural, se compensa, en la novela, por la presencia del padre ideológico, de la familia ideológica. El peregrino Alekséi Alekséievich, por ejemplo, al leer un artículo sobre la cooperación, en el diario *Pobreza*, siente a Lenin como “a su finado padre”,<sup>16</sup> y más tarde se vuelcan en él los recuerdos del padre consolador de la infancia. Los “padres ideológicos” poseen una doble fisionomía: a la vez que provocan pavor, son caritativos. El motivo del ambiguo rostro divino —con su correspondiente ambigüedad en los rostros de los padres de la revolución— surge en otros episodios de la novela. Cuando Kopenkin arriba a la ciudad, descubre, en la cúpula de la iglesia, la representación del dios sancionador del Viejo Testamento. Y por cuanto en este pasaje se habla del

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Juego de palabras. En el idioma ruso, la raíz *tovar'* de la palabra *tovarisch* “camarada”; significa “mercancía”.

<sup>15</sup> A. Platónov, *op. cit.*, p. 287.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 206.

Juicio Final para la burguesía, Karl Marx lo observa como una “extraño Yavchí”.<sup>17</sup>

Entre otros peregrinos se encuentra Sasha Dvanov, el vagabundo buscador de la verdad, para quien, a diferencia del resto de los héroes de Chevengur, el vínculo con el padre, como con el primer amigo perdido, se convierte en la razón de su existencia. Después de la caída de Chevengur, Dvanov, en busca de la verdad, sigue los pasos de su padre y termina en el mismo lago, en el cual se ahogó aquél, quien intentaba resolver el enigma de la muerte. Otra semejanza fundamental de la novela de Platónov con el pensamiento milenarista se manifiesta en la temática del Juicio Final y del fin del mundo. En el *Apocalipsis* de Juan, el ángel anuncia que “ya no habría tiempo” (Apocalipsis, 10:6). En Chevengur, Chepurni en varias ocasiones celebra el fin de la historia, lo que implica el “fin del movimiento de la desgracia en la vida”.<sup>18</sup> Dvanov entiende ésto como que

Chepurni no soportó el enigma del tiempo y suplió la tardanza de la historia con la urgente construcción del comunismo en Chevengur.<sup>19</sup> Dvanov destaca el deseo de los bolcheviques de Chevengur de terminar con la historia, pero lo relaciona con su representación propia de qué es la historia, en la cual predomina “la angustia por el tiempo pasado”.<sup>20</sup>

Los quiliastas medievales pensaban que, desde el punto de vista del pensamiento apocalíptico, el reinado del Anticristo, con todas sus riquezas, su lujo y sus pecados, debería perecer al comienzo del reino de Dios. El exterminio violento de los ricos y de los pecadores formó parte del programa de muchas sectas militantes. Entre las consignas del ala extremista de la secta de los laboritas, por ejemplo, se ponía énfasis especial a la exigencia de aniquilar a los nobles y ricos. La ciudad de Praga, a diferencia de la Nueva Jerusalén, era llamada la “gran ramera”, y Babilonia, digna de ser destruida.<sup>21</sup>

En opinión de los comunistas de Chevengur, no sólo era necesario “liquidar hasta el exterminio a los elementos ociosos”,<sup>22</sup> sino que, además,

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 322.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>21</sup> H. Gunther, *op. cit.*, p. 261.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 211.

debería de expulsarse a sus espíritus. En el transcurso del Juicio Final, organizado por los revolucionarios en contra de la burguesía, la humanidad se divide en dos partes: los puros y los impuros. “El socialismo debe provenir de las manos humildes más puras, y los terratenientes perecerán en la guerra”.<sup>23</sup> Con el arribo de un nuevo periodo en la historia, los pecadores perdieron el derecho a la existencia. Chepurni, jefe de los comunistas de Chevengur, considera que los “burgueses, a partir de este momento, ya no son personas”.<sup>24</sup> Los burgueses de clase media, mientras tanto, esperan su expulsión de la ciudad:

Yacían al pie de las vallas, en la comodidad de un lecho de bardana, los antiguos empleados e intendentes, y murmuraban entre sí sobre el advenimiento del Señor, sobre el reinado de mil años de Jesucristo, sobre el futuro que se viviría en paz eterna, liberados de los sufrimientos terrenales.<sup>25</sup>

La idea de un retorno a la vida paradisiaca surge cuando se habla del “socialismo primigenio”, de la “primigenia ciudad de Chevengur”. Sin embargo, a diferencia de la alegría infinita y de la abundancia del “siglo de oro”, el reino del Señor que ha arribado a Chevengur, conlleva un carácter asceta. Por ello, el lema de la “circunstancia de camaradería” se escucha del siguiente modo: “Será mejor aniquilar todo lo hecho en el mundo, de tal modo, que seamos capaces de aceptarnos unos a otros desprovistos por completo...”.<sup>26</sup>

El comunismo “desnudo” de Chevengur, en gran medida, recuerda la descripción del tercer estado del mundo en Joachim di Fiore, el cual compara los estadios del mundo de la siguiente manera:

El primer status del mundo fue la esclavitud de los esclavos, el segundo, el auxilio de los hijos, el tercero, la libertad. El primero, en la desgracia, el segundo, en los hechos, el tercero, en la contemplación. El primero, en el miedo, el segundo, en la fe, el tercero en el amor. El primero, en la esclavitud, el segundo, en la libertad, el tercero, en la felicidad.<sup>27</sup>

23 *Ibid.*, p. 137.

24 *Ibid.*, p. 232.

25 *Ibid.*, p. 253.

26 *Ibid.*, p. 287.

27 Joachim von Fiore, “Das Zeitalter des Heiligen Geistes”, en *Utopía y utopicheskoe otyshlenie*, op. cit., p. 262.



Para los quiliastas de todos los tipos, el arribo del tiempo final no sólo es un fenómeno social, sino que se trata de un acontecimiento cósmico universal orientado a la salvación de todo el mundo. En el *Apocalipsis* de Juan se habla de un nuevo cielo y de una nueva tierra, “porque el cielo anterior y la tierra de antes habían desaparecido” (*Apocalipsis*, 21:1). En Chevengur, después del Juicio Final, las relaciones entre las personas y la naturaleza son de “camaradería”. En este punto, voy a limitarme a mencionar la simbología cósmica, característica de la utopía de Chevengur. Partiré de la cita en la novela de Platónov, en la que se describen notablemente los cuatro elementos: tierra, agua, fuego (el sol) y aire (viento), y su interrelación. Chepurni “vio, cómo la luz del sol devoró las tinieblas que cubrían la tierra, cómo se iluminó el túmulo, hinchado por los vientos, lavado por las aguas, cubierto con un suelo triste y desnudo”.<sup>28</sup> Una negra colina de las estepas, en la cual colisionan los elementos naturales, claramente simboliza la *conditio humana* del proletariado, ante la ciudad de Chevengur.<sup>29</sup> La simbología del fuego –es decir del sol en el ejemplo anterior–, no nos deja lugar a dudas. A lo largo del texto, se menciona reiteradamente el significado del sol como principio motriz de la utopía de Chevengur, por lo que no requiere de explicaciones más profundas.

En la novela, la línea argumental está relacionada con la búsqueda de la verdad por parte de los hombres. Al intentar alcanzarla, el padre de Dvanov se ahoga en el lago Mutevo, al presentir que encontraría en el agua el secreto de la vida en el más allá. Sasha sigue el ejemplo de su padre en busca de la verdad y perece en el mismo lago después de la derrota de Chevengur. Chepurni se arroja al río, “para disipar sus pasiones inútiles y angustiosas”.<sup>30</sup> La tierra, aunque siendo más precisos, el fango, simboliza la opresión de los pobres y de los desposeídos. En la parte inicial de la novela, el autor describe a una multitud vagabunda y desesperanzada que pasa de largo, con la ropa manchada de fango, y entre los cuales se dibuja la figura de un hombre llamado “Dios”, quien se alimenta de arcilla y de sus quiméricas ilusiones.

Vale la pena resaltar que semejante simbología de los elementos y su jerarquización se encuentra en los escritos de Joachim di Fiore. En ellos, se

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>29</sup> H. Gunther, *op. cit.*, p. 265.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 227.

encuentra la siguiente categorización de los elementos: El primer orden deberá otorgarse a la tierra, ya que él mismo es de tierra; el segundo, al agua, pues él regaba con sus sermones los trigales de los corazones humanos; el tercer orden, al fuego, quien destruía la pátina de los malos pensamientos.<sup>31</sup>

Un momento decisivo para la comprensión de la novela es el hecho de que no se cumplió el ardiente deseo por que se detuviera el tiempo, tiempo que obsesionaba a los quiliastas.<sup>32</sup> El tiempo en Chevengur se mueve del mediodía al atardecer. Sasha Dvanov siente que la revolución pasa, como aquel día en que el sol se ha cansado y se avecina la noche de la historia.<sup>33</sup> El fracaso de la utopía, obviamente, simboliza el cambio de astros en la novela: en lugar del sol, “el astro del comunismo, del calor y la camaradería”, arriba la luna, “el astro de los solitarios, el astro de los vagabundos, de los peregrinos inútiles”.<sup>34</sup> Asimismo, el tiempo, en Chevengur, se mueve en el ciclo habitual del verano al otoño. El sol pierde su fuerza y comienzan los días nublados y lluviosos. El aire otoñal parecía un “espíritu muerto”.<sup>35</sup> Paulatinamente se presenta el invierno. De tal manera que el transcurrir simbólico de las estaciones, de los días y de los años, no se detiene, como lo esperaban los quiliastas, sino que continuaba inmisericorde. En otras palabras, la utopía fracasada de nuevo retorna a la historia.

## V

Para la comprensión de *Chevengur*, es importante la cuestión de las relaciones del nivel milenarista de la novela con las primeras creaciones de Platónov. Por desgracia, actualmente sólo cuento con una parte de los artículos publicados en la prensa y la lírica de la juventud de Platónov. Pero inclusive, al basarse en el material citado, se pueden descubrir tendencias claras, ante todo, en lo que se refiere al desarrollo y valoración de los motivos milenaristas en las obras de Platónov. Se puede demostrar, por ejemplo, que diversos motivos milenaristas aparecen en *Chevengur*, en forma

31 J. van Fiore, *op. cit.*, p. 266.

32 H. Gunther, *op. cit.*, p. 266.

33 *Ibid.*, pp. 322-323.

34 *Ibid.*, p. 328.

35 *Ibid.*, p. 341.

ambivalente o negativa, Platónov los presenta en sus primeras obras en un sentido patético invariable. Proviene, en general, de la posición a favor de la cultura del proletariado que profesaba el joven autor, notorio, principalmente, en su admiración por A. V. Lunacharski, el creador de mitos.

## VI

Al comparar la novela de A. Platónov, *Chevengur*, con obras tales como *Nosotros* de Zamyatin, anteriormente mencionada, y *1984* de George Orwell, la estructura del género de la novela platonoviana parece ser más compleja. Es mucho más difícil asociar *Chevengur* con la antiutopía, ya que en esta novela no hay una representación equivalente satírica del mundo utópico, característico de Orwell y de Zamyatin. En estas obras la utopía existe ya como un modelo preparado. El mundo utópico se exterioriza a través de los sentimientos de su único habitante, quien sufre sus leyes en carne propia, y quien, además, es presentado como un semejante nuestro. El asunto, en estas obras, se remite a la utopía con valores corrompidos: el sociocentrismo utópico que se transforma en un personalismo antiutópico. En *Chevengur* no hay una valoración equivalente didáctico-satírica, no hay nada de aquel elemento paródico, que tiene efecto en la esencia de la antiutopía. Con mayor precisión, la novela debería caracterizarse como *metautopía*, en la cual "la utopía y la antiutopía participan en un diálogo en extremo infértil".<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Marson Gary Saul, "The Boundaries of Genre. Dostoyevsky's Diary of a Writer and the Traditions of Literary Utopia", en *Utopia y utopicheskie...*, op. cit., p. 252.

# *Evangelion: la futurización milenarista en el cómic japonés. Una mirada antropológica*

*Andrés Ríos M.*

## RESUMEN

*Evangelion es un cómic japonés (manga) que muestra un interesante simbolismo religioso de clara tendencia milenarista. Éste ha tenido fuerte acogida entre adolescentes por todo el ciberespacio. Su análisis nos abre una importante vía de comprensión de cara a concepciones generales del mundo y de la vida, elaboradas por las nuevas generaciones.*

---

*“Es el año 2014. El planeta tierra ha sufrido dos grandes inundaciones y ahora se ve amenazada por una tercera que significará la extinción absoluta de la raza humana. La primera fue el diluvio universal que acabó con los dinosaurios. La segunda ocurrió en el año 2000 cuando un misterioso objeto cayó en el polo norte derritiendo buena parte del casco polar. Tal inundación exterminó la tercera parte de la humanidad borrando a las principales ciudades, desencadenando terribles crisis políticas y económicas, guerras civiles y fuertes epidemias por todo el planeta. El tercer impacto está por ocurrir en el año 2015, debido a la invasión de robots demoniacos llamados Ángeles. En defensa de la humanidad, la ONU planeó la fabricación de los Eva’s: robots humanoides que enfrentarán a los temibles Ángeles protegiendo a la raza humana. La destrucción es inminente; no obstante, será la única forma para renovar la raza humana y*

pasar a otro estadio evolutivo... La lucha está por comenzar..." (Continúa...)

Así inicia *Neon Genesis Evangelion*, un *manga*<sup>1</sup> japonés de 26 capítulos que entró en circulación en 1997. Debido al éxito arrollador que tuvo en Japón y Europa, comenzó a circular en *animé*<sup>2</sup> y posteriormente en películas. En medio de la vasta oferta de series infantiles producidas en el Japón, *Evangelion* es una de las que mayor auge han tenido. En América no ha tomado tanta fuerza como en Europa debido a que no ha circulado en forma masiva en televisión y su difusión en manga es aún muy limitada, lo cual tiene como consecuencia que sólo un sector reducido de jóvenes tenga acceso a mangas en inglés o adquiera traducciones caseras por Internet.

*Evangelion* presenta un muy interesante argumento colmado de elementos religiosos de tendencia milenarista que, conjugado con elaborados diseños y efectos de animación, ha tenido la capacidad de seducir a jóvenes cibernautas. Sus consumidores dicen que lo atractivo de la serie radica en lo carismático de sus personajes, en lo profundo de la trama y en su contenido filosófico y religioso. A continuación las palabras de un aficionado:

En fin, *Evangelion* es infinitamente superior al 99.99% de las series de imagen real. En Japón su éxito ha superado incluso al de *Dragón Ball* en sus años mozos, cosa que no es extraña ya que esta serie es mucho mejor y en el resto del mundo está triunfando a lo grande. Lo mejor es su guión que está lleno de interesantes misterios (¿Quién es Rei? ¿De dónde salen los Ángeles? Etc.), aunque la animación y diseño de los Eva's son alucinantes. También observareis que la serie está repleta de connotaciones religiosas que le dan un toque místico muy acertado (aunque para entender algo debas estar doctorado en filosofía).

Es evidente la acogida que han tenido las series japonesas en América Latina –v.g. *Dragón Ball Z*, *Ranma y 1/2*, *Sailor Moon*, etc.– que circulan en juguetes, carteles, fotos, revistas, videos, películas, camisetas, juegos de video y otros. ¿Qué relevancia puede tener entonces, el análisis antropológico de un manga japonés –en particular *Evangelion*–, caracterizado por un claro contenido milenarista? En ese mismo sentido, ¿qué importancia tiene el estudio de las diversas series infantiles que absorben la atención de millo-

1 Término con el que se designa al cómic japonés.

2 Forma para designar las series animadas japonesas.

nes de niños y adolescentes por todo el mundo? El presente trabajo busca señalar algunos caminos por explorar.

### TRABAJO DE GRANDES

En la búsqueda de un profundo conocimiento de las diferentes sociedades, las investigaciones antropológicas habían dirigido su mirada hacia aspectos de la cultura considerados de central importancia para el funcionamiento de ésta: relaciones entre instituciones, modos de producción, relaciones de poder, sistemas cosmológicos, rituales, prácticas mágico-religiosas; es decir, aspectos de un mundo “adulto”, ámbitos que dentro de cada sociedad son controlados por los mayores y que sólo a ellos atañen. Más aún, los mejores informantes resultaban ser los portadores del conocimiento ancestral, por lo que la atención se dirigía preferentemente hacia los más viejos: los ancianos.

Ha habido, sin embargo, un claro vacío en las detalladas descripciones etnográficas: los niños. Éstos, en general, aparecen en la literatura etnográfica como meros recipientes culturales en quienes, a través de ciertos procesos educativos, se impone el cúmulo de conocimientos que les permite incorporarse a la sociedad como eficaces actores productores y reproductores de su cultura. Antes de ello no son más que eso: “niños”. La niñez, no obstante –tanto como la “adolescencia” y “juventud”–, no se reduce al mero dato biológico, sino que es ante todo una definición social. Ésta es elaborada sobre todo desde el ámbito adulto, y a ella confluyen, entre otros, los mecanismos de incorporación a los procesos laborales, así como el discurso y prácticas jurídicas en que se construye la definición del menor, de frente a la actualización subjetiva de los sujetos concretos los cuales son objeto de esa misma definición.<sup>3</sup>

Son pocas las investigaciones antropológicas que han tratado de dilucidar la forma en que los miembros más jóvenes de una sociedad conciben y construyen su propio mundo en medio del mundo de los adultos, y la forma en que generan actitudes para con él. De la misma manera, los adolescentes tienen, no obstante, un lugar secundario como objeto de interés antropológico, aunque se reconoce, cada vez más, la importancia de la eta-

<sup>3</sup> Cfr. Rossana Reguillo, “Culturas juveniles. Producir la identidad: un mapa de interacciones”, *Jóvenes*, 2:5, México, Causa Joven, julio-diciembre, 1997, p. 13

pa de transición de la infancia a la vida adulta. Un capítulo fundamental por escribir en la investigación antropológica tiene que ver, entonces, con la forma en que los niños y adolescentes del mundo moderno entienden e interpretan la sociedad que les rodea. Excepciones a este vacío se pueden encontrar por ejemplo, en algunos de los valiosos trabajos de Margaret Mead, quien logró dar la importancia del caso a los niños, a los adolescentes y a los procesos educativos que a ellos conciernen.<sup>4</sup>

De acuerdo a lo anterior, en las líneas que siguen intento explorar un tipo de discurso de corte transnacional, el cual posibilita a niños y adolescentes a estructurar y proyectar el mundo, percibido a través de otro imaginado, constituyéndose éste como modelo que proporciona patrones de comportamiento y concepciones generales sobre la existencia. Para ello expondré dos aspectos: cómo opera el manga a nivel simbólico en la sociedad moderna y, segundo, el contenido milenarista presente en *Evangelion*.

### MITO, HISTORIA Y MANGA

Un espacio importante dentro de la investigación antropológica ha sido el análisis de la forma en que los diversos grupos humanos conciben su pasado y se relacionan con él. El pasado de la gran mayoría de los grupos indígenas resultaba de difícil acceso a la investigación, debido a la ausencia de registros escritos. Por ello, sólo se podía conocer la versión nativa en la cual se describía la forma de percibir su propio pasado, construido y proyectado en un ámbito mítico. Se trata de una operación diferente, en apariencia, a la manera como se ha elaborado la concepción del pasado en Occidente.

Lévi-Strauss, en su metáfora termodinámica sobre las sociedades, propuso que éstas podían clasificarse como frías o calientes, de acuerdo a su

<sup>4</sup> Véase especialmente Margaret Mead, *Adolescencia y cultura en Samoa*, México, Paidós, 1991; *Educación y cultura en Nueva Guinea. Estudio comparativo de la educación entre los pueblos primitivos*, trad. J. Prince, Barcelona, Paidós Ibérica, 1985. Trabajos antropológicos más recientes, muestran una intención de apertura hacia la infancia y adolescencia como objeto de estudio: e. g., Jean Gabriel Gauthier, "Les temps de la Croissance. Aspects Ethnologiques de l'Adolescence", en *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1992, t. 5, pp. 169-174; K. Danziger, *Readings in Child Socialization*, edit. K. Danziger, Oxford, Pergamon Press, 1970; Gary Alan Fine, *Knowing Children: Participant Observation with Minors*, Newbury Park, Ca., Sage Publications, 1988; B. B. Whiting y J. H. Whiting, *Children of Six Cultures*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1975; Paul Willis, *Learning to Labour: How Working Class Kids get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press, 1981.

modo de concebir la historia.<sup>5</sup> Las sociedades frías –las indígenas– eran aquéllas que no estaban ligadas a una historia de registro, de fechas y sucesos exactos, partiendo de un pensamiento mítico que, si bien consideraba acontecimientos pasados que habían afectado su vida social, no se encontraban en la obligación de hacer un registro cronológico de hechos. Un ayer mítico que aparece vinculado a seres y espacios sobrenaturales y edades mágicas sin tiempo, resultaba en un pasado sagrado que les servía de referente para entender, clasificar y legitimar el presente, ofreciéndoles un modelo de vida que se encargaba de reproducir la sociedad. Tal pensamiento cíclico caracterizó a la mayoría de las llamadas sociedades etnográficas. Se trata del tipo de sociedades que Margaret Mead denominó “postfigurativas”, determinadas por la centralidad de los ancianos como modelo a seguir; es decir, los abuelos representaban el saber que acota la configuración del futuro de las sociedades tradicionales.<sup>6</sup> Por otra parte, Lévi-Strauss denominó “calientes” al tipo de sociedades, como la nuestra, que se distinguía por poseer un registro detallado de eventos ocurridos en el pasado, esto es, una “historia”. No obstante, al igual que las sociedades frías, el pasado que así se construye también legitima el presente y depende de una elaboración socio cultural.

En ambas sociedades –calientes y frías– hay una percepción de los sucesos que ocurren en el tiempo y se registran de una u otra forma en la memoria colectiva, donde se cargan de significado. Así, la construcción del pasado resulta ser siempre una construcción cultural. En ese sentido, una cosa son los sucesos del pasado por sí mismos y otra la forma como los individuos los interpretan de cara a su entorno social. Así, no resulta lo mismo un suceso descrito o explicado por un sacerdote, un científico, un funcionario del gobierno, un viajero o por el propio Estado. Es muy diferente el discurso sobre el pasado elaborado por el Estado en la búsqueda de consolidación de una Nación, que la percepción que tiene del pasado el pueblo sujeto a ese mismo Estado. Cada sociedad, de acuerdo con su cultura, construye, pues, una versión del pasado: su “propia historia”. Por ello, cada elaboración del pasado es siempre una legitimación del presente, de sí

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, trad. Juan Almeida, 3a. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1983, p. 32.

<sup>6</sup> Margaret Mead, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 33-63.



mismos y de su conducta a través de la propia "historia". De tal forma, la historia se convierte en una elaboración del mundo vivido en un pasado mitificado. Lévi-Strauss señala: "La historia nunca es la historia, sino la historia-para".<sup>7</sup> Ya sea en las sociedades indígenas o en las actuales, encontraremos esa constante. Más adelante veremos como *Evangelion* opera de manera similar al posibilitar la construcción de una historia mitificada.

### *Frías, calientes y... ¿evaporadas?*

Volviendo la mirada hacia la sociedad moderna, encontramos que la forma de ver y entender el mundo contemporáneo es bastante más compleja. Hasta hace unas cuantas décadas era posible encontrar que grupos humanos que coincidían en un mismo espacio geográfico, tenían una identidad compartida, una tradición cultural homogénea y una misma manera de ver el mundo; por consiguiente, una "historia" en común. En contraste, la sociedad moderna ha sufrido severas transformaciones que implican una desagregación de aspectos antes compartidos y una heterogeneidad en modos de concebir el mundo, lo que nos ha conducido a un replanteamiento de métodos y conceptos en las diversas disciplinas sociales. La sociedad actual dista de parecerse a las sociedades "postfigurativas" en la que los ancianos eran el modelo a seguir por la colectividad. Es evidente que la vejez es una etapa que cada vez se hace más larga en la sociedad moderna. La edad laboral de la gente tiende a reducirse poco a poco, poniendo oficialmente a individuos de sesenta años fuera de juego, salvo para desempeñar su insignificante rol social en los asilos.

Nuestra "aldea global" posee dos características básicas. En primer lugar, los medios de comunicación han "encogido" al planeta, aumentando la interconexión entre diferentes regiones aisladas geográficamente, permitiendo la circulación de información a través de redes massmediáticas que modifican la vida cotidiana de la gente. En segundo lugar, debido a los fuertes cambios económicos —polarización del capital y escasez de fuentes de trabajo—, millones de individuos deciden dejar sus zonas de origen para vivir en ciudades o países con otras tradiciones, buscando mejores condiciones de vida. Así, los migrantes son portadores de códigos culturales desterritorializados que resultan ineficaces en un mundo en constante evo-

<sup>7</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, p. 373 (Breviarios, 173).

lución donde “Todo lo sólido se desvanece en el aire”, según la frase de Marx retomada en el libro de Marshall Berman.<sup>8</sup> Ambos fenómenos –interconexión massmediática y migraciones– hacen imposible que hablemos del “mundo actual”; no existe un sólo mundo en el planeta. Marc Augé sugiere la expresión “mundos contemporáneos”, denotando así una multiplicidad de formas para entender la realidad;<sup>9</sup> mundos sin raíces geográficas o nacionales.

Por otra parte, el mundo en que crecen las nuevas generaciones resulta ser diferente al de las anteriores. No se necesitan fuertes revoluciones para que el mundo moderno cambie: sencillamente, es su actual velocidad la que propicia que lo único constante sea el cambio. En consecuencia, los medios se transforman rápidamente ofreciendo nuevas maneras de entender a un mundo tal. Así, las nuevas generaciones viven en mundos que difieren sustancialmente de la forma en que las generaciones anteriores entendían la realidad y se vinculan con ella. Margaret Mead nos decía que si bien las generaciones anteriores eran migrantes en el espacio, ahora son migrantes en el tiempo. La realidad cambiante de la sociedad hace que el mundo en el que crecieron nuestros padres sea por completo diferente al nuestro, y el nuestro diferirá del de nuestros hermanos menores, de tal manera que el modo en que cada generación se relaciona con el mundo requerirá de otros modelos que le den forma. Por lo tanto, si tomamos la definición de Augé, donde la historia es “el estudio del pasado de las sociedades cercanas”, la realidad vivida por dos generaciones sucesivas ameritará un concienzudo estudio histórico.<sup>10</sup>

En esta misma dirección, Arjun Appadurai nos habla de “mundos imaginados”; mundos que circulan por la imaginación de la gente, ofreciendo una forma de vida junto con elementos de interpretación para relacionarse con el entorno social.<sup>11</sup> Son mundos que se ofrecen a través de los medios de comunicación, llegando hasta los rincones más alejados del planeta. El cine, la televisión, los medios escritos y la red de Internet son los escenarios por donde circulan narrativas que modelan el mundo globalizado. A su

<sup>8</sup> Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. La experiencia de la modernidad, Madrid, Siglo XXI Editores, 1991, pp. 1-3.

<sup>9</sup> Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1995.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>11</sup> Arjun Appadurai, “Ethnoscapes Globales”, en *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota, University of Minnesota, 1997, p. 15.

vez, son las nuevas generaciones las que más dependen de los medios debido al tiempo que le invierten. No es simplemente por efectos utilitarios que se recurre a ellos, sino también con intencionalidad lúdica y expresiva: aficiones, amistades y estilos de vida circulan así por el ciberespacio. En tal variedad simbólica, los “mundos contemporáneos” requieren también legitimarse a partir de una “Historia”. Tanto en las sociedades indígenas como en las que no lo son, hay un pasado que apunta a la legitimación del presente, justificando las condiciones actuales del mundo en una narración mítica. Igualmente, las diferentes narrativas de la actualidad, que podríamos llamar posmodernas y que circulan por el ciberespacio, se justifican en la recreación de un pasado al elaborar una historia propia. Para llevar a cabo esta elaboración, se da una apropiación de sucesos del pasado compartidos por todos, para ser interpretados bajo un nuevo discurso.

*Evangelion* es sólo una muestra entre las diversas formas por medio de las cuales los menores entienden el presente. Sin embargo, una característica de buena parte de las narrativas que utilizan modelos culturales similares, es el no tener lugar en un pasado glorioso, como es el caso de los mitos, sino en un “futuro” promisorio: basta con ver *Dragon Ball-Z*, *Sailor Moon*, *Ranma y 1/2*, ¡*Oh my Godness!*, y otras series multimediáticas de fuerte acogida. Todas se desarrollan en el futuro, con seres sobrenaturales de otros planetas y otras dimensiones. Los adultos pueden pensar que tales series son sólo pasatiempos sin trascendencia alguna. No obstante, especialmente en el caso de *Evangelion*, se trata de un mundo activo donde los chicos elaboran sus propias páginas web destinadas a intercambiar en Internet información, imágenes, música, libros y opiniones de lo que ellos consideran que es *Evangelion*, creando redes de fanáticos por todo el mundo.<sup>12</sup> Un

12 Algunos sitios y páginas personales interesantes sobre *Evangelion*, se pueden encontrar en las siguientes direcciones:

<<http://home.hkstar.com/~gotoh/eva/eva.html>>

<<http://www.arune.com/eva/>>

<<http://members.xoom.com/Genesis/>>

<<http://rednval.com/portal/>>

<<http://home.hkstar.com/~patrick/eva/eva.htm>>

<<http://home1.pacific.net.sg/~rckl/>>

<[http://perso.club-internet.fr/tesseva/central\\_dogma/index.htm](http://perso.club-internet.fr/tesseva/central_dogma/index.htm)>

<<http://www.geocities.com/Tokyo/Garden/8903/>>

<<http://www.geocities.com/Tokyo/Towers/9748/evafaqtoe.html>>

<<http://www.jurai.net/amplus/1.2/3al.html>>

serio y profundo análisis de las representaciones particulares que los niños se hacen de esta serie y de otras, es un trabajo aún por hacer.

En las narrativas del cómic, el presente se legitima en el futuro, dándole un espacio al desarrollo tecnológico, a la imaginación, al deterioro ambiental y la posible destrucción del planeta. Su proyecto presente, al igual que con los mitos y las historias, se legitima en una elaboración histórica por acontecer. Sí, hay mil mundos y mil historias; pero aquí la historia no es el pasado sino el futuro imaginado.

Generaciones anteriores reforzaron sus luchas sociales y sus utopías con elaboraciones de un pasado glorioso: “un comunismo primitivo”, al que se debía llegar por medio de la acción social. Hoy hablamos de la crisis de los metarelatos y la muerte de las utopías. En la búsqueda de un sentido para su vida, el hombre moderno apunta hacia un futuro mejor. Asimismo, han surgido nuevos movimientos religiosos que proyectan un cambio radical a la Tierra de origen divino. Otros tipos de narrativas enfatizan la existencia de ovnis u otras creencias “exóticas” o esotéricas, que años atrás hubiesen sido impensables. Mientras que las viejas generaciones pensaban su presente con base en el pasado, ahora la vida es pensada con base en un futuro donde la imaginación juega, desde luego, un papel fundamental. Margaret Mead denomina sociedades “prefigurativas” a aquéllas en las que el futuro no está detentado por los ancianos sino que es elaborado desde la concepciones representadas en las nuevas y más jóvenes generaciones, incluyendo los niños. La ruptura generacional que ello supone abre una brecha entre formas de entender y relacionarse con el mundo, en donde los valores, las normas y los modelos deben ser revaluados.

Si en las sociedades indígenas fue el mito de los tiempos sagrados lo que condicionó un presente, y en la sociedad occidental tradicional fue una elaboración de la historia lo que legitimó su presente y la construcción de su futuro, para las nuevas generaciones son los relatos del futuro los que condicionan el presente y le dan una razón de ser a la existencia. Una muestra de ello es el manga. En este sentido, un tema interesante a reflexionar por la antropología es la forma en que los mundos imaginados en los medios de comunicación otorgan concepciones generales de la existencia. Como ejemplo, a continuación describiré el caso particular de *Evangelion*. El análisis de los elementos de este cómic nos puede ayudar a entender la

forma en que niños y adolescentes de todas partes del mundo y que tienen acceso a redes de comunicaciones, conciben el mundo transnacional y globalizado. Nos referimos pues, a niños que pertenecen a un mundo diferente al nuestro, que exige ser visto en una perspectiva histórica. Tal historia, sin embargo, no puede ser examinada hacia atrás como parte del pasado, sino hacia delante. Es en el futuro donde debemos colocar la mirada, viéndonos a nosotros mismos como parte de un "mundo anterior".

#### NEON GENESIS EVANGELION (CONTINUACIÓN...)

*El segundo impacto ocurrió debido a que un "Ángel" chocó con el polo norte. Este fue el primero de una serie de 17 ángeles que se encargarían de desencadenar el tercer impacto. Fue hallado por los científicos en forma de huevo y lo llamaron Adán. Los primeros ángeles resultaron ser seres humanoides con una composición genética similar a la de los humanos, aunque pueden adoptar diferentes apariencias, desde un virus de computadora o un niño de 14 años, hasta una bestia indómita de apariencia demoníaca. Cada uno posee un nombre y unas características diferentes basadas en los nombres que les dieron los judeo-cristianos a los demonios barones del infierno en la época medieval.*

*En un principio se creyó que estos seres pretendían destruir la raza humana. Por ello era necesario prepararse para enfrentarlos. Debido a la terrible amenaza, la ONU decide crear NERV, una organización con el propósito de diseñar el mecanismo necesario para salvar a la humanidad. La computadora principal está dividida en tres subsistemas: Melchor-1, Gaspar-2 y Baltazar-3, que representan las tres personalidades de su creadora Naoko: la científica, la madre y la mujer. El nombre de código de la base subterránea de NERV es Dogma Central y el logotipo dice: "Los dioses en su cielo. Los derechos de todos con el mundo". Así, se encaminan todos los esfuerzos tecnológicos para proteger a la tierra.*

*NERV absorbe casi todo el presupuesto mundial para perfeccionar una tecnología que les permita combatir a los ángeles cuando lleguen a la tierra. Para ello toman el cuerpo del ángel que cae en la Antártida y en una combinación con material genético humano crean los Evangelions o EVA's. Robots producto de la tecnología y genes de los Ángeles, lo que los convierten en 99% humanos en su composición genética.*

Por otra parte, la ONU tiene en marcha "El Proyecto de Realización Humana", que pretende elevar la humanidad a un siguiente estadio evolutivo ya que se halla estancada. Partiendo de los secretos de los rollos del mar muerto y los restos de Adán crean a Rei (Eva-01); esta niña es la llave más importante del proyecto junto con Lilith que reside de manera oculta en "Dogma Central". Esta última es la "madre de la vida", no se sabe como fue creada. Es una entidad gigante clavada en una cruz roja grande con los siete ojos de Dios en su cara y su pecho penetrado por el Longinus Spear—similar a la que le clavaron a Cristo en el costado para confirmar su muerte—. Tal lanza impide su crecimiento, pero se le arrancó para destruir al 15 ángel, Arael.

Estos robots deben ser conducidos por un tipo particular de persona: el piloto no debe ser mayor de 14 años y debe reunir una serie de características especiales que le permitan sincronizarse con el robot que mide más de 80 metros. No se trata, sin embargo, de los clásicos robots que funcionan con comandos y botones: éstos son fuertemente humanizados ya que funcionan conectados a las terminales nerviosas del piloto, transmitiendo las sensaciones y su estado de ánimo. Esta vía no es unidireccional sino que el Eva también transmite al piloto sus emociones. Si el Evangelion es herido, el piloto notará el mismo dolor que su robot. En cierta ocasión Shinji quedó inconsciente mientras piloteaba y el robot hizo de las suyas en el enfrentamiento, demostrando lo humano que puede llegar a ser.

La sincronización consiste en alinear al piloto con lo humano del robot, su estado anímico afecta profundamente el estado del robot y su agilidad. Además, no son robots que tengan la capacidad de hacer grandes proezas ni tienen poderes alucinantes; no vuelan ni hacen cosas raras, sólo pueden pelear. Son terriblemente limitados. Por ejemplo, su funcionamiento es mediante el consumo de grandes cantidades de energía eléctrica, lo que da lugar a que cada ataque o prueba, signifique dejar a las ciudades sin energía por buen tiempo. La energía la reciben a través de un cable que los conecta a la planta central. Así que las limitaciones de tener que permanecer con un cable a las espaldas resultan evidentes para un robot guerrero. Sólo pueden tener 5 minutos de autonomía con sus baterías recargables. Su única arma es un rifle de positrones de 10 metros. En realidad, la magia de estos robots radica en su capacidad de sentir como si fueran seres humanos.

*La organización NERV tiene que detectar entre los niños a los posibles pilotos. Uno de los protagonistas principales es Shinji Iraki, hijo de Gendou Iraki—director de NERV—, quien tras 10 años de vivir separado de su hijo, lo presiona para que pilotee un Eva. Shinji es un chico con fuertes problemas de personalidad, tímido y de pocos amigos. Siempre se le ve actuar sin aparente entusiasmo ante su nuevo desafío.*

*Rei Ayanami es, por otra parte, una niña de 14 años clave en la trama. Es una dulce chica igual de enigmática, sólo que con ojos rojos, anti-social e introvertida, nunca se emociona ni sonríe. Rei es una albina con una personalidad como su piel. Es el resultado de un experimento que combina ADN de un ángel con el de la madre de Shinji produciendo tres Reis. La primera es asesinada, la segunda se mató para salvar la vida de Shinji, la tercera se une con Lilith para finalizar el tercer impacto. Los dos primeros clones muestran signos de afecto para con Gendou, pero la tercera desobedece sus órdenes y completa el tercer impacto contra los planes que cuidadosamente construyó Gendou desde el comienzo.*

*Al final de la saga, después de un largo conflicto, Rei ingresa al cuarto donde está Lilith. En ese momento se unen, y una nueva criatura surge elevándose a los cielos: el Ángel 18, Lilim, es decir, la personificación de la humanidad.*

*La nueva criatura, quien luce como una Rei gigante se levanta y atrapa al EVA-01 con sus manos. Ahora el planeta entero es envuelto en fuego-multicolor y todas las almas humanas dejan sus cuerpos, disolviéndose en el LCL (Link Connect Liquid), un líquido oxigenado con olor a sangre, que protege a los pilotos de los Eva's, de la misma manera como el saco amniótico protege al feto en el vientre materno. Durante esta transición a la metafísica, los sueños de las personas se unen con la realidad. Las últimas palabras de Gendou antes de que se disuelva son "Lo siento Shinji". Todas las almas flotan hacia la Rei Gigante y son absorbidas en ella; no habrá más extraños en el mundo puesto que la nueva humanidad será un solo ser.*

*La Rei Gigante comienza a explicarle a Shinji la naturaleza de la existencia de la humanidad. Rei señala la falta de sueños en realidad y la búsqueda de la humanidad para identificarse en un mar poblado de extraños. Ella le muestra a Shinji lo que significa crecer, que también involucra*

*el anhelo del sexo opuesto, para finalmente eliminar la soledad en la que se halla inmersa la humanidad. El propósito es que las almas de todos los seres humanos constituyan un solo "Ángel". Estos ángeles son enviados de Dios que están en un estadio evolutivo superior al nuestro y cuyo propósito no es otro que ayudar a la destrucción de la tierra con la finalidad última de poder conducir a la humanidad a un siguiente estadio evolutivo y ser ÁNGELES.*

### EXPLORANDO *EVANGELION*

De la densa trama de *Evangelion*, podemos extraer una serie de concepciones generales sobre el mundo moderno, estrechamente ligados a un pensamiento milenarista.<sup>13</sup>

#### *Es una historia*

Durante décadas los latinoamericanos vimos series infantiles absolutamente estáticas que de niños nos emocionaban, ahora las vemos para revivir viejos tiempos. *Mickey Mouse* y todos sus secuaces, de Walt Disney, han sido los mismos animales humanizados por décadas. Son series que no tienen ni principio ni final, no son historias.<sup>14</sup> En contraste, las series japonesas son totalmente dinámicas, ya que los personajes evolucionan y las narraciones tienen un principio y un final. Basta darle una mirada a *Gokú*, el súper protagonista de *Dragón Ball Z*, para ver que primero fue un niño con cola de mono, después creció, tuvo un hijo, posteriormente murió; ahora vive con una aureola en su cabeza y seguirá cambiando hasta llegar a un final. *Evangelion* presenta también una narración que se desarrolla en términos cronológicos, iniciada por un acontecimiento originario que habrá de resolverse en el extremo opuesto de una línea de continuidad temporal. Estamos frente a un cómic que es capaz de reflejar el constante cambio en

<sup>13</sup> Tomando el concepto de milenarismo en su sentido general, de escatología y renovación: la esperanza de un cambio inminente en el planeta Tierra, a manos de seres sobrenaturales para establecer un estado de cosas ideal.

<sup>14</sup> Esta cualidad estática, fue señalada claramente por A. Dorfman y A. Mattelart, en el capítulo cinco de su clásico ensayo sobre la manipulación ideológica que subyace a las historietas de Disney: "Cada acción separada dentro de una aventura es esencialmente idéntica a la que le precede, a la que la antecede y a la que la tra-la-la-tra, es el estribillo o la ritonella. Cada acontecimiento mínimo imita así la circunferencia del epicentro-episodio mismo". Ariel Dorfman y Armand Mattelart, *Para leer al pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*, México, Siglo XXI, 1972, p. 126.



el que se encuentra la sociedad. Tal dinamismo permite que las series cambien a medida que cambian las generaciones, los niños y el mundo. Así, vemos que las series japonesas se han adaptado a la circulación de varias generaciones, por lo que entre sus consumidores podemos encontrar desde niños de 5 años hasta adultos jóvenes de 21. Generaciones completas que han crecido junto con sus cómics.

### *Tecnología humanizada*

Para el enfrentamiento con los ángeles, la ONU diseña el "proyecto de realización humana" que pretende elevar a la humanidad hacia un siguiente estadio evolutivo, puesto que se halla estancada. Bajo tal proyecto se diseñan los Eva's: robots elaborados con ADN humano en combinación con material genético del ángel encontrado en el polo norte, el mismo que cayó en el año 2000 y causó el derretimiento de hielo. Los Eva's así creados, son piloteados por niños menores de 14 años que se sincronizan con el robot, logrando el control no con palancas o botones, sino estando conectados corporalmente para poder transmitir a través de impulsos nerviosos las órdenes que dan vida al robot. De la misma manera, como el robot puede sentir lo que le esté pasando interiormente al niño (estados de ánimo, tristeza, euforia, histeria, etc.), el niño siente lo que le ocurre al robot (cualquier estrago en la estructura de la máquina será sentida por el piloto como una herida). Los Eva's tienen, además, tal como los humanos, fuertes limitaciones: funcionan con energía eléctrica y para ello deben estar conectados a un cable, lo cual torna incómodos los enfrentamientos; además de que no pueden volar ni efectuar actos super-poderosos. Por otra parte, los ángeles enviados para destruir la tierra, poseen características tanto humanas como robóticas. En su objetivo de destruir la Tierra pueden asumir diversas formas, desde un demoníaco ser alado, hasta un virus de computadora, como también formas humanas, presentándose incluso con apariencia de niños.

*Evangelion* es un mundo en el que la tecnología está humanizada; es entendida como una herramienta para poder elevarnos a un estado de existencia superior, y poder acercarnos a la divinidad suprema. La tecnología no adquiere los atributos de decadencia que le otorgan algunos movimientos ecologistas. Es una muestra de la introyección que se ha hecho de la tecnología, y de la forma en que los niños consideran la tecnología como

una extremidad más del ser humano, una parte de sí mismo sin la cual sería imposible vivir; han crecido y se han desarrollado con ella, integrándola a su vida cotidiana como un elemento básico. Esto se refleja como humanización de la tecnología; robots que tienen la capacidad de sentir igual que los humanos, siendo más que simples chips y circuitos: 99% humanos en su composición genética. Muy lejos del todopoderoso Mazinger-Z, los Eva's se presentan como robots con claras limitaciones y, de esta manera, la tecnología es mostrada como realización humana y por ende con inherentes limitaciones.

### *El simbolismo religioso*

En *Evangelion* hay una superposición de imágenes sagradas del catolicismo, por lo tanto no resulta difícil que llegue a una juventud de tradición cristiana. No obstante, se aprecia una re-significación de tales símbolos. Los ángeles siguen siendo considerados como enviados de Dios, sólo que humanizados –entiéndase robotizados– para poder transformar al mundo. Lilith aparece en una cruz atravesada con una lanza de la misma forma en que se representa a Cristo. Elementos como Dogma Central, el Árbol Místico de la Vida, la Escalera de Jacob y, obviamente, Adán y Eva, se muestran aquí resignificados y ordenados en un diferente sistema simbólico, el cual, considero, merece un análisis profundo.

### *Lo milenarista*

En el momento final de la serie se puede ver como la muerte y la destrucción del planeta son percibidas no como algo terrible sino como algo doloroso pero necesario para el desarrollo y el continuo cambio de la humanidad. Durante la destrucción final, el planeta entero es envuelto en fuego multicolor. Las almas humanas dejan sus cuerpos uniéndose en un ser superior. En tal transición a la existencia metafísica, los sueños se unen a la realidad. La soledad de la existencia humana es abolida de golpe por una voluntad suprema, mediante el acto que da lugar a que las almas humanas constituyan un solo "Ángel"; tal como aquéllos, enviados por Dios y de naturaleza superior, cuyo propósito era destruir la Tierra para conducirnos a esa siguiente fase evolutiva. Se vaticina así una catástrofe que habrá de

tener lugar en el año 2015, en la que los humanos dejaremos de sentir la profunda soledad y nos integraremos en un sólo ser elevados al amor y pureza absolutos. De esta manera, el mundo debe ser destruido, pero por voluntad de una deidad suprema, como única forma de redimir a la raza humana.

La juventud hoy percibe la actual crisis mundial y la amenaza de destrucción, no necesariamente como algo que cause asombro, congoja o desesperación, sino más bien, como elemento a interpretar y llenar de significado en un sistema simbólico. Es también una juventud que recibe un mundo sin sueños ni utopías de índole social, donde el caos es inminente; no obstante, debido a que estas nuevas generaciones no han participado en la construcción del caos, no tienen sentimiento de culpa que los mueva a cambiar las cosas. Lo importante es auto-redimirse de las crisis individuales, la soledad y el aislamiento en que se vive. Entendiendo la destrucción como parte de un plan divino para seguir evolucionando, ésta deviene inteligible "lógica", perdiendo así su carácter catastrófico.

### *Los personajes*

Umberto Eco nos mostró en su libro *Apocalípticos e integrados*, la relación existente entre un héroe y las personas que lo admiran,<sup>15</sup> como en el caso de Superman y el conjunto de valores de la sociedad moderna. En *Evangelion* encontramos tal relación. En primer lugar, el protagonista no es el héroe tradicional que vence todos los obstáculos y posee todas las virtudes deseadas. Shinji y Rei son adolescentes tímidos, con problemas de personalidad, aislados en sí mismos, solitarios. Pertenecen a familias desmembradas o atípicas, donde las relaciones intergeneracionales son tirantes y conflictivas. Los protagonistas se criaron sin madre y lejos del padre. No obstante, cuando Shinji se encuentra después de 10 años con el padre, éste lo presta, lo mismo que a Rei, para que asuma la responsabilidad de salvar la Tierra.

Es una muestra del conflicto generacional de la sociedad moderna donde vivimos en mundos imaginarios diferentes. Somos migrantes en el tiempo, donde los valores no son estáticos. Es una sociedad donde los niños no

15 Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*. Barcelona, Lumen, 1985.

encuentran comprensión en los adultos sino una imposición de lo que se considera "bueno", retos, modelos de vida y valores a seguir, tan colosales como "salvar al mundo". Así, no se imita al héroe porque guste, sino que gusta precisamente porque el héroe es reflejo de una realidad vivida por los jóvenes, constituyendo un modelo "de" y "para" la sociedad. Son evidentes también los elementos que articulan un código para las identificaciones con un público esencialmente compuesto por menores de edad, que pasan tanto por la estructura familiar o las relaciones de género, como por la sexualidad infantil y adolescente.<sup>16</sup>

Finalmente, el análisis de *Evangelion* nos permite ver la forma en que niños de clase media alta de diferentes partes del mundo, se apropian de un cómic que se mueve por el ciberespacio sin relación con algún espacio geográfico limitado, usando narraciones que tienen lugar en el futuro. Vemos como van surgiendo nuevas elaboraciones míticas en las que el mundo vivido encuentra legitimación a través de un relato que ubica el presente como acontecimiento "pasado" de un proyecto milenarista inminente. Son narrativas en las que no se motiva a utopías de índole social, como ocurrió con generaciones pasadas que ahora viven en la nostalgia de los viejos tiempos llenos de ilusiones. Tan sólo, son legitimaciones y explicaciones del estado actual del mundo.

Como ya se dijo un gran vacío en el ámbito antropológico tiene que ver con las formas que los niños piensan el mundo. Por lo regular se tiende a observar sólo lo que piensan los adultos o, en todo caso, a percibir a los niños desde una perspectiva "adultocéntrica". A medida que aumentan las brechas generacionales, en donde los mundos cambian constantemente, es necesario que se le eche una mirada a las diversas narrativas que existen para entender el presente, muchas de las cuales son cosmovisiones futuristas escondidas bajo exóticos y alucinantes relatos, dirigidos a modelar e impactar al mundo, concebidas por los miembros más jóvenes de nuestra sociedad. Es éste un presente cambiante, donde los mundos nacen y mueren, al igual que las historias. Al final, sólo quedarán los sucesos del pasado que deberán ser, a su vez, resignificados en elaboraciones que conciban nuevos mundos.

16 Cfr. Mariana Enríquez, "Caricaporno japonés", *La Jornada Semanal*, Suplemento Cultural, 225, junio

## ¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo?

*Ricardo Ávila*

### RESUMEN

*Tomando como pretexto el simbolismo que se ha otorgado al cambio de siglo, y considerando la enorme problemática que vive la sociedad planetaria, este ensayo se interesa, desde una perspectiva histórica, sobre el futuro de la sociedad global y la humanidad misma. Trata la concepción circular de la realidad y la importancia del factor tiempo como clave para comprender cabalmente la res extensa.*

---

### PROPÓSITO

Por su enorme simbolismo, el cambio de milenio, en la cuenta de la era actual, ha justificado y justifica las numerosas reflexiones que se están haciendo sobre lo que ha acontecido con la humanidad y lo que el porvenir le deparará en las décadas futuras. Abstracción hecha del carácter apocalíptico que la fecha entraña, es evidente la presencia de un malestar social que se generaliza. A partir de muy diversas causas, la mayoría de las personas sienten que su entorno no anda muy bien, aunque no saben por qué, como tampoco saben como resolverlo, más allá de la estrecha inmediatez de las condiciones materiales y espirituales de su existencia. Por su parte, numerosos científicos, intelectuales, estrategias políticos y otros destacados agentes sociales, también han comenzado a decir que las cosas en el mundo no

marchan muy bien.<sup>1</sup> Así pues, no es sólo el cambio de milenio, el posible fin del mundo y de la humanidad, o la supuesta proximidad del apocalipsis lo que ha provocado y provoca la reflexión sobre el incierto futuro, sino el estudio y observación de la historia de la humanidad. Aun en el caso de que la desaparición de la humanidad no sea inminente, como sí existe la seguridad de que el planeta lo hará en un futuro remoto por razones cíclicas, a este autor le parece imprescindible pensar seria y sistemáticamente sobre el decurso de la humanidad a la luz de la comprensión de la duración, esto es, del tiempo; del tiempo en tanto que ciclos naturales e históricos; así como del tiempo en tanto magnitud que subsume y acota el espacio donde evolucionan materia y energía.

El texto que sigue se basa en múltiples lecturas, un cúmulo de observaciones de fenómenos socioculturales y naturales, así como en diversas conversaciones con distintos agentes sociales. Más que hacer aseveraciones, este escrito plantea preguntas y propone algunas respuestas. Se trata de un ensayo de interpretación cuyo objetivo es hacer algunas generalizaciones *ex post facto*. En este sentido, pertenece al ámbito del ensayo filosófico, histórico o social, que no hace otra cosa que interpretar el mundo luego de haberlo conocido de alguna manera. En cualquier caso, el lector será el mejor crítico de su contenido.

### PERSPECTIVA

La palabra de moda, “globalización”, se ha convertido en lugar común que explica todo y nada a la vez. De hecho, la noción de globalización puede estarse convirtiendo en “una categoría ‘comodín’, con una simple y vaga ‘problemática legítima’ a partir de la cual ‘hablamos juntos’ para evocar objetos y situaciones dispares”.<sup>2</sup> Empero, no hay que olvidar que la llamada globalización puede ser mejor entendida si se le sitúa en perspectiva histórica. Recordemos que la base de dicho fenómeno es un sistema social –el modo de producción capitalista– cuya divisa central es la obtención del máximo beneficio a costa de lo que sea. Ese sistema, que dio inicio hace

1 Stephen J. Gould, “El año 2000 y las escalas del tiempo”, en J. C. Carrière, J. Delumeau, U. Eco, y S. J. Gould, *El fin de los tiempos*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, p. 32. Aleksandr Solzhenitsyn, “Reflexiones en la víspera del siglo veintiuno”, en Nathan P. Gardels (ed.), *Fin de Siglo*. México, McGraw-Hill, 1995, pp. 8-10.- Zbigniew Brzezinski, “Las débiles murallas del indulgente Occidente”, *ibidem*, p. 54.

2 Zaki Laïdi, *Un mundo sin sentido*, México, FCE, 1997, p. 12.

medio milenio en Europa, fue entronizado y consolidado por esa mutación conceptual sin precedente en la historia de la humanidad que fue el Renacimiento, primero, y los Tiempos Modernos después. Desarrollado y expandido a todo el globo, el sistema capitalista ha acelerado de manera inaudita los procesos históricos para llevar hasta el paroxismo irracional las contradicciones sociales.

Las paradojas del sistema capitalista han llegado a tal grado, que mentes lúcidas y visionarias, como la del politólogo John Gray, plantearon, desde hace algunos años, que debe haber una regulación del capitalismo, pues el “libre mercado global [está engendrando] nuevas variedades de nacionalismo y fundamentalismo [y frustra de hecho,] de manera demasiado severa [, las] necesidades humanas esenciales de estabilidad y seguridad”.<sup>3</sup> Por su parte y en un tono similar, organismos financieros mundiales, como el *tándem* Fondo Monetario Internacional/Banco Mundial, de manera inusitada respecto de su comportamiento anterior, comienzan a insistir en la necesidad de acabar con la pobreza y la corrupción a escala global, así como fomentar el desarrollo de todos los países del orbe.<sup>4</sup> Sin embargo, tales organismos hacen abstracción completa de que su propia existencia y prácticas políticas son producto del sistema capitalista mismo, cuya lógica se ocupa –e incrementa día con día– de excluir a enormes sectores de la población mundial de los beneficios de la riqueza social producida, lo que de suyo los aliena, no sólo desde una perspectiva económica sino también política. De hecho, no sólo las grandes mayorías están siendo afectadas por la exacerbación capitalista a escala global, sino que la existencia de la especie humana misma, y de otras muchas con ella, está siendo cada vez más amagada, en la medida en que en el mundo no se han puesto en marcha procedimientos efectivos e instituciones capaces de controlar el paroxismo capitalista, los cuales tendrían que resguardar el ambiente y la energía disponibles en el globo. Así, persiste el riesgo de que en el futuro de corto plazo “los Estados soberanos se enfrasquen en una lucha por el control de los disminuidos recursos naturales de la tierra”.<sup>5</sup>

3 John Gray, “Falso amanecer”, *Nexus*, núm. 260, agosto de 1999, pp. 35-51. Un planteamiento similar lo hace el denostado y excéntrico capitalista inglés de origen húngaro, George Soros, quien advierte que si no se regulan los mercados todo el sistema se vendrá abajo: “Capitalismo: ¿Última llamada?”, *ibidem*, pp. 7-13.

4 “Prioridad: acabar con la pobreza y corrupción”, *Público* (periódico de Guadalajara, México), 29 de septiembre de 1999, Secc. Economía, p. 8.

5 J. Gray, *op. cit.*, p. 36.

## CONFLICTOS Y FISURAS

Quienes observamos de manera cotidiana la dinámica realidad social, y además hemos recibido algún tipo de entrenamiento especializado para comprenderla mejor, nos resistimos a creer que los procesos históricos sean tan irracionales como muchas veces lo parecen; y aunque contamos con paradigmas y teorías que explican la realidad social, ésta cambia siempre y desborda los modelos mentales humanos. Por ello, al no comprender cabalmente los procesos sociales, con frecuencia terminamos pensando que la vida es un ámbito lleno de sin sentidos. Como quiera que sea, si deseamos explicar la realidad de alguna manera, es menester ubicarla en su contexto histórico. En este caso, a partir de la segunda mitad del siglo xx.

No sólo por su alcance y devastación, sino sobre todo por su percepción global,<sup>6</sup> la conflagración de 1939-1945 dejó en los espíritus la sensación de que como especie podíamos autodestruirnos. Cuando la Segunda Guerra Mundial culminó, nuevas esperanzas de paz y progreso tranquilizaron a muchos, pero el inicio casi inmediato del fenómeno político llamado Guerra Fría, echó por la borda aquellas expectativas. Décadas después, la simbólica caída del Muro de Berlín volvió a esperanzar a millones. Sin embargo, a diez años de ese evento no se entreven cambios sustanciales en el panorama global, lo que impide ser muy optimista respecto del futuro.

Al final del siglo xx la trama básica del horizonte social está compuesta por tensiones demográficas, ambientales y sociales, donde “la anarquía criminal emerge como un real y estratégico peligro”.<sup>7</sup> Ser muchos, más de 6 000 millones de individuos,<sup>8</sup> constituye un problema de base de nuestra actual realidad planetaria. Y aunque algunos críticos señalen que las cifras de población que revela la ONU —fuente oficial reconocida por casi todos— son exageradas,<sup>9</sup> resulta complicado, por decir lo menos, manejar la vida de tantos individuos que viven en un sistema que provoca serios desequilibrios sociales y tiende a la exclusión, lo que a su vez propicia carencias sociales, intolerancia, xenofobia, racismo, violencia, crimen y

6 Según Milan Kundera, ya en 1935, muchos años antes de la moda de la “globalización”, Edmund Husserl planteaba que por primera vez en la Historia, la visión griega del mundo, es decir, la de Occidente, asumía a éste en su totalidad, como una cuestión por resolver; *L'art du roman*, París, Éditions Gallimard, 1986, p. 17.

7 Robert D. Kaplan, “The coming Anarchy”, *The Atlantic Monthly Review*, febrero de 1994, pp. 44-76.

8 *Pública*, 10 de octubre de 1999, pp. 6-7. En cualquier caso, hoy cuatro quintas partes de la humanidad habitan en los países del llamado Tercer Mundo, y muy pronto integrarán cinco sextas partes de la población global; A. Solzhenitsyn, *op. cit.*, p. 12.



narcotráfico, entre otras muchas taras sociales. Aquí vale recordar que en el terreno evolutivo las especies que han tenido más éxito son las que han sabido controlar su propia natalidad.

Existen otras secuelas, igualmente alarmantes, resultado del modo de vida que seguimos. Por ejemplo, debido a la introducción masiva, desde hace medio siglo, de productos químicos a la agricultura, ya se están manifestando en el ambiente los llamados efectos de alta intensidad. Empero, el deterioro ambiental de baja intensidad es apenas tangible. Al respecto sobran casos: piénsese en las ranas mutantes de la cuenca del Mississippi; en las “vacas locas” que aparecieron en Inglaterra, primero, y más tarde en varios países de Europa. Recuérdese también la altísima incidencia de cáncer de glándula mamaria entre las mujeres que habitan en el área que afectó la explosión del reactor nuclear de Chernobyl; o en el enanismo y retardo mental que ya se manifiesta entre los niños de las grandes ciudades, debido a la desnutrición y concentración de plomo en su sangre.

Aún no sabemos con certeza cómo y con qué intensidad la especie humana ha afectado los diversos ecosistemas, aunque se teme, por ejemplo, que al menos algunas de las grandes epidemias virales que se están manifestando en la actualidad sean producto de tales desequilibrios ecosistémicos.<sup>9</sup> Por otra parte, respecto del ambiente global, se están presentando con mayor frecuencia fenómenos de tipo meteorológico antes desconocidos, como los masivos y durables incendios forestales—la calima de Indonesia y México en 1998, o la inaudita masa de humo que detectó la NOAA sobre el Océano Índico en 1999, tan extensa como la superficie de los Estados Unidos—, así como las lluvias torrenciales en sitios donde no ocurrían, o los crecientes deshielos de los casquetes polares.<sup>10</sup> De cara a tan alarmante situación, diversos organismos internacionales, como la CCIO y la ONU,<sup>11</sup> lanzan constantes y desesperados llamados a todo el mundo para contrarrestar tales desastres, pero parece que pocos oídos hacen eco de ellos.

<sup>9</sup> El experto epidemiólogo Max Essex, considera que en el futuro de corto plazo la especie humana enfrentará serias epidemias provocadas por agentes virales más difíciles de combatir; *Pública*, 11 de enero de 2000, Secc. Arte & Gente, p. 6.

<sup>10</sup> NOAA (National Oceanic and Atmospheric Agency). Aún no es posible asegurar la influencia directa de la actividad humana sobre la atmósfera. Sin embargo, los científicos encuentran, cada vez más y más, evidencias al respecto; Thomas R. Karl y Kevin E. Trenberth, “The Human Impact on Climate”, *Scientific American*, vol. 281, núm. 6, diciembre de 1999, pp. 62-68.

<sup>11</sup> Se trata de la Comisión Internacional Independiente de los Océanos y la Organización de las Naciones Unidas; *Pública*, 2 de septiembre de 1998, Secc. Arte & Gente, p. 4. *Ibidem*, 16 de septiembre de 1999, p. 5.

Coexistiendo con los crecientes problemas ambientales se encuentran los numerosos y graves males sociales. En África, por ejemplo, el avance del SIDA, las guerras fratricidas de baja y media intensidad, así como la explotación del trabajo infantil —más de 80 millones de niños—, hacen que el porvenir no sea del todo halagüeño para sus pobladores.<sup>12</sup> En otras zonas del planeta, por ejemplo en México,

millones de niños nacen ahora con menos peso y estatura: poco más de la mitad de la población está fuera de la seguridad social: faltan más de siete millones de viviendas [...] en las zonas urbanas, 40 por ciento de quienes se inscriben en la primaria no la termina, porcentaje que aumenta hasta 80 por ciento en las zonas rurales e indígenas: el poder adquisitivo del salario es casi 50 por ciento menor al de 1981; casi un millón de mexicanos al año, desde 1990, abandonan el país en busca de empleo; en estado de pobreza viven más de 50 millones de mexicanos, de los cuales más de 20 millones sobreviven en la extrema pobreza, con un ingreso diario de poco más de tres pesos en promedio.<sup>13</sup>

Obviamente, el caso mexicano es concomitante del escenario mundial. Ahí 225 personas detentan 47% del total poseído por 2 500 millones de ellas, de la misma manera que “un niño de un país industrializado [consume] lo que 50 en un país en desarrollo”.<sup>14</sup> Todavía más, un par de elementos centrales del escenario mundial son, por una parte, la impagable deuda externa de los países periféricos, que ya se tornó usuraria, y por otra, la enorme presión para incrementar la competencia mundial en nombre de la máxima eficacia y los más bajos salarios, mientras que la industria del ocio se generaliza en todas partes, pero sobre todo en los países ricos.

Por si los desequilibrios económicos fueran pocos, hay que agregar que el 2% de la población del planeta consume el 80% de la energía disponible, mientras que

en la actualidad estamos apropiándonos de alrededor del 40 por 100 de la productividad neta de nuestro planeta (es decir, la energía neta generada por la luz

12 *Público*, Secc. Economía, 16 de septiembre de 1999, p. 8. *Ibidem*, 1 junio de 2000, p. 13.

13 Sergio Garduño y Gabriel González, *Los indicadores de bienestar en México*, México, Instituto de Investigación Económica y Social, Lucas Alamán, A. C., 1999, citado en *Público*, 29 de septiembre de 1999, p. 9.

14 *Informe Mundial de Desarrollo Humano*, citado por Froylán M. López, “Colapso”, *Proceso*, mimeo, 1141, 13 de septiembre de 1998, p. 29.

solar): [y] dado que la población humana mundial se duplica cada cuarenta años, no tardaremos en llegar al límite biológico del crecimiento, momento en el que nos veremos obligados a entablar una encarnizada lucha por la participación en los recursos inalterables del mundo.<sup>15</sup>

Aunque quizá no tan acuciosos como los problemas económicos y energéticos, las sociedades contemporáneas enfrentan otras lacras propias del modo de vida que seguimos, tal es el caso de los extremismos sociales excluyentes, que se recrudecen con los grandes movimientos migratorios; el incremento del pensamiento religioso radical; la reducción de la calidad de vida en la mayor parte del planeta; las guerras locales de baja intensidad; y otras más.<sup>16</sup> Ante tales problemas, los miedos que se han manifestado un poco en todas partes por el comienzo del nuevo milenio, algunos de los cuales llegan a frisar la irracionalidad, aparecen realmente inocuos. Empero, lo más grave es que los actores políticos y los gobernantes de muchos países, incluidos los más ricos, no acaban de comprender y menos se comprometen a enfrentar las devastadoras tendencias del modelo de desarrollo que rige a la sociedad global. Alguno de ellos, en este caso el presidente William Clinton, afirmó recientemente que su imperio estaba más próspero que nunca, sin darse cuenta, o sin querer asumirlo, que las fisuras del sistema, incluso las internas, se profundizan cada vez más.<sup>17</sup>

En el ámbito de la vida público-política internacional, la felicidad que provocó en millones la derrota del nazismo en 1945 se esfumó casi de inmediato con el inicio de la Guerra Fría y las revelaciones de los crímenes de la cúpula soviética encabezada por Joseph Stalin. Estos hechos aceleraron la desintegración de los grandes sistemas ideológicos laicos, que desde el siglo xviii fueron utilizados para dar coherencia, aunque fuese ficticia, al devenir social. Con la caída en desuso de las grandes ideologías de raíz laica, un gran número de miembros de las sociedades modernas comenzaron a acusar ansiedades profundas, que genéricamente fueron llamadas "angustia existencial" por el filósofo Jean Paul Sartre y sus seguidores. Pero tales ansiedades, provocadas por la incompreensión de lo que se vive, o por

15 Jared Diamond, *El tercer chimpancé*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994, p. 14.

16 Para una radiografía panorámica sobre los principales problemas globales hoy, véase, Michael Kidron y Ronald Segal, *The State of the World Atlas*, Londres, Penguin Books, 1995.

17 Tomás Eloy Martínez, "Día de hielo en el imperio", *Público*, Secc. Arte & Gente, 13 de febrero de 2000, p. 3.

comprenderlo mal, ya habían sido detectadas por otros intelectuales mucho antes que aquél, y habían sido también expresadas públicamente. Ejemplo de ello son algunos de los trabajos de Karl Marx y Sigmund Freud; por ejemplo, *La ideología alemana* y *El malestar de la cultura*, respectivamente.

Es evidente que la ansiedad y hasta la angustia que causa el modo de vida actual no sólo tiene causas personales o particulares; son quizá, sobre todo, el reflejo que provoca el estado de cosas circundante. La inequitativa distribución de la riqueza, la reducción del empleo, el aumento de los déficits públicos, la creciente debilidad de los estados y otras consecuencias, son producto, directa o indirectamente, del “turbocapitalismo” y del ultraliberalismo.<sup>18</sup> Pero hay que ser claros y consecuentes, “la entreveración mundial de la economía no tiene nada de un evento natural: es el fruto buscado de una política que persigue objetivos precisos”.<sup>19</sup> Si algo queda claro con la globalización económica es su ausencia de límites: al capitalismo global se le ha permitido todo, y esa permisividad es en buena parte responsable de lo que ocurre hoy en el mundo; es decir, ya no sólo los problemas de inequidad económica, sino sus terribles secuelas, como la xenofobia, la purificación étnica, las guerras de baja intensidad o la degradación del ambiente. Tal es el nivel de laxitud de las relaciones sociales a escala mundial, que aun los más connotados estrategas temen un futuro de confrontaciones globales, las cuales estarán disfrazadas de diferencias culturales.<sup>20</sup>

Frente a los excesos de los intereses económicos de escala global, cabe preguntarse si hay algunos ámbitos importantes de la vida en el planeta que no estén determinados por aquéllos. Un ejemplo palmario de que todo gira bajo la ética del capital es el incumplimiento manifiesto de la Agenda 21, producto de la Cumbre de Río sobre Medio Ambiente: la nación más poderosa del mundo, detrás de la cual se enfilaron otras también ricas, presionó para que fueran debilitadas las demandas de un acuerdo internacional sensato sobre reducción de emisiones de gases tóxicos, como si habitaran otro

18 La noción de *turbocapitalismo* ha sido utilizada por Hans Peter Martin y Harald Schumann, *Le piège de la mondialisation*, Arles, Actes/Sud, 1997, la de *ultraliberalismo* la maneja Viviane Forrester, *Une étrange dictature*, Paris, Fata Morgana, 2000.

19 H. P. Martin y H. Schumann, *op. cit.*, pp. 18 y 59 ss.

20 Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3, 1993, pp. 22-49.

planeta y no fueran a verse afectados por la contaminación. ¿Podrá en estas condiciones subsistir el sistema? ¿será eterno el modo de producción capitalista?

En el medio de las relaciones políticas las cosas no van mejor. La acción política se ha divinizado: se trata de "uno de los rasgos [más distintivos] del pensamiento utópico de la época democrática".<sup>21</sup> Además, en lo fundamental la política se ha tornado politiquería, cuyo fin último es la búsqueda del beneficio, de la obtención de poder; la política como categoría ética fallece. Las nuevas generaciones perciben la política como medio de lucro o de medro. Esto es más evidente en los países periféricos, como México, donde aquélla ha sido utilizada para simular, para encubrir una trama social completamente corrompida.<sup>22</sup> En buena medida se han perdido los "hábitos vitales" de la democracia, como los llamaba el periodista John Dewey: se ha perdido "la habilidad de seguir un argumento, percibir el punto de vista del otro, ampliar las fronteras de la comprensión, debatir los propósitos alternos que pudieran perseguirse..."<sup>23</sup>; en fin, hacer de la política la búsqueda de la acción social posible.

### MUTACIONES CULTURALES

Las formas de comunicación actual y el tipo de conciencia social que ello entraña, han generado un profundo y dramático cambio social y cultural durante los últimos años. La individualización de la conciencia y las tendencias aislacionistas, inherentes al uso ilimitado de las nuevas tecnologías de comunicación, obstaculizan en mucho las antiguas formas de comunicación grupal: vivimos una realidad social con identidades individuales yuxtapuestas, donde la mediación del grupo se reduce dramáticamente.<sup>24</sup> Inducidos en buena medida por las nuevas tecnologías de comunicación, vivimos en una sociedad que se inclina más y más hacia la virtualidad, lo que genera, de suyo, pérdida del sentido de realidad.<sup>25</sup> Por otra parte, la

21 François Paret, "El fin de la utopía", *Nexus*, núm. 245, mayo de 1998, p. 75.

22 Ante el micrófono y la cámara de un entrevistador de Televisión Azteca, un comerciante de vehículos usados, vecino de alguna ciudad de la frontera con Estados Unidos, declara con relación al lucrativo negocio del robo de automóviles: "¡Casi no vale trabajar honradamente!" Noticiero *Hechos*, emisión del 25 de abril de 1999.

23 Bill Moyers, "Prólogo", en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, p. xi.

24 Umberto Eco, "A todos los efectos", en J. C. Carrière, J. Delumeau, U. Eco, y S. J. Gould, *op. cit.*, p. 240.

25 Para una crítica de los contenidos de los mensajes de los *mass media*, a través de ellos mismos, véase, Umberto Eco, *La guerra de faux*, París, Éditions Grasset, 1985.

fragmentación cognoscitiva debida a la degradación de la educación, pero también al incremento desmedido de la masa de información con casi nulo sentido, hacen que el mundo devenga un ámbito conceptual “donde hay más datos que significados, más información que conocimiento”.<sup>26</sup> Con tal basura informativa “el alma humana no se enriquece, sino que se vuelve más superficial [...] nuestra cultura se torna más pobre y más difusa, a pesar de los intentos que hace por ahogar su decadencia a través del barullo de novedades vacías”.<sup>27</sup>

La profunda transformación de nuestro bagaje cultural –que algunos nombran extravío, más bien–, que entre otras formas se presenta como la quiebra de la noción del pasado, aunada a la inclinación por la virtualidad que hoy impera, y la pérdida del sentido de realidad, hacen que cada vez más personas caigan en la indiferencia y el relativismo grosero, o de plano se acantonen en el pensamiento irracional. Paulatinamente, más y más personas se refugian en un nihilismo egocéntrico y en ese relativismo vulgar con rostro feliz, los cuales embozan no incredulidad sino una credulidad arrogante.<sup>28</sup> De esta suerte, los modelos racionales de comportamiento se deterioran y van siendo substituidos por la irracionalidad, el esoterismo ramplón o, lo que es peor, el culto de la fuerza y la violencia social. En tal situación la gente desiste de emprender grandes proyectos para refugiarse en un pragmatismo cotidiano, sin mayor alcance. Pero lo que es peor en tal contexto es que los actores sociales acusan profundas dudas sobre su capacidad de actuar, “la fragmentación de la realidad les parece tan grande que no les ofrece ningún asidero...”,<sup>29</sup> caen en el inmovilismo.

La esperanza de alcanzar la felicidad terrenal –idea inherente al periodo histórico que ha sido llamado Modernidad– se ha desvanecido. Esa idea-fuerza del “bienestar colectivo, producto del devenir histórico, [ejerció] plena fascinación sobre las masas”.<sup>30</sup> Empero, el derrumbe de la utopía comunista acabó con las efímeras esperanzas del bienestar colectivo y per-

26 Nathan P. Gardels, “Prefacio”, en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, p. xiii.

27 A. Solzhenitsyn, *op. cit.*, p. 8.

28 Sobre relativismo vulgar puede verse el ensayo de Michael Novack, “El despertar del nihilismo”, *Neos*, núm. 263, noviembre de 1999, pp. 71-79. Sobre relativismo postmoderno puede verse a Gabriel Said, “Orígenes ignorados”, *Levas Libres*, núm. 6, julio de 1999, pp. 30-33.

29 Z. Laïdi, *op. cit.*, pp. 38-39.

30 E. Paret, *op. cit.*, p. 72. Siguiendo a Alexis de Tocqueville, el autor argumenta que lo que tuvo de religioso –léase irracional– la Revolución Francesa, fue “la fe en el progreso y la emancipación del género humano.”

mitió la intensificación del voraz consumismo. La noción-mito del eterno progreso aún lo invocan muchos, pero cada vez suena más hueca. Nadie puede asegurar, ahora menos que nunca, que la humanidad marche en sentido progresivo; al contrario, ya se comienza a hablar de los regresos. Por otra parte, el lucro desmedido como objetivo fundamental de la sociedad ha dejado de ser criticado, parece que ya nadie discute su centralidad en la dinámica social. Para poderosos y menesterosos el dinero lo es todo; la sociedad es nada o a lo sumo el medio para lucrar. La filosofía del lucro a toda costa y el derroche, ha devenido el sino de la vida moderna.

### ¿NUEVA MORAL O NUEVOS PARADIGMAS?

Aun hoy en día, con tantas maravillas tecnológicas, hay quienes teniendo una perspectiva sólida del pasado, como el historiador Hugh Thomas, consideran que el siglo XIX quizás habría sido más habitable que el XX.<sup>31</sup> En una línea similar, numerosos filósofos delimitan los contornos sociales del mismo siglo y en general concluyen que el que culmina fue más bien un siglo oscuro, terrible. Uno de ellos en particular, señala que “todas las concepciones optimistas de la realidad, todas las ideas de progreso, todos los valores fueron puestos en duda”.<sup>32</sup> Empero, este tipo de interpretaciones no son primigenias. Ya a finales del siglo XIX un filósofo alemán —y aun antes otros—, elaboró un extenso ensayo histórico que discutía los problemas de civilización del llamado mundo occidental, concluyendo que su decadencia era irreductible.<sup>33</sup> El mérito mayor de la obra de Spengler consistió en señalar la arrogancia de Occidente frente al resto de las culturas del planeta. Sin embargo, Spengler nunca imaginó que las “verdades incommovibles y eternas” de Occidente, como él mismo las llamó, aún iban a tener tal umbral de vitalidad y expansión, al grado que se tornarían asertos globales, los cuales han generado tales contradicciones que éstas están llevando a la sociedad global a su potencial autodestrucción, lo que confirma de alguna manera la crítica nodal del filósofo alemán.

La política es la mejor manera que los hombres han encontrado para paliar las contradicciones del sistema, pero, como se ha dicho, su práctica

31 Hugh Thomas, “El siglo XX y otras calamidades”, *Letras Libres*, núm. 10, diciembre de 1999, pp. 36-40.

32 Daniel Bell, “Las muchas facetas del siglo XX”, *Letras Libres*, núm. 10, octubre de 1999, pp. 11-19.

33 Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1998 [1923], II T., t. I, p. 63.

se ha divinizado. Específicamente, dentro de la acción política se considera que la democracia es la palanca que puede contener los valores destructivos y disgregativos que hoy cunden —como la avaricia, el libertinaje, la violencia o la autogratificación— que a lo largo de la historia han sido considerados nocivos por todas las sociedades y religiones.<sup>34</sup> Sin embargo, “la sociedad democrática nunca es suficientemente democrática [ha sido] imposible hacer reinar juntas a la libertad y a la igualdad”.<sup>35</sup> Aun así, pareciera que por ahora no hay más alternativa que la democracia para intentar atenuar las tendencias fragmentarias y recalcitrantes del modo de vida actual.<sup>36</sup> Tanto en la práctica política, como en el resto de la actividad pública, los valores para asegurar la convivencia social se han transformado o degradado.

Las instituciones religiosas plantean la necesidad de renovación moral por medio de una liturgia remozada y con mayor protagonismo social, mientras que sus pensadores llaman a acrecentar la conciencia crítica y proponen volver a la lectura de sus clásicos.<sup>37</sup> Pensadores religiosos y laicos también argumentan la perentoria necesidad de restablecer la ética con argumentos sustentados en la razón, especialmente en campos como el de la investigación y manipulación biológica, por ejemplo.<sup>38</sup> Otros más, plantean que el reto actual de la ética es detener el proceso destructivo de la vida.<sup>39</sup> Inclusive destacados actores políticos de los países centrales se quejan de la actitud autocomplaciente y hedonista de sus propias sociedades, lo que les impide proyectar un imperativo moral sobre el mundo.<sup>40</sup> Sin embargo, en la vida cotidiana, un gran número de actores políticos, por no decir la inmensa mayoría, adoptan comportamientos discordes con las posturas éticas que reivindican. Y bien sabemos que la autocomplacencia social y la ausencia de ética pública, de manera tendencial conducen a la crisis y aun a la parálisis social.

En la medida en que las formas de comportamiento tradicional han caído en desuso, o en tanto que han aparecido múltiples y aun opuestas

34 Z. Brzezinski, *op. cit.*, p. 54.

35 F. Puret, *op. cit.*, pp. 68-69.

36 Así lo señalan filósofos y políticos. Véase, D. Bell, *op. cit.*, p. 17. Felipe González, *Siglo XXI, nuevos desafíos*, México, Universidad de Guadalajara, 1998, pp. 28-29.

37 Tal es el caso de G. Zaid, *op. cit.*, pp. 30-33.

38 Es el caso de Frances Abel y sus colegas: *Pública*, Secc. Arte & Gente, 21 de agosto de 1998, p. 12.

39 El ejemplo es el trabajo de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial Trotta/UAM-IUNAM, 1998.

40 Z. Brzezinski, *op. cit.*, pp. 54-55.



morales, hay quienes piensan que para salir de la situación de crisis e incertidumbre en el que se considera a la sociedad planetaria, es preciso concebir un nuevo paradigma que la saque del *impasse*. En tal sentido, algún político de envergadura internacional plantea que el nuevo paradigma debe sustentarse en la alianza de moral y política, aunque no dice bien a bien cómo hay que hacerlo.<sup>41</sup> Otros actores sociales, de diversas orientaciones políticas y prácticas profesionales, han declarado que el nuevo modelo social debe estar sustentado en el respeto a la vida, en su sentido más amplio.<sup>42</sup> Otros más hablan de la necesidad de establecer nuevos paradigmas, pero sus planteamientos no dejan de ser muy generales, algo crípticos y ligados en gran medida a parámetros sociales ya conocidos.<sup>43</sup> Y algunos más se animan a hacer planteamientos por medio de los cuales señalan que la sociedad global ya comienza a experimentar un profundo cambio: es el caso de Augusto de Franco. Éste argumenta que la humanidad se encuentra en la transición hacia un nuevo proceso civilizatorio, por lo que es necesario establecer un esquema interpretativo para entender, precisamente, ese sentido global de la transición, cuyo modelo tendría que ser policéntrico. Se dice, además, que tal transición apuntaría hacia una conciencia planetaria capaz de rescatar los humanismos de las diferentes tradiciones culturales, para fundar con ello una ética ecuménica.<sup>44</sup> Pero el planteamiento de De Franco no explica el determinismo subyacente en su discurso. No hay perspectiva histórica ni comparación cultural, como sí la hay en otros ensayos interpretativos de cambio civilizatorio, por ejemplo, el trabajo de O. Spengler ya citado.

En el escenario actual no puede asegurarse que una sociedad puramente consumista y hedonista como la nuestra, con principios y valores laxos, y con toda permisividad, siga existiendo indefinidamente; menos aún con la indiferencia radical que la mayoría ostenta frente a lo que ocurre en el mundo.<sup>45</sup> Asimismo, es absurdo seguir presionando a la ciencia y la tecno-

Estado de Guanajuato, s/f. Takeshi Umebara, "La civilización de la selva" en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, p. 196. François Mitterrand, "La indiferencia complacida hacia los marginados del mundo", *ibidem*, p. 302.

42 Véase, por ejemplo, UNESCO, *Declaración de Vancouver sobre la supervivencia en el siglo XXI*, multicopiado, 1989. E. Dussel, *op. cit.* J. Delumeau, "El Apocalipsis recreado", en J. C. Carrière, J. Delumeau, U. Eco y S. J. Gould, *op. cit.*

43 Es el caso de Willis Harman, *Global Mind Change*, Indianapolis, Insitut of Noctie Sciences/Knowledge Systems, Inc., 1991.

44 Augusto de Franco, *A transição para um novo padrão civilizatório*, Brasília, Instituto de Política, 1996.

45 Jean Baudrillard, "Después de la utopía", en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, p. 223.

logía en nombre del lucro y el derroche. La prefiguración del futuro no puede seguirse haciendo sin criticar el modelo de beneficio a ultranza, como tampoco resulta constructivo “negar la experiencia presente al precio de una proyección hacia el futuro liberal proveedor de prosperidad”.<sup>46</sup> Tampoco es posible seguir viviendo a la velocidad que se imprime a la sociedad en nombre del beneficio, que por lo demás no permite la pausa para la reflexión. ¿Adónde pretende llegar la humanidad con tanta premura?

Al inicio del nuevo siglo, la humanidad enfrenta numerosas esfinges que acotan su derrotero: sobrepoblación, crisis ambiental, polarización social, ignorancia, soledad y otras muchas, que en última instancia constituyen la crisis general del espíritu.<sup>47</sup> Esas esfinges, erigidas gracias al perverso modo de vida en el que se ha empantanado la sociedad planetaria, para muchos sólo podrán ser conjuradas “a través de una devastadora catástrofe”.<sup>48</sup> Ocurra o no la catástrofe, para los grandes desafíos que la humanidad ya enfrenta, quizá valga la pena tener en mente la sentencia que se ha imputado a André Malraux: “el próximo siglo deberá ser espiritual o no será”. En este caso el concepto espiritual tendría que ser entendido, al menos, como la fundación de una nueva moral global.

#### LA RECURRENCIA APOCALÍPTICA

Hasta el más distraído y refractario observador del devenir social se sorprende de las noticias sobre suicidios colectivos y otros ritos concomitantes que los *media* reportan de manera recurrente. Dos de los últimos eventos que sorprendieron y conmocionaron a la opinión pública mundial fueron los desenlaces de las actividades de dos, entre otras tantas sectas de orientación apocalíptica: los adoradores del Templo del Sol y los creyentes de la Puerta del Cielo, aunque todavía la memoria del drama del Templo del Pueblo que dirigía James Jones, subsiste en la memoria de mucha gente. Los hechos en los que se vieron involucrados las personas que concurrían en las prácticas de esas sectas, en realidad sólo representan la punta de un enorme *iceberg* que aglutina a practicantes y creyentes de diversas corrientes de pensamiento religioso, apocalíptico, mágico o francamente eso-

46 Z. Laudi, *op. cit.*, p. 87.

47 J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 166-167.

48 Iván Illich, “La sombra que arroja nuestro futuro”, en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, p. 76.

térico. Es sabido, también, que muchos de esos grupos recurren a formas de violencia, en ocasiones extrema, para mantener bajo control a sus agremiados. Se arguye, por otra parte, que la proliferación de sectas se debe en buena medida al colapso de los grandes sistemas ideológicos, pero también se explican como respuesta a la exclusión social que el sistema fomenta. Se hipoteca, pues, el presente en nombre de un dudoso futuro metafísico. Aquí interesa mencionar en lo general las sectas de filiación apocalíptica porque son numerosas, pertenecen a una tradición que ya suma miles de años, son las que han sido más nombradas en vista del cambio de milenio, y también porque han sido de las más activas.

El apocalipticismo es una doctrina que plantea, *grasso modo*, la esperanza del fin del mundo presente para que los hombres resurjan en otro, purificado, donde sólo quepan el bien y la felicidad.<sup>49</sup> Desde una perspectiva histórica esta tradición se hace explícita hacia el siglo II a. n. e., cuando el judaísmo plantea la idea de “un juicio de los muertos, con una recompensa para los justos y un castigo para los malvados”.<sup>50</sup> Sin embargo, es probable que tal idea haya sido concebida en Sumeria hace unos 5 000 años, pues hasta ese lugar y esa época se ha podido rastrear el mito-leyenda de la existencia de un paraíso más allá de este mundo. En todo caso, en la base de las ideas sumeria y judía se encuentran tres nociones que, aunque metafísicas, han estado en la conciencia humana desde que existe eso que ha sido llamado cultura; nociones que siguen animando a los movimientos apocalípticos, los cuales, de hecho, son arranques revolucionarios.<sup>51</sup> Ellas son: la necesidad de erradicación del mal; la necesidad de renovación humana; y la creencia en el fin de los tiempos. Excepto si se consideran válidas las sólidas teorías científicas contemporáneas sobre el inicio, evolución y ocaso del universo, no es axiomático que el mundo tenga un fin, en el sentido de término, en la acepción escatológica de la idea. Sin embargo, “en la práctica la mayoría [de la gente] se inclina a atribuir al menos un fin del mundo”.<sup>52</sup>

El fin de los tiempos es uno de los temas básicos y recurrentes de los movimientos apocalípticos, pero no todos los movimientos milenaristas

49 Stephen J. Gould, *Milenio*, Barcelona, Editorial Crítica, 1998, p. 26.

50 J. Delumeau, *op. cit.*, p. 71.

51 U. Eco, “A todos los...”, *op. cit.*, p. 218.

52 Malcom Bull, “Introducción: para que los extremos se toquen”, en Malcom Bull (comp.) *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, México: FCE, 1998, p. 11.

que se han dado en la historia de la humanidad tienen como objeto ese fin.<sup>53</sup> El concepto de milenio surge de cierta interpretación del Apocalipsis, así como de numerosos pasajes de La Biblia que señalan que un día para Dios son mil años para los humanos, interpretación a la cual se adosó "una teoría numérica concreta del fin que se avecina".<sup>54</sup> Ahora bien, el pensamiento milenarista de Occidente nace "de dos de las grandes estrategias mentales [mediante las cuales los hombres fuerzan] un orden y un significado [para] un mundo recalcitrante".<sup>55</sup> La discusión sobre la interpretación de la idea del milenio bíblico fue abordada por diversos agentes de la iglesia cristiana, especialmente San Agustín, quien advirtió de la necesidad de separar la perspectiva teológica y exegética de la actividad humana. Sin embargo, "su interpretación no estaba en condiciones de aquietar las tensiones sociales ni de contener las pulsiones colectivas".<sup>56</sup> Las ideas milenaristas de origen cristiano siguieron un curso bastante independiente de la teología oficial, y de hecho han tenido una influencia significativa en los movimientos milenaristas hasta el presente. Ello explica que los movimientos milenaristas de raíz apocalíptica hayan sido y sean "el terreno de elección de los desgraciados, de los oprimidos, de los desposeídos, de los revolucionarios, de los desesperados, de los revolucionarios místicos [en fin] de todos aquéllos que no aceptan el mundo tal cual es [y] para quienes la tierra es un valle de lágrimas".<sup>57</sup>

El fenómeno milenarista ha sido objeto de muchos y acuciosos estudios de corte sociológico. Un ejemplo de ello es el interesante artículo de Javier Ullán de la Rosa, incluido en esta misma compilación.<sup>58</sup> Ahora bien, para los fines de este ensayo importa poner en evidencia ciertas características de los movimientos apocalíptico-milenaristas. Es decir: la recurrente y vital búsqueda de renovación del espíritu humano; la ansiedad que provoca en los hombres el desconocimiento de los eventos futuros; así como

53 Los hindúes, por ejemplo, tienen una idea apocalíptica que se manifiesta en el *kali yuga*, etapa de un ciclo recurrente que estaríamos viviendo ahora, donde la humanidad desciende lentamente de la luz a la oscuridad. Damian Thompson, *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*, Madrid, Taurus, 1998, p. 225.

54 S. J. Gould, *Milenio*, *op. cit.*, pp. 32-33.

55 *Ibidem*, pp. 23 y 27.

56 U. Eco, "A todos...", *op. cit.*, p. 218.

57 S. J. Gould, "El año 2 000...", *op. cit.*, p. 33.

58 Javier Ullán de la Rosa, "Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista", en este mismo número de *Estudios del Hombre*. En ese texto el autor discute varias posturas teóricas en torno al fenómeno milenarista; aquí interesa destacar la de Norman Cohn y la de Henri Desroche, pp. 13-40.

ese irrecusable impulso por hacerse a sí mismos –aunque sea de manera subliminal– preguntas que en apariencia no tienen respuesta: ¿qué es este mundo? ¿por qué es? ¿de dónde venimos? ¿a dónde vamos? etcétera.

La historiografía reporta bastante calma entre los espíritus católicos alrededor del año mil de nuestra era.<sup>59</sup> Empero, durante la alta Edad Media, Europa experimentó numerosos y en ocasiones dramáticos movimientos milenaristas, basados en interpretaciones específicas de *Las Sagradas Escrituras*, entre las que sobresalen las de Joaquim de Fiore. Luego, entre los siglos xv y xviii, bajo la influencia de la creciente laicización de la sociedad, las ideas milenaristas se tornaron más de tipo utópico. Los “autores – europeos u occidentales– imaginaron islas lejanas cuyos habitantes vivían dichosos bajo gobiernos sabios y leyes justas; la igualdad o la comunidad de bienes, o ambas cosas a la vez, se consideraban, la mayoría de las veces, la regla de oro”.<sup>60</sup> En el presente y tal vez para la mayor parte de la gente, si hay expectativas milenaristas, éstas tiene que ver más bien con la esperanza de un futuro mejor aquí en la Tierra. Pero los temores apocalípticos subyacen en la imaginación de millones, sobre todo entre los creyentes duros, que por cierto no son pocos. Sólo los creyentes entendidos, que son minoría, saben que la “función del Apocalipsis no es hablar del fin del mundo. No se trata de evocar la Jerusalém terrenal sino la celeste [...] Ése es [...] el sentido positivo del mensaje del Apocalipsis, incluso para los que no creen: habrá siempre nuevos ciclos y nuevas tierras”.<sup>61</sup> Con todo, tal vez la mayoría de los individuos, sobre todo los no creyentes, lleven dentro de sí su propio *kali yuga*, su propia sensación de apocalipsis.<sup>62</sup> Tal carga se percibe de muchas maneras, por ejemplo, en cierto tipo de literatura infantil y juvenil, por medio de la cual cientos de miles o quizá millones de niños y jóvenes huyen, vía medios virtuales –*cómics* e Internet–, de un estado de cosas social que les es inaceptable.<sup>63</sup>

La Ilustración, como se ha dicho, en buena medida convirtió al viejo milenarismo en un asunto laico. Pero ello no ha exorcizado completamente

59 Georges Duby, *El año mil*. Barcelona: Gedisa, 1996. Más bien, la leyenda sobre las turbulencias del año mil son propias de la historiografía romántica del siglo xix; J. Delumeau, *op. cit.*, pp. 116-117.

60 J. Delumeau, *op. cit.*, p. 111.

61 U. Eco, “A todos los ...”, *op. cit.*, pp. 225, 228.

62 Jean Claude Carrière, “Las preguntas de la esfinge”, en J. C. Carrière, J. Delumeau, U. Eco, y S. J. Gould, *op. cit.*, p. 136.

63 Sobre literatura milenarista “postmoderna”, véase en este mismo número de *Estudios del Hombre*, el trabajo de Andrés Ríos, “*Evangelion*: la futurización milenarista del cómic japonés”.

a todos los fantasmas portadores de temores apocalípticos, sobre todo ahora que muchísima gente considera posible que la especie humana viva la época más peligrosa de su existencia. En este sentido, tal vez los temores del presente sean exagerados; tal vez en otras épocas la humanidad vivió miedos como los actuales o peores. Con todo, es difícil no distinguir en el horizonte al menos cuatro fenómenos globales que pueden hacer pensar en los míticos jinetes del Apocalipsis: la sobrepoblación; la destrucción ambiental; el peligro de holocausto nuclear; y la degradación cultural —léase cretinismo *in crescendo*—, que, por cierto, podría revelarse como el más peligroso de los cuatro. Y mientras esos temores no sean efectivamente superados, la recurrencia apocalíptica seguirá vigente, se presentará de mil modos.

### ¿ALIENADOS?

Tal parece que la mayoría de los seres humanos que envejecen sostienen que todo tiempo pasado fue mejor, y aunque mucho de esa sentencia se fundamenta en un idealismo personal y romántico, pareciera que el cambio generacional se ha profundizado de manera inaudita durante las últimas décadas, lo que hace que sean más los que consideren que las cosas no han mejorado, al contrario. A tal propósito y de cara al cambio de centuria, algún intelectual planteaba que el mundo “paradisíaco” que había conocido hasta sus quince años había sido destruido; ese hombre tiene hoy más de setenta años.<sup>64</sup> En las sociedades tradicionales —léase, con sistemas mercantiles incipientes— “los fines de la vida eran la vida misma”, la ilusión del progreso continuo y otras idolatrías de los Tiempos Modernos aún no habían secuestrado al espíritu humano.<sup>65</sup>

Visto en perspectiva histórica, tal vez la idolatría que más capacidades subyugales ha tenido sea el dinero, factor abstracto e inorgánico pero todopoderoso. Tal poder explica que la sociedad moderna haya roto los tradicionales lazos sociales, “encerrando a los individuos en la obsesión del dinero”.<sup>66</sup> Desde el punto de vista de la historia y sociología de las ideolo-

64 J. C. Carrère, *op. cit.*, p. 165.

65 Isaiah Berlin, “El regreso del *Volksgeist*”, en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, pp. 91-92.

66 F. Furet, *op. cit.*, p. 75. Por su parte, Oswald Spengler, sin duda siguiendo ideas de Karl Marx, señalaba sobre el dinero, que estaba “desprovisto de toda relación con el sentido del campo fructífero y con los valores de una originaria economía de la vida”; *op. cit.*, t. I, p. 81. A propósito idolatrías, que no son otra cosa que tratos,

gías, Louis Dumont ha demostrado cómo durante la Era Moderna la categoría economía se aleja de la ideología general, de tal manera que el pensamiento económico innova y refina la concepción misma de la riqueza, situándola por encima de cualquier otra consideración jerárquica del ámbito social,<sup>67</sup> como una suerte de *non plus ultra*.

Consagrar al dinero y en general a la economía tal beligerancia en la conducción de los asuntos de la vida toda es una situación alienante. El concepto alienación permite dilucidar hasta qué punto la sociedad moderna se haya enajenada. Como se sabe, desde un enfoque histórico y sociológico, fue Karl Marx el pionero en la utilización de ese concepto. En sus trabajos lo utilizó sobre todo para intentar explicar la enajenación que sufre el individuo que no usufructúa completamente su trabajo, siendo éste transferido a terceros de algún modo. Pero el concepto de alienación en la obra de Marx es mucho más complejo que el de la simple enajenación económica,<sup>68</sup> y ha sido utilizado por otros pensadores, siempre inspirados en las ideas marxistas básicas. Por ejemplo, Sigmund Freud sugirió la alienación de la *psique* debido a las formas orgánicas de la cultura; y en una línea similar, Herbert Marcuse consideró la alienación como un problema público —en el sentido político—, al plantear que su posible superación podría ejercerse liberando a la *libido*, transformando con ello a la sociedad por medios políticos; así sería posible conjurar el exceso de violencia residual que existe en toda sociedad.<sup>69</sup>

Para fines de este ensayo sólo se mencionarán algunos aspectos generales que podrían dar una idea del fenómeno llamado alienación, específicamente en los ámbitos económico, político, educativo y cognoscitivo.<sup>70</sup>

**Ámbito económico.**— Según los entendidos en el siglo que comienza sólo trabajarán dos décimas de la población activa mundial. Esto quiere

Fernando Savater dice que "nada impresiona tanto a los humanos como sus propias convenciones...": "De las culturas a la civilización", *Letras Libres*, núm. 12, diciembre de 1999, p. 40.

67 Louis Dumont, *Homo aequalis I*, París Éditions Gallimard, 1985.

68 Según István Mészáros, Marx aborda la cuestión de la alienación del hombre en cuatro niveles: a) en relación con la naturaleza; b) respecto de sí mismo, de su propia actividad; c) como miembro de la especie humana; y d) en relación con los demás hombres. *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Harper & Row, Publishers, 1972, p. 14.

69 Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, París, PUF, 1995 [1948]; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, México, Editorial Artemisa [Joaquín Mortiz] 1986.

70 I. Mészáros, *op. cit.*, especialmente caps. iv, v, vi, x.

decir que los ocho décimos restantes de ella estarán alienados debido a que no realizarán actividades productivas y vivirán para el ocio. Empero, quienes no entren en la categoría de población económicamente activa, que serán la inmensa mayoría, tendrán que acogerse a la descarnada máxima del mercado de trabajo del sistema capitalista: *to have lunch or be lunch*.<sup>71</sup> Por si eso fuera inocuo, se sabe que la acumulación de la riqueza a nivel global se incrementa y zanja aún más la distancia entre los pocos que tienen y los miles de millones que prácticamente nada tienen.<sup>72</sup> Además, en la medida en que el deterioro ambiental y social global se acrecienta, los mejores espacios que van quedando del planeta se restringen a unos pocos, a costos y con recursos cada vez más onerosos.<sup>73</sup>

Ámbito político.- Las ciudades modernas que han devenido inmensas y poco manejables concentraciones humanas, crecieron bajo la positiva idea de la *polis* griega, donde, se supone, los ciudadanos gozaban de los derechos propios de la *città*, además de comodidades extrañas en áreas rurales. Hoy, sin embargo, gran número de antiguas y tradicionales aglomeraciones a escala global, que tenían una “talla humana”, se han tornado megaciudades donde las comodidades y la seguridad –primigenios objetivos para vivir en ellas– se han deteriorado drásticamente. Un botón de muestra sobre la inseguridad creciente en las ciudades y de su criminalidad implícita, es que “28 millones de [norte]americanos, más del 10% de la población, ya están acantonados en inmuebles o barrios protegidos por guardias armados”.<sup>74</sup> ¿Y qué decir de las incomodidades?: contaminación, falta de servicios elementales o degradación de los ya existentes, corrupción de los servicios públicos, tensión personal, ingobernabilidad, etcétera. Los habitantes de las grandes urbes se han convertido en buena medida en hombres puramente ateniados a los hechos, sin tradición, que se presentan en masas informes y fluctuantes –inorgánicas–, poco productivos, inclinados al ocio y animadversos a la vida próxima a la naturaleza.<sup>75</sup> La alienación propia de las ciudades es tan grande que nadie, por ejemplo, está dispuesto a renun-

71 H-P. Martín y H. Schumann, *op. cit.*, pp. 12-13.

72 *Id. supra*, nota 14; y esas no son las cifras más dramáticas.

73 Piénsese en la isla de Saint Barthélemy, en el Caribe, en la llamada Reserva de la Biosfera de Cuitzmalá, o aun en el exclusivo fraccionamiento El Tamarindo, ubicados éstos últimos en la costa de Jalisco. *Público*, 20 de junio de 2000, Secc. Arte & Gente, p. 6.

74 H P Martín y H. Schumann, *op. cit.*, p. 20.

75 O. Spengler, *op. cit.*, t. I, p. 79.



ciar a su automóvil para abatir la contaminación atmosférica; y la angustia que embarga a los ciudadanos por lo que sucede en sus ciudades ha devenido en suerte de “coartada para abstenernos de asumir nuestras responsabilidades frente a las amenazas que pesan sobre nuestro porvenir”.<sup>76</sup> Los habitantes de las ciudades estamos alienados desde una perspectiva política.

Ámbitos educativo y cognoscitivo.- Se dice con mayor insistencia, aunque también de manera más aislada, que los seres humanos se hacen cada vez más incultos. La aseveración no es falsa. Más y más son las personas que desconocen el uso correcto del lenguaje, apenas saben de los avances de la ciencia, cada vez utilizan menos conceptos que les permitan explicar de manera clara y coherente los fenómenos naturales y culturales que les entornan, leen menos, etc. No estar al tanto de cómo se desenvuelven los diversos campos del conocimiento podría ser considerado como una alienación de tipo conceptual, cognoscitiva, por lo que, en principio, ello tendría que ser sólo aplicado a quienes practican las diversas ramas del conocimiento, educan con ellas o están próximos a las mismas. Sin embargo, aun entre los iniciados se presenta una tendencia creciente que les hace tener menos cultura, menos conocimiento.<sup>77</sup> En todo caso, lo que aquí interesa plantear es el problema de la degradación de la cultura—entendida ésta como conocimiento general—, lo que afecta cada vez más a más gente, cuando existe, paradójicamente, un acceso a la información prácticamente ilimitado.

Muchos califican al presente como la “era de la comunicación”, “de la información”, y pareciera que tal afirmación asegurase, *per se*, el arribo a un estadio superior del desarrollo de la humanidad. Sin embargo, cada vez son más las voces que denuncian los problemas sociales que se están presentando en dicha “era”, debido a la “comunicación perenne” y al exceso de información.<sup>78</sup> Sartori denuncia la “‘cultura de la incultura’ [y] la atrofia y pobreza cultural.”; mientras que Ramonet asegura que el tipo de comunicación dominante “nos reduce, nos infantiliza”.<sup>79</sup> En especial, el autor italiano arguye que la actual “era de la comunicación mediática” está tendiendo a que la mayor parte de la gente crea que la vida útil consiste en

76 U. Eco, “A todos los ...”, *op. cit.*, p. 252.

77 Auén del significado que se pudiese atribuir a estos conceptos.

78 Véase Giovanni Sartori, *Homo videns*, México, Taurus, 1998. También Ignacio Ramonet, *La tiranía de la comunicación*, México, Editorial Debate, 1999, citado en *Proceso*, núm. 1197, 10 de octubre de 1999, pp. 82-83.

79 G. Sartori, *op. cit.*, p. 38. I. Ramonet, *op. cit.*, p. 82.

matar el tiempo, sobre todo frente a un televisor, y de manera creciente frente a una computadora, de tal suerte que el mundo termina por aparecer como un espectáculo.<sup>80</sup> Y continúa: "... la televisión modifica radicalmente y empobrece el aparato cognoscitivo del *homo sapiens* [de tal suerte que de manera paulatina el individuo se convierte en] alguien incapaz de comprender abstracciones, de entender conceptos [y por lo tanto es inepto para pensar y] articular ideas claras y diferentes".<sup>81</sup>

La conclusión de Sartori es que la comunicación mediática, especialmente la televisiva, está creando al hombre del postpensamiento. Y respecto del exceso e inutilidad de la mayor parte de la masa de información con la que es avasallada la humanidad día a día, gracias a la generalización de los medios de comunicación, ese autor se vale de una metáfora de Jean Baudrillard que reza así: "La información en lugar de transformar la masa en energía, produce más masa."<sup>82</sup> De esta suerte, el hombre del presente vive una aguda soledad electrónica que se incrementa, y que lo torna "*homo insipiens* (necio y, simétricamente, ignorante)"<sup>83</sup> y lo que es peor, perversamente cínico. Por lo demás, hay que señalar que existen intereses muy poderosos que manejan los *media*, los cuales constantemente hacen criticar el modelo "elitista", abyecto y superado, del hombre racional occidental,<sup>84</sup> hecho que ya se torna campaña orquestada y sistemática contra la racionalidad misma, la cual en ocasiones está alcanzando la proporción de una verdadera cruzada.<sup>85</sup>

En la medida en que el objetivo de la vida se ha convertido en dinero, ocio improductivo y evasión, por sólo mencionar ciertas de las características más representativas de la sociedad contemporánea, tendríamos que aceptar que "asistimos ya, a un declive cada vez más brutal de toda idea [—¿realidad?—] de civilización.[Y ¿cómo] emprender una acción reparadora [—de los destrozos causados por los humanos—] si la gente no comprende su urgencia?"; si está alienada debido a la extravagante utopía de la eterna

80 G. Sartori, *op. cit.*, pp. 12, 95.

81 *Ibidem*, pp. 17, 43, 146-147.

82 *Ibid.*, pp. 136, 12.- Respecto del manejo de información, Umberto Eco señala, de manera sorprendente y harto optimista: "Vamos hacia una división de clases, no ya fundada en el dinero [¿?], sino en la capacidad de ejercer el espíritu crítico y de cibar la información.": "A todos los ...", *op. cit.*, p. 240.

83 G. Sartori, *op. cit.*, pp. 12, 145.

84 *Ibid.*, pp. 132, 147.

85 B. Meyers, *op. cit.*, p. xi.

diversión.<sup>86</sup> Pero, ¿de qué se habla? ¿de la simple voluntad de educar sin tomar en cuenta el estado de alienación conceptual y educativa que afecta a los hombres? Cualquiera que sea la respuesta, se sabe que la solución de los problemas sociales globales reside, precisamente, en el campo de lo político, de lo económico, esto es, de lo social. Pero para resolver los graves problemas sociales, es necesario tener un conocimiento cabal de la realidad.

#### UNA POSIBILIDAD: LA CONCEPCIÓN CIRCULAR

En la tradición judeo-cristiana la vida es un peregrinaje, un viaje encaminado hacia un objetivo preciso. Esta idea entraña una concepción lineal de la realidad, que, *mutatis mutandis*, es igual a la que se atribuye a Pitágoras, quien en el siglo V a. n. e. dispuso que a toda cifra se le puede sumar uno, idea que lleva *a fortiori* al dogma de la existencia del infinito. Nociones como las anteriores están en los cimientos de edificio conceptual de Occidente, aunque cada día son más cuestionadas. Durante dos mil años esa tradición compuso de manera orgánica pensamiento y medio físico, lo que permitió obtener una visión integral de la realidad, aunque incorrecta desde el punto de vista de los paradigmas científicos del presente.<sup>87</sup> La revolución conceptual que se origina durante el Renacimiento termina por separar a la filosofía moral de la filosofía natural. Puede decirse que el punto culminante de esa ruptura epistemológica lo constituye el llamado dualismo psicofísico –*res extensa* y *res cogitans*– planteado por René Descartes,<sup>88</sup> quien apuntaló en buena medida el criterio de que la verdad es sólo atribuible a la verificabilidad, concepto que fue válido hasta las primeras décadas del siglo xx.

La *sciènza nuova* concibió, desarrolló y consolidó varias disciplinas que hoy algunos llaman “duras” –física, química, biología–, gracias a las cuales se ha llegado a profundidades cognoscitivas inimaginables, en la medida en que sus practicantes han seguido esa visión estructural-instrumentalista, tan propia del pensamiento moderno de Occidente, para

<sup>86</sup> J. C. Carrière, *op. cit.*, pp. 132, 178. – Daniel J. Boorstin, “Historia de la imagen”, en N. P. Gardels (ed.), *op. cit.*, p. 237.

<sup>87</sup> Esa tradición se fecha entre el 500 y 428 a. n. e. (vida de Anaxágoras) y la segunda mitad del siglo xv d. n. e.; I. Illich, *op. cit.*, p. 80.

<sup>88</sup> Werner Heisenberg, *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993 [1952], pp. 24, 52.

“aproximarse” a la realidad. Sin embargo, es posible que esa visión, precisamente, haya impedido la posibilidad de arribar a un conocimiento integral de la realidad. A ésta se le concibe en parcelas, fragmentos<sup>89</sup> –aunque se intuya y sepa que la *res extensa* es una sola–, los cuales, más que unirse, tienden a separarse. Y por si tal limitación fuera nimia, habría que agregar que, debido al desarrollo de la ciencia física, el criterio de verdad ha debido ser alejado de la noción de absoluto –como los valores matemáticos–, con lo cual aquélla queda ceñida al concepto de probabilidad, de estadística.

Independientemente de que el paradigma de la incertidumbre, tan *caro* para la ciencia actual, tenga repercusiones perniciosas en las reflexiones filosóficas que de él se desprendan, y en tanto que la práctica científica se halle acotada por la búsqueda recalcitrante del lucro, se teme que la ciencia esté entrando en una etapa de francos rendimientos decrecientes.<sup>90</sup> Y, obviamente, por más sofisticada que sea, la tecnología no podrá resolver los problemas sociales, mucho menos las conceptuales. Al contrario,

la tecnología a medida que avanza, está produciendo un hombre incluso más crédulo e ‘inocentón’ que el hombre medieval. ¿Por qué? Porque el hombre medieval tenía creencias absurdas que, sin embargo, estaban delimitadas por una *Weltanschauung*, por una concepción del mundo, mientras que el hombre contemporáneo es un ser deshuesado que ‘vive sin el sostén de una visión coherente del mundo’ [...] En esta ausencia de referencias estables, el hombre [...] cree porque no hay razón alguna para no creer.<sup>91</sup>

En la actualidad más de uno piensa que “el *homo sapiens* ha entrado en crisis, una crisis de pérdida de conocimiento y de capacidad”.<sup>92</sup> Pero esa crisis no se debe sólo a la teledirección a la que está sometida la sociedad vía los medios electrónicos. Es probable que se deba, sobre todo, a lo que aquí se ha definido como alienación cognoscitiva. O sea que, en definitiva el género humano no termina de comprender cabalmente la *res extensa*. De ahí el cúmulo de enigmas que hoy y en lo sucesivo tendrá la ciencia, el cual se incrementa día a día, en tanto que no sea descubierto el elemento que los

89 “La Nueva Polinesia”, John Horgan, *El fin de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 29 ss.

90 *Ibidem*, cap. 1.

91 Umberto Galimberti, “Il potere paradossale della comunicazione”, *Il Sole-24 Ore*, 27 de febrero de 1994; citado por G. Sartori, *op. cit.*, p. 137.

92 G. Sartori, *op. cit.*, p. 61.

unifique. Por ello, entre los más sólidos científicos hay quienes plantean de diversas maneras la necesidad del “factor-Dios”, para poder, con él, unificar el conocimiento.<sup>93</sup>

En contra de lo antes dicho, hay quienes argumentan que el cerebro humano es incapaz de comprender la totalidad de la realidad, conocer todo.<sup>94</sup> Pero también hay quienes creen que ello es posible. Tal vez la clave para comprender cabalmente la *res extensa* resida en descubrir su modelo de funcionamiento, cuyas características, con mayor probabilidad, sean circulares, no lineales; porque circulares son prácticamente todos los fenómenos de la realidad; porque jerárquicamente hablando, el concepto circular subsume al lineal; porque la visión circular es holística, no así la lineal, que es irreferencial. Mientras tanto, Blais Pascal seguirá teniendo razón: “el hombre es incapaz de certeza”.<sup>95</sup> ¡Claro! Mientras no encuentre el modelo que le permita acceder a ella.

En una perspectiva de corte espiritual, hay quienes piensan que el significado es un elemento imprescindible para el género humano, sobre todo cuando ése está relacionado con sus creencias metafísicas; hay quienes consideran que las sociedades sin pensamiento utópico son inconcebibles, pues la utopía es la expresión de los deseos de mejorar; hay también quienes consideran que el hombre tiene necesidad ingente de creer; y otros más, que el género humano tiene apremios de trascendencia.<sup>96</sup> Por otra parte, hay quienes creen en cosas poco probables —en guisa, los ovnis—, y hay quienes creen que el hombre debe alimentarse espiritualmente, por ejemplo, con la literatura.<sup>97</sup> Así, todo parece indicar que más allá de cualquier consideración, la gente requiere creer, y al creer es capaz de crear historias. En fin, el hombre necesita creer en algo situado más allá de su medio inmediato; está apremiado por el impulso intrínseco de *re-ligarse* al orden cósmico, por eso existen las religiones.

El pensamiento apocalíptico, el milenarista, el utópico o cualquier otro, de índole metafísico, son producto de la actividad del cerebro: el hombre busca de manera incesante. Se trata de ideas que se entretajan y adquieren

93 J. Horgan. *op. cit.*, pp. 87, 106, 128, 146 y otras.

94 Luis González de Alba. “El conocimiento”, *Neos*, núm. 269, mayo de 2000, pp. 79-80.

95 Pierre Magnard, *Pascal ou l'art de la digestion*, París, Ellipses, 1997, pp. 30-42.

96 S. J. Gould. *Milenio*, *op. cit.*, p. 22. J. C. Cartière, *op. cit.*, p. 188. Y en este mismo número de *Estudios del Hombre*, Alejandro Ramírez “Reflexiones sobre el misticismo”; y René de la Torre, “Los nuevos milenarismos de fin de milenio”.

97 Mario Vargas Llosa, “La fantasía sediciosa”, *Letras Libres*, núm. 10, octubre de 1999, pp. 20-24.

cierto grado de enlace; puede complejizarse y llegan a constituir sistemas de ideas de gran coherencia que logran crear sentido en quien los concibe y en quien los escucha. Pero no hay que olvidar, desde un enfoque estrictamente científico, que la complejidad del cerebro humano es producto de una evolución larga e intrincada, y que él es útil, en principio, para asegurar la vida misma de quien lo porta. Pero, en segunda instancia y de manera más compleja, puede servir para abstraer e inteligir los fenómenos del entorno físico, incluido el hombre mismo. Pensar, pues, parece ser la primera necesidad de la conciencia.

Fuera del ámbito de las “ciencias duras”, la explicación de la realidad ha sido buscada en la filosofía y también, en buena medida, por medio de la historia, “*magistra vitae*”. Sin embargo, ya Wilhelm Dilthey demostró que las verdades históricas y filosóficas tienen el límite irreductible de la visión del mundo –*Weltanschauung*–, de tal suerte que las explicaciones absolutas de la existencia hay que buscarlas en la *res extensa*, más que en la *res cogitans*, pues ésta es subsidiaria de aquélla. Al respecto la idea del paleontólogo Yves Coppens, en el sentido de la presencia de tres niveles en la organización de la materia –inanimada, animada y pensante–, que bien podrían ser cuatro o tal vez más, es atractiva y lógica. Esa idea es similar a la del astrofísico Martin Rees.<sup>98</sup> Ambas concuerdan con el hecho de que la evolución ha permitido que sea la especie humana la mejor adaptada para habitar el planeta. Sin embargo, aún hay más interrogantes que respuestas sobre el futuro de la especie, no en la perspectiva social sino en la evolutiva. Por ejemplo, aunque se haya hecho mucho ruido sobre el debatido proyecto del genoma humano –éste ha sido más un *coup médiatique*, pero sobre todo una desenfrenada carrera en pos de gordos dividendos–, se sabe que aún “no tenemos la menor idea de lo que somos capaces de hacer con nuestra dotación genética”.<sup>99</sup> En el extremo opuesto de esa posición existe la de Hans Moravec y Marvin Minsky, quienes aseguran que, gracias a la llamada inteligencia artificial, en poco tiempo se podrá crear el siguiente eslabón de la cadena evolutiva.<sup>100</sup> Hay algunos más en una posi-

98 U. Eco, “A todos los ...”, *op. cit.*, pp. 263-264, Martin Rees, “Exploring Our Universe and Others”, *Scientific American*, vol. 281, núm. 6, diciembre de 1999, pp. 44-49.

99 S. J. Gould, *Milenio*, *op. cit.*, p. 34.

100 J. Horgan, *op. cit.*, pp. 312-315. Michio Kaku, *Visiones*, Madrid, Editorial Debate, 1998. Este autor considera que los sociólogos son unos pesimistas, pues según él mismo, el futuro se augura “pleno de bondades” tecnológicas gracias a los avances de la ciencia.

ción intermedia, quienes consideran que si se trabaja en la dirección correcta, se podrá suprimir el tradicional dualismo entre cuerpo y materia, al menos en el campo de la biología,<sup>101</sup> lo que representa ya un peldaño extraordinario en términos de la integración de lo cognoscible.<sup>102</sup>

Mientras se debate sobre todo, los impulsos del cerebro humano continúan activos; y mientras no exista un modelo global de comprensión y esclarecimiento de la *res extensa*, esos impulsos propiciarán múltiples explicaciones sobre ella misma, la mayor parte metafísicas o francamente ilógicas, como tantas que han proliferado con tanta fuerza a lo largo de la historia. En ese sentido, la razón lógica se revela como el único camino para salir del *impasse* en el que se encuentra la humanidad,<sup>103</sup> constatable en casi todo lo que ocurre cotidianamente en el complejo ámbito social. Cualquier solución para la problemática social —y humana por extensión— tendría que ser explicada y establecida a la luz de su íntima relación con el mundo físico, es decir con eso que ha sido llamado naturaleza, que no hace más que determinar la existencia de los hombres.<sup>104</sup> Y, justamente, si se desea comprenderla, no hay que olvidar que la naturaleza funciona a partir de ciclos, ciclos que evocan la noción de circularidad de los procesos naturales, lo que entraña la sincronía de los eventos, lo cual, lógicamente, permitiría el cálculo de los mismos.

En fin, no se trata de establecer una nueva metafísica bajo el nombre de circularidad. Se trata, sí, de examinar la esencia de los paradigmas que han determinado y continúan determinando la conducta humana —la concepción linealidad y el lucro, por ejemplo—, realizar su crítica y dilucidar el modelo de comportamiento preciso de la *res extensa*, el cual parece ser cíclico.

101 Antonio R. Damasio "How the Brain Creates the Mind", *Scientific American*, vol. 281, núm. 6, diciembre de 1999, pp. 74-79.

102 Es doble decir que en el ámbito de las disciplinas sociales y humanas ya se plantea, con insistencia creciente, la necesidad de conocimiento interdisciplinar, aunque no se sabe aún sobre qué modelo hay que trabajar para unificar el conocimiento. Véase Michael Gibbons *et al.*, *La nueva producción del conocimiento*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1997. También Alfredo Gutiérrez Gómez, "La otra investigación", *Umbra* XXI, núm. 26-27, primavera-verano de 1998, pp. 67-70.

103 Recuérdese que si está bien planteada, en principio toda pregunta tiene una respuesta. Al respecto G. Sartre, *op. cit.*, p. 133, dice: "No nos hagamos los tontos: racionalidad es formular una pregunta racional a lo que sabemos dar una respuesta racional, y si no es así, no lo es."

104 Para Emmanuel Kant el único objeto de la actividad intelectual es la naturaleza. O. Spengler, *op. cit.*, t. I, p. 36.

## EL FACTOR TIEMPO

Cuenta el escritor Jean Claude Carrière que un día la preguntó a su colega Oliver Sacks:

“ ‘Qué es un hombre normal [...] desde su punto de vista de neurólogo.’ Me respondió: ‘Un hombre normal, para nosotros, es un hombre que puede contar su historia [...] un hombre que sabe de dónde viene, que tiene un pasado, que *está situado en el tiempo*.’ ”<sup>105</sup> Situado en el tiempo... ¡Eh ahí el factor esencial que determina la vida y la materia toda! Pero en el caso de los seres humanos, éstos tienen la gran limitación de sólo recordar una parte de los eventos, los ya ocurridos, el pasado.<sup>106</sup> Tal limitación causa entre los hombres incertidumbre, enorme ansiedad, pues al no poder ser escrutado eso que se llama destino, los signos culturales dejan de tener significado;<sup>107</sup> el ser humano se enfrenta a la ausencia de sentido, al vacío ontológico, llamémosle así. En principio, los acontecimientos que ocurrirán en ese período que es llamado futuro sólo pueden ser producto de la conjetura, no de la certeza. Aun así, el examen *ex post facto* permite a los humanos realizar ciertas generalizaciones respecto de los hechos por venir, y también permite establecer un recuento de los eventos, de lo ya ocurrido, de los hechos históricos.

El cómputo del tiempo fue diferente de una cultura a otra hasta el advenimiento de los Tiempos Modernos. A partir de entonces, los hombres de Occidente fueron cobrando idea justa de la existencia de un espacio diferente y acorde con la realidad: el planeta todo. Asimismo, el desenvolvimiento de la ciencia física ha permitido, a partir del siglo xx, tener una noción más objetiva de eso que llamamos tiempo. Y mal que bien, esa relativa conciencia de la evolución y la transformación de la materia-energía en el tiempo, ha permitido a la humanidad, desde sus inicios, comprender que ése es el factor determinante de todo cuanto acontece.

Ahora bien, pese a que su existencia ha sido demostrada a través de medios matemáticos por los iniciados, los legos no saben bien a bien qué es el tiempo. En este último sentido, y luego del gran revuelo que Albert Einstein provocó con su teoría de la relatividad, éste mismo dijo, en alguna

105 J. C. Carrière, *op. cit.*, p. 147. Cursivas propias.

106 Stephen W. Hawking, *Historia del tiempo*, México, Editorial Crítica, 1988, pp. 190 ss.

107 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 91-92, 97-99.



carta, que el tiempo era tan solo “una ilusión”.<sup>108</sup> Amén de esa aseveración, que podría ser considerada como una provocación por más de uno, hay otros científicos que argumentan que el tiempo es un vector con una dirección precisa y que es anterior a la existencia misma.<sup>109</sup> Como quiera que sea, tanto a partir de la teoría einsteniana del espacio-tiempo, como de la prigoginiana, del vector temporal anterior a la existencia, los seres humanos están acotados irreductiblemente por el tiempo; y lo que es más duro, no se logra entender cabalmente, sólo se sabe de él porque es percibido en la duración y transformación de los fenómenos –eventos–, porque todo indica que los hombres sólo son capaces de recordar el pasado.

*Eppur, si muove!* Aun así, hay otras tradiciones culturales –precisamente no lineales, sino circulares– que plantean la posibilidad de calcular los sucesos por venir, puesto que la naturaleza cíclica de la realidad entraña la posibilidad de calcular la sincronía de un evento preciso en un espacio-tiempo dado.<sup>110</sup> Sólo que para ello habría que conocer el modelo de funcionamiento de la *res extensa*.

A más de uno la propuesta anterior podrá parecer una tomadura de pelo. Sin embargo, no hay que olvidar que el tiempo ha fascinado y determinado la existencia de los hombres, y que por ello mismo, en la actualidad numerosos científicos de primerísimo nivel siguen empeñados en explicar el tiempo y su funcionamiento. Bajo tal consideración, sería dable preguntarse: ¿Por qué no conceder que ciertas culturas ancestrales tenían una concepción del tiempo diferente a la de Occidente y tal vez más precisa que la de éste? ¡Claro! Para ello es imprescindible abandonar todo etnocentrismo y antropocentrismo, así como considerar la posibilidad de que la concepción lineal de la realidad, que es la que está en la base del edificio conceptual de Occidente, no tiene, por fuerza, que ser la que mejor conviene para entender cabalmente la realidad. Por otra parte y en el sentido de lo anterior, no hay que olvidar que casi todos los hombres, en algún momento de sus vidas, se hacen una serie de preguntas irrecusables, como las arriba planteadas: ¿Qué es esta realidad que entorna a los hombres y de la cual ellos

108 Michel Gazenave (coord.), *Dictionnaire de l'ignorance*, París, Albin Michel, 1998, citado por J. C. Cartière, *op. cit.*, p. 151.

109 Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus, 1997.

110 Es lo que estudia e investiga el grupo de trabajo transdisciplinario que realiza la descodificación matemática del Calendario Azteca.

mismos forman parte? ¿por qué es? ¿cómo se formó? ¿hacia dónde se dirige? ¿Qué sentido tiene? Todas las cuales guardan relación íntima con la duración, con el tiempo.

En consecuencia, si el entendimiento humano se hace esas preguntas, y si están planteadas bajo una lógica rigurosa, entonces, en principio es posible responderlas. Al respecto Albert Einstein decía que cuestiones como “el origen y fin últimos [continuaban] siendo el centro de toda actividad intelectual [y agregaba] que un hombre que no fuese capaz de plantearlas [...] sería incapaz de vivir”.<sup>111</sup> De aquí que sea imprescindible buscar inteligir cabalmente el tiempo, pues es probable que sea ése el ciclo fundamental que le hace falta al conocimiento humano, para que “nos saque del miedo de que la historia [es decir el devenir no sea] más que una jungla aleatoria y sin sentido de sucesos sin significado, sin norte, nada más que una maldita cosa tras otra...”<sup>112</sup> Tal vez, incluso, tener idea cierta del tiempo nos permita trascenderle, como pensaban los antiguos.

#### PARA CONCLUIR Y CONTINUAR

Por encima de descripciones densas y tramas intrincadas, lo que subsiste en la base de las reflexiones de los más destacados historiadores, antropólogos y demás científicos sociales, es la indagación de las reglas elementales del funcionamiento de las sociedades, para después, a su vez, establecer las líneas generales de su filosofía del porvenir.<sup>113</sup> En el presente la búsqueda de explicaciones de lo social sigue vigente, pero la creciente complejización y aceleración de los procesos sociales impide ofrecer explicaciones satisfactorias y útiles para vivir una época que desborda a los espíritus. En todo caso, algo que parece más claro día con día, es la dificultad de asir el proceso social en su conjunto, sobre todo ahora que hay que tratar de comprenderlo a escala global. Pero el panorama de esa realidad planetaria que es reportado de múltiples maneras y en forma cotidiana, es más bien crítico: se muestra un sistema global en crisis, cuya problemática genérica presenta más oscuros que claros.

111 J. C. Carnère, *op. cit.*, p. 203.

112 S. J. Gould, *Milenio*, *op. cit.*, p. 25.

113 Eso es, por ejemplo, lo que trató de hacer Oswald Spengler respecto del proceso civilizatorio occidental; *op. cit.*, en particular, t. I, pp. 29, 33.

Aunque se procure ser optimista, cada vez más personas –mínimamente lúcidas y no practicantes del autoengaño– consideran que el sistema social en su conjunto está haciendo agua por todas partes. Cada vez más, la vida parece “un cuento contado por un idiota, llena de sonido y furia y significando nada”.<sup>114</sup>

Quienes defienden el estado de cosas existente pueden argumentar que hay salidas para la problemática global, y es posible que las haya. Sin embargo, aun los principales actores sociales y más aún la gran masa, ignoran las posibles salidas y se acantonan en sus respectivos paliativos. Por más que se denuncia y demuestra la creciente y compleja problemática global, poco se hace para enfrentarla y lo que se hace es hartó marginal. Por supuesto, tal es más evidente en los países periféricos. Esto hace pensar a más de uno que el sistema social global ha entrado en una fase crítica –las escenas de inspiración apocalíptica son cada vez más recurrentes– de la cual difícilmente podrá salir, y si lo hace sólo será después del colapso.

Un camino para reflexionar en posibles salidas es observando la ya larga presencia de la especie humana en el planeta, así como sus formas de organización. En esa historia, como en los demás ámbitos de la naturaleza, son evidentes los ciclos. Y si el principio de los ciclos ha dominado la historia de la humanidad, no es descabellado pensar que su ciclo actual, por todos los signos que se dibujan en el horizonte, está entrando en una fase terminal. Ahora bien, como la generalidad de los individuos de la tradición cultural de Occidente creen en un “más allá” luego de la muerte, es evidente que la ideología hegemónica actual no acepta la expiración del sistema social que la produce. En cualquier caso, hay que reflexionar con rigor sobre la historia, el presente y el porvenir de la sociedad global, –esto es, sobre la humanidad toda–, pero justamente por encima de cualquier perspectiva etno o antropocéntrica. En este punto habría que realizar una rigurosa crítica de la visión individualista del devenir histórico, planteando como alternativa una visión holística del futuro de la sociedad planetaria, pues todo parece indicar que la especie y su sobrevivencia son un solo proceso.

Pero además de reflexionar con rigor sobre el futuro de la humanidad en términos globales, es imprescindible también hacer conciencia de que

<sup>114</sup> William Shakespeare, *Macbeth*, citado por Guy Dhoquois, *Histoire de la pensée historique*, Paris, A. Colin, éditeur, 1991, p. 139

tanto los ciclos humanos como los sociales son parte inherente de los propios ciclos naturales, de los cuales aquéllos son subsidiarios.<sup>115</sup> Y precisamente porque en la naturaleza existe un factor que determina todos los procesos, es decir el tiempo, la búsqueda de su cabal comprensión es un sendero primordial a seguir para explicar el devenir de los ciclos humanos. Pero que no se entienda mal: inteligir el tiempo no debe entenderse como la búsqueda de una posible inmortalidad, ello es imposible desde nuestro actual estado de conciencia. Debe entenderse, sí, como probable vía para comprender cabalmente esta extraordinaria realidad. Debe entenderse como posible vía para responder puntual y coherentemente a las preguntas que siempre se hace el ser humano y de las cuales sólo encuentra respuestas parciales, tal vez porque las preguntas adecuadas aún no se han hecho.

De cualquier manera, no es pronosticable que las cosas vayan a mejorar *per se*. No es claro, por otra parte, que las solas posturas éticas saquen a la humanidad de su atolladero, como tampoco es evidente que nuevos o renovados paradigmas metafísicos lleven a la sociedad global al bienestar y la equidad. Con todo, yo confío en los medios intelectuales que poseemos los humanos para buscar alternativas de vida y respuestas a nuestra irrecusables y recurrentes preguntas de tipo ontológico, las cuales, querrámoslo o no, tienen al tiempo como escenario central.

<sup>115</sup> Como muchas otras mentes abiertas y visionarias, Hajime Nakamura, director del Instituto Oriental de Tokio, señala, sobre el futuro de la humanidad, que hay que "... redescubrir la relación unitaria entre el hombre y la naturaleza." *Le Monde* (periódico parisino), 2 de diciembre de 1997, p. 18.

# Reflexiones sobre el misticismo

*Alejandro Ramírez Hernández*

## RESUMEN

*El final de milenio ha intensificado el misticismo de la sociedad occidental. En este ensayo se reflexiona sobre la necesidad del hombre de creer en lo sobrenatural y cuestiona si cualquier forma de expresión del misticismo es aceptable. Propone criterios para fundamentar los juicios acerca de la validez de cada creencia.*

---

Únicamente cuando los hombres enrollen al cielo como un cuero  
habrá un fin a la miseria, o menos que Dios sea conocido antes<sup>1</sup>

## \* AMENAZA LATENTE

El cambio de milenio ha incrementando en los hombres la necesidad de volver a creer en lo divino, lo sobrenatural. En este texto llamaré *afán místico* o *anhelo místico* a ese impulso. Tal fenómeno representa una situación de alto riesgo para la sociedad, cuando no un problema inmediato. Esto se debe a que el afán místico es un "hambre que no se ha saciado", o en ocasiones se sacia con cultos que entorpecen el desarrollo del individuo y la sociedad, mismos que, llegan a ser destructivos. No hay una relación causa-efecto directa entre los cultos que elige una sociedad y las bondades o

<sup>1</sup> Svetasvatara Upanish, (*aunque Dios sea conocido antes*, según otra traducción).

problemas que tenga, pero es claro que tal relación define un escenario que propicia sus correspondientes patrones de conducta, tanto por la vía de la moral, que va asociada a un sistema de creencias, como por la actitud hacia la vida que desarrollan quienes se apropian de una convicción de índole espiritual.<sup>2</sup> Es claro que nuestra sociedad no es utópica, hay demasiados males que lo prueban: la injusticia, la miseria. La falta de respuestas al afán místico y las réplicas nocivas son lo que está alejando a la humanidad de un *posible*<sup>3</sup> destino sublime. Existe el peligro de “encontrar” satisfacción espiritual con soluciones que degraden el espíritu humano. Los grandes problemas económicos, morales, raciales, políticos, etc., son en realidad extensiones de aquel problema básico.

Las huellas que la humanidad está dejando en el planeta indican que a veces deambula sin orden ni coordinación, tropezando, sin un propósito unificado, avanzando por inercia. El afán místico es un motor siempre en marcha,<sup>4</sup> no es posible apagarlo. Sólo hay que asegurarse de enfilarlo en la dirección correcta. Apagar el motor no es la solución, simplemente hay que encaminarlo; o al menos tratar de evitar que nos lleve en dirección equivocada, una que se oponga a la vida. Lo único que sabemos con certeza es que el afán místico existe, que es un arma de doble filo, y que para utilizarla en beneficio del individuo y la sociedad hay que intentar conocerla. La humanidad, como cualquier otra especie, ha seguido las leyes de la evolución; podemos considerarnos una unidad cuyos elementos individuales (hombres) están dispersos. Este organismo al que pertenecemos tiene células altamente especializadas: universidades, hospitales, centros de investigación científica, cárceles, templos y clínicas psiquiátricas. Pareciera que la humanidad va descubriendo –o creando– sus propias patologías y luego sus anticuerpos. Si para los desórdenes mentales, físicos y sociales la humanidad elabora sus antídotos ¿podemos pensar que sucederá lo mismo con el afán místico?; ¿la sociedad misma irá encontrando creencias que se adecuen más a sus necesidades, que le ayuden a evolucionar y sobrevivir?

2 La diferencia entre el anhelo místico y los cultos, es que el primero se satisface con estos. El “hambre” en sí no es mala, pero ciertos alimentos pueden ser peligrosos. Se puede decir: el afán místico es natural, no es una enfermedad en sí, pero elegir o alentar una creencia sin evaluarla puede ser extremadamente peligroso.

3 ¿Por qué digo que es un *posible* destino sublime de la humanidad? Porque no podemos asegurar que el destino de la humanidad sea sublime, grotesco o gris. Es más, ni siquiera estamos seguros de que la humanidad tenga un destino, dado que no hay nada escrito al respecto. Tenemos sí, la capacidad de decir, tal vez realizar y declarar que habrá un destino para la humanidad, el cual será trascendente y sublime.

4 Es uno de los motores que nos mueven, pero no el único.

Parece que ello está sucediendo, no podemos decir que los cultos que la humanidad elige la hacen progresar. Estamos en un punto de la historia en que existe la urgencia de aferrarse a alguna creencia, la que sea. Dada la trascendencia de ésta elección, no podemos dejar pasar éste momento crítico, debemos evaluar cuidadosamente las creencias que elegimos.

#### UN IMPULSO QUE RESURGE

Estoy de tal modo desamparado que ofrezco  
a no importa qué divina imagen  
mis impulsos hacia la perfección  
Arthur Rimbaud

A. D. Sujov,<sup>5</sup> tratando de fundamentar el ateísmo, decía que no hay nada en la mente del hombre que no venga de su exterior, pero que la capacidad de percepción y abstracción de éste tienen limitantes. De ahí concluye que la religión es una percepción deformada y defectuosa de la realidad. Esto es algo difícil de probar, de rebatir. En caso que aceptáramos que nuestro afán místico es el resultado de un malfuncionamiento del cerebro, tenemos que admitir también que no es achacable a unos cuantos individuos: es una característica inherente a nuestra especie. En cierto sentido lo sobrenatural es parte de nuestra naturaleza. Lo es al menos buscar lo divino, eterno y absoluto, y lo que en común tengamos con ello. ¿Un niño al que no se le hable de lo sobrenatural desarrollaría el afán místico? Es muy probable que no, no como individuo. Pero todas las comunidades humanas lo han desarrollado en algún momento. La historia ha demostrado que en toda comunidad alguien o algo detona ese fenómeno que se generaliza con singular celeridad. Aun sin saber si es la naturaleza humana o el entorno social lo que provoca el afán místico, en la humanidad, como la conocemos, éste siempre existirá. Si se trata de disimular o minimizar la expresión del afán místico mediante la educación u otras medidas, se corre el gravísimo riesgo de estar encerrando a un monstruo en el sótano, pretendiendo olvidarnos de él. Podemos tener por cierto que escapará en algún momento.

5 A. D. Sujov, *Las raíces de la religión*, México, Grijalbo, 1977 (col. 70: 20).

## EL AFÁN MÍSTICO

¿Hasta qué punto estoy sobrevalorando el papel del afán místico dentro de la sociedad? Existen muchas necesidades en el hombre: desde las físicas (sueño, alimento, cobijo, reproducción), hasta las espirituales, pasando por las afectivas, identitarias y otras. Todas éstas, como temas en una sinfonía, se elevan, se acallan, se combinan, armonizan, se disfrazan y se apoyan de tal manera que, exceptuando las necesidades primarias, a veces es muy difícil determinar cuáles son las verdaderas motivaciones de las acciones del hombre. Incluso, en el ámbito íntimo es casi imposible ubicar cuáles son las razones o impulsos que nos hacen actuar o pensar de cierta manera. Las distintas necesidades no se encuentran "en estado puro", ni con la misma fuerza en todos los individuos. Quizá se podría decir que cada quien tiene una fuerza vital que se manifiesta mediante distintos impulsos en cada individuo, como una receta que tiene siempre los mismos ingredientes pero nunca en las mismas cantidades. ¿Qué es lo que permite que algunas personas canalicen su impulso vital como afán de poder, otros como instinto gregario, afán místico o manía destructiva? Sólo puede haber dos factores y ambos tienen su influencia: lo innato y lo aprendido. La idea es explorar el efecto de la educación sobre cada impulso vital; averiguar si se les puede avivar, encauzar o evitar que se manifiesten como conductas enfermizas.

En el caso particular del impulso vital que llamé afán místico, por medio de la educación se podría buscar un equilibrio entre la apatía y la idolatría, el fanatismo y el materialismo. Estamos partiendo del supuesto que éstas son formas enfermizas del afán místico. Entonces habría que definir los criterios con los cuales se juzga enfermizo, nocivo, inocuo o valioso un culto en particular. En la actualidad los países cuya legislación prohíbe algún culto, lo hacen porque afecta los derechos de terceros, o bien por intolerancia. No existe una evaluación del valor real porque no existen otros criterios de evaluación en este tema que los del sentido común. Para identificar manifestaciones enfermizas del afán místico, habrá que explicar, en primer lugar, qué es el afán místico, luego, identificar las respuestas asociadas a ése impulso (religión, filosofía, superstición, etc.). Finalmente, podríamos precisar cuáles son los parámetros a valorar. Lo primero es aislar el fenómeno.



## ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

Si el hombre no tuviera su locura, no tendría nada para protegerse de la realidad. ¿Y quién soportaría eso?<sup>6</sup>

Tres pueden ser los elementos causales que permitan indagar dónde y cómo nació el afán místico: la asimilación del universo; el escape de la realidad; la capacidad de azoro.

La asimilación del universo.- Somos criaturas pequeñas en un universo inmenso. De vidas breves en un tiempo infinito. De comprensión limitada en un mundo de estímulos ilimitados. Pero, hasta donde tenemos evidencia, no hay seres materiales de conciencia superior a la nuestra, que tengan las respuestas que nosotros buscamos con nuestro propio esfuerzo: toda respuesta depende de nosotros, o de algo fuera de nuestra realidad. La asimilación del universo es producto de la conciencia. No somos la única especie que tiene conciencia de sí misma, pero aparentemente nuestro pensamiento abarca más que el del resto de las especies. Y hasta donde sabemos, somos la única especie con afán místico. Pero hasta el momento la complejidad de la estructura y la finalidad del universo exceden nuestro alcance. La conciencia actúa con enorme capacidad de hacer preguntas, sin poder hasta el momento dar respuesta a la inmensa mayoría de ellas. El precio de nuestra conciencia es que solamente somos *cuando nos damos cuenta que somos*, a diferencia de un objeto, sin conciencia, que puede ser aun sin darse cuenta de que es.

El hombre demanda un significado para su vida y muerte, demanda una presencia real que certifique una verdad única del ser,<sup>7</sup> una guía para su conducta. La curiosidad del hombre requiere saber de dónde salió este universo, quién lo creó. El hombre necesita resolver su incógnita existencial, liberarse de su libertad o asumirla y remediar su soledad universal. Ante todas estas preguntas requerimos una respuesta absoluta –al menos los de mentalidad occidental–, pero ahora los únicos absolutos que tenemos son metafísicos.<sup>8</sup> ¿Por qué el hombre necesita encontrar absolutos? Quizá por-

6 Lawrence Durrell, *Monsieur (or the Prince of Darkness)*, Londres, Faber & Faber, 1974.

7 Esther Dabah Cohen, *En qué creen los que no creen*, México, Taurus, 1997.

8 Gran parte de la fascinación producida por los absolutos, es que siempre hay mucho más de lo que

que su compleja mente no se satisface con verdades relativas, o porque no puede aceptar que sus conceptos de lo eterno y divino sean considerados superstición por alguien más. Tal vez el hombre simplemente busca de manera instintiva un significado para cada hecho, para cada objeto que llama su atención. La búsqueda de significado lo ha llevado a la filosofía, a la ciencia, a la religión y a la superchería. Buscando explicaciones para hechos particulares se topó accidentalmente con el concepto de lo absoluto.

Escape de la realidad.- Cuando todos los recursos del orbe material se agotan, sólo queda confiar en lo sobrenatural. El mundo de las ideas es mucho más controlable y menos amenazador que el mundo real. Cuando el hombre no tiene control sobre su entorno, o por alguna razón no quiere intentarlo, aún le queda volcarse hacia lo sobrenatural. Ejemplos de ello hay miles. Los hombres antiguos que recurrían a un dios para protegerse de peligros reales (animales, inundaciones, sequías) o imaginarios (que el sol no saliera al día siguiente). Los hombres modernos, al no poder vencer a sus enemigos y opresores, auguran una "dulce revancha" en la otra vida. Aquéllos que no afrontan su condición humana o libertad, acuden a los designios astrales, al destino, etcétera. Mientras que la *asimilación* del universo es un anhelo legítimo, noble y digno de alabanza, el *escape* de la realidad adversa es producto de nuestra inmadurez. Es una debilidad no deseable pero humana; aun si maduráramos y mediante educación la atenuáramos —no se puede erradicar—, esa debilidad permanecería latente y volvería a surgir en el momento más inesperado, causando graves estragos. Aquí, claramente y sin disfraz, aparecen el miedo a la muerte y el sentimiento de impotencia ante los problemas del mundo. En particular, el miedo a morir aquí se presenta como una debilidad resultante de no aceptar ser quienes somos, no estar satisfechos con la realidad, con nuestro trozo de tiempo vital, con nuestra paradójica existencia de posibilidades a una vez limitadas e infinitas.

La capacidad de azoro.- Los dos párrafos anteriores se refieren a necesidades del hombre como factores constitutivos del afán místico. En cambio, la capacidad de azoro no es una necesidad, es un fenómeno que nos acomete sin aviso. Es el único de los elementos relacionados con el anhelo espiritual que no sabemos si es causante de, o causado por él.

podemos ver, mucho más de lo que podemos comprender. Albergan al infinito "dentro de su piel".

La experiencia mística es identificarse con lo absoluto repentinamente. Esa sobrecogedora sensación que a veces nos sorprende mientras miramos al cielo por la noche; ese silencio estremecedor que no sabemos si es la voz de nuestro propio ser, el eco de nuestra soledad o del infinito. En esos momentos sentimos que tenemos en nuestro interior un alma universal entrando en resonancia con el absoluto universal del que formamos parte, como un par de diapasones a la misma frecuencia.<sup>9</sup> Ya sea a través de meditación, trance vudú, oración, ingestión de drogas, contacto con la naturaleza, éxtasis de creación y recreación artística, y posiblemente también mediante sugestión o hipnosis, gran cantidad de personas certifican que la sensación de la experiencia mística existe, lo que varía es la interpretación. Según a quien se pregunte, puede explicarse como iluminación divina, posesión de un espíritu, contacto con la conciencia universal o, simplemente, logro de armonía interna, es decir, concentrar y aquietar la mente al margen de cualquier elemento sobrenatural.<sup>10</sup>

De los tres elementos constitutivos del afán místico, la capacidad de azoro es el más sublime, y el único que posiblemente tenga esencia sobrenatural. Por ello no podemos determinar si es la causa o el resultado del afán místico.

#### INFLUENCIA DEL ENTORNO EN LA ELECCION DE UN CULTO

¿Estos tres elementos necesariamente van a combinarse siempre para producir el anhelo espiritual? ¿no pueden dar por resultado otro impulso humano, digamos, la conformación de una conciencia de especie? No de modo espontáneo; tendríamos que trabajar en ello mediante un esfuerzo voluntario. La mente humana tiene capacidades asombrosas, puede por ejemplo crear una mentira y luego creerla sinceramente. Se pensaría que esta aptitud la aplica únicamente cuando tiene necesidad de ella, pero en el caso de lo sobrenatural es asombroso ver gente de todas culturas, niveles intelectuales y económicos dispuestos a rechazar una verdad científica comprobable a favor de una creencia que atenta contra la lógica y la experiencia. Quienes incurren en ello buscan la coherencia con un mito que eligieron,

<sup>9</sup> Parado frente al océano, E. Nandino exclama: "Adentro de mi piel está tu orilla...". Elías Nandino, *Conversación con el mar y otros poemas (1945-1948)*, México, Delegación Cuauhutémoc, 1986.

<sup>10</sup> Habrá quien diga que el éxtasis místico es la voz del infinito eterno que vive en nuestro cuerpo, cuando reconoce al infinito eterno que está afuera de él, del cual forma parte.

que para ellos es más valioso, más reconfortante que la congruencia con la realidad. Eso nos habla de una *necesidad de creer* descomunal. O tal vez la explicación resida en la manera que se produce la apropiación de este culto.

Una persona que asume débilmente un culto,<sup>11</sup> con facilidad se desprende de él o adquiere uno nuevo. Sin embargo, cuando alguien se apropia profunda y completamente de un culto, deshacerse de él equivale a destruir su personalidad, en la que ése está profundamente enraizado.<sup>12</sup> En los últimos dos siglos se ha producido una desmitificación total, el escepticismo es la única certeza. Los viajes espaciales, la Internet, la teoría de la relatividad y demás logros de la racionalidad humana, han influido mucho en el hecho de que ya nada es sagrado, ya nadie tiene autoridad moral suprema, ya no hay absolutos. En cada generación hay cada vez mayor cinismo, mayor desencanto. En un territorio así, seco y estéril, en apariencia ningún culto puede arraigar con profundidad, pero es exactamente al contrario. El afán místico sigue existiendo. Y como ninguna respuesta aparece como válida, da igual elegir cualquiera. El problema es que, al parecer, esto propicia que nadie sea selectivo respecto de lo que decide creer. Porque para los usos prácticos de cada persona, todo mito puede ser bueno, o malo. Si las condiciones —perfil psicológico y circunstancias— en las que se produce la apropiación de una creencia son favorables, éste en forma automática enraizará profundamente. Por otro lado si las circunstancias son adversas, el mismo culto jamás será aceptado por la persona. Cada mente es distinta, por ello habrá cultos que se adapten mejor a distintos individuos; aun cultos destructivos para el propio individuo o su comunidad.

### ¿DÓNDE ESTÁ, DÓNDE NO?

Ya identificamos los tres elementos constitutivos del afán místico, el siguiente paso es encontrar las manifestaciones sociales específicas que se

<sup>11</sup> Llamo culto en este momento a cualquiera de las respuestas que el hombre elige para saciar su afán místico.

<sup>12</sup> Al hablar de un paciente psiquiátrico al que un médico intentó despujar de sus mitos (fantasías de mundos y personajes imaginarios), Rollo May dice: "Se comportó como un ser humano cuya humanidad hubiera sido destruida. Y eso era literalmente lo que había sucedido. Se habían llevado su alma —definida como la función más íntima y fundamental de la conciencia— y ya no le quedaba nada a que agarrarse". Rollo May, *La necesidad del mito: la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 21 (Colección Paidós Contextos).

han desarrollado como respuesta a este anhelo. ¿El interés que tiene el ignorante por lo oculto y los ovnis es en esencia el mismo anhelo filosófico del místico o la sed de conocimiento del científico? ¿son simplemente distintas expresiones del mismo impulso que he llamado afán místico?

Irene Nicholson habla de tres niveles en los que los aztecas clasificaban las manifestaciones del afán místico:

Había 3 niveles de lenguaje: el de la gente común, diseñado para referirse a asuntos cotidianos; el de los nobles, más poético y culto, pero sin gran sabiduría; y el lenguaje de los magos o iniciados, que contenía (codificada) toda idea que un hombre anhelante pudiera requerir para la verdadera iluminación.

En analogía a estos lenguajes, había una religión sencilla de agricultura para los profanos, una de jerarquías y responsabilidad moral para la aristocracia, y la religión esotérica de misterio para los iniciados. Similarmente, cada representación de un Dios o idea abstracta tenía una imagen material (ídolo) para los supersticiosos, un jeroglífico para los nobles, y un simbolismo matemático—astro-nómico—científico más profundo para los sacerdotes.<sup>13</sup>

Enseguida hace notar que una estratificación similar existe, por ejemplo, en la actual iglesia romana, con santos y vírgenes para las masas, y teología para los iniciados.

Quizá no se pueda hacer una clasificación tan tajante y sencilla de los distintos casos generales de manifestaciones del anhelo espiritual, pero se pueden encontrar categorías relativamente bien delineadas. La idea es indagar la figura de ese anhelo observando las sombras que produce. ¿Analizando todas las prácticas religiosas podremos desnudar los ritos y descubrir qué actos específicos satisfacen a los fieles? Sería como examinar diferentes bebidas para discernir un poco el fenómeno de la sed. A continuación se señalan las áreas de la actividad humana provocadas principalmente por el afán místico.

La religiosidad.- En todas sus formas, el fin último de las religiones es la alabanza a Dios y el acercamiento del alma humana a ese ser. Lo que tiene una gran variedad de manifestaciones es la descripción y definición de dicho(s) Dios(es), y la estrategia para acercárseles. Sin duda la religiosi-

13 Irene Nicholson, *Mexican and Central American Mythology*. Londres, Paul Hamlyn, 1968, p. 13.

dad tiene como impulso primario el afán místico. El ateísmo en la mayoría de los casos es simplemente una forma de religiosidad.<sup>14</sup>

La filosofía y la ciencia.- La asimilación del universo, el primero de los tres componentes del impulso místico, encuentra una salida más racional mediante la filosofía y la ciencia. Sin embargo, éstas no se dan aisladas de sus creadores. Los filósofos y científicos, en su mayoría, experimentan su versión del éxtasis religioso mediante la indagación de la verdad pura. Ellos también andan en pos de los absolutos. Algunos de ellos quieren erradicar lo sobrenatural de la mente humana, otros creen que por definición lo sobrenatural no existe, que todo lo que *es* pertenece a la naturaleza, aun lo que no entendamos. Hay quienes buscan al creador comprendiendo su creación, descifrando cómo piensa y actúa. Ambos buscan la verdad, ampliar la conciencia, explorar nuestra realidad y desarrollarnos en ella. Pero la gran diferencia es que la ciencia puede disociarse totalmente del afán místico, cuando nace de la experiencia y sus objetivos son meramente prácticos, como el descubrimiento de las vacunas. En cambio la filosofía, por materialista que sea, no lo logrará, pues aunque sus metas puedan llegar a ser mutuamente excluyentes, responden a las mismas preguntas que formula el anhelo místico. Bajo esta óptica, el hecho de que la ciencia cada día encuentre más soluciones a las demandas realizadas por la filosofía, indica que ciencia y filosofía convergen en sus partes, pero no necesariamente en su núcleo. De hecho, bajo la perspectiva de su relación con el afán místico, la ciencia no es un subconjunto de la filosofía. La filosofía va completamente ligada al afán místico.

Superstición.- Todas las formas de superstición y superchería son en conjunto causadas casi principalmente por el segundo elemento del afán místico: el escape de una realidad adversa. Además del afán místico, se puede identificar claramente otro elemento en la conformación de la superstición: el fanatismo.<sup>15</sup> Todas las formas de superstición tienen en común que no sólo no pretenden respaldar sus actividades con una base teórica sólida, sino que su fuerza para obtener adeptos se apoya en atacar salvajemente la lógica, el sentido común y las evidencias concretas. ¿Cómo es

14 "El ateísmo también es una religión en el sentido que se basa en la creencia antes bien que en la prueba científica". Paul Hutchinson, *et al.*, *Las grandes religiones del mundo*, Time, 1967, p. 13 (Libros de Time Life).

15 No se debe pensar en el fanatismo únicamente como el extremo del afán místico. Hay que recordar que el fanatismo se puede manifestar en gran cantidad de impulsos que no tienen nada que ver con lo sobrenatural, como el racismo y el clarivismo.

esto? Se debe a que ganan su fuerza erigiéndose como contrapropuestas de visiones de la realidad aceptadas por consenso, como la ciencia. Toman su altura del enemigo contra el que se miden. Si por alguna razón alguien no podía asimilar la realidad como se la presentaban sus semejantes, una teoría alterna de un solo golpe le explica la realidad y le justifica su anterior estado de confusión. De hecho, mientras más extravagante y descabellado sea su sustento teórico, con mayor pasión los aceptará la gente, porque no apela a la parte racional de la personalidad, sino completamente al otro extremo. Debido a que el fanatismo explota al máximo el afán místico, apostando todo a lo sobrenatural y nada a lo racional, debido a eso, la mera educación académica no tiene efecto sobre ninguna manifestación del afán místico.

Se puede decir a favor del valor de esta categoría que el conocimiento humano aún no abarca toda la naturaleza, que puede haber fenómenos reales escondidos detrás de algunas supersticiones. Recordemos la acogida que tuvo el electromagnetismo en el siglo XIX. Es claro que no debemos cerrarnos a conocer nuevos aspectos de la realidad en que vivimos. Sin embargo, es difícil de creer que algún conocimiento auténtico pueda ser descubierto más rápido leyendo horóscopos, restos de café y haciendo limpias, que observando y experimentando de manera sistemática, y buscando sustentos teóricos. Sin lugar a duda, es en extremo improbable que los ricos tesoros que la naturaleza aún no nos ofrece, se encuentren escondidos en la oficina de un parapsicólogo, entre sus piedras de la suerte, sus dibujos y amuletos milenaristas.

Ocultismo, ovnis.- Cofradías de "hombres superiores" que controlan el destino de la humanidad, civilizaciones superavanzadas que desaparecieron, enanitos de grandes ojos ovalados, etcétera. Todas ellas comparten lo que se podría llamar "el morbo del misterio de lo oculto", donde oculto es aquello que nadie –o sólo una minoría– conoce con certeza, que no puede ser descifrado por un esfuerzo científico y que –como la superstición– conlleva a una concepción de la naturaleza radicalmente distinta, o a un poder sobre ella, diferente al que se obtiene mediante la razón. Al igual que las supersticiones, no tienen inconveniente en acatar y discriminar evidencias científicas según les convenga o no, o de asesinar a mansalva la lógica y el sentido común, pero la diferencia está en que niegan tal cosa; buscan

fundamentar un sistema de pensamiento y creen que lo logran. Entonces, igual que un paranoico considera a todo el mundo conjurado en su contra, acusan de ceguera a todo aquél que no comulga con sus teorías, que para ellos son evidentes. Esta actitud de envolverse en la bandera de la verdad, el aire de credibilidad que buscan, hace que tales teorías estén tan o más difundidas que las supersticiones.

El tema de los ovnis merece aclarar que no estoy afirmando ni negando la existencia de vida extraterrestre, como tampoco puse en cuestión la existencia de la divinidad para definir el afán místico. La razón por la que se incluye en este grupo, es que sus mitos están contruidos del mismo material, responden a las mismas expectativas, y son defendidos con los mismos procedimientos que el resto de los mitos ocultistas. Los fanáticos del ovni también buscan un absoluto, un ser superior, una guía, "una presencia real que certifique la verdad única del ser". ¿Han notado que ninguna de las naves que nos visita es de una civilización desesperada que venga a preguntarnos cuál es la "verdad única del universo"? Los que se abandonan al "morbo del misterio de lo oculto" buscan aquéllo que no puede ser conocido con certeza, en parte debido a que la sensación de poder y de misticismo es en la mayoría de los casos egoísta, exclusiva. Hay un afán desmesurado de separarse del camino de la ciencia, sin importar si al final se llega o no a los mismos resultados. Hay que trabajar fuera de las fronteras de la ciencia porque no se puede conservar la exclusividad sobre una actividad evidente o comprobable. Cualquiera que siguiera el procedimiento podría llegar a dominar dicha actividad.

No hay necesidad de "secretos" celosamente guardados por los "iniciados"; la única estructura de poder está dada por la habilidad y la experiencia, por la práctica. No hay un elemento sobrenatural que permita excluir al "resto de los mortales".

¿Dónde estaría la ventaja de tener un sistema de pensamiento independiente? Los "paranormales" se interesan en asuntos –casi siempre– fuera del alcance científico, no porque no tengan la capacidad intelectual para acceder a ese conocimiento, sino porque el trabajo científico implica realizar actividades concretas con resultados tangibles que no pueden ser ocultados bajo pretextos inverosímiles. En el fondo, la actitud típica de un ocultista es: "Aun sin poder comprobar que tengo razón, nadie puede comprobar que me equivoco. Hasta entonces mi creencia es veraz, válida".



Los mitos, la fantasía, los cuentos de hadas.- Las cosmogonías primitivas, las tradiciones orales, el arte y la fantasía son maneras que tiene la mente para explorar sus límites; es nuestro ser que busca su completa expresión; son ensayos de interpretación del mundo que no son sometidos al juicio de la razón. En muchas ocasiones estas creaciones han evolucionado y han sido tomadas como banderas de las expresiones antes mencionadas, principalmente la superstición y el ocultismo. Sin embargo, el anhelo místico es simplemente un ingrediente menor,<sup>16</sup> no el principal, por lo que deben definitivamente ser excluidas del grupo de manifestaciones de este impulso.

### EL VALOR DE CADA MANIFESTACIÓN

Ya identificamos los tres elementos constitutivos del afán místico, también enumeramos las manifestaciones sociales específicas que se han desarrollado como respuesta a éste anhelo. Ahora sigue lo más difícil: ¿cómo definir que un culto es un riesgo para el individuo o la sociedad? Más difícil, ¿cómo establecer cuándo es un obstáculo para su desarrollo? ¿podemos calificar, ejercer un juicio de valor sobre las distintas maneras en que el hombre manifiesta su anhelo espiritual? ¿cuáles de sus aspectos debemos calificar?<sup>17</sup>

La verdad absoluta del objeto de culto tendrá que ser dejada de lado, ya que, en efecto, no contamos con "la presencia real que la certifique". No podemos decir entonces que un tipo de culto es válido y otro no, de acuerdo a lo plausible de su autenticidad. Por definición sólo un absoluto puede negar o afirmar la existencia de otros absolutos: sólo un Dios podría certificar la existencia de otro Dios.

Es su valor práctico, lo único que podemos calificar, y aún esto supone un problema mayúsculo, es ¿cuál es el valor práctico de un culto? La función del misticismo dentro de la sociedad es innegable. La transición de milenio es un momento que no debe descuidarse, es necesario tomar postu-

16 Quizá donde juegue un mayor papel sea en la gestación de las cosmogonías primitivas.

17 "El hombre es inseguro, su conocimiento es fragmentario. En su inseguridad busca absolutos que prometen seguridad, a los que puede seguir, con los cuales puede identificarse. ¿Puede arreglárselas sin tales absolutos? ¿No consiste la cuestión en elegir entre mejores y peores absolutos, es decir, entre absolutos que ayudan a su desarrollo, y los que lo impiden? ¿No es cuestión de elegir entre Dios y los ídolos?". Erich Fromm, *Y seréis como dioses*. México, Paidós, 1997, p. 72.

ra, realizar acciones. Si consideramos deseable que la comunidad tome postura y aliente o desaliente conductas relacionadas con el afán místico, primero hay que tener criterios de evaluación para justificar tales posturas. Debemos de pedirle al culto, en primer lugar, que responda a las expectativas del afán místico: que satisfaga sus anhelos, que dé respuesta a sus preguntas, que haga eco a nuestro grito. Debe confortar al hombre, abatir su soledad. Pero no debe quedarse ahí. Además de servir al individuo, debe servirle también a la sociedad, y encaminarla a metas más altas, ayudar al hombre a asumir su condición humana. Debe ante todo impulsar a la humanidad hacia su destino. He aquí donde surge la mayor dificultad: si buscamos un consenso acerca de hacia dónde debe dirigirse la humanidad, de manera que nadie tenga objeciones, la definición sería un raquítrico conjunto de lineamientos tan abstractos que no tendrían ninguna aplicación práctica.

Es un hecho cada vez más aceptado que lo “bueno y malo” no existen objetivamente, no son conceptos absolutos, sino que dependen del observador. Sin embargo no somos seres etéreos ni ideales. Somos humanos, seres concretos, y como tales, estamos forzados a ver la realidad desde nuestro punto de vista; aun si no lo quisiéramos, siempre estamos tomando partido. En la práctica nos regimos por acciones concretas. El valor relativo que éstas pudieran tener desde una perspectiva ideal, es un valor absoluto a partir de la visión humana, real. Mientras no nos despojemos de nuestros cuerpos, emociones, anhelos, placeres y dolores, negar que existen los conceptos de “bueno y malo” es negarnos a nosotros mismos. Preferible es correr el riesgo de ser tajante y maniqueísta.

Isaac Asimov plantea en una de sus novelas de la serie *Fundación*, que si los objetivos se proponen de forma estadística y no totalitaria, la libertad de *cada individuo* sigue conservándose, ya que su actuación individual puede ir completamente en sentido contrario al resto de la sociedad, aunque ella misma sea vista como un todo, sigue dirigiéndose a un destino. Considero este argumento vital para cualquier concepción del destino de la humanidad, ya que es irreal y contraproducente fijarnos metas como tener una sociedad donde “absolutamente nadie” asesine, robe, viole, traicione, etcétera. Sin embargo es más creíble una sociedad donde, en *términos generales*, nadie sea asesinado, robado, violado o traicionado. Como dato curioso,

Asimov formuló este razonamiento basándose en la termodinámica, donde es imposible determinar el comportamiento de una molécula en particular, pero se puede hacer una descripción estadística del conjunto de ellas.

En su libro *Y seréis como dioses*, Eric Fromm resalta que la doctrina religiosa del Antiguo Testamento le concede más importancia al hecho de mantener la paz con los semejantes y no adorar ídolos, que en sí adorar a Dios. Interpreto ese argumento diciendo que antes de alimentar al afán místico con respuestas verdaderas, es necesario eliminar las respuestas falsas. Incluso se puede concluir de esa interpretación del Antiguo Testamento, que si no se alimenta al afán místico con respuestas falsas, *de algún modo ya se encontró la respuesta verdadera, o ya no es necesario buscarla*. Sería aventurado, arriesgado definir parámetros mediante los que la sociedad pueda evaluar la *bondad* de un culto en particular, parámetros –además de la legalidad y la afectación de derechos a terceros– que permitieran señalar tal o cual culto como *enfermizo, nocivo*. Sin embargo creo que es momento de arriesgar. Es algo que se debería considerar.

La gran pregunta que aún no logro responder es por qué la mayoría de la gente muestra tal predilección por formas enfermizas del afán místico, aun cuando no tienen necesidad de ello. Cuando digo no tener necesidad de ello, me refiero a que cualquiera que sea su móvil: asimilación del universo –búsqueda de explicaciones y significados–, o escape de la realidad –por ejemplo evasión de responsabilidad–, podría encontrar una respuesta más coherente, mejor sustentada, menos delirante, más real. ¿Por qué, incluso, hay quienes se niegan a aceptar la falsedad de algunos cultos, pese a las evidencias físicas, y en muchos casos incluso luego de la confesión del causante del fraude?

Páginas atrás propuse que tal vez las circunstancias en las que la gente se apropia de un culto sea hoy en día el único factor de discriminación entre uno y otro, puesto que se tiene total escepticismo hacia conceptos establecidos o autoridades morales. Si fuera verdad esto, nos estaríamos acercando más a la definición del problema: ¿cuáles circunstancias son propicias para que alguien se apropie de un culto y cuáles no? Es claro, por ejemplo, que los momentos de crisis personal y emocional son fértiles para la apropiación de un mito, pero hay que ir más allá, hay que saber exactamente qué circunstancias hacen que unos cultos sean apropiados y otros

rechazados. Tal vez podríamos llegar a ubicar cuáles son los factores que producen un ambiente propicio para la apropiación de lo que llamo *respuestas enfermizas al afán místico*. Ubicar esos factores como primer paso para evitarlos.

Vivimos en una sociedad donde hay individuos capaces de construir satélites y otros capaces de asegurar que las luces en el cielo son ovnis. Somos parte de una especie capaz de construir pirámides y capaz de adorarlas como obra de extraterrestres. Usamos el cuarzo para construir aparatos médicos de electrónica avanzada y el mismo cuarzo lo utilizamos como amuleto colgado al cuello. Esta disociación puede ser altamente peligrosa: ya una vez este abismo entre sabiduría y fanatismo llevó a construir y destruir la biblioteca de Alejandría; en otra ocasión entrañó siglos de oscurantismo, y los ejemplos sobran. Podría ser que estemos en camino de algo similar pero en mayor escala.

#### EPÍLOGO

El cambio de milenio y el afán místico de la humanidad está llegando a la catarsis. Se escucha el llamado como ruido de tormenta marina, cualquiera que se acerque con los ojos abiertos verá colgado en todas las ciudades del mundo el letrero: *Se solicita Mesías*. Hay que reconocer esta situación y hacer algo al respecto. Si la humanidad busca un Mesías y no lo encuentra, va a elegir uno falso.<sup>18</sup> En ese sentido, nuestro momento histórico constituye a la vez una gran oportunidad de renovación y un gran peligro. Podemos trazar un destino para la humanidad y comenzar a avanzar o, indolentemente, seguir la inercia que llevamos, nos lleve a donde nos lleve. Hay que recordar que no sólo no parecemos acercarnos a una meta, sino que ni siquiera tenemos garantizada la supervivencia de la especie. Evitar que la humanidad elija falsos cultos no puede lograrse simplemente atacándolos. Toda prohibición es contraproducente. En dado caso hay que desalentar, provocar tendencias de conducta más que esquemas totalitarios, recuérdese el análisis estadístico de la conducta, de Asimov. Es necesario proponer una respuesta más convincente y contundente por cada respuesta falsa que se deseche. De algún modo, aunque evitar este descarrilamiento de nuestra

<sup>18</sup> Creo que es bastante claro el riesgo del mesías que elige un pueblo. Pongo por ejemplo a la Alemania nazi; ¡y vaya que hay muchos otros!

historia es lo más urgente, tal vez la solución pueda ser obtenida ofreciendo una respuesta honesta, práctica y trascendente para el anhelo espiritual de nuestra especie.<sup>19</sup>

Seguramente pensar en un proyecto de alcance mundial, un proyecto sobre el anhelo místico de la humanidad no sólo suena ambicioso sino megalomaniático. Podría pensarse que si como individuos ni siquiera podemos controlar nuestros sentimientos y estados de ánimo, menos podemos aspirar a hacer algo respecto a la sociedad en su conjunto. Pero esa es una lógica engañosa. Considero que no debemos esperar a poder cambiar nosotros mismos para cambiar el mundo, creo que ambos procesos se deben dar a la par, simultánea y continuamente. Hasta este momento de la historia el consciente colectivo ha sido solamente una voz difusa, indefinida, que aparece muy de vez en vez, por breves instantes. Quizá llegue el momento en que sea tan clara como la voz individual. Tal vez ya sea así y sólo nos haga falta saber escucharla.

En 1927 Herman Hesse afirmaba que aun el hombre más simple necesita encontrar un sentido a su vida y un significado a su muerte. Luego se preguntaba si de esa enorme ola de credos y supersticiones, saldría una *nueva creencia única* que nos dé nuevas certezas y orientaciones morales para esta nueva era. Postulaba que aun si este nuevo credo no es verdadero, al menos ayudaría a la gente a vivir, a no sólo sobrellevar su existencia, sino a elevarla y santificarla. Es el concepto de que no se puede verificar la autenticidad de un culto, sino únicamente su valor práctico. Él atribuía la salvaje variedad de supersticiones a que cuando un hombre no encuentra esas respuestas pierde su moral, se hunde en un profundo egoísmo y miedo a la muerte.<sup>20</sup>

Aunque definí culto como cualquier manifestación del anhelo espiritual: religión, filosofía, superstición o doctrina ocultista, considero que solamente una religión puede tener la capacidad de convocatoria y autoridad moral para ser universal, y a la vez el rigor formal para cumplir el propósito en cuestión. ¿Hay actualmente una religión honesta, práctica y trascendente? Me parece evidente que tal religión no está entre nosotros porque las

19 Por un momento imaginé lo peligroso que sería jugar con la idea de forzar la situación de crisis del individuo para hacer que se apropie de una creencia. Recordé el argumento de la película *Naranja Mecánica*.

20 Herman Hesse, *My Belief, Our Age's Yearning for a Philosophy of Life*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1974.

iglesias ya no tienen la universalidad ni autoridad moral para fungir de guía o dictar códigos morales, ni el poder de convocatoria para evitar que la gente busque supersticiones para complementar su dieta espiritual. El lazo entre las creencias de un individuo y su actuación cotidiana es demasiado débil, tal vez lo que se requiera consista en reinventar el nexo entre el hombre y su religión, reapropiarnos de nuestras creencias. Se requeriría cambiar muchas cosas en los cultos existentes. Digamos entonces que habría dos opciones: crear una religión nueva, o reestructurar una(s) previa(s).

Crear un nuevo culto, en particular una religión, no puede ser llevado a cabo a voluntad, no es un proyecto que pueda ser resuelto mediante un esfuerzo sistemático. Ciertamente es necesario un trabajo metódico para darle solidez y coherencia, pero si pretendemos ubicarla en las regiones del hombre que están fuera del juicio de la razón, no podemos utilizar únicamente las herramientas de la razón para construirla, hace falta cierta inspiración, *un toque de fuego*. A propósito del mito, Campbell señala: "Sólo el accidente de la experiencia y los símbolos de un mito viviente pueden descubrirlo y apoyarlo; pero tales signos no pueden inventarse. Se encuentran. Entonces funcionan por sí mismos".<sup>21</sup> Si amaneciendo el siglo XXI apareciera una figura del peso de Mahoma o Cristo, seguramente veríamos un cambio sustancial en el curso de la historia. En fin, que tal cosa suceda es improbable, o al menos no es seguro, por lo que no sirve de piedra angular para la unificación de credos.

Imaginemos por un instante la segunda opción: una reestructuración y renovación de las religiones existentes. En teoría es posible que satisfagan completamente las necesidades místicas de la especie, apoyen su desarrollo hacia un destino y no incluya lineamientos nocivos. Sin una intervención divina que designara a una religión como verdadera y a las demás como falsas, se tendría que incluir a todas. Buscar un acercamiento entre las distintas iglesias;<sup>22</sup> con tolerancia y autocrítica, despojar de cada culto todas las características que lo hacen parcialmente nocivo o inútil. Pero más que nada, esta unión entre las religiones debe unificar las metas comunes del espíritu humano, esos objetivos no escritos a partir de los cuales cada religión desarrollará sus mandamientos. Imaginemos, a modo de

21 J. Campbell, *Las máscaras de Dios: mitología occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 552.

22 No hay que forzar la totalidad, bastaría que una gran mayoría de los creyentes estuvieran representados.

divertimento, que se forman varios contingentes: teólogos, filósofos, santones, curanderos, *gurus*, lamas, sacerdotes, etcétera. ¿Quién coordinaría los trabajos? ¿El Papa, el Dalai Lama, un imán persa? ¿se tendría que buscar a alguien neutral, gnóstico o ateo? O tal vez algún premio nobel de la paz, o un diplomático reconocido. Si no, la coordinación tendría que dejarse a un comité de múltiples creencias elegido democráticamente. ¿Dónde se desarrollarían los trabajos y bajo qué agenda? Quizá la primera reunión tendría que ser únicamente para definir la agenda, invitados y lugares para las siguientes sesiones. Prácticamente todas las naciones se reúnen en un sólo lugar periódicamente, en los juegos olímpicos y los campeonatos mundiales de otros deportes. ¿Por qué no hacerlo una vez cada 15 años para planear el destino del espíritu humano? De esta curiosa fantasía de reunir 100 o 200 líderes espirituales trabajando por una doctrina unificada, o al menos común, se obtendrían resultados polémicos pero no intrascendentes. La logística de este hipotético evento podría ser un fascinante tema de tesis para un grupo de filósofos, sociólogos, psicólogos, antropólogos, teólogos, especialistas en derecho internacional e historiadores. ¿Quién sabe? Tal vez teniendo la agenda lista alguien se decida a enviar las invitaciones y se podría concretar tan descabellado proyecto. ¿Este "concilio espiritual" tendría la autoridad moral combinada de las iglesias participantes? ¿será desacreditado por las mayorías que lo consideren obra del hombre y que consideren sacrílego modificar los dogmas de cada iglesia que aparecieron por iluminación divina? Se necesita entonces un evento detonador, un elemento catártico, el momento es claro: el inicio del milenio. Hoy.

Pero, en fin, la idea es sólo un divertimento. No creo posible ni deseable unificar todas las creencias en una sola. No sería saludable para nosotros como especie puesto que una fe única fácilmente puede tornarse coercitiva, totalitaria. Es indeseable incluso por diversidad cultural. Además, para ser tan universal, la nueva fe tendría que limitarse a las características comunes de todos los pueblos, y eso la haría tan ambigua que dejaría sin cubrir gran parte de las necesidades que una fe debe satisfacer. Y suponiendo que fuera posible, no necesariamente sería útil. En una sociedad las manifestaciones prácticas del afán místico, como la moral, no dependen solamente del culto elegido por tal sociedad, dependen en gran parte de la manera en que los individuos se apropian de dicha creencia.

Es perfectamente factible tener una práctica cotidiana completamente alejada del cuerpo teórico de la religión que se profese, por más fanática que sea la creencia. Volvemos al argumento de que los cultos acuden a la parte mística de la personalidad, no a la lógica. Ejemplos de esto, sobran: la inquisición, el Ku Klux Klan, la represión femenina en las sociedades musulmanas y un largo y lamentable etcétera. En general cualquier hombre puede actuar de manera completamente contraria a los principios de su religión sin encontrar o importarle la contradicción. El credo más perfecto podría tener seguidores perversos, el más endeble podría tener seguidores armoniosos: el afán místico es constante en la sociedad, pero la coherencia entre credo y actos depende de la manera en que el afán místico se apropie del culto elegido. En pocas palabras, no es suficiente cuidar el alimento sino la manera en que se ingiere.

Fromm hace notar que en el paraíso, según el Antiguo Testamento, habrá paz y armonía: "Aunque todos los pueblos anden cada uno en el nombre de su Dios".<sup>23</sup> Textualmente: "Cuando se hayan establecido la paz y la libertad respecto del miedo, importará poco cuáles son los conceptos que emplea la humanidad para dar expresión a sus fines y valores supremos".<sup>24</sup> La diferencia reside, yo creo, en la manera en que canalicemos nuestro afán místico, en el hecho de que hagamos el paraíso o no.

### SIN CONCLUSIONES

En caso de haber un cambio hay que recordar que no se dará de un día para otro ni será irreversible: cada ser humano nace con la conciencia en blanco, por lo que el proceso histórico estará lleno de pasos atrás. Por lo menos hasta que la genética provoque un cambio cualitativo, nuestros hijos nacerán con un conocimiento del mundo similar al que tenía el recién nacido antiguo, hijo de un faraón o de un maya. Tal vez habrá nuevos cultos —o modificaciones de los anteriores— suficientemente atractivos como para que en su mayoría la población no elija respuestas falsas. Ojalá sean suficientemente robustos y flexibles para no permitir que haya radicales que lo malinterpreten. Ojalá puedan hacer que la sociedad como conjunto tenga una meta común.

<sup>23</sup> Miqueas, 4:5.

<sup>24</sup> E. Fromm, *op. cit.*, p. 116.



El hombre moderno está buscando su esencia, busca reunirse con su elusiva alma. Tal vez mediante el éxtasis místico –o como Descartes, mediante el razonamiento– podamos por un momento sentir, atisbar esa alma humana, o alma universal. Pero eso no es suficiente, necesitamos tocarla, entenderla, usarla para hacer trascender a la humanidad, y de ser el caso, para integrarnos con nuestro creador. Nos queda un largo milenio por delante.

# **DOCUMENTOS**

## Milenarismo recurrente. El fin del mundo siempre es noticia

*Jorge Durand*

Ayer como hoy el tema del fin del mundo sigue siendo materia de conversación, reflexión y aflicción. Cada cierto tiempo una nueva amenaza cósmica se hace presente, generalmente personificada en un cometa que se dirige hacia la órbita terrestre y que al chocar puede generar una catástrofe mundial. El carácter esporádico y misterioso de los cometas ha fascinado a la humanidad desde siempre y no resulta raro encontrar hoy en día, en los periódicos, la noticia de que algunas personas o grupos esperan acontecimientos extraños y catastróficos que los llevan a tomar determinaciones extremas. Verdad o ficción, lo que resulta incuestionable es la recurrencia del tema y la relación entre el fin del mundo y los cometas.

Recurrencia y relación que tienen que ver con una memoria colectiva de la humanidad, que en más de alguna ocasión ya experimentó los estragos que causó el choque de un asteroide. Los estudios más recientes realizados por geólogos y astrónomos, parecen confirmar la hipótesis de que la época de glaciación, que acabó con gran cantidad de especies, se debió al choque de uno o varios asteroides y muy probablemente uno de ellos haya sido el que dejó su huella en el Caribe, frente a la península de Yucatán.

De ahí que el tema del fin del mundo suela reactivarse cuando pasa un cometa o se acerca una fecha clave como el fin de siglo. Así parece confirmarlo la prensa del México decimonónico, que esperaba con ansia y recelo la llegada de un nuevo siglo. La noticia a la que hacemos referencia fue publicada en una hoja impresa por ambos lados, ilustrada con tres trabajos del grabador Manuel Manilla<sup>1</sup> —de quien se afirma haber sido maestro de

<sup>1</sup> Nació y murió en la ciudad de México (1830-1895). J. Rogelio Álvarez (dir.), *Enciclopedia de México*, México, Editora de Enciclopedias de México/SEP, 1987, tomo 9.

Guadalupe Posada— y dos artículos anónimos, uno de fondo, en el que se comenta la noticia y otro de tono más festivo y jocoso donde se hace burla del asunto, en un estilo muy similar al de las “calaberas” mexicanas.

La noticia de que el mundo se iba a acabar tenía fecha y hora: el 14 de noviembre de 1899 a las 12:45 de la noche. La veracidad de la noticia se sustentaba en los importantes estudios realizados por el “eximio astrónomo” austriaco Rodolfo Falb y el desmentido estaba a cargo “del gran astrónomo francés Camilo Flammarión”. Todo el *argüende* tenía que ver con el paso del cometa “Biela” que, según Falb, se iba a estrellar con la Tierra, provocando una catástrofe mundial, mientras que, según Flammarión, se trataba de un cometa que ya prácticamente se había desintegrado y que lo más que podría pasar era tener la oportunidad de admirar una “lluvia de estrellas”.

A fines del siglo pasado la ciencia había tomado su lugar y desplazaba las explicaciones de tipo religioso y milenarista, estrechamente ligadas con las premoniciones sobre el fin del mundo. La noticia del “aterrador cálculo”, a todas luces amarillista, era matizada por la opinión de “eximios astrónomos” que proporcionaban información sobre la velocidad, trayectoria y tamaño del asteroide para confirmar o desestimar la teoría.

Pero una vez consultados a los expertos el asunto se convertía en vacilada, en tema del día para los moneros de la época y en materia prima para el decir y el cantar popular. El documento que se presenta a continuación es un magnífico ejemplo de la manera en que se manejaba este tipo de información a fines del siglo pasado y cómo en una hoja suelta, en un “suelto” como solía decirse, se pueden alternar tres estilos diferentes para referirse a la misma noticia: la crónica científica de una discusión académica, el albur y el cotilleo popular sobre el suceso y una representación gráfica impecable.

## EL GRAN JUICIO UNIVERSAL!

¡¡ Fin de todo el Mundo para el 14 de Noviembre de 1899 a las 12 y 45 minutos de la noche !!

Para el día 14 de Noviembre del presente año de 1899, está anunciado con todas las formalidades debidas y muy circunstanciadamente el terrible "Fin del Mundo". Muchos, muchísimos lo han creído; pero por fortuna no va a suceder nada del horripilante cataclismo; todo va a resultar farsa en cuanto al terremoto y lluvia de piedrotas incandescentes, las cuales ya parece que descalabran calaveras y hasta sienten algunos el dolorcillo consiguiente, como si ya les hubiera roto la *pensadora*. El renombrado austríaco, el eximio astrónomo Rodolfo Falb se ha equivocado lamentablemente, según la más autorizada y respetable opinión del gran astrónomo francés Camilo Flammarion: Rodolfo Falb dijo que el día 14 de Noviembre próximo a las doce y cuarenta y cinco minutos de la noche se hallarán en el espacio la tierra y el cometa nombrado de Biela descubierto hace muy poco tiempo. La desconsoladora profecía, el aterrador cálculo hecho con siniestro laconismo, es decir, en pocas palabras, por el científico austríaco produjo, como era de suponer, inusitada, extraordinaria alarma, por lo cual solicitaron las opiniones del eminente y práctico astrónomo Mr. Flammarion, quien en un magnífico artículo, digno sólo de su eficaz y sano criterio se ha propuesto tranquilizar a la nerviosa y espantada comunidad. "El 14 de noviembre del presente año de 1899—dice M. Flammarion—desde el mediar de la noche al amanecer se efectuará una sorprendente lluvia de estrellas erráticas o exhalaciones procedentes de la constelación llamada "Leo". Estas son las famosas <Leonidas> que debieron ser vistas el 14 de noviembre de 1898 y que no aparecieron a nuestras miradas por la lógica y excelente razón de encontrarse entonces a la muy respetable distancia de 745 millones de kilómetros de la tierra. El lujosísimo conjunto de meteoros describe una órbita elíptica alrededor del sol, invirtiendo en dicho viaje unos 33 años. El maravilloso fenómeno pudo ser observado en los años de 1766, 1799, 1833 y 1866, por más que en esta última fecha el número de estrellas erráticas se había reducido grandemente. Razones tengo para asegurar que esa disminución se hará palpable ahora, pues he mostrado que las referidas <Leonidas> pueden ser observadas todos los años en igual fecha, lo que viene demostrando que el foco de la constelación ha ido por grados esparciéndose por su camino celeste. El profesor y entendido astrónomo Mr. Falb apoya su trágica profecía en el encuentro de la tierra con el cometa de Biela. Este encuentro no tendría nada de raro, pues como saben todos los astrónomos, el espacio está abastecido de cometas que, por decirlo así, revolotean alrededor del sol en un enjambre de maripositas alrededor de una vela encendida u otra luz. Como es natural, al efectuar la tierra su movimiento de traslación, es

decir, de un lado a otro, está expuesta a tropezar con cualquiera de los referidos cometas. Suponiendo que así sucediese, el choque de nuestro planeta, la tierra, la lluvia de exhalaciones, que produjera no tendrían ninguna consecuencia grave. Precisamente la aproximación que vaticina Mr. Falb se verificó en el año de 1832 el día 29 de octubre; el cometa de Biela fue uno de los que cruzaron la órbita de la tierra, sin causar otra cosa más que el temor, sin fundamento, por las profecías de los astrónomos.

Si hubiera entonces ocurrido el choque, naturalmente en aquel tiempo se habrían ocasionado múltiples desgracias, porque ha de recordarse, que marcha nuestro planeta a una velocidad de (100,000) cien mil kilómetros por hora y aunque de poco volumen el cometa, era lo suficiente para proporcionarnos un regular disgusto. Hoy, en la actualidad, aunque chocaran la tierra y el cometa de Biela, no tendría ninguna importancia, porque éste desde el año de 1872 se ha dividido en pequeños pedazos: últimamente contáronse de éstos hasta (160,000) ciento sesenta mil como si dijéramos: polvos cósmicos o sea de fuego al través de los cuales pasaría la tierra como una bala de cañón en medio de una multitud de chispas pequeñas. ¿Qué cosa podría causarle las chispitas a la bala? Nada, ¿Verdad? Pues así no le hará mal tampoco las estrellas erráticas o exhalaciones a nuestro planeta.

Poco más o menos este relato ha escrito el respetable astrónomo francés Camilo Flammarion. Así, pues, la profecía del científico austríaco Rodolfo Falb queda sin fundamento alguno; por lo cual podemos estar tranquilos para el 14 de noviembre próximo y prepararnos solamente a gozar del gran espectáculo atmosférico en la noche del ya referido día 14, pues como se ha dicho otras veces, el cielo se poblara de infinidad de meteoros pequeños, pero muy brillantes y multicolores, recreando nuestros ojos en ello como es de suponer. De manera que siempre nos divertiremos de riesgo de ninguna clase lo cual es una dicha, verdaderamente. Con que ya lo saben todos, nada de miedo, ¡a gozar del mundo como siempre! ¡a divertirse! ¡a quitarse los silicios que se habfan puesto las beatitas para que Dios las perdonara y muriésen sin pecado la noche del anunciado cataclismo! ¡ya no más ayunos ni disciplinas puesto que el mundo no se acabará pronto sino que existirán muchísimos años todavía! ¡ya quisiéramos vivir para la época en que realmente se destruya el mundo! ¡entonces sí que le excederíamos al viejísimo Matusalén!

Peró hoy, repetimos, no hay nada que temer; sigamos contentos representando en la farsa de la vida con la seguridad que nunca veremos.

\* \* \*

El fin del mundo llegó EL Juiciote Universal  
Ahora sí que la pitamos, A morir sin más ni más.

Todito se fue al demonio, y ni modo de evitarlo; pues el trece ó el catorce vamos a quedar tostados.

¡Que tostados! ¡Ya quisiéramos! ¡Hechos purito carbón! Y ni carbón ¡qué carachos! A ser aire, *si señor*.

Porque esa grande catástrofe para nada dará tiempo. Y en un dos por tres prontito nos iremos al infierno.

Comenzará el gran suceso con un fiero temblorazo tan fuerte como ninguno hemos sentido, ¡canastos!

Cual si fuéramos en barco y en una horrible borrasca, se moverá la tierrita como se mueve una paja.

Y al mismo tiempo de abajo nos cernirán si parar, y en las piedras y en la tierra grandes hoyos se abrirán.

Toditas las casas ¡fueran! Al momento se caerán; Los edificios más nuevos, el Palacio y Catedral.

Y allá arriba, los chispazos, El cometota de Biela, y otros muchos que saldrán a quemarnos las zaleas.

Muchas piedras hechas lumbré. Muchas, muchas, *si señor*, nos caerán tupidamente, tronando peor que cañón.

Polvo cósmico, ¡ni duda! Que nos ahogue, que nos ase. O nos rompa la *cocota*. Y al infiernillo nos mande.

Y de la tierra a la vez Saliendo mil llamaradas Envolviéndonos muy bien como *jergas* coloradas.

Y un huracán horroroso y centellas y rayotes con granizos aún más grandes que naranjas ó chayotes.

Y en medio de todito San Gerónimo, muy alto, arreglando á los mortales con puritos clarinazos.

Muchos gritos y chillidos, pidiendo á todos perdón, se escucharán esa noche sin ninguna interrupción.

Y entre una gran humareda se verá aquello bonito entre horrible confusión y ruidoso escandalito.

Se oirán, poco más ó menos, estas bullas de palabras. O si no, son parecidas, a la hora de la borrasca:

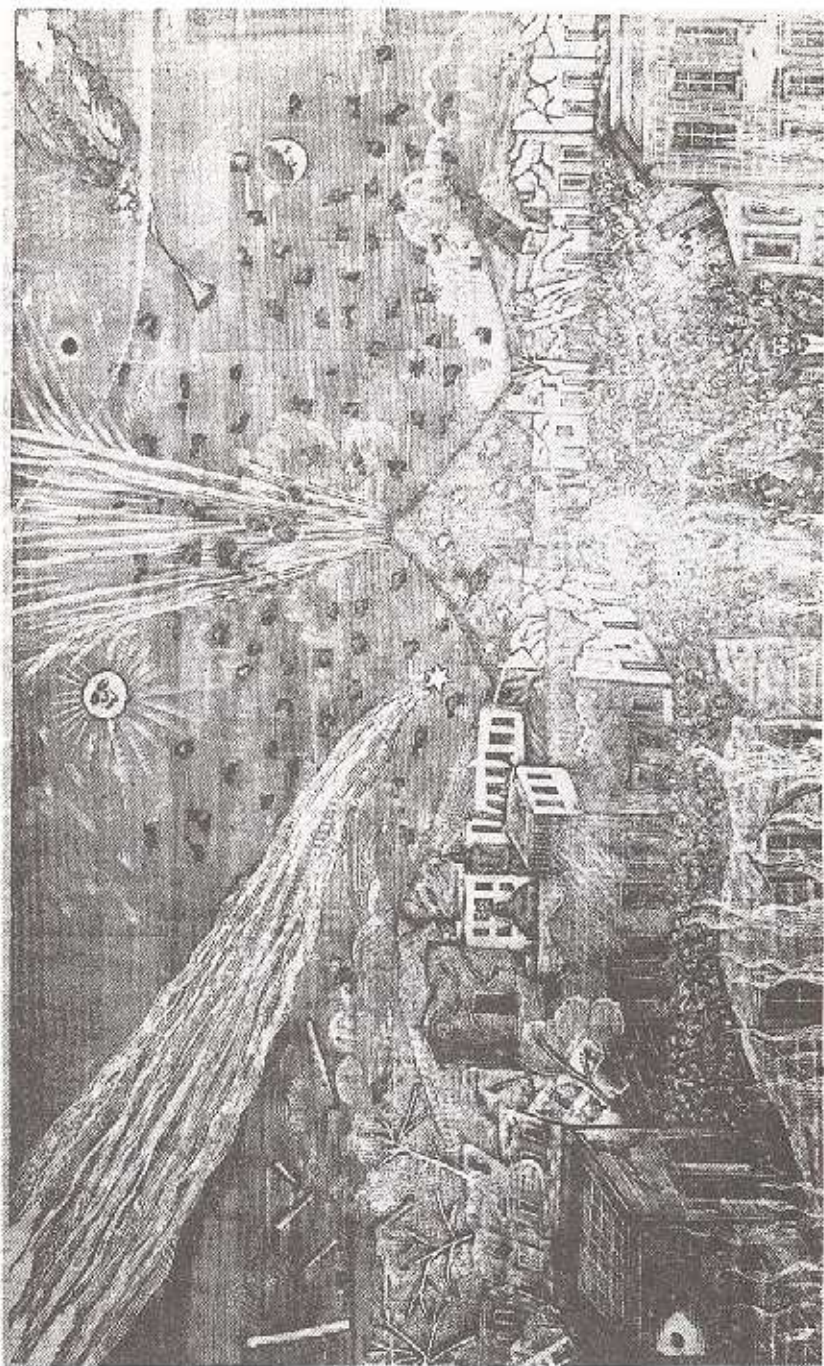
- ¡Ay, ay, que me voy de lado!
- ¡Ya me hogo! ¡Ya me quemó!
- ¡Qué basca! ¡San Expedito!
- ¡Hinquense todos corriendo!
- ¡Perdón! ¡Perdón San Pascasio! ¡Ya yo no lo vuelvo a hacer!
- ¡San Gerónimo! ¡San Lucas!
- ¡Qué vamos a perecer!
- ¡Sálvanos San Nicolás!
- ¡Ay, ay, que me lleva el aire!
- ¡Ay, que se me ven las piernas!
- ¿Y qué le importa, comadre?
- ¡Lo que ha de hacer es rezar!
- ¡Uy, que me traga el cometa!
- ¡Y á mí ya me retragó!
- ¡Qué me dá la pataleta!
- ¡Que le dé el pataletón!
- ¡Quítate de ahí, tarugote, que se está abriendo la tierra!
- ¡Cuánta lumbre, uy, ay, ay!
- ¡Vámonos á la azotea!
- ¡Mire el granizo, caray! y los rayos y los truenos! corran, corran por aquí! si ya no hay ni lugar bueno!
- ¡El cielo se vuelve lumbre!
- ¡Ay, ay! pero cuánta brasa! ya llegamos al infierno!
- ¡La letanía, Nicolasa!
- ¡Y sigue, sigue el temblor!
- ¡Ya se cayó "La Esmeralda"!
- ¡Y mi cabeza también!
- ¡Pos déjela, Doña Juana!
- ¡Y decían que era mentira que se acababa hoy el mundo!
- Si me lo dijo Vanegas.
- ¿No se lo dije, tarugo?
- ¡Perdón, perdón, ya me muero!
- Gendarme, gendarme, ¡ay!
- A ver si usted nos agarra esta tierra que se va!



- ¡Revienten las cañerías!
  - ¡Qué llamen á los bomberos!
  - ¡Misericordia! ¡Socorro!
  - ¡Ay! ¡perdón, San Emeterio!
  - Ay! uy! oy! eh! ih! uf! uy!
  - ¡Qué nos lleva Satanás!
  - ¡¡¡ Qué el cielo se viene abajo !!!
  - ¡¡¡ Prúrrúrúm, búmbúm, prás, prás !!!
  - ¿Y esta gente al despertar en dónde tendrá las manos?, todo será puras *papas papotas* de gran tamaño.
- Nadie sabe cómo y cuándo el mundo se acabará, así es que no tengan miedo ¡Al gran Juicio Universal!



¡¡ Fin de tanto c. Mundo para el 14 de noviembre de 1899 a las 12 y 45 minutos de la noche!!



"El gran juicio universal"

Grabados de Manuel Mamilla, 1899.

## **RESEÑAS**

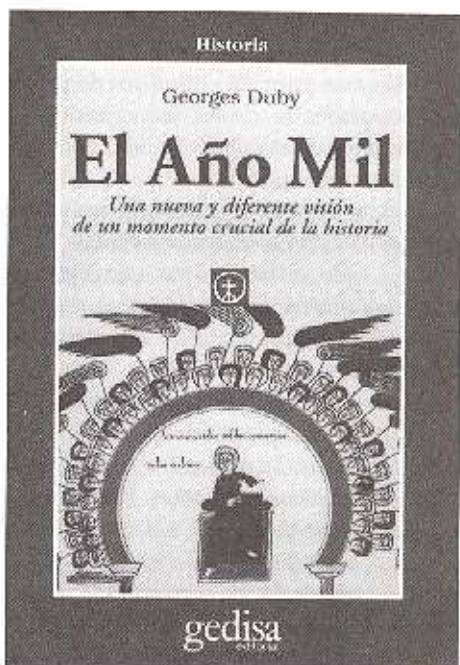
## El Año mil\*

*Georges Duby<sup>1</sup>*

...Cuando hubieren acabado los mil años, será Satanás soltado de su prisión y saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog, y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será tan numeroso como las arenas del mar...  
*Apocalipsis*, cap. 20, vers. 7, 8

Con la publicación de *L'An mil* en 1967, Georges Duby se propuso dos objetivos. El primero y central, comentar algunos textos escritos alrededor del año mil; el segundo, dar a conocer éstos, traduciéndo los del latín al francés.<sup>2</sup> El estudio y análisis de estos escritos lo llevaron a explorar los vínculos existentes entre los ámbitos de lo social y lo cultural, así como entre lo real y lo imaginario. Duby, orientó su trabajo a la historia de las mentalidades, enfocando su análisis sobre el pasado a través de las actitudes psicológicas.

El autor seleccionó y extractó de un cuantioso acervo medieval: el poema dedicado a Roberto el Piadoso, rey de Francia, escrito al final de su vida, hacia 1030, por el obispo de



\* Georges Duby, *El Año Mil*, trad. Irene Agoff, Barcelona, Gedisa, 1996, 160 pp.

<sup>1</sup> Georges Duby (1919-1996), estudió historia y geografía en Lyon. Comenzó su carrera docente enseñando en esa localidad, donde escribió su tesis sobre *La société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise* (1953).

En 1973 recibió el Premio Fondation de France, y en 1985 el Premio Gutenberg al mejor estudio histórico, por su *Histoire de la vie privée* (1985-1987) de la que fue coeditor. *Enciclopedia Microsoft® Encarta® 98 © 1993-1997 Microsoft Corporation.*

<sup>2</sup> Incluso sugiere que tales textos pueden ser objeto de estudio desde otras disciplinas.

Laón Adalherón; las cartas de Geriberto, Papa en el año mil, que escribió y editó soñando con Plinio y Ciceron; las biografías de personajes sagrados, reyes, santos o abates, que se inspiran en la literatura panegírica antigua, en especial el *Epitoma vitae regis Roberti pii*; por último, *Las crónicas* de Ademar de Chabannes y los libros de historia de Raoul Glaber.

Las características de estos documentos, señala el autor, es lo excepcional, lo insólito, lo que rompe el orden regular de las cosas. Su análisis lleva a discernir una sociedad extremadamente jerarquizada de reyes, príncipes, tropas de esclavos, un pueblo campesino trágicamente carenciado, sometido por entero al poder de unas cuantas familias abiertas en ramales más o menos ilustres, pero sólidamente reunidas en torno de un tronco único por la fuerza de los lazos de parentesco.

El aspecto político de los textos es bastante más claro, fueron escritos en alabanza de los príncipes a quienes Dios había encomendado conducir al pueblo y cuyas acciones parecían entonces inaugurar el curso de la historia. Otro aspecto importante es el testimonio de un círculo social muy restringido, el de los conventos y monasterios donde se encontraban los intelectuales —¿no son los monjes de una mentalidad cerrada por definición?— Al elegir la vida monástica, el individuo decidió romper con el mundo carnal, y vivir en la estrecha concentración comunitaria, entre privaciones y penitencia (pp. 22-24).

Para realizar el estudio convino en una delimitación cronológica —un periodo de 60 años— que va del año 980 al 1040 d.n.e. Veinte años antes y cuarenta después de cumplirse el milenio cristiano. La Europa de entonces, señala Duby, salía de una profunda depresión. Los primeros y tímidos impulsos de progreso de la época carolingia fueron frenados, por las incursiones de bandas de saqueadores llegados de todas partes, provocando un retorno al salvajismo, dañando particularmente los edificios que los emperadores del siglo x habían construido (p. 11).

Georges Duby estructura su trabajo en ocho capítulos, una cronología en dos columnas que rescatan los hechos políticos y culturales, y un apartado inicial titulado “Los testigos”, donde muestra un panorama general de quiénes y cómo escribieron en torno al año mil, y las aportaciones que los documentos ofrecen para la “reconstrucción” de ese periodo histórico, considerando la formación de quienes los escribieron, es decir, analizando sus hábitos mentales.

En el capítulo primero, titulado “El sentido de la historia”, el autor plantea, entre otras cuestiones, el sentido que tiene la Historia para el cristianismo. Hay textos, apunta, como los de *Las Sagradas Escrituras*, que permiten calcular las fechas, como la Creación, y la Encarnación, entre otras. Pero las grandes interrogantes de aquella época eran: ¿De qué milenio se trata? ¿del milenio del nacimiento, o del de la muerte de Jesús? ¿del de la Encarnación o del de la Redención? (p. 30). Interrogantes que Duby despeja a lo largo del estudio a través de sus comentarios sobre los textos.

“Los mecanismos mentales”, capítulo segundo, está dividido en tres pequeños apartados: Los estudios; La enseñanza de Geriberto en Reims, y La instrucción de los monjes. Estos tienen como tema central a Geriberto, considerado el hombre más sabio de su tiempo, quien en el año mil ocupó el papado bajo el nombre de Silvestre II.

Las actitudes mentales que revelan los escritos sobre la formación monástica son:

El peligro de leer a los poetas; tales lecturas eran consideradas como profanas ya que podían inducir al monje a enseñar cosas contrarias a la santa fe. La meditación; que gira en torno a un ser superior, creador de la especie humana, la cual se encuentra por encima de los animales y por debajo de los espíritus celestes, misma que instruye y permite elevarse por medio de prodigios. El deseo de Dios; actitud de conocer y acercarse al Creador, traducida en un afán de alejarse de las cosas terrenas. El estudio de las *Sagradas Escrituras*, como un medio de conocimiento y perfección del individuo, para alcanzar su último fin: la salvación, pero esa perfección la encuentra el monje en el amor y la práctica de las virtudes, que lo prepararan para penetrar en el Reino de Dios (pp. 43, 44).

En el siguiente capítulo, el tercero, intitulado "Lo visible y lo invisible". Duby encuentra que la materia y los métodos de enseñanza imprimen hondamente, en el espíritu de los eruditos del año mil, la convicción de una cohesión y una armonía esenciales entre la parte del universo que el hombre puede captar por los sentidos y aquella que escapa a estos. Así la enseñanza del *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música), inducen a discernir los vínculos ocultos y a captar la ordenación del cosmos, conduciéndolos a hacerse de Dios una imagen menos infiel (p. 51). Asimismo, los eruditos del año mil tuvieron como hábito la lectura de autores como San Agustín, Denys el Areopagita y Gregorio el Grande. De ellos asumen la división de la sociedad en tres órdenes: los que oran, los que combaten y los que trabajan, orden que responde armoniosamente al que rige la sociedad espiritual. Por ello deducían que no era posible que entre las dos ciudades, la terrestre y la divina, hubiese alguna discordancia (pp. 53-57). Lo político y lo social se conciben como proyecciones de un orden dado y es a los eclesiásticos a quienes corresponde la misión fundamental de establecer los nexos entre el mundo de los reyes, caballeros, campesinos y los ángeles.

En un apartado de este mismo capítulo, titulado "Presencia de los difuntos", el autor señala que, precisamente en el año mil, la Iglesia de Occidente acepta las antiquísimas creencias sobre la presencia de los muertos, en su supervivencia, invisible, pero que no difiere mucho de la existencia carnal. A las señales de los difuntos ha de estar atento a escucharlas; ellos habitan un espacio impreciso entre la tierra y la ciudad divina. Ahí esperan de sus amigos y parientes, ayuda, algún servicio, oraciones, gestos litúrgicos capaces de aliviar sus penas. En el relato de Raoul Glaber se los ve aparecer en repetidas ocasiones y apunta que, quienes perciben tales mensajes son prontamente atrapados por la muerte (p. 58). También, los objetos y personas sagradas son medios que unen al individuo con las vías de lo invisible. Por medio del santo óleo, el rey queda consagrado, y su persona impregnada con la gloria y la fuerza divina, y al entrar en contacto con él obra prodigios, milagros, incluso la enfermedad desaparece.

Aún más que la aparición de los muertos y los poderes sobrenaturales del rey, hay otros objetos que penetran en el mundo cotidiano de la vida terrenal y operan en el encuentro entre la fe cristiana y las creencias profundas del pueblo. Son aquéllos que estuvieron en íntimo contacto con los hombres que llevaron una vida ejemplar: los santos. De ellos se toma el cuerpo, las ropas, su tumba, su osamenta, mismos que en esa época sirvieron para establecer un orden social. Sobre los relicarios se llevaron a cabo juramentos de fidelidad,

En esa época la fe del pueblo se alimenta con maravillas. La necesidad del prodigio, del contacto físico con las fuerzas sobrenaturales, empuja a las multitudes a los santuarios favorecidos por la frecuencia de los milagros. Tales actitudes impulsaron e intensificaron el comercio de reliquias y otras muchas supercherías, con las que no todos los hombres de la época se dejaban engañar. Pero no faltó charlatán que, desenterrando los restos de los muertos, los colocara en pequeñas cajas o baulles y los vendiera como reliquias de los santos; como tampoco faltó quien las comprara y esperara día y noche la verificación de un milagro (pp. 64-67).

En el capítulo cuarto, "Los prodigios del milenario": Duby reúne, tanto las manifestaciones de orden natural, como los sucesos sociales a los que sus testigos atribuyen un significado. Quienes utilizaron los textos de los historiadores antiguos, consideraron como algo normal que a la muerte de un rey, un héroe, o un santo se produjeran fenómenos naturales extraordinarios. Así, pareció ordinario que en memoria de Cristo, al acercarse el tiempo del milenario, el orden del mundo se mostrara perturbado por trastornos diversos pero vinculados entre sí (p. 77). Entre los fenómenos naturales que se presentaron aluden: la aparición de un cometa en 1014; un eclipse solar al cumplirse el milenario de la Pasión, en junio de 1033; y en 1023, un fenómeno celeste que calificaron como combate de estrellas. A este "prodigio" sucedieron una serie de muertes de altos dignatarios civiles y eclesiásticos: que se creyeron presagiadas en los astros, como "el signo de la grande y de la pequeña estrella" (pp. 79, 80).

A más de las manifestaciones naturales, se presentaron los trastornos biológicos, la "aparición" de monstruos que anunciaban discordias y luchas entre los pueblos. También hubo epidemias y hambres. En ocasiones, todo ello fue atribuido a un castigo del Señor, por el incumplimiento de un tratado, una promesa o un juramento. A los males naturales que aquejaba la humanidad, se añadió, por boca de Roaul Glaber, uno mayor que trastornaba el ámbito espiritual, la Iglesia. Ésta se había volcado en una actitud de amor y ambición por las riquezas, "ese es el mayor mal que sufrirá entonces la humanidad, la simonía"<sup>1</sup> (p. 84). Así, en Francia, donde la descomposición era más profunda que en otras partes, refiere el autor, el progresivo debilitamiento de la autoridad real dejaba poco a poco, en manos de los señores privados, el patronato de los santuarios y la elección de los más altos dignatarios de la Iglesia.

En justo castigo, los prelados se vieron maltratados por aquéllos de quienes debían recibir obediencia, experimentaron la insubmisión de los que, siguiendo su ejemplo, se apartaron de los caminos de la justicia. Y no nos asombremos si, en medio de estas angustias, sus gritos no fueron oídos: ellos mismos, por los excesos de su codicia, se habían cerrado las puertas de la misericordia (p. 83).

Incluso, los falsos profetas también fueron signos anunciadores del fin de los tiempos; ¿no predecía La Escritura la llegada de éstos? En esa época diez canónigos de Santa

<sup>1</sup> Compra o venta de bienes espirituales administrados por la Iglesia cristiana.



Cruz de Orleans, que parecían más piadosos que otros, se plegaron al maniqueísmo.<sup>4</sup> El último signo de aquel desorden –última advertencia y no la menor– fue la destrucción del Santo Sepulcro. Hacia la primera década después del año mil, dos narraciones citan este acontecimiento. El relato de Ademar de Chabannes difiere poco del de Raoul Glaber; aquél, sin embargo, establece una correlación inversa entre el *pogromo*<sup>5</sup> y la decisión del califa. Chabannes tuvo una premonición en un prodigio cósmico, esa cruz que se le apareció en pleno cielo una noche, presagiaba la destrucción del sepulcro del Señor en Jerusalén (p. 91).

Los capítulos restantes titulados: “Interpretación”; “La purificación”; “Nueva Alianza” y “El Auge”, relatan las actitudes de los reyes y gobernados ante la interpretación de todos aquellos signos que no dejaron de atemorizar al hombre, por un lado, y de llevarlo a buscar una nueva vida de preparación para la segunda venida de Jesucristo, por otro. Quienes estaban en posibilidades de interpretar y adivinar el significado de los signos y prodigios eran los hombres de la Iglesia. Preparados para ello, analizaban y aceptaban que en el reino de lo invisible dos ejércitos se enfrentan, el del Bien y el del Mal, según las palabras de La Escritura; no podían dudar que los poderes satánicos se habían desencadenado. De esa suerte “el milenario es considerado ante todo, la derrota del ejército divino y el retorno al caos...” (p. 95) Empero, en todos aquellos acontecimientos se aceptaba la mano de Dios, no obstante que el Mal existiera y actuara libremente, pues Dios era el amo de todo. Y aunque el Mal se percibía como un castigo, también era visto como una advertencia generosa de El Amo, que buscaba prevenir a sus criaturas antes de que se abatieran sobre ellas los más terribles de sus golpes. La lección que dejaba el curso reciente de la historia instaba al sacrificio y la penitencia. Los monjes principalmente sintieron el deber de arrastrar consigo a todo el pueblo. Las medidas fueron drásticas. Se extendió la devoción al Crucifijo y a la festividad de Semana Santa, incluso se llegó a la persecución del pueblo judío por ésta; la cristiandad cree librarse de un fermento de corrupción, igualmente se difunde el uso de la excomunión, las hogueras y el interdicto con el mismo fin (p. 106).

Limosna, mortificación, peregrinación, salmódia y vida monástica fueron los recursos al alcance de la gente para lograr la salvación. Se trataba de que todos observaran, cualquiera que fuese el orden de la sociedad a que pertenecieran, reglas de vida que hasta entonces sólo eran seguidas en los claustros, por los monjes. Privarse todos juntos, renunciar a los placeres de comer carne, de fornicar, de manejar oro, de combatir; éste era el medio que tenía el pueblo de Dios para conjurar la venganza divina y prepararse para el día de ira (p. 117).

En el año de 1033, cumplido el milenario de la Pasión, la cristiandad salía como de un nuevo bautismo.

<sup>4</sup> La doctrina fundamental del maniqueísmo se basa en una división dualista del universo, en la lucha entre el bien y el mal; el ámbito de la luz (espíritu) está gobernado por Dios, y el de la oscuridad (problemas) por Satán. Los maniqueos estaban divididos en dos clases, de acuerdo a su grado de perfección espiritual. Con el tiempo, se conseguirían rescatar todos los fragmentos de la luz divina y el mundo se destruiría; después de eso, la luz y la oscuridad volverían a estar separadas para siempre. *Enciclopedia Microsoft® Encarta® 98 © 1993-1997 Microsoft Corporation.*

<sup>5</sup> Pogrom, palabra rusa, que el autor utiliza refiriéndola a la expulsión de los judíos de las ciudades cristianas.

El cielo comenzó a reír, a iluminarse, y se animó con vientos favorables. Con su serenidad y su paz mostraba la magnanimidad del Creador. Toda la superficie de la tierra se cubrió de un verdor y de una abundancia de frutos que expulsó por completo a la escasez (...) Innumerables enfermos recobraron la salud (...) Veían la señal del pacto definitivo, de la promesa contraída entre ellos y Dios... (p. 127).

Duby concluye su estudio reflexionando sobre algunos textos que documentan cómo la expansión del cristianismo, los misioneros y la Guerra Santa, fueron acciones que llevó a cabo la Iglesia buscando la preparación de sus seguidores para la Parusia. En síntesis, señala Duby, lo que significó el año mil de la Encarnación y la Redención, fue el anuncio de un giro capital: el paso de una religión ritual y litúrgica —la de Carlomagno y aun la de Cluny—, a una nueva religión de acción, que se encarna la de los peregrinos de Roma, de Santiago y del Santo Sepulcro, y pronto la de los cruzados. En el seno de los terrores y de las fantasías, una primigenia percepción de lo que es la dignidad del hombre (p. 154).

\* \* \*

El texto del historiador francés revela, sin duda, un doble mérito. Por una parte, los documentos de esa época fueron escritos en latín, mismos que Duby traduce al francés, no sin señalar que al hacerlo empobrece su mensaje (p. 24); por otra, la deducción de las actitudes mentales de una reducida élite que se extendió a las capas sociales restantes, a partir de la misión que los hombres de la Iglesia cristiana se imponen. Además, el autor cumple fielmente su cometido. Nos presenta literalmente los textos y de ellos desprende sus comentarios y juicios, mas no encontramos las analogías con el presente; pareciera que para el autor son evidentes cuando señala que en la conciencia colectiva de nuestra sociedad los esquemas milenaristas no han perdido su poder de seducción, (p. 11) entonces, es al lector a quien corresponde dilucidar al respecto. A Duby le asiste la razón, la imagen inminente del fin del mundo se encuentra presente en la conciencia colectiva, manifestándose hoy de muy diversas maneras. Los textos que conforman este volumen corroboran la sentencia del autor.

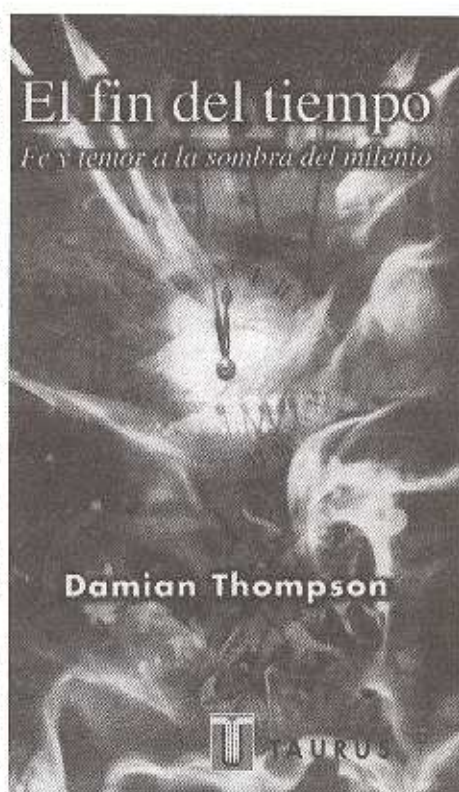
Reseña de **Ma. Teresa Ruiz**

## El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio<sup>1</sup>

*Damian Thompson*

D. Thompson, escritor, ex corresponsal de asuntos religiosos del *Daily Telegraph* y colaborador de *The Catholic Herald*, además de otros importantes medios de difusión, se inspira en el conocimiento empírico de las actitudes milenaristas de diversos grupos sociales para la realización de esta obra. Ella es apoyada, además, en estudios de reconocidos expertos en la materia —como los de Stephen O'Leary, Richard Landes, Norman Cohn, por citar algunos—, y a la vez en una extensa bibliografía histórico-teórica; en entrevistas, informes, y anécdotas de índole sobrenatural.

El autor investiga, narra y analiza tantas teorías como le fue posible para examinar el pensamiento apocalíptico, que luego explica de forma semejante a una novela histórica. Cita las doctrinas y movimientos apocalípticos del pasado, que son el común denominador del presente, las cuales se presentan entre grupos de fundamentalistas modernos. Señala también, una teoría centrada en los desastres naturales, económicos y sociales, que son las únicas manifestaciones, lo bastante desorientadoras como para producir el fenómeno milenarista. Entre esas teorías destaca la de N. Cohn, que sugiere que tanto el marxismo como el nazismo representan formas de milenarismo laico, con una amplia acepta-



<sup>1</sup> Damian Thompson, *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*, trad. de Jordi Fibla, Madrid, Taurus, 1998. 427 p. (Col. Pensamiento). Publicado originalmente en 1996 como *The End of Time. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*.

ción. El milenarismo tiene sus raíces en las visiones mesiánicas del judaísmo profético y lo creen muchas personas que viven aguardando a diario el amanecer del "Milenio" (p. 10).

La aproximación del aniversario del segundo milenio cristiano, ha provocado el desarrollo de una variedad de "corrientes de renovación e inquietud". Cristianos fundamentalistas, renacidos, evangelistas, testigos de Jehová, entre otros grupos, revelan una conducta fanática, por la inquietante sensación de la "llegada del fin". Entre ellos persiste una creencia apocalíptica, que promueve los fenómenos de cultos y sectas que surgen en torno a dicha visión (pp.10-17).

Asombrado por esa persistencia Thompson se pregunta: ¿qué tiene la llegada del año 2000 que impulsa a millones de personas en dirección de la creencia apocalíptica? ¿por qué los cristianos perfectamente enterados de que Cristo no nació en el año 1 de nuestra era, conceden tanta importancia al cambio de calendario? y lo más extraño, ¿por qué la perspectiva de un nuevo milenio habría de acelerar el pulso a millones de personas que no son cristianas?

Para contestar a tales interrogantes, el autor hace un examen de los cambios más profundos que se han dado en los últimos diez años en el mundo. Investiga a fondo las raíces arcaicas del pensamiento apocalíptico de las grandes civilizaciones y las compara con las actitudes milenaristas de este siglo.

Su obra se compone de 13 capítulos, divididos en dos partes. En la primera, llamada Breve historia de la llegada del fin, describe: Las raíces del Apocalipsis, El misterio del año 1000, Lin pos del milenio, Una nueva Jerusalén, El fin de siècle y El siglo apocalíptico. En la segunda parte, titulada El nuevo milenio, incluye, Venga a nosotros tu Reino, El gran jubileo, Una nueva era, Señal la ciudad apocalíptica, La perdición se aproxima al País del Sol Naciente, Waco y las guerras culturales, y ¿El fin del tiempo? La primera parte abarca desde las antiguas civilizaciones de Oriente y Occidente, hasta la Segunda Guerra Mundial; la segunda, trata sobre los movimientos milenaristas más significativos posteriores a esa guerra y hasta la fecha.

El texto inicia con el rescate de las primitivas concepciones de los ciclos históricos y del tiempo, donde se manejan los modelos del pensamiento apocalíptico, que suponen el origen de los sistemas occidentales de datación.

Thompson estudia la antigua filosofía apocalíptica de sacerdotes, papas, monjes, filósofos, profetas, cronistas y astrólogos, que establecían sus propias cronologías, ciclos, o periodos de la historia y sus propias ideas para revelar la naturaleza, orden y fecha de los acontecimientos que conducían al Juicio Final. Ideas fundadas, no sólo en la observación de la naturaleza, sino en los desastres individuales y colectivos; la decadencia moral y en la numerología simbólica. Muchas de esas ideas también estaban relacionadas con la lectura literal de documentos religiosos y proféticos como *La Biblia*, el Nuevo Testamento, el Libro de la Revelación o el Libro de Daniel. Así, el Apocalipsis bíblico adquirió una capa adicional de complejidad cuando los exégetas inventaban nuevos personajes e imágenes alegóricas y proféticas (p. 76).

El ensayo plantea que en ocasiones el pensamiento religioso del Oriente coincidía con el de Occidente, a pesar de su teología. Por ejemplo, los hebreos, babilonios y asirios

estaban estrechamente organizados alrededor de la observación ritual de los ciclos del sol y la luna. Eran pueblos fuertemente influidos por el concepto caldeo del Gran Año<sup>2</sup> y creían en la repetición de ciclos. Grecia, Mesopotamia y la India, dividían la historia en cuatro fases: edades de oro, plata, bronce y hierro, e incluían el sistema hindú de cuatro yugas, inspirado, seguramente, en las cuatro estaciones del año. La idea de los griegos de recobrar la edad dorada, y un regreso inminente a la primera edad, no se diferencia de la hindú y budista. Para algunas civilizaciones "esa sucesión interminable de ciclos repetidos significaba que no existía una auténtica escatología o concepto del fin", aunque para otras eran etapas de culminación (pp. 17-27). Los primeros parámetros donde se especulaba la llegada del fin, se fundamentan en una numerología simbólica y mística.

Aparece la primera cronología cristiana según la cual, el mundo había sido creado 5500 años a. C., por lo que se esperaba que el fin del mundo tuviera lugar alrededor del año 500 de nuestra era y aunque su aceptación era muy amplia, no sobrevivió para celebrar su año 6000. Poco antes de que llegara esa fecha, fue sustituida por otra cronología, que situaba la Encarnación 5200 años después de la Creación, misma que rejuvenecía al mundo en trescientos años. Richard Landes, citado por Thompson, sostiene que la Iglesia decidida a evitar las consecuencias del pánico milenario, suprimió la peligrosa cronología anterior, aunque cuando la segunda fase llegó a su año 5900, tuvo un destino idéntico. El establecimiento de la cronología *Anno Domini*<sup>3</sup>, hacia 525 d. C., fue un acontecimiento terminante en la historiografía humana, que al cabo de poco tiempo "dejó al margen" la creencia apocalíptica (p. 48-50).

Sobre la importancia del año mil, Thompson rescata teorías de un pequeño grupo de historiadores del periodo, basadas en las principales crónicas de la época, como la de Rodolfo Glaber (1030), quienes sustentan, por un lado, la idea de un año muy cargado de significaciones apocalípticas y caracterizado por los terrores ante la llegada del fin; y por el otro, un año carente de ideas apocalípticas: "un año como cualquier otro" (pp. 63, 64). En ese momento, Europa, en la antesala de la Edad Media, e impregnada de cristianismo, presenciaba una crisis escatológica de fin de milenio. La iniquidad, maldad, injusticia y la apostasía eran como la señal del fin (pp. 59-61). Entonces, las profecías constituían un marco de referencia vital para todos los estratos sociales. Surgen profecías seudónimas como el Libro de Daniel y de otros visionarios que practicaban el viejo truco de predecir hechos que ya habían sucedido alguna vez. El tema predominante era el conflicto y la juxtaposición de terror y dicha, uno de los rasgos más importantes de la creencia apocalíptica de todos los tiempos (pp. 76, 77).

A lo largo de la Edad Media y comienzos de la era Moderna, se observa un anhelo por la aparición del Anticristo. Sin embargo se presentaban notas de optimismo que no tenían que ver precisamente con el reinado de Cristo, tras la derrota de aquél, sino con los logros venideros de la Iglesia. El polo opuesto del apocaliptismo, fue la edad dorada. Concepto que se debe casi por entero al abad Joaquín de Fiore (1135-1202), quien veía que la derrota del Anticristo abriría una nueva época de la historia. La Iglesia reformaría la sociedad

<sup>2</sup> "Que toma el movimiento del sol como modelo de la historia humana", teoría de origen judío, que dividía la historia en siete fases basadas en los siete días de la semana, *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>3</sup> Sistema de fechamiento cristiano.

perfecta: la Edad del Espíritu Santo. Dicho abad analiza las correspondencias sobre la edad del tiempo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Su inspiración más célebre, era la teoría de las edades del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (tres edades o estados de la Trinidad). La profecía para él era el punto esencial para la conversión espiritual del hombre, y la reforma de la iglesia una de sus preocupaciones centrales (pp. 83-86).

Entre el siglo xv y xvi el apocaliptismo seguía siendo un elemento peligrosamente inestable y aunque a los monarcas les halagaba la posibilidad de ser el "Último Emperador", no permitían que esa retórica estorbara la tarea cotidiana de gobernar. Cuando una comunidad adoptaba la idea apocalíptica, lo difícil era arrancar de raíz la sensación de que no pasaría nada en el presente o futuro, aunque hubiera humillación cuando no se cumplieran las predicciones. El ejemplo de esto es la secta de los Hermanos Apostólicos, fundada en 1260, año de la Gran decepción, que fijó sus esperanzas en el fin de siglo (pp. 90-95).

La reforma de Martín Lutero no quedó por encima de las esperanzas o temores del fin. Aunque los nuevos cristianos dejaran del lado la circunstancia amedrentadora, las compuertas de la profecía seguían abiertas; y sin que Lutero pretendiera que la expansión del protestantismo se asociara con el vuelco del orden social, ni con el cálculo de la fecha del fin, sucedieron en Alemania (c. 1525-1535) grandes tragedias y revueltas, regidas por desquiciados milenaristas, como Thomas Müntzer, un hombre obsesionado por las metáforas empapadas en sangre de la Revelación (pp. 105-107).

Luego de esto se suscitó un movimiento que impulsó el régimen anabaptista<sup>4</sup> —dirigido por Jan Mattys—, a través del cual multitudes de desposeídos rechazan tanto el catolicismo como el protestantismo. Con él, la fuerza del milenarismo se expresa a una potencia más elevada, cuando las fantasías paranoicas de un líder parecen realizarse (pp. 106-108).

El vínculo entre el genocidio y la imaginación milenarista iba a ser un rasgo constante de los siglos posteriores. La Nueva Jerusalén, una generación de aspirantes a profetas, aparece como una sociedad santificada por Dios, reino milenarista que representaría la cumbre de los logros humanos. Los protestantes impulsaron el mundo hacia el fin mediante sus esfuerzos incesantes para construir una sociedad próspera y temerosa de Dios. Esta ambición empieza a surgir en el comienzo de la Florencia renacentista, pero sus posibilidades de desarrollo sólo cabrían en un ambiente no católico (pp. 109, 110).

En Inglaterra del siglo xvii, la fecha pronosticada para el drama milenarista imaginario era el ingrediente más explosivo del momento. Se produjo una erupción de milenarismo, además de que se derrumbaron las estructuras centrales de esa sociedad. Las esperanzas escatológicas estaban a la vista. Las ideas apocalípticas influyeron en el movimiento radical más notable de la época, y la prosperidad y la influencia internacional eran el signo de la condición de elegidos. Surge una notable mutación de marcos hipotéticos apocalípticos cuando las profecías bíblicas se mezclaron con la sabiduría popular, la astrología y las profecías atribuidas a Merlín, la Sibila y Nostradamus. Thompson menciona las consecuencias intelectuales de las revoluciones inglesa y norteamericana donde aún percibían elementos que señalaban interpretaciones de la filosofía joaquiniana (pp. 111-121).

4 Una serie de sectas apocalípticas disgregadas cada una con su propio profeta. *Ibid.*, p. 106.

En Norteamérica (c.1845), las mentalidades que se veían firmes al optimismo milenarista se derrumban con una sola crisis, mostrando su fragilidad. Al respecto Thompson realiza complicados razonamientos sobre las ideas apocalípticas que ponen en tela de juicio cálculos como los de W. Miller, quien se obsesionó con la escatología de Daniel y la Revelación, reveladores de la Segunda Venida de Cristo. Samuel Snow, manipulando las ideas de Miller, no sólo especuló con el año de la segunda venida, sino que hasta indicó el día concreto. Pero al no llegar éste, el autor nos habla de las grandes decepciones de finales del siglo XIX, llegando incluso al escarnio del ridículo por medio de un espectáculo mientras que los seguidores de Miller fueron víctimas de burla, como estereotipo cómico. Sin embargo, aunque se manifestara la gran decepción, aparecen otras profecías conservadoras sostenidas por J. N. Darby (pp. 122-126).

De la expresión *fin de siècle*, surgida en Francia hacia 1885, pero con sus antecedentes a partir del s. XVI, Thompson desarrolla algunas concepciones sobre el tiempo y el término de cien años. ¿Qué significaba para unos y para otros el conteo del tiempo, el paso del mismo de un contexto a otro, y la eternidad? Para responder a esta pregunta, hace un análisis de las celebraciones y significaciones de cambios de siglo, en todas las épocas y acontecimientos. El fin de siglo implicaba también, un apresuramiento por el cambio numérico (p. 130).

Acerca del Nuevo Milenio y respecto al tiempo y forma de la historia, Thompson estudia teorías sobre las ideologías de algunos políticos, escritores y científicos sociales del siglo XIX y primeras cuatro décadas del XX, que tienen rasgos apocalípticos, y distingue cómo cada una de ellas, aunque contrarias en el ámbito político, se relacionan (Marx, Hegel, Hitler, etc.). Así mismo, pone en evidencia cómo los protagonistas bélicos traen consigo el apocaliptismo (pp. 155-164).

En 1994 nace un movimiento espiritual de cristianos renacidos en una iglesia de Toronto llamada "la Bendición de Toronto", donde se producen fenómenos carismáticos en algunos creyentes que caían al suelo, refan sin poder contenerse e incluso de vez en cuando gruñían y rebuznaban como animales de granja, debido a una proyección efusiva repentina provocada por el Espíritu Santo. Las iglesias carismáticas de todo el mundo eran presas de lo que llamaban "fiebre del Espíritu Santo". Bajo experiencias presenciadas por algunos observadores (corresponsales y periodistas), el autor relata ciertos sucesos extraordinarios de ese movimiento (pp. 149-169).

Hasta antes del siglo XIV (Jubileo Papal 1299-1300) no existe antecedente de una celebración de fin de siglo como el Gran Jubileo del año 2000 (p. 132). ¿Cuáles eran las significaciones del jubileo en Europa y para la Iglesia? En Europa era la expectativa de unas oportunidades trascendentales que se dan una sola vez en la vida con el cambio de siglo. Para la Iglesia, el Jubileo significaba anclar en el año 0 del calendario cristiano, y en los diferentes indicadores del tiempo litúrgico (tablas pascales) (pp. 132, 133). Thompson hace una crítica de la bula que declara el jubileo, sobre todo de los últimos papas, y pone en tela de juicio la supuesta exclusión de ideas milenaristas y apocalípticas del catolicismo. El documento del papa Juan Pablo II, donde se describen las apariciones de la Virgen de Fátima, es uno de sus elementos de crítica (pp. 203, 220ss).

Thompson también discute uno de los marcos hipotéticos –precario de argumentos firmes–, de comienzos de la década de 1990, ideado por Paco Rabanne (gurú de la Nueva Era). Crítica y analiza posturas y planteamientos del misterioso fenómeno denominado como la Nueva Era. Cada ciclo histórico conocido entra en una nueva fase o está a punto de detenerse con un estremecimiento. ¿Estamos viviendo en los últimos días de la Kali yuga?, que para los hindúes es la última y más degenerada etapa de un ciclo recurrente, en el que la humanidad desciende lentamente de la luz a la oscuridad; o ¿estamos en el crepúsculo de lo que los griegos llamaban la Edad de Hierro?, y una nueva Edad de Oro nos hace señas; o el calendario de los antiguos mayas se está agotando, y va a interrumpirse de repente el 22 de diciembre del año 2012; o la era de Piscis tiene que dar paso a la de Acuario, en un milenio de sabiduría y luz, poco después del año 2000, tras unos trastornos terribles que tiene que sufrir la tierra, en que la humanidad no está segura. La década de 1990 está erizada de incesantes conversiones de grupos religiosos y de teorías populares que combinan la ciencia ficción, la teoría científica y la religión mística, en su mayoría bajo la influencia de la proximidad del año 2000 (p. 225). Al respecto, el autor cita una serie de teorías que surgen en torno a las especulaciones de posible vida extraterrestre, sectas suicidas, movimientos de grupos fundamentalistas y milenaristas, que a menudo son incapaces de explicar por qué esa fecha es tan importante (pp. 227ss).

El término de Nueva Era apareció a finales de 1960 en el contexto de un grupo de norteamericanos que mezclaban la “sabiduría oriental” con el ocultismo. Robert Ellwood –sociólogo citado por Thompson–, lo define como la “manifestación contemporánea de una espiritualidad occidental alternativa que se remonta cuando menos al mundo grecorromano”. Con frecuencia el apocaliptismo de la Nueva Era se manifiesta en preocupaciones colectivas (pp. 225, 228, 232).

En los últimos capítulos, el autor narra innumerables acontecimientos y movimientos espirituales masivos –desde los más sencillos, hasta los más exóticos y de las diferentes corrientes religiosas y laicas–, que han surgido en varios lugares, en el ámbito premilenarista de esta última década. Señala la existencia a partir de 1994 de grupos fundamentalistas y fanáticos que promueven movimientos masivos de fuerte contenido espiritual, y a partir de los cuales en ocasiones cometen actos inconcebibles y reprobables para la sociedad. Cita los lugares donde es más evidente la efusión por la llegada del segundo milenio y las inquietudes por la posible Segunda Venida de Cristo.

El final de cada era histórica provoca sensaciones de ansiedad en las sociedades enteras. Thompson cita ciertas conclusiones de modernos intelectuales, que estudian la presencia en el fin del tiempo. Menciona a Paul Tillich, teólogo protestante alemán (1886-1965); a Francis Fukuyama con su ensayo *El fin de la historia* (1989); a Norman Stone, profesor de historia moderna de la Universidad de Oxford; a Robert D. Kaplan con “La anarquía que viene” (1994); y a Oswal Spengler, entre otros, que tratan los estados de la humanidad hacia el fin del tiempo. Por ejemplo, P. Tillich ubica tres periodos de inquietud: la Antigüedad Clásica, el fin de la Edad Media, y el fin del mundo moderno. Menciona que el final de una era, es básicamente un periodo de cambio acelerado. La sensación de que la humanidad se aproxima al final de un año o ciclo no es exactamente lo mismo que la



creencia apocalíptica, y el contraste entre los marcos hipotéticos optimistas y pesimistas, es una de las características centrales de esa creencia (pp. 373-385).

Los cambios de ciclos y la convicción en el fin de los tiempos, reflejan sentimientos individuales de temor, esperanza y fe, que tienen sus implicaciones en la conducta y en la concepción de la naturaleza humana. Thompson termina diciendo que "Nuestro impulso de celebrar el paso del tiempo no logra ocultar un impulso todavía más profundo de huir de él (...) Es muy probable que las esperanzas y temores que acompañan al gran aniversario remitan con una notable rapidez después del acontecimiento..." (pp. 384, 385).

Las posturas y conductas extraordinarias del mundo milenarista actual, que el autor describe minuciosamente en su libro, parecen estar arraigadas a las culturas apocalípticas del pasado, y aunque las respuestas a ciertos fenómenos no pueden ser concretas y científicas, nos invitan irremediablemente a la reflexión. Lo interesante de la obra de Thompson, es que nos induce a la ágil lectura y comprensión, mediante la puntual descripción y manejo de los orígenes y significados históricos y conceptuales de la idea del fin de tiempo. Además por encima de lo delicado del tema sus aplicaciones son muy precisas, claras y amenas; aunque está saturado de información que presupone un conocimiento del lector sobre historia universal y catolicismo.

**Reseña de Guillermina Rivera Moreno**

## Visiones del futuro: el pasado lejano, el ayer, el hoy y el mañana\*

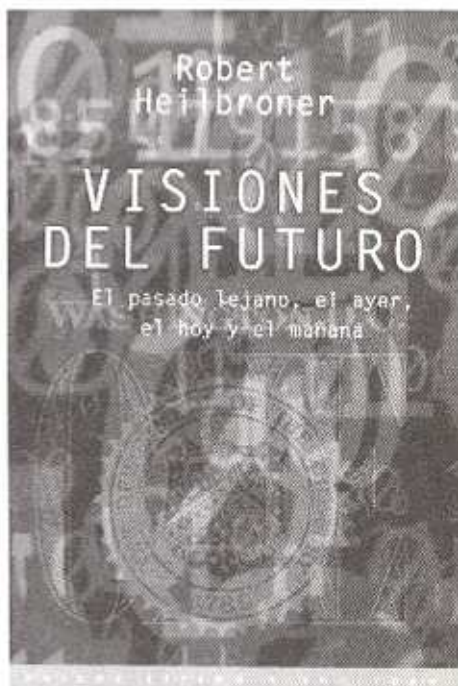
Robert Heilbroner<sup>1</sup>

El concepto científico de tiempo tiene incontestablemente atributos que pueden ser descritos independientemente de la vida, pero la necesidad de construir la idea de un "futuro" carecería de significado sin la asunción tácita de que la humanidad estará aquí para habitarlo. (p. 30)

Calificado por la crítica como un ensayo que conjuga el profundo conocimiento de la ciencia económica con un estilo literario sencillo y ameno, el autor hilvana, desde un enfoque histórico, la percepción que el hombre ha experimentado con respecto a su futuro. A través de esta obra de largo alcance —ciento cincuenta mil años en el pasado, desde los inicios arqueológicos y la aparición del *Homo Sapiens*, hasta quién sabe cuántos miles en el futuro—, Heilbroner se propone reflexionar sobre "el estado de las expectativas en relación con las perspectivas para la vida de este

\* Robert Heilbroner, *Visiones del futuro: el pasado lejano, el ayer, el hoy y el mañana*, trad. de Fernando Pardo Gella, Barcelona, Paidós, 1996, 142 p. Título original: *Visions of the future. The Distant Past, Yesterday, Today, and Tomorrow*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

<sup>1</sup> Economista de profesión, Heilbroner da forma a la obra en cuestión después de dictar tres conferencias como invitado de la Biblioteca Pública de Nueva York y la Oxford University Press. Es profesor emérito de la New School for Social Research y ha sido galardonado con el título de "Scholar of the Year" por el New York Council of the Humanities. Entre sus obras sobresalen *The Worldly Philosophers*, *An Inquiry into the Human Prospect*, *Twenty-First Century Capitalism*, *Entre capitalismo y socialismo*, *Los límites del capitalismo americano*, y *Naturaleza y lógica del capital*.



lado de la muerte" (pp. 31, 15). La premisa central de la obra consiste en establecer que la lectura posible de las visiones de futuro parte precisamente de un criterio de temporalidad, que el autor establece bajo las denominaciones de "el pasado lejano", "el ayer" y "el hoy", que incluye, en estado embrionario, las expectativas para "el mañana" (p. 16). La clasificación anterior, a la que antecede un preámbulo, sirve para dar cuerpo al capitulado. La obra concluye con un índice analítico.

La angustia existencial característica del estadio terrenal, la esperanza de una vida abundante de compensación y riqueza espiritual después de la muerte y la promesa del arribo al paraíso mítico o bien una breve estancia en el lago Aquerustano hasta llegar al irremediable abandono en el Tártaro, hasta el fin de los tiempos, son algunas de las características que dan perfil al estado de ánimo prevalente en el hombre, y más específicamente sobre las interrogantes que éste se ha planteado en perspectiva (p. 45). La necesidad psicológica de contar con un referente que diera soporte a la mirada del hombre hacia el futuro, aunada a la búsqueda de consuelo ante el fin inevitable de los miembros de una colectividad —su muerte—, constituye el binomio en el que el autor ubica la extensa literatura producida sobre el tema. En términos más disciplinares, este binomio aparece conformado por el desarrollo, tanto de un orden económico como filosófico. Son tres los elementos unificadores que permiten darle seguimiento a esta obra: el sentido religioso, suplantado por el racionalismo y la idea de progreso que aparecen con el desarrollo tecnológico y el advenimiento de la ciencia; la aparición de una dinámica en la vida económica, que a la postre significó la instalación del capitalismo como sistema predominante; y una conciencia política emergente que se cristaliza en los movimientos de masas (pp. 16-24).

El período denominado como "pasado lejano", comprende una duración que va de los 100 mil años pasados a los 200-300 años d.n.e. Se resalta aquí el sentido de inmediatez histórica a partir de la certeza de que los hombres de la época anticiparon algún tipo de vida tras la muerte, o si se prefiere, una vida después de la vida. Tal se refleja en los planteamientos sobre las creencias mágico-primitivas de nuestro antecesor prehistórico. A éstas le siguen las versiones diversas sobre la inmortalidad y el renacimiento —de corte mitológico—, para arribar, finalmente, a la conformación de un sistema de creencias religioso-filosóficas que imprimen ya las características de una sociedad de tipo posthistórico. En ese punto, la actitud frente al futuro adquiere la forma de la culpa y hace al individuo responsable de su propia salvación, a riesgo de perder el paraíso como castigo, debido al relajamiento de sus creencias (pp. 31, 47). En el ámbito de lo económico, la diferencia entre un estadio de tipo pre y posthistórico se identifica por la transformación de una organización tribal, cuya población, más bien escasa, se distribuye en extensos territorios y subsiste de la abundancia de piezas de caza, la recolección, y un principio de derechos de orden comunitario. La economía estacionaria impide toda idea, tanto de futuro como de la posibilidad de mejorar el orden material; a partir de ese estadio surgen las primeras naciones-Estado, paso previo por el período de los grandes imperios. Las naciones-Estado se originan, entre otras cosas, debido a una agricultura sedentaria; a la acción del hombre sobre los recursos naturales, con énfasis en los hidráulicos; a los excedentes de recursos no perecederos; y al surgimiento de la propiedad privada. Dichas condiciones sirven para

sentar las bases de un comercio incipiente, que surge por el aumento global en la cantidad y calidad de la producción: ampliación de la frontera de posibilidades de producción (pp. 33-37).

El desarrollo de las grandes civilizaciones, que da lugar a nuevas formas de organización política, tiene las características de un empuje expansionista, un tejido social basado en lealtades y obediencia que llega a trascender los lazos de parentesco, ampliación de las fronteras políticas y una estratificación social marcada (p. 37). Con una riqueza acumulada en la cúspide de los grandes reinos y una pobreza diseminada y atomizada en la base, se entiende a la sociedad posthistórica sometida a la presión de su adaptación forzosa a las fronteras de una vida organizada –enjaulamiento de sus miembros individuales– (p. 38). Verticalidad, exclusión, pobreza y resignación definen las condiciones de vida de un cuarto a un tercio de la población que habita el mundo en condiciones de desventaja total, y termina por gestar, en su seno interno, las bases de un sector de desposeídos y marginados que llegaría a manifestarse como inconforme, es el proletariado interno (p. 40).

En el capítulo de “el ayer”, Heilbroner nos ubica, a partir del año de 1750, en el periodo en el que el impacto social de las aportaciones que tuvieron en los Tiempos Modernos, tanto los trabajos de Galileo (1564-1642), como los de Newton (1642-1727), que dieron forma al carácter acumulativo del conocimiento, sintetizando, desde la revolución copernicana, (1473-1543), tres siglos en su derrotero. En este sentido, resalta el hecho de que para la mentalidad de la época, una revolución de esta naturaleza se orientó más a las implicaciones teológicas que a sus aplicaciones en la industria; mientras que el grueso de sus adeptos se centró en los impactos de orden político y social, por sobre el espíritu de religiosidad.

Contraria a la inercia conservadora propia del pasado lejano, que sigue impactando a extensas regiones (Asia, Africa, Centro y Sudamérica), el mundo occidental –apuntalado en la idea de progreso– se encuentra bajo el torbellino de un impulso vertiginoso que termina por crear horizontes inimaginables en el orden social (p. 53). La observación, la experimentación y la comprensión constituyen los métodos que introduce la ciencia para sustituir, paulatinamente, la credibilidad ciega de la época, basada en la invocación a Dios y la inspiración divina, arrancándoles a estas la posesión exclusiva de la infalibilidad (p. 61).

El dominio del hombre sobre las fuerzas de la Naturaleza y la acción colectiva sobre sus recursos, a partir de un conocimiento de corte abstracto que resulta en la creación de instrumentos innovadores (rueda, locomotora y otras herramientas), contribuyen al surgimiento de grandes expectativas materiales en las visiones futuras de “el ayer”. El mejoramiento de los medios de transporte (carretas, trineos, máquina de vapor, ferrocarril, aviación), de los espacios cada vez más humanizados, de las factorías, así como los avances en la medicina, la química y la óptica, pero sobre todo en la electricidad (la palanca de los ricos), contribuyen a crear un ambiente de optimismo (p. 56). La unión entre técnica empírica y el conocimiento sistematizado del saber científico, a lo que se sumó el sentido de lo maravilloso del progreso en las mentes de la época,<sup>2</sup> terminó por dar impulso a una diná-

2. Para este momento el significado imperante del progreso hizo suponer que si “el presente es de algún

mica económica que, para finales del siglo XIX, significó la instalación del capitalismo como sistema dominante. La institucionalización de la economía<sup>3</sup> a través del libre mercado, la acumulación de capital como preocupación central de una clase mercantil capitalista —la burguesía—, y el surgimiento de una esfera privada generadora del recurso monetario, en contraposición a la esfera de lo público propia del Estado, contribuyen a conferirle su estatus científico (p. 63).

En la arena de lo político resalta como característica de una sociedad estratificada, el carácter ambivalente pero complementario entre el poder de los gobernantes y la necesidad de obedecer de los gobernados, como inherente a la naturaleza humana. De esta suerte, el ejercicio de la fuerza, legitimado por la fascinación conferida a la persona que simboliza o detenta el poder, se convierte en la clave de la desigualdad. Por otro lado, el autor nos guía por los caminos de un ejercicio paulatinamente democratizador —propio de los estados occidentales—, como por la aparición de las tendencias de orden socialista, que con la caída del Bloque Soviético terminan por representar versiones de una voluntad política de extracción popular. El periodo de "el ayer" cierra en un momento situado entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el derrumbe del Bloque Soviético (1950-1980).

Esperanza y orden, pero también desigualdad y atomización, contenidos en el concepto de progreso, imprimen el carácter a las visiones de futuro de "el ayer". Tras la mentalidad de progreso, típica de la modernidad naciente del ayer, el hombre se encuentra en el capítulo de "el hoy" —de frente y con las manos atadas—, ante la experiencia de sus contradicciones. En el ámbito del desarrollo tecnológico y científico, el sabor del orden y la esperanza es sustituido por la sensación de traición y decadencia moral. Por otra parte, la álgida tensión por ganar espacios de poder entre los países industrializados y sobre aquéllos de la periferia, la devastación de grandes extensiones y sus recursos naturales, con inminentes riesgos ambientales y el peligro latente de posibles respuestas nucleares, sumados a la sustitución del medio natural de procreación de las especies mediante técnicas de clonación genética y el modelo químico de la personalidad, son algunas de las características que señala el autor para resaltar un panorama cuyos efectos contradictorios constituyen, en la realidad cotidiana, el alejamiento de una calidad de vida en el orden social. En un periodo que acaso rebasa las últimas dos décadas, el desarrollo científico-tecnológico ha perdido la cualidad de infalibilidad robada a la religión, aunque tampoco ésta logra recuperarla. Por esa razón, y en nombre de la defensa de su propia identidad, el hombre se refugia en prácticas extremas de rabioso fanatismo.

La acumulación de la riqueza propia del sistema capitalista se ve apenas cuestionada cuando tras la Segunda Guerra Mundial, el socialismo soviético emerge como alternativa tanto en el campo de la política como en el desarrollo industrial. Sin embargo, tras el desmantelamiento de éste, en la década de los años 80, quedan al descubierto sus contradicciones internas. Por otro lado, la caída de la producción nacional y el desempleo, la

modo superior al pasado [...] por extensión, el futuro sería superior al presente" (p. 55).

<sup>3</sup> Para este momento, se entiende a la economía "como una forma de investigación ausente en el pasado lejano [...] un intento de comprender el modo en que las sociedades manejan sus recursos materiales, de modo similar a la manera en que el hombre ha buscado desde hace tiempo comprender las revoluciones de los planetas, las fases de la luna y los eclipses de sol" (p. 62).

pérdida del poder adquisitivo, el empobrecimiento extremo de alcance masivo, y la acumulación de riqueza y poder en pocas manos, evidencian la inestabilidad del sistema capitalista, hoy fuente de incertidumbre y ansiedad (p. 94). El "hoy", presenta en su panorama el surgimiento de los procesos de globalización e internacionalización, la interpenetración de mercados y la creación de organismos multinacionales en el concierto de la producción y la distribución económica, orquestado sobre un soporte técnico constituido por los medios de comunicación, transporte con gran desempeño y la informática (p. 98).

En un mundo organizado en estados nacionales y dividido en países de pobreza extrema y acumulación excesiva, pareciera que la dinámica económica guía a la humanidad, sin tener capacidad para definir ni su rumbo, ni su punto de llegada. Para Heilbroner la piedra de toque en un mundo tecnologizado, capitalista y democrático, está constituida por el concepto de voluntad política llevado a la práctica. Lo anterior implica el reforzamiento de una tendencia descalificadora de las prácticas de corrupción que han llevado a la descomposición de un orden que, aunque estratificado, ha caído en la polarización extrema de los grupos que lo conforman. Dicha tendencia liberadora se ve reforzada en Occidente, por la incorporación de metas políticas, que incluyen la ampliación de los derechos en el ámbito de la vida civil, de la población femenina, de la libertad de expresión y de la sexualidad, entre otros. Aprehensión, malestar e incertidumbre, pero también expectativas, pudieran ser los conceptos que definen el talante del "hoy" en su tránsito hacia el mañana.

En el último capítulo, titulado "el mañana", el autor propone reflexionar en torno a lo *imaginable* como vía para eludir los efectos devastadores del progreso. En este sentido, se asigna a la comunidad científica, tanto como a los gobiernos, la tarea de ejercer, mediante el autocontrol y la normatividad, una supervisión eficaz o una prohibición tajante, como freno a las tendencias destructivas generadas en y contra el orden social, a fin de anclar a las fuerzas del hoy en vistas de un "mañana" posible.

El campo de la ciencia y la tecnología se percibe bajo expectativas inquietantes, pues su aplicación en la industria en general, con creciente orientación a la fuerza atómica, sitúa a la humanidad ante el riesgo de un derrumbe total, la posibilidad de la existencia misma. Tal perspectiva plantea la necesidad de desarrollar capacidades para establecer sistemas de autocontrol y normatividad, mediante una supervisión de orden técnico y ético; o bien, prohibiciones tajantes encabezadas por la comunidad científica y los gobiernos, dado su grado de conciencia sobre la naturaleza contradictoria de sus impactos. Además, en tanto que las expectativas en la calidad de vida son cada vez más una interrogante que requiere respuestas apremiantes, los riesgos ambientales crecen en nombre de la comodidad, la productividad y la acumulación.

La hipótesis sostenida por el autor consiste en señalar la persistencia de las tres fuerzas que desde los albores del periodo posthistórico del pasado lejano, han aportado el contenido a las ideas de futuro. Es decir, la superposición de la religión con la ciencia y la tecnología; el predominio de las condiciones del capitalismo—sin desconocer su vocación de cambio—; y la participación amplia de las masas en la vida política.

El planteamiento sobre las expectativas de "el mañana", en términos de crecimiento económico, se ve acotado entre uno de tipo transformacional (espectacular) y otro de tipo

normal, cada uno de los cuales lleva aparejadas consecuencias riesgosas a la hora de satisfacer requisitos de orden social, por ejemplo la posibilidad de crear suficientes fuentes de empleo y satisfactores básicos, en un mundo globalizado, de alta tecnología y en constante crecimiento demográfico.

En el renglón de las tendencias políticas, cuyo espíritu de liberación y autodeterminación ha perdido su inocencia inicial, se asigna a la voluntad de las masas un papel protagonista, cuyo núcleo de atención consiste en el reforzamiento de acciones liberadoras, por ejemplo, acortar la brecha entre las naciones ricas y pobres; subsanar la distancia entre los grupos ricos y poderosos y los marginados y desposeídos; dar atención especial a las tensiones y dislunciones, con la exigencia de reorientar dichas acciones a la búsqueda de un equilibrio más sano en la distribución de riquezas y beneficios, a fin de crear las condiciones que delinearán el perfil y el contenido de las cosas que están por llegar (p. 125).

Quedan como corolario de la obra tres proposiciones: el compromiso de la humanidad de devolver a la Tierra las condiciones de seguridad para la vida; la necesidad de proponer y aplicar mecanismos incluyentes que permitan la preservación comunitaria del ser social, frente a sus tendencias bélicas; y una toma de conciencia de las atracciones ocultas, por un lado del poder, por el otro de la sumisión (la doble faz de Jano), que lleve a crear las condiciones de respeto por la naturaleza humana, mediante el acceso a la cultura y la educación obligatoria. Lo anterior, con el propósito de crear escenarios posibles en términos de un futuro lejano (pp. 132-135). Interdependencia y corresponsabilidad, incluídas en la idea de potencialidad, que imprimen su sello a una sociedad mundial, sorprendida y en espera de un "mañana".

En una obra soportada por una amplia bibliografía de prestigiados científicos de diversas disciplinas, Robert Heilbroner nos da las bases para reflexionar sobre las complicaciones recurrentes, pero no estáticas y de las posibilidades del hombre de cara al futuro. En un vuelo que él mismo califica como "estratosférico" —por la amplitud y las implicaciones del período analizado—, el hilo conductor consiste en guiarse a partir del concepto de "tendencias", mismo que hace posible integrar el panorama complejo y contradictorio por el que la Humanidad ha transitado en sus búsquedas hacia un "mejor futuro".

Queda a criterio del lector la valoración más detallada de tal propuesta.

Reseña de Alicia Velázquez O.

## Profecías de Saint Germain para el nuevo milenio

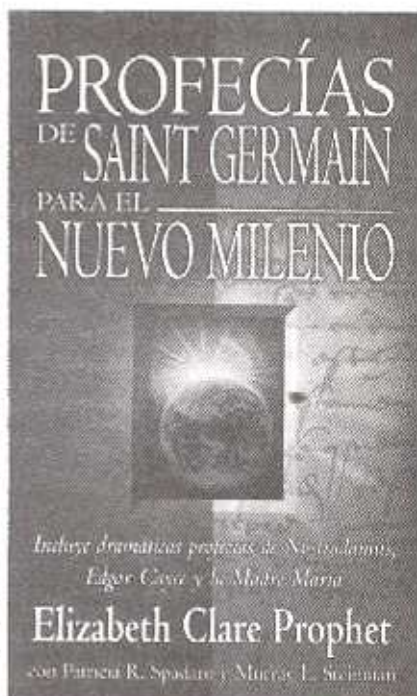
*Elizabeth Clare Prophet<sup>1</sup>*  
*Patricia R. Spadaro*  
*Murray L. Steinman*

Han sido muchos los profetas de la fatalidad y el desaliento pero la profecía no está grabada en piedra [...] nos revelan que el periodo en el que estamos entrando es único, tanto por la oportunidad que nos brinda para un progreso espiritual y tecnológico como por su potencial para la guerra, los disturbios y los cataclismos (Elizabeth Clare Prophet).

La espiritualidad práctica y sus técnicas es el tema de este libro. Sus autores plantean algunas reflexiones con las que pretenden ayudar a moldear el futuro y aprovechar la oportunidad que representa este momento histórico—la llegada del nuevo milenio—, del cual señalan, “estamos frente a puntos cruciales de la historia en los que podemos crear un porvenir que ennoblecerá a la humanidad en las eras por venir” (p. 9).

La obra inicia señalando que, durante el transcurrir del tiempo, la humanidad ha buscado explicaciones a lo desconocido, al futuro, lo que provoca la necesidad de contar con explicaciones de lo que ocurrirá. Por supuesto, muchas de ellas tienen un bajo porcentaje de verdad y un alto por-

<sup>1</sup> Elizabeth Clare Prophet, Patricia R. Spadaro y L. Steinman, *Profecías de Saint Germain para el nuevo milenio. Incluye dramáticas profecías de Nostradamus, Edgar Cayce y la Madre María*, trad. de Alma Alexandra García, Triviah Aguilar Aks y Curmina Lozano Gallegos. México, ALAMH, 1999, 289 p.





centaje de ilusión, pero sobre todo la enorme posibilidad de influenciar amplios sectores de la población que por su ignorancia o ansiedad se tornan presa fácil de cualquier "iluminado", provocando reacciones de credulidad ciega cuando una predicción se convierte en hecho consumado.

Esa necesidad de certeza sobre el porvenir se agudiza al término de un ciclo, que puede ser un año, un siglo o un milenio. En esos momentos hay quienes difunden los acontecimientos negativos que pudieran ocurrir a la humanidad como consecuencia de los errores pasados; mientras que otros manifiestan la oportunidad que representa un nuevo ciclo para así contar con la posibilidad de corregir las equivocaciones a fin de tener un futuro con aciertos que ofrezcan sentimientos de tranquilidad.

Describen los autores varias predicciones hechas a lo largo de la historia, entre ellas la parábola de Jonás, quien había sido enviado por Dios para que la población de Nínive emendara su comportamiento, y evitar así la catástrofe y su destrucción. Jonás, quien no deseaba que la ciudad se salvara, desobedeció al Supremo diciendo que si la población cambiaba su conducta y no los reprendía, él quedaría como un mentiroso, puesto que la represalia no ocurriría (p. 18). Al contravenir los preceptos, fue forzado a cumplir con la encomienda para que fueran los mismos pobladores de esa ciudad quienes decidieran creer o no en la profecía. Con ello se trata de mostrar que el ser humano siempre ha tenido la inquietud de conocer el destino, con la intención de controlarlo; también ha buscado explicaciones a través de seres divinos, por medio de los astros, o creyendo en sujetos dotados con la capacidad de adivinación, como Nostradamus, Edgar Cayce o la Madre María (virgen María), entre otros.

Respecto de las predicciones, por ejemplo, las escritas por Michel de Nostredame (Nostradamus) considerado el vidente de los siglos, no todas ellas —elaboradas en cuartetos y abarcando hasta el año 3797— fueron escritas con la claridad deseada, tal vez por el temor que pudieran crear entre la población, o bien por la inseguridad que para él representó "conocer el futuro" en tiempos de la Santa Inquisición. Por otra parte, más de 300 años después de la existencia de Nostradamus, el llamado profeta durmiente, Edgar Cayce, nacido en 1877 en Kentucky, obtuvo gran reconocimiento por las "lecturas" que realizaba mientras se encontraba en trance. Tiene la capacidad de diagnosticar pacientes a larga distancia. Con sólo tener a la mano su nombre y dirección, pudo hacer catorce mil lecturas a ocho mil personas a las que diagnosticaba y describía remedios naturales para sus enfermedades. Mientras se encontraba en uno de sus trances dijo que la reencarnación existía y que las acciones pasadas determinarían las deudas kármicas.<sup>2</sup> También predijo la destrucción de Nueva York, así como cambios geográficos de la Tierra, al igual que Nostradamus, pero sobre todo vaticinó que para alcanzar la paz mundial "la cuestión es comenzar consigo mismo" (p. 99).

El respeto por nosotros y lo que nos rodea señala —los autores—, puede ser aplicable a la naturaleza misma, al igual que a todo individuo, pues la conducta irresponsable con que ha sido tratada se vuelve contra todos, creando un conflicto que terminará por mostrar la

2 Karma. Concepto filosófico del brahmanismo, según el cual el futuro escatológico del hombre depende de los actos realizados durante su vida presente o en vida anteriores. *Diccionario de las Américas*, Plaza & Janes, Barcelona, 1993.

fuerza de los elementos, lo mismo que ocurre entre los individuos. Esto demuestra que el respeto con que tratemos al entorno, provoca la mesura, severidad o sutileza con las cuales nos trata (p. 103).

Los trastornos de la naturaleza conocidos en últimas fechas pueden ser de dos tipos: uno de carácter físico y otro espiritual. Los trastornos físicos provocados por el abuso al medio ambiente, crean reacciones en cadena; por ejemplo los ciclones, terremotos, sequías prolongadas, etc. Pero en el orden metafísico "los espíritus de la naturaleza",<sup>3</sup> así llamados por quienes han tenido la oportunidad de "conocerlos", cansados de corregir los errores humanos permitirían la ocurrencia de catástrofes para llamar la atención de los humanos y hacerles comprender el daño que le hacen a la vida del planeta (pp. 104-106).

Se dice también que es tiempo de corregir el comportamiento humano ante la naturaleza y evitar mayor contaminación y exterminio de la flora y fauna, cambiando los hábitos negativos arraigados a lo largo del tiempo, para evitar ser dañados y destruidos por los propios actos de los necios habitantes del planeta.

La naturaleza enseña que toda vida debe ser respetada, por lo que habremos de ser capaces de acatar las leyes naturales, vivir en armonía con lo que nos rodea y de esa forma mostrar respeto al cosmos. Tal será la prueba de aprendizaje de la lección, y hará posible que la humanidad crezca espiritualmente, dando un giro a su forma de ser. Por ello, se dice que antes de actuar ante cualquier circunstancia se debe valorar el sentimiento de la otra parte, previniendo si se provoca amor o se causa dolor. Los perjuicios causados a la naturaleza se extienden también a los hombres, ya que su deseo de poder, o su inconsciencia, han provocado guerras a lo largo del tiempo en todas partes del planeta. Esos conflictos, dicen los autores, generan entre las mayorías la necesidad de creer en la existencia de un ser divino, que les ayude a salir de la crisis en que se encuentran, tomando por cierto que serán recompensados después de esta vida.

Las atrocidades que ocurren tienen su contraparte en esperanzas que determinarán el camino a seguir, según se describe en el texto. Ello explica la perentoria necesidad de entrever el futuro de alguna manera, lo que propicia el surgimiento de predicciones como las conferidas a la Virgen María, luego de sus apariciones en el pueblo de Aljustrel, cerca de Fátima en Portugal y en el poblado de Medjugorje, en Bosnia-Herzegovina. En ambos casos las apariciones se dieron en circunstancias críticas, como son la primera Guerra Mundial y la limpieza étnica en esa última región en años recientes (pp. 139-140). Las apariciones de María han dado aliento a la gente sencilla, y también ofrecen los medios para lograr las bienaventuranzas profetizadas, afirmando que de ignorarlas serían castigados por el egoísmo propio del ser humano.

El Conde de Saint Germain fue conocido en Europa como "El Hombre prodigioso". Él afirmaba que tomar en consideración las profecías es una forma de evitar el pago de las deudas de su karma (p. 179). Igual que lo hizo el profeta Samuel en el siglo XI a. C., con la intención de liberar a los israelitas de la esclavitud, el profeta Saint Germain reencarnó en Roger Bacon, precursor de la ciencia moderna, y como Francis Bacon, quien es conocido como el padre del razonamiento inductivo y del método científico. Eso explicaría los

3 Como hadas, duendes, enanos o gnomos

argumentos de Saint Germain, quien afirmaba que únicamente la ciencia aplicada podría liberar a las masas del sufrimiento humano. Desafortunadamente, dicen los autores, la humanidad ha idolatrado a la tecnología, que bien pudiera ser protagonista de una nueva forma de sometimiento para las clases que carecen de esos avances, creando una nueva élite y propiciando contiendas con el único fin de poseerla. Un temor muy propio del siglo que finaliza, en el llamado Y2K (caos del año 2000), provocado por el desarreglo de las computadoras. Según ellos, ese temor representa la posibilidad de que el bienestar de la humanidad, que se encuentra en manos de una máquina creada por el mismo hombre, sea la causante de un posible caos. Pues, además se sabe de la incapacidad humana para controlar a la tecnología, que en última instancia se ha presentado como una forma de sometimiento (p. 13).

Otra forma de descubrir los sucesos venideros se basa en la observación del cielo, pues la relación que existe entre los planetas y signos del zodiaco, determina el futuro. A ésta se atribuyen acontecimientos como guerras, enfermedades, desastre naturales, persecuciones religiosas, cambios de gobiernos y otros. En este sentido, explican, la Tierra, al igual que el sistema solar en el que se encuentra, sufre de cambios y constantes movimientos que son llamados eras, según los signos del zodiaco y tienen una duración aproximada de 2.150 años. La duración del ciclo de los doce signos es de alrededor de 25.800 años. También se menciona, que en cada una de las eras y de acuerdo al signo zodiacal, la relación o influencia en que se encuentran con respecto a los planetas del sistema solar, provocan las reacciones que la humanidad debe enfrentar. Se dice que Neptuno estará transitando por Acuario hasta el año 2012 lo cual dará oportunidad de elevar el sentido espiritual de percibir la vida. Sin embargo, en última instancia, será el comportamiento de los seres humanos el que determine que una predicción se convierta en hecho real (p. 28).

Por último, en el libro se describen algunas soluciones espirituales que podrían ayudar a erradicar la problemática actual, prevenir el futuro y evitar el karma que en este momento se forma, con la intención de que la humanidad tenga un futuro con mayor armonía y sobre todo pueda concebir un porvenir equilibrado. Se señalan los errores de la humanidad, así como la imagen de nuestro presente y su visión de la vida futura desde un punto de vista místico. Igualmente, se ofrece un panorama de oportunidades para corregir los yerros del pasado, a través de una vida apegada a principios místicos y religiosos, de modo que se dé un presente sin remordimientos y un futuro de mayor armonía con la naturaleza, y desde luego entre los hombres. Para ello hay que considerar la relación entre la naturaleza, las fuerzas astrológicas y la religión, sin importar si se recurre a diversas filosofías que combinadas con imágenes divinas y otras supercherías que ofrecen recetas de bienestar y felicidad.

Resulta pues increíble que visiones de la realidad tan inconsistentes como la de este libro, propicien aún la creencia entre los ingenuos, que son muchos, de que es posible "mirar" el futuro y que hay que hacerlo con consecuencia para no ser infelices y quizá aun para salvarse.

**Reseña de Cristina Ramírez**

# **EXORDIO**

## Hacia una historia para el siglo XXI

### *Homenaje a Lothar Knauth*

¿Un texto introductorio a las Ciencias Sociales?

*Andrés Fábregas Puig*

La revista número 9 de *Estudios del Hombre*, recupera una serie de artículos leídos en honor de Lothar Knauth a quien está dedicado el número. Los coordinadores de éste, el propio Lothar Knauth, Ricardo Ávila y Norma Zubirán, acertaron en la ordenación de los mismos, lo que facilita notablemente la lectura de la Revista. La presentación la firman Ricardo Ávila y Norma Zubirán. Sólo les faltó decirnos la fecha del coloquio en honor a



Lothar Knauth, celebrado en la Unidad Iztapala de la Universidad Autónoma Metropolitana. A continuación de la presentación, nos encontramos con un primer grupo de cuatro trabajos dedicados a reflexiones teóricas, acerca de varios aspectos de la historia como disciplina académica, seguidos de seis artículos que versan sobre aspectos de historia comparada. Terminado este conjunto, se publican tres semblanzas de Lothar Knauth. Cierran el número dos reseñas y un exordio. En total 218 páginas de texto y un título atractivo: *Hacia una historia para el siglo XXI, Homenaje a Lothar Knauth*.

Sin duda, Lothar Knauth mereció este homenaje. Su trabajo ha contribuido a formar en México a mejores historiadores además de ampliar el horizonte de estos. No menos relevante es su contribución al análisis de las relaciones históricas entre América Latina y el Japón. Precisamente, la Revista abre con un artículo de Lothar Knauth, "Una historia para el siglo XXI" que

propone un proyecto para la formación de historiadores de cara ante el nuevo siglo. Cuatro planteamientos de este trabajo me llaman la atención: 1. La importancia central de la investigación en la creación de nuevos conocimientos; 2. La preocupación por la articulación de los diferentes niveles en la adquisición del conocimiento histórico; 3. La estrecha vinculación que debe existir entre los resultados de la investigación y los programas de estudio y 4. La construcción de un planteamiento capaz de analizar los grandes procesos que conforman la historia humana. Sin duda, estaremos de acuerdo que los cuatro aspectos señalados forman la columna vertebral de la formación

de un historiador. Knauth advierte, además, que el nuevo historiador no puede reducir sus fuentes al texto escrito como tampoco puede dejar de recurrir a los resultados de las otras disciplinas sociales. Con ello, Knauth nos indica su convicción de que la historia es una disciplina que pertenece al conjunto de las Ciencias Sociales. Por ello, el historiador debe estar preparado para usar los nuevos conocimientos en la búsqueda de explicaciones y sacar ventaja de los avances tecnológicos para construir un análisis. No resistió la tentación Lothar Knauth de ofrecernos un credo de historicidad, con el que termina su trabajo. Cito:

Histórico es cualquier instante; el momento que experimentamos, el que apenas pasó, aquel de hace dos o tres millones de años, como histórico también será el instante que aún no llega y que sucederá. Hoy como ayer, y sobre todo en el futuro, nuestra concepción del mundo deberá firmar la historicidad innata de cada experiencia humana. El hombre es su historia. (p. 29) Bien

Alfredo de la Lama en "Valores, teorías, leyes y aptitudes científicas" discute la argumentación de quienes ponen en duda la capacidad de las ciencias sociales para crear conocimiento. Todos sabemos que esta es una discusión antigua y constante, que va y viene, con mayor o menor audiencia, según los tiempos. Según de la Lama, existen tres factores que provocan esta controversia, a saber: 1. La limitación de las ciencias sociales para llevar a cabo experimentos; 2. La incapacidad de las disciplinas sociales para apoyarse en las matemáticas

cuando de probar hipótesis se trata; 3. El tener que recurrir a otras disciplinas para aprobar teorías propias.

De la Lama va descalificando a los que esgrimen estos argumentos para conducirnos a una conclusión esperada: las ciencias sociales no tienen impedimento alguno para producir conocimiento. Como escribió Ortega y Gasset.

La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la crítica de fuentes, involucra ya toda una antología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica humana... (p. 30).

El científico debe tener el coraje para aceptar la fuerza de los hechos, dice de la Lama, y eso cuenta para todas las disciplinas de las ciencias sociales. Más adelante, afirma: "La hermenéutica es un paradigma de conocimiento opuesto al paradigma de la ciencia contemporánea y por tanto irreconciliable con él" (p. 38), con lo que asesta un golpe a los seguidores de Gadamer. Reafirmará nuestro autor que no hay otro tipo de conocimiento tan preciso, profundo y certero, como el científico, incluyendo, por supuesto, a las ciencias sociales.

Inseguida del artículo comentado, Ricardo Ávila escribe "¿Para qué enseñar historia en el siglo XXI?" y escoge responder la pregunta explorando las antiguas y acumuladas convergencias entre historia y filosofía. Se inclina por la definición que Fernand Braudel propuso acerca de cuál es el objeto de los historiadores: "La historia —dice Braudel— no es otra cosa que una constante interrogación a los tiempos pasados en nombre de los problemas y curiosidades —e in-

cluso las inquietudes y las angustias – del presente que nos rodea y asedia” (p. 52). Agrega Ricardo Ávila que el conocimiento del pasado y la asunción de posturas éticas y morales –esto es, filosóficas– constituyen el único camino que nos permite enfrentar nuestro mundo propio. Toda sociedad recuerda, dice Ricardo, y yo agregaría, que también toda sociedad olvida. Lo que argumenta Ávila Palafox es que a base de los recuerdos y reflexiones, la sociedad reconstruye, autoriza o desautoriza, el pasado. De nuevo agrego que también el olvido entra en esa consideración. Existe otro argumento muy caro a nuestro autor: los historiadores – y por extensión, los científicos sociales – se enfrentan entre sí por medio de formas ideológicas. Sólo a través de las “anteojeras ideológicas” –dice Ávila Palafox – seguiremos conociendo, interpretando y viviendo el mundo. Es una bonita provocación. Hago votos para que más de uno o una, se anime con ella, como para armar un número de la Revista alrededor de la misma. Por lo pronto, apunto que después de discutir el devenir de la ideología, Ricardo Ávila llega a la elaboración de un “retrato hablado para el siglo XXI” afirmando que los futuros historiadores tendrán que educarse bajo cuatro orientaciones: 1. Recibir una verdadera y completa formación universal; 2. Obtención de un rigor disciplinario a toda prueba; 3. Saber manejar de manera impecable la lengua y la expresión escrita y 4. Forja de un espíritu a la vez crítico y lúdico. Por supuesto, argumenta cada uno de estos puntos. Termina su artículo anunciándonos su convicción de que los historiadores tienen la tarea de prefigurar el futuro y ayudar a construirlo.

Jan Patula –finado– cierra esta serie de artículos de reflexión teórica con un traba-

jo que tituló “Una teoría de la transición para Europa centro-oriental” (p. 63). Patula se pregunta cómo construir teoría en ciencias sociales a partir del análisis de los sucesos acaecidos entre 1989 y 1991, es decir, el derrumbe del muro de Berlín y el final del régimen soviético. Incluso, Patula se interroga si, existe la capacidad para analizar tanta complejidad. Si esa capacidad existe, entonces, ¿cómo abordar tan asombrosos sucesos? Me da la impresión de que Patula estaba bajo un auténtico “shock” debido a la descomposición del régimen llamado de socialismo real, que sólo alcanzó a escribir lo siguiente:

Urge contar con el marco de una teoría capaz de proporcionar una plataforma donde sean sintetizadas todas esas observaciones fragmentadas y dispersas en el tiempo y en el espacio. Lo que nos proponemos en este trabajo no es ofrecer tal cuerpo teórico sino, más bien, señalar las dificultades y problemas por resolver en cualquier intento de teorización sobre el proceso de transición y transformación del sistema social de Europa Centro-Oriental. (p. 64)

Este trabajo de Patula es un ejemplo de la desolación y desánimo que prendió en muchos científicos sociales ante la caída de la Unión Soviética y la disgregación del orbe socialista. Ciertamente, es necesario reflexionar acerca de ello. Incluso, es ocasión propicia para revisar la discusión entre Marx y Vera Zazulich acerca del porvenir de la comunidad rural en Rusia, y examinar a autores olvidados como Milovan Djilas, Jozo Tomasevich, Henry Carr o A. V. Chayanov. En fin, coincido con Patula en

que la tarea es amplia, pero no comparto su desánimo. Por cierto, debo decir que el contenido del artículo de Patula no se corresponde con el título.

Los artículos de historia comparada incluidos en esta entrega de *Estudios del Hombre* se inician con un trabajo de Vera Valdés Lakowsky, "Trayectoria Histórica de México en la Cuenca del Pacífico" (p. 81). Se trata de un bien estructurado trabajo que en forma resumida describe las relaciones transpacíficas de México. Vera Valdés se dio el espacio para elaborar algunas consideraciones teóricas en torno al estudio de la Cuenca del Pacífico (p. 81), retrorayéndose al momento mismo en que Núñez de Balboa descubre su existencia el 1º. de septiembre de 1513, el mismo mar que en 1519, Magallanes llamó Océano Pacífico. Por supuesto, Vera Valdés escribe de relojes y galeones, además de ingenios mecánicos, tecnologías primarias y largos viajes. Me hubiese gustado encontrar un comentario acerca de los planteamientos de Carlo M. Cipolla, ante todo, de la argumentación presentada en su libro "Relojes y Civilización". Bien por este trabajo aunque me parece que la nombrada Cuenca del Pacífico esperará otro tiempo, pues el actual está dominado por los tratados de Libre Comercio con los Estados Unidos y Canadá y con la Unión Europea.

Le sigue un texto de Martha Ortega titulado, "De Siberia a Alaska. Los rusos en el norte del Pacífico", (p. 99) que horda sobre la historiografía del descubrimiento y la colonización de las Aleutianas y de Alaska. Es en 1639 que los rusos alcanzan estos gélidos territorios. A partir de esa fecha, se conformó un largo proceso que tuvo su final con el pase de Alaska a los Estados Unidos. No sorprende entonces el interés y

la bibliografía acumulada sobre tales acontecimientos por los historiadores estadounidenses y rusos. Lo que sí mueve a sorpresa son los escritos, aún escasos, de españoles y mexicanos preocupados por historiar lo que pasó en las Aleutianas y Alaska. Es el caso de los españoles Roberto Barreiro-Muro y Enriqueta Vila Vilar y el de la historiadora mexicana Martha Ortega, autora que comento. Es un texto, el de Ortega, novedoso y que honra bien las insistencias del homenajeado Lothar Knauth, en la necesidad de los enfoques macros para abordar la historia. Es claramente una tendencia opuesta a la de Don Luis González, aunque habemos algunos que las vemos complementarias.

María Cristina Barrón Soto, en el mismo tenor macro, escribe, "Filipinas: Una historia común a Latinoamérica", texto que analiza una serie de paralelismos entre aquel gran archipiélago y nuestros pueblos. Lo más interesante de este texto, amén del examen conceptual y bibliográfico, es la descripción de un momento culminante de la expansión imperialista de los EEUU. La conclusión de nuestra autora es que con la Independencia ni Filipinas ni Latinoamérica lograron un proyecto propio. Tragedia, pues las elites del poder de uno y otros territorios no fueron capaces de impulsar un camino vernáculo. Por eso, dice Barrón Soto, Filipinas es un país latinoamericano sólo que situado en el Pacífico Asiático. ●

Brian F. Conhaugton se ocupa, en otro artículo "Fronteras nuevas y fronteras viejas en la historiografía colonial" (p. 125) de examinar algunos planteamientos que han ido modelando la comprensión de la época colonial en México, a los que el autor enfoca como "fronteras heurísticas". Algunas olvidos son notorios e interesantes: Gonza-



lo Aguirre Beltrán en *El Señorío de Cuauhtochco*, Enrique Florescano, *Los Precios del Maíz en Nueva España y Memoria Mexicana*; y Guillermo Bonfil Batalla, *El Concepto de Indio en América como categoría de la situación colonial*. Por lo demás, existe una amplia bibliográfica comentada, aunque, como Connaughton se sitúa en la Historia Social o en la Sociología Histórica, si me hubiese esperado una amplia exégesis de autores como Barrington Moore, Eric Hobsbawm, E.P. Thompson, por mencionar nombres ejemplares. No quisiera con estas observaciones dejar una impresión de rechazo al artículo de Connaughton, que, con las salvedades del caso, me parece interesante y sugerente.

Carlos Marichal escribe unas "Reflexiones sobre el concepto de América Latina" con las que explora cómo nació el término y sus consiguientes vicisitudes. Este nació a mediados del siglo XIX, inventado por un grupo de exiliados y emigrados en París. A partir de ese momento, la palabra se contrasta con el de Hispanoamérica o Iberoamérica, que, nos advierte Marichal difícilmente podía ser aceptado por los intelectuales latinoamericanos, en aquellos momentos en que la ruptura con España estaba muy cercana. En una palabra, lo interesante de este texto de Marichal es su demostración de que el término América Latina o Latinoamérica se convirtió en un concepto vinculado a la construcción de un sentimiento identitario: El Latinoamericano.

En el último artículo, Norma Zubirán nos descubre aspectos poco sabidos de la intervención francesa en México. En "La Guerra Chica en el Sotavento durante la intervención francesa", Zubirán describe la resistencia del pueblo veracruzano frente al avance de las tropas francesas y nos mues-

tra, una vez más el éxito de la guerra de guerrillas contra un ejército regular. El trabajo de Zubirán prueba que durante cinco años de ocupación, el ejército francés nunca dejó de ser hostigado, ajen de que tuvo cuantiosas pérdidas.

Se incluyen inmediatamente tres semblanzas de Lothar Knauth escritas por Daniel Toledo Beltrán, Vera Valdéz Lokowsky y Erasmo Saenz Carrete. Tienen éxito en presentarnos la vida y la obra del homenajeado. Sin embargo, extraño un trabajo que coloque a la obra de Lothar Knauth dentro del contexto teórico de la sociología histórica, que la compare con las de Wolf, Moore, Hobsbawm o Thompson.

En la sección de Reseñas se reimprimió la que hizo en 1974 Elías Trabulse de uno de los libros más importantes de Lothar Knauth, "Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo Hispánico, 1512-1639". (México: UNAM, 1972). Bien. Finalmente, Ricardo Ávila Palafox reseña el volumen 4 del *Inventario Antropológico*.

La Revista finaliza con el exordio de Fernando Icaal, "Una ruptura epistemológica que no acaba de cuajar: Ensayos sobre saber, conocimiento y verdad" (p. 217), que oímos durante la presentación del número 8 de *Estudios del Hombre*. Me parece que este número de la Revista funcionaría muy bien como un volumen introductorio a las ciencias sociales. Por ello, habría que hacerle algunas modificaciones que no alterarían el contenido y mantener, por supuesto, el título y su intención de homenaje a una figura de la importancia de Lothar Knauth.

# Historia y antropología del occidente de México.

## *Homenaje a Heriberto Moreno García*

Un espacio transdisciplinario

*Carmen Castañeda*

La revista número 10 de *Estudios del Hombre* se titula Historia y antropología del occidente de México. *Homenaje a Heriberto Moreno*, coordinado por Rodolfo Fernández y Patricia Arias.

Al iniciar la lectura de este número pensé que yo no era la indicada para presentarlo, pues no he trabajado temas rurales. Conforme avancé en ella me encontré con autores muy conocidos, con quienes he compartido experiencias de investigación, lo que facilitó mi acercamiento a esta obra, que incluye una semblanza del homenajeado, nueve artículos, tres colaboraciones en la sección de documentos, tres reseñas y además el índice de colaboradores de los diez números de esta revista, de 1992 a 1999.

Hace casi cuatro años murió Heriberto Moreno en Zamora, Michoacán, no muy lejos de la hacienda de Guaracha, su tierra natal. Muchos de los que estamos aquí, le conocimos en Guadalajara durante los tra-



bajos de investigación de la historia de Jalisco. Después, volvió a estudiar sobre Jalisco, al participar en el proyecto de las monografías estatales que dirigía don Luis González, siendo investigador del Colegio de Michoacán. Pero Heriberto no estuvo involucrado solamente en la historia de Jalisco. Patricia Arias y Rodolfo Fernández, nos proporciona una excelente descrip-

ción de su trabajo académico, que tuvo tres vertientes: los proyectos colectivos de historia estatal; las biografías intelectuales de observadores y viajeros; y la investigación de la propiedad de la tierra en la sociedad rural así como la relación de la gente del campo con el agua. De estos tres intereses el que dejó honda huella en Heriberto fue el último, el del mundo rural. Por esta razón el primer artículo está dedicado a la revisión que Rodolfo y Patricia hacen de la historiografía rural del occidente de la Nueva España a través de nueve autores: Jesús

Amaya Topete, Ricardo Lancaster-Jones, el mismo Rodolfo Fernández, Heriberto Moreno, Águeda Jiménez, Eric Van Young, David Brading, Ramón María Serrera y Ricardo Lindley. Con base en los trabajos de estos autores, ofrecen las conclusiones a las que han llegado en cuanto a la distinción entre haciendas y ranchos; el estudio de las actividades agropecuarias en las regiones que construyeron; la conceptualización de estas regiones y el tratamiento de los hacendados como actores sociales.

Esta revisión de la historiografía rural y sobre todo regional nos prepara para la pregunta provocativa "El futuro ¿incierto? de los estudios regionales" que plantea Guillermo de la Peña en el inicio de su artículo "Las regiones y la globalización: reflexiones desde la antropología mexicana". El objetivo de su artículo fue cuestionarse por lo que está pasando y puede pasar con los estudios en México, sobre todo los de antropología regional. Para lograrlo examinó los sistemas productivos regionales, los mercados regionales y de trabajo, los sistemas de dominación regional y los patrones regionales de cultura. Después de este examen comenta que lo que prevale en México en el ámbito cultural es el renacer de las culturas étnicas que hoy se reivindican como culturas nacionales; el continuo flujo de innovación cultural a través de los medios de comunicación y la creatividad de grupos emergentes, fenómenos que son producto de la globalización. Para concluir, presentó la visión optimista y pesimista de la globalización y la regionalización que admiten, lo que contrasta con los hallazgos de las investigaciones antropológicas que se preguntan por la región, en cuanto a espacialización de las relaciones sociales.

Tras esta reflexión de las regiones desde la antropología, Rosy V. López Taylor examina en su artículo "Región e historia. Una aproximación al pasado de La Barca, Jalisco", la región a través de las herramientas de la historia, presentando los resultados de la metodología de la historia regional. Con base en la experiencia que muestra este artículo y en gran parte de la historiografía mexicana, podemos darnos cuenta de que es una lástima que los historiadores no se decidan a seguir la metodología que proponen tanto la historia regional como la microhistoria.

Brigitte Boehm y Margarita Sandoval, en su trabajo "La transformación cultural de un paisaje palustre: tiempos largos en la Ciénega de Chapala", exploran la transformación del paisaje geográfico y cultural de la región de la Ciénega de Chapala, sustentándose en los datos geográficos e históricos y mediante la reflexión antropológica. Su punto de partida fue precisamente la investigación *Geografía y paisaje de la antigua Ciénega de Chapala*, de Heriberto Moreno, quien trabajó sobre "la porción situada entre las posesiones de las haciendas de Buenavista y Cumuato y las comunidades indígenas de Pajacuarán y San Pedro Caro". Apoyadas en una excelente cartografía, muestran estos antecedentes y ubican la comunidad de Pajacuarán, planteando las relaciones sociales internas ligadas a la tenencia de la tierra y a las consecuencias de las leyes de desamortización.

En la colaboración de Ma. Guadalupe Rodríguez "Nuevos espacios de confrontación en los Altos de Jalisco: las reformas al artículo 27 y los Tanques Rancheros", como en el artículo anterior se advierte el enfoque antropológico y el examen de los efectos de las leyes de desamortización. En éste

se estudian las consecuencias de dos formas distintas de reforma neoliberal y la globalización económica, así como la interrelación de las dos formas en la comunidad de Las Cruces, municipio de Lagos de Moreno en los Altos de Jalisco. Estas formas son los cambios en el artículo 27 y el programa de tanques rancheros del Gobierno del Estado de Jalisco para el enfriamiento de la leche.

Así como las leyes de desamortización en el siglo XIX originaron la privatización de las tierras comunales, en el siglo XX los cambios del artículo 27 también motivaron la privatización de las tierras ejidales. Sin embargo, la autora descubre que la diferencia entre ejidatarios y propietarios no ha desaparecido lo que dificulta el éxito del programa de los tanques.

El artículo de Daría Deraga, "Cultura, texto e interpretación: un rito familiar", es muy interesante. Su introducción es un debate bien hecho sobre el texto en el sentido de la metáfora, es decir texto cultural como lo entiende Clifford Geertz. En éste la autora introduce las críticas hechas a Geertz, que recomiendan analizar el ritual dentro de un contexto histórico y político, donde las perspectivas locales y globales estén integradas. Lo que quiere decir que el texto debe ser analizado en el marco temporal de su fabricación así como de su secuencia de reproducción. Este preámbulo le dio las bases para examinar el ritual de una boda y unos quince años que presencié, que primero describe y luego interpreta.

"El mayorazgo de los Gómez Parada", del autor Jaime Olveda, es un análisis completo del asentamiento de la familia Gómez de Parada en la región de Autlán; de la fundación y la consolidación del mayorazgo, además del control que ejercieron dos de

sus miembros, fundamentada en una rica documentación notarial.

Fue placentero leer el artículo de Alida G. Moreno Martínez, "Notas sobre los indios y las haciendas trigueras de Guadalajara durante los siglos XVII y XVIII", redactado a partir de los resultados de la investigación de su tesis de licenciatura sobre las formas de trabajo indígena en la Nueva Galicia. Así como Boehm y Sandoval se basaron en el trabajo pionero de Heriberto Moreno, ella utiliza el del profesor Moisés González Navarro sobre los repartimientos de indios para el trabajo de las haciendas, aunque Alida consultó los mismos documentos en el Archivo de Instrumentos Públicos para estudiar el trabajo indígena y llegar a unas conclusiones muy interesantes.

También me dio mucho gusto haber leído el artículo de Fabiola Zuñiga Vargas, "Los habitantes de Santa Ana Tepetitlán: de indios comuneros a propietarios privados, 1713-1847", que como en los artículos sobre la Ciénega de Chapala o de Lagos de Moreno, examina las consecuencias en el régimen de la propiedad de la tierra de Santa Ana a raíz del programa de desamortización de bienes comunales pero en el periodo del primer gobierno liberal de Jalisco.

Para completar el nutrido panorama de los artículos sobre las transformaciones del régimen de propiedad de la tierra en espacios regionales con la metodología de la investigación histórica y antropológica, este número 10 ofrece dos documentos históricos y uno antropológico: "La visita de fray Alonso Ponce al sur Jalisco: un relato y una reflexión"; de Rodolfo Fernández; "Mercedes originales de tierra y documentos asociados sobre Cocula en el archivo de la hacienda de La Saucedá, 1566-1618" de R.

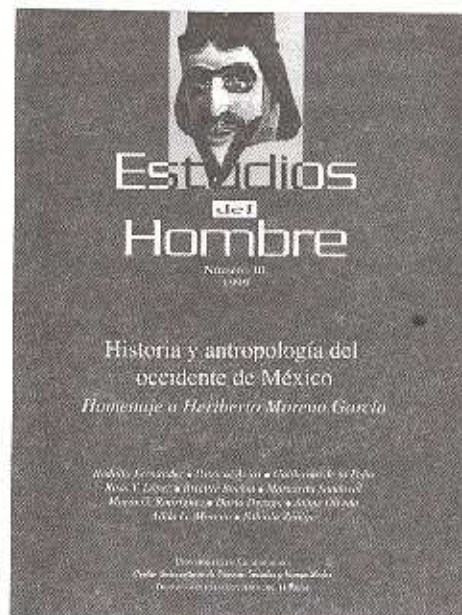
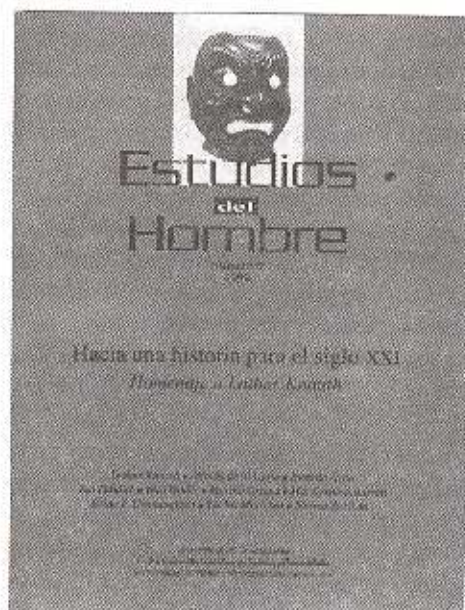
Fernández R. Plascencia; y "Primeros datos para un examen antropológico de la región norte de Jalisco" de Andrés Pabregas.

Completan el aspecto formal de la revista tres reseñas: de María de la Luz Montejano, *Sagrada Mitra de Guadalajara, antiguo obispado de Nueva Galicia. Expedientes de la serie de matrimonios: extractos, siglos XVII y XVIII*, reseñado por Rodolfo Fernández; de Beatriz Rojas, *Las instituciones de gobierno y la élite local. Aguascalientes del siglo XVII hasta la independencia*, por Erika Julieta Vargas y de Carl Sauer, *Aztatlán* por Rosa Yáñez.

Para concluir he notado que este número tiene varios méritos, primero, el homenaje a un amigo y colega, Heriberto Moreno García; segundo, que está sustentado en la historia del mundo rural, objeto

de estudio del homenajeado; tercero, la colaboración interdisciplinaria de historiadores y antropólogos; cuarto que sus artículos no se hayan concentrado solamente en un periodo determinado; y por último la participación tanto de autores con experiencia como de jóvenes que se inician en la investigación histórica y antropológica.

No me resta más que felicitar al editor y a los coordinadores por este magnífico número que es uno de los pocos espacios, cuando no el único espacio editorial, que tenemos en Guadalajara para la investigación histórica hermana de la investigación antropológica. Invito a los investigadores a consultar este número y a colaborar con la revista *Estudios del Hombre*.



## Autores e instituciones

*Ricardo Ávila*

Universidad de Guadalajara

*Oscar Carbajal Mariscal*

Universidad de Guadalajara

*Jorge Durand*

Universidad de Guadalajara

*Eliseo López Cortés*

Universidad Autónoma Metropolitana /Iztapalapa

*Alejandro Ramírez Hernández*

Autor independiente

*Renée de la Torre*

CIESAS de Occidente

*Andrés Ríos Molina*

Universidad Autónoma Metropolitana /Iztapalapa

*Pablo Serrano Alvarez*

Instituto Nacional de Estudios Históricos de la  
Revolución Mexicana

*F. Javier Ullán de la Rosa*

Universidad Veracruzana

*Ivonne del Valle*

University of California, Berkeley

## Guía para colaboradores

1. Artículos, ensayos y reseñas se deben enviar impresos a doble espacio en cuartillas tamaño carta (28 líneas escritas y 65 golpes por línea). Si anexa disquete, utilice programas Wordperfect 5.1, Wordperfect 6.0 para MS-DOS o Word 6.0, Word 7.0 para Windows '95 o 3.1.  
Si el autor envía su colaboración por correo electrónico, el *attach* debe tener extensión .doc; utilizar este medio no le exime de enviar su impreso con el disquete.
2. La extensión máxima para artículos y ensayos es de 35 cuartillas y la mínima de 25; para reseñas, la extensión máxima es de diez cuartillas y la mínima de cinco. Asimismo, el autor debe incluir el resumen de su ensayo, que constará de 60 palabras; de lo contrario, el editor tendrá el derecho a reducirlo.
3. Las referencias bibliográficas en el texto se enumeran a pie de página, y no con el sistema de paréntesis intertexto. Sólo en casos particulares podrá incluirse una selección bibliográfica al final del escrito.
4. Para **reseñas**, las referencias que tengan que ver con el texto reseñado se citan intertexto y entre paréntesis; por ejemplo: "El poder o intensidad con que se siente algo, es una guía para saber si es verdad" (p. 45). Y las notas explicativas y otras que no se relacionen con la misma obra, figuran a pie de página. El nombre del reseñador aparece al final del escrito. En el índice se consigna sólo el título de la obra descrita y su autor.
5. Dependiendo de la importancia y extensión de los textos propuestos para la sección de "Documentos" de esta revista, el consejo editorial se pronunciará sobre su edición.
6. Las citas textuales aparecerán entrecuilladas si no exceden de cuatro líneas, y con sangrado en banda sin comillas si rebasan dicha extensión. De incluirse a pie de página, se entrecuillan. Si las citas superan las 12 líneas, se fragmentan o se envían al final, en apéndice.
7. Los datos de las referencias bibliográficas deben ser detallados y completos, de la manera que sigue:

- a) Para **libros** de uno a tres autores: nombre completo del autor (es), separados por una y cuando se trate de dos autores, y si son tres se separan por comas, título y subtítulos en letra cursiva (cuando ambos aparezcan), número de la edición (posterior a la primera, más no de la impresión o reimpresión), lugar donde se editó, casa editorial, año y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Fernand Braudel y Georges Duby (comps.), *El Mediterráneo. Los hombres y su herencia*, trad. de Francisco González A., México, FCE, 1989, p. 45 (cpl. Popular; 426).
- María A. Carbia, *México en la cocina de Marichu*, 3a. ed., México, Época, 1969, pp. 72-75.

- b) Para **obras con más de tres autores**, cítense únicamente al primero y en seguida registre la locución *et al.*

Ejemplo:

- Felipe Garrido *et al.*, *Celebración de José Luis Martínez en sus setenta años*, Guadalajara, México, UdeG, 1990, pp. 45. 72.

- c) Para **artículos incluidos en libros**: nombre completo del autor, título del artículo entrecomillado, la palabra en (normal y seguido), nombre del compilador o responsable de la obra en la que aparece el artículo, título en letra cursiva, lugar donde se editó, casa editorial, año y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Thomas Calvo, "El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Condumex/INAH/Universidad Iberoamericana, 1994, pp. 65-66.

- d) Para **artículos de publicaciones periódicas** (revistas): nombre completo del autor, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en letra cursiva, año (cuando aparezca), volumen, número, fecha de publicación, lugar donde se editó, casa editorial y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Alfonso Caso, "Los chichimecas", *Historia Mexicana*, año II, vol. 5, núm. 3 (febrero-marzo de 1999), México, UNAM, pp. 50-62.



- f) Para **artículos de periódicos**: nombre del responsable del artículo o nota (cuando aparezca), título entrecomillado, nombre del periódico y sección en letra cursiva, lugar, fecha de la publicación entre paréntesis, y de modo optativo las páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Hugo B. Arreola Sánchez y Sergio Velázquez Rodríguez, "Energía solar. Una alternativa", *El Informador. Presencia Universitaria* (Guadalajara, Jalisco, martes 10 de septiembre de 1996), pp. 6-7.

- g) **Artículos en simposio** (memorias de congresos): nombre completo del autor, título del artículo entrecomillado, la palabra *en* (normal), nombre del compilador o editor de la publicación, título, entre paréntesis, ciudad y fecha en la que se llevó a cabo, lugar donde se editó la memoria, casa editorial, año y páginas inclusivas.

Ejemplo:

- Pablo Monterrubio Morales, "Morbilidad social y medicina en el Bajío zamorano", en Jesús Tapia Santamaría (ed.), *Coloquio de Antropología e Historia Regionales* (Zamora, Michoacán, noviembre de 1989), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1993, pp. 381-398.

- h) Para **documentos de archivos**: ciudad donde se encuentra el repositorio, nombre, división o sección dentro del repositorio (de lo general a lo particular), datos de ubicación: libro o volumen, expediente, foja o folio, etcétera, entrecomillado el nombre del documento, su autor, lugar donde fue escrito y la fecha.

Ejemplo:

- México, AGN, ramo Civil, vol. 516, exp. 5, ff. 4r-4v, "Averiguación hecha a solicitud de Don Gabriel de Guzmán, cacique de Yanhuatlán, 1580".

- i) Para **escritos o documentos no publicados** que tengan que ver con mecanoscritos, mimeografiados, tesis, etcétera, cítese los títulos entrecomillados y seguido de una coma mencione el tipo de escrito referido.

Ejemplo:

- Joseph B. Mountjoy, "Informe entregado al INAH sobre la sexta (1994) temporada del proyecto arqueológico Valle de Banderas", mecanoscrito [Guadalajara, Jalisco], junio de 1995.

—Luis Vázquez León, "El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México", tesis doctoral, Guadalajara, CIESAS/UdeG, 1995.

h) Por lo menos la primera vez, se debe citar en forma completa las **siglas** y **abreviaturas** de nombres personales o corporativos, ya sea que se mencionen intertexto o en la bibliografía.

Ejemplo:

—Archivo General de la Nación

AGN

—Arnoldo Villaseñor Robles - A. Villaseñor Robles - o A. Villaseñor R.

8. Los cuadros, gráficas, fotografías e ilustraciones en general se presentan en hojas aparte, intercaladas en el texto. En todos los casos serán originales claros y precisos. El consejo editorial se arrogará el derecho de publicar los originales que no cumplan con estas características. Cuando sea posible, deberán proporcionarse los negativos de las fotografías y transparencias.
9. Los títulos de los trabajos deben de ser breves, igual que los datos curriculares de los autores.
10. De toda colaboración se entrega original y copia.
11. La publicación de las colaboraciones recibidas se supedita a la decisión final del consejo editorial. Los trabajos se someten a tres dictaminadores.
12. Los trabajos propuestos no deben presentarse a otro editor o revista simultáneamente para su publicación.
13. El consejo editorial considera también propuestas para editar números temáticos. Para ello se requiere una explicación sucinta del tema sugerido y una lista preliminar de autores y artículos.
14. No se devuelven originales.

*Política editorial*

*Estudios del Hombre* es una revista abierta a la colaboración de investigadores, tanto nacionales como extranjeros, en los distintos campos de las disciplinas sociales y humanísticas. Las opiniones expresadas en los artículos y ensayos son responsabilidad exclusiva de los autores.

Dirigir la correspondencia a:

Ricardo Ávila Palafox  
Revista *Estudios del Hombre*  
Departamento de Estudios del Hombre  
Universidad de Guadalajara  
Apartado postal 39-185  
Guadalajara 44101, Jalisco  
México  
Teléfono y fax 826-98-20 y 827-24-46  
*e-mail*: riavila@cencar.udg.mx

## UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Dr. Víctor Manuel González Romero

*Rector general*

Dr. Misael Gradilla Damy

*Vicerrector ejecutivo*

Lic. José Trinidad Padilla López

*Secretario general*

Dr. Roberto Castelán Rueda

*Coordinador general de Extensión*

Mtro. Armando Zacarías Castillo

*Coordinador editorial*

## CUCSII

Mtro. Carlos Fregoso Gennis

*Rector*

Mtra. Cecilia Cervantes Barba

*Directora de la División de Estudios de la Cultura*

Dr. Ricardo Ávila Palafox

*Jefe del Departamento de Estudios del Hombre*

**Próximo número de  
*Estudios del Hombre***

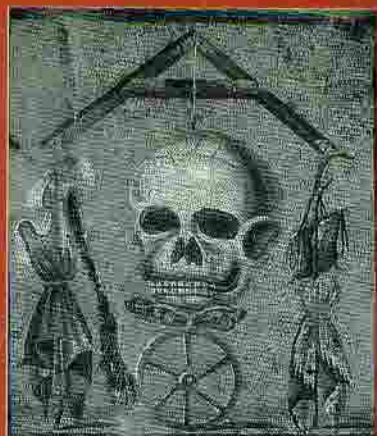
**Las universidades hoy.  
Su perspectiva futura**

*Estudios del Hombre 11*

Se terminó de imprimir y encuadernar en noviembre de 2000  
en los talleres de Editorial Gráfica Nueva, Pítila 638,  
Sector Hidalgo, c.p. 44280, Guadalajara, Jalisco.  
Tiro: 500 ejemplares, más sobrantes para reposición

Coordinación Técnica Editorial:  
Ma. del Refugio Plascencia Díaz

Diagramación: TonoContinuo/Francisco Castellón  
Agradecemos a: Alicia Velázquez y Cristina Ramírez,  
el apoyo en la revisión de textos.



Para cavilar sobre el tercer milenio y el porvenir en general, habrá que considerar, antes que nada, el marco global en el que ocurre el acontecer humano hoy. Ese marco contiene, entre otros muchos aspectos, el contexto

laico e incrédulo que convive de manera yuxtapuesta o contradictoria con formas de pensamiento tradicional profundamente arraigadas en las mentalidades. También consta del creciente fundamentalismo religioso, nuevos sistemas de ideas — algunos muy radicales — como el naturalismo, la nebulosa del *New Age* o el neofascismo, todos los cuales perviven en un contexto de creciente crisis ambiental y degradación del sistema social global, donde la fragmentación cultural e ideológica son moneda corriente. Asimismo, el cambio de milenio está propiciando la reflexión sobre las recurrentes y devastadoras crisis económico-financieras; sobre los profundos cambios en los hábitos y relaciones sociales en general; sobre las mutaciones paradigmáticas en el ámbito del conocimiento; o sobre el enorme poder de los medios electrónicos, que de manera virtual reducen y banalizan al mundo, aunque contradictoriamente refuerzan lo específico y aun lo retrógrado.

Aprovechando el profundo simbolismo de la fecha, la revista *Estudios del Hombre* presenta al lector una selección de ensayos donde se reflexiona sobre el fenómeno milenarista desde muy diversos ángulos, que van desde su tratamiento teórico metodológico, hasta las reflexiones de índole filosófica, pasando por los aspectos históricos, sociológicos, antropológicos, literarios y aun anecdóticos.



UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA  
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades  
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS DEL HOMBRE

