



Estudios del Hombre

Número 15
2003

Nuevos ensayos
sobre Milenarismo

*Alfredo de la Lama • Carlos Ullán de la Rosa • Eliseo López Cortés
Rogelio de la Mora • Víctor Manuel Alcaraz • Ricardo Ávila*

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

Estudios del Hombre 15

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

ESTUDIOS DEL HOMBRE 15

Ricardo Àvila
Alicia Velázquez
Coordinadores

Director
Ricardo Ávila

Comité Científico Editorial

• Patricia Arias • Francisco Barbosa • Gerardo Bernache •
Daria E. Deraga • Andrés Fábregas • Rodolfo Fernández •
Américo Peraza • Otto Schöndube • Rosa H. Yáñez

Consejo de Asesores

• Maurice Aymard • Roque de Barros Laraia • Pierre Beaucage •
Bruce Benz • Avital Bloch • Tomás Calvo Buezas • Dominique
Fournier • Enrique Jardel Peláez • Lothar Knauth • Daniel Lévine •
Eduardo López Moreno • Carmen Ramos • Aurelio Rigoli •
Pedro Romero de Solís • Gabriela Uruñuela • Francisco Valdez

Portada: Capitel del coro de los canónigos (siglo XIII).
Catedral de Saint-Malo (Francia)

D.R. 2002, Universidad de Guadalajara
Departamento de Estudios del Hombre
Apartado postal 39-185, CP 44100
Guadalajara, Jalisco, México
Tel. 38269820; fax 38272446
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
ISSN 1405-1117
E-mail: dhombre@csh.udg.mx

ÍNDICE

Presentación	9
Artículos	
Los reinos de Dios en la tierra <i>Alfredo de la Lama García</i>	15
El fenómeno milenarista como revelador de crisis y conflictos sociales <i>Francisco Javier Ullán de la Rosa</i>	43
El último cielo en Jalisco. Neomilenarismo “judío” y el surgimiento de la nación cristera <i>Eliseo López Cortés</i>	83
Las guerras santas a la vuelta de milenio <i>Rogelio de la Mora</i>	107
Los marcos neurofisiológicos y sociales de la experiencia religiosa <i>Víctor Manuel Alcaraz R.</i>	133
“¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo?” Una relectura crítica <i>Ricardo Ávila</i>	165
Documentos	
Global Trends <i>Bogar Escobar</i>	189
Reseñas	
Camino a Santiago <i>Manuel Mandianes / Alicia Velásquez</i>	205
Exordio	231
Guía para colaboradores	241

Presentación

Este número de *Estudios del Hombre* aborda, nuevamente, el amplio e interesante tema del milenarismo. El fenómeno milenarista, pero también el mesiánico, el apocalíptico y los de tipo escatológico, tiene una vigencia inusitada en la historia de la humanidad, debido a su estrecho y profundo nexo con el pensamiento religioso. Sobre todo en la tradición cultural de Occidente, el pensamiento mesiánico-milenarista entierra sus raíces hasta el Libro del Apocalipsis, contenido en La Biblia y atribuido al profeta Daniel, quien lo habría escrito hacia el año 168 antes de nuestra era. Sin embargo, se sabe que esa concepción de la realidad se remonta, a su vez, hasta la época de Zoroastro, un profeta que habría vivido en la Persia de hace 3400 años.

Sea como fuere, las ideas apocalípticas y más específicamente las mesiánicas y milenaristas, encontraron en Occidente un excelente caldo de cultivo para prosperar, aun cuando la propia jerarquía eclesiástica cristiana se opuso a ellas, prácticamente desde los inicios de su existencia. En efecto, la interpretación exegética radical del extravagante Libro de Daniel, dio cabida a muy diversos movimientos de creyentes a lo largo de numerosas generaciones, quienes en ocasiones radicalizaron sus reivindicaciones hasta llegar a la violencia extrema y la muerte. En especial, la interpretación más socorrida por los fieles es la que plantea que el hijo de Dios (el Mesías) regresará a este mundo para contener al mal y luego reinar durante mil años, imponiendo paz, felicidad y abundancia, así como erradicando el dolor y el sufrimiento. De esa interpretación se desprenden las palabras mesiánico y milenarista, precisamente.

Pero los movimientos mesiánicos y milenaristas no sólo son producto de ideas estrictamente religiosas, se entrelazan con reivindicaciones terrenas, como lo señala Alfredo de la Lama. En su ensayo, este autor muestra cómo ciertas condiciones materiales propician reinterpretaciones *sui generis* de ideas religiosas que, al ser combinadas con otras motivaciones de tipo psicosociológicas, dieron cabida a movimientos sociales de corte milenarista cuyo común denominador fue el fanatismo radical. Ese trabajo también destaca el hecho de que los movimientos examinados coinciden en tiempo y espacio con la expansión del capitalismo del siglo XIX, sugiriendo con ello que fue éste, en buena medida, el responsable de su surgimiento, dado que propició serias fallas sociales con su dilatación y hegemonía.

Mediante un examen detallado de un movimiento de corte milenarista que tuvo lugar entre grupos nahuas arraigados en la Huasteca, Javier Ullán de la Rosa plantea que ese tipo de manifestaciones sociales permiten a sus participantes construir utopías frente a la inestabilidad que propician las condiciones materiales y sociales del entorno. En este sentido, indica el autor, los movimientos milenaristas casi siempre se presentan como indicadores de una crisis que surge entre las expectativas vitalistas de un grupo social dado y un orden social existente que choca con tales esperanzas. Además, opina que el análisis de los movimientos milenaristas se revela como un indicador de primer orden para entender las fallas en el sistema en tanto que causa de los conflictos sociales.

Realizando una confrontación entre diversas posturas teóricas, Eliseo López examina la persistencia de ideas de tipo milenarista en la zona de Los Altos, en el estado de Jalisco. Contrasta los conceptos de nación, región, comunidad imaginada y sociedad regional, acuñados por diversos autores, discutiendo su utilidad en el caso del pensamiento milenarista subyacente en el imaginario de muchos habitantes de la zona en cuestión. La conclusión del autor arguye en el sentido de que, pese a los dramáticos cambios ocurridos en Los Altos durante los últimos años, siguen vigentes, de uno u otro modo, el fuerte localismo, el acendrado catolicismo y un arraigado anticontralismo, en cuya base ideológica más elemental

subsisten ideas de tipo milenarista, arraigadas en las comunidades aldeñas prácticamente desde que fueron fundadas.

A partir de la idea de que el sistema social debe ser ahora concebido a escala global, Rogelio de la Mora realizó un ensayo que examina cómo están apareciendo en el nuevo contexto planetario las llamadas “guerras santas”, inéditas, aparentemente, en la historia humana. Esas guerras, pareciera, también son producto de fallas en el sistema social global, y dada su escala, radicalidad y alcance, tienden a ser percibidas como imágenes-mensajes de tipo apocalíptico –los eventos del 11 de septiembre de 2001 así lo muestran–, que se agregan al ambiente de incertidumbre y desesperanza social que hoy campea a lo largo y ancho del planeta.

Desde la perspectiva de la psicología científica, Víctor Manuel Alcazar plantea cómo la experiencia mística del ser humano es una interacción compleja entre procesos neurofisiológicos y el entorno natural y social. Tomando distancia de los esquemas de carácter lineal, basados en el formalismo de la lógica, y asumiendo de hecho una postura dialéctica, propone que las situaciones límite de la experiencia humana –como los estados alterados de conciencia, inducidos o no– casi siempre desembocan en conceptualizaciones de tipo religioso, las cuales corresponden al marco de referencia social donde opera el sujeto. Tales respuestas cognitivas, en última instancia, producen pensamiento religioso y deben entenderse en una triple conexión: la estructuración social del conocimiento, el lenguaje y las respuestas de carácter emotivo.

Para finalizar la sección de artículos, Ricardo Ávila retoma otro de su propia autoría, a partir del cual puntualiza anteriores planteamientos a propósito del derrotero que sigue la humanidad. Señala que los cada vez más estrambóticos escapes sociales, así como la beligerancia del pensamiento débil y aun el apocalíptico, son producto del desaliento en el que se encuentra buena parte de la humanidad, debido al modelo social imperante, donde el beneficio máximo a costa de lo que sea, la está llevando a situaciones límite. Además, se interroga sobre el futuro posible de la humanidad en el horizonte histórico de mediano plazo, donde las situaciones de evocación apocalíptica serán más recurrentes y probablemente también más crudas –considera–, y se

pregunta también si algún tipo de conocimiento ayudaría a la sociedad global a superar el estado de cosas existente.

Completan la entrega el resumen de un documento del National Intelligence Council de Estados Unidos, sobre las “tendencias globales” que experimentará la sociedad global en un periodo de tiempo relativamente corto –dos décadas–, que, según ese organismo, ya se perciben en el horizonte social con cargados nubarrones. Se incluye también la reseña de un libro de Manuel Mandianes sobre la peregrinación a Santiago de Compostela, a donde muchos creyentes siguen viajando, quizás entre otras cosas para expiar culpas y evitar así el Apocalipsis.

*R. A.
A.V.*

ARTÍCULOS

Los reinos de Dios en la tierra

Alfredo de la Lama García



RESUMEN

Este artículo analiza algunos elementos históricos clave de ciertos movimientos sociales, que se generan a partir de ideas religiosas y entran en conflicto armado con un nuevo orden social, el capitalismo del siglo XIX. También expone su amplitud geográfica y destaca los procesos psicológicos que provocaron que sencillas familias de campesinos o cazadores, que no tenían otro fin que vivir como tales, se convirtieran en fanáticos guerreros de una causa perdida.

INTRODUCCIÓN

Los levantamientos milenarios en el siglo XIX, impulsados por los sectores sociales más desamparados, en general han sido poco y mal estudiados. Gozan de escasa simpatía entre los estudiosos. Algunos los miran como una aberración frente a la conquista humana de la razón, la libertad y otros valores “occidentales”. Algunos más conside-

1. Afirma Jean Meyer: “Al finalizar el siglo XIX los campesinos se encuentran en peor situación que antes de la independencia (mexicana)”. *Problemas agrarios y revueltas campesinas*, México: SEP, 1973, SepSetentas, núm. 80, p. 33.

ran que fueron movimientos reaccionarios, inspirados por instituciones retrógradas, producto del “opio del pueblo”. Sin embargo, una vez que se conoce su dimensión, determinación y sentido, llegan a causar asombro y respeto, inclusive entre sus propios enemigos. Heriberto Frías y Euclídes da Cunha fueron militares y actores presenciales de la destrucción y muerte del pueblo de Tomochic y la ciudad de Canudos, respectivamente. Impresionados por la fuerza, la astucia y la determinación de gente como Alce Negro, un guerrero lakota, y deseosos de consignar lo que sus compañeros hicieron a esa gente en nombre de la civilización, escribieron su historia. Continuaron una tradición muy singular que se remonta al mítico Homero, quién cantó el heroísmo de los defensores de Troya y su triste suerte. Utilizo estos y otros materiales para destacar los motivos y causas que llevaron a numerosos hombres a creer ciegamente en la posibilidad de un milagro, en medio de la total adversidad. En otras palabras, el objeto de este artículo es describir y estudiar algunos elementos sociales y psicológicos encerrados en los movimientos milenarios del siglo XIX, que permitieron a pueblos enteros o a miles de miserables convertirse en fieles guerreros de causas perdidas.

ANTECEDENTES

Los levantamientos milenarios del siglo XIX tuvieron como antecedentes la penetración capitalista a partir de la revolución industrial (1780-1800) y, como consecuencia, la expulsión de los campesinos o de las tribus de sus tierras ancestrales, de manera pacífica o violenta.¹ A mediados del siglo XIX, el capitalismo y su influencia se hicieron todavía más evidentes, debido al intento de lograr objetivos políticos estratégicos, diplomáticos y económicos más penetrantes, entre ellos la expansión del comercio, la emigración y la inversión.² Ello aceleró el cambio y trajo nuevas y agresivas transformaciones, que involucraron a la gente que moraba fuera de las naciones capitalistas clásicas.

2. David K. Fieldhouse. *Economía e imperio. La expansión europea, 1830-1914*. México: Siglo XXI, 1978, 2/e, p. 107.

La existencia misma de los hombres se hallaba involucrada en este proceso.³ Sin embargo, no todos podían o querían incorporarse al proceso de manera pasiva. En esta dinámica se inserta una faceta del fenómeno social que ha sido llamado genéricamente milenarismo.

Frente a la expansión europea y estadounidense de principios del siglo XIX, las diferentes sociedades tuvieron que adaptarse. Sin embargo, la manera en que lo hicieron no fue homogénea. Pueden identificarse tres pautas de conducta, que se despliegan en un amplio abanico de acciones: 1) la aceptación del papel social que el capitalismo extranjero les imponía (agroexportadores, gobiernos títeres, reorganización de las clases sociales, etcétera); 2) la incorporación crítica a dicho sistema (industriales, gobiernos independientes, líderes sindicalistas, nacionalistas o comunistas);⁴ y 3) el rechazo a la nueva dinámica y el intento de conservar o recobrar, si ello fuese posible, el pasado (rebeldes y bandidos, entre otros). Dentro de la tercera alternativa se encontraban los movimientos de corte milenarista. Lo componían, además de campesinos, otros estamentos condenados a desaparecer. Eran los sacerdotes (brujos, a los ojos de los europeizados) de las religiones tradicionales, curanderos, hechiceros, jefes rebeldes, artesanos, guerreros, pequeños rancheros, vaqueros independientes, inmigrantes desplazados, desempleados, y a veces tribus y clanes enteros. Ellos se encontraron con que no tenían espacio dentro de esa “modernización”. A menos que renunciaran a su condición social y cultural, y estuvieran dispuestos a incorporarse a la nueva sociedad en las escalas sociales más bajas: los obligados a trabajos forzados, los peones acasillados, los jornaleros eventuales, los semi-proletarios o los pequeños propietarios, obligados a sembrar bienes de exportación.

Algunos miembros de los sectores desplazados en vez de convertirse en desempleados, miserables o semi-esclavos, adoptaron como forma de vida la rebelión y el bandidaje. Este último, que merece una mención aparte,⁵ fue otra alternativa a la privatización de la tierra y a la expulsión de los campesinos y arrendatarios, muy popular durante

3. Eric J. Hobsbawm, “Los perdedores”, en *La era del capitalismo*, Madrid: Ediciones Guadarrama, 1977, Colec. Punto Omega.

4. Peter Worsley. *El tercer mundo*. México: Siglo XXI, 1974, 5/e, pp. 125-157.

5. Eric Hobsbawm. *Bandidos*. Madrid: Ariel, 1976.

todo el siglo XIX fuera de Europa, tal como ese continente lo vivió durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Afirma Hobsbawm que ello era especialmente cierto en las regiones con escasas comunicaciones, pobres y con fuertes conflictos entre las comunidades o pequeños propietarios y los terratenientes.⁶ Aunque no podía representar una respuesta social; es decir, no era una alternativa que pudiera generalizarse.

La rebelión armada, sin hegemonía religiosa, también formó parte de las resistencias a la penetración capitalista y colonial y, de hecho, fueron los rebeldes quienes inicialmente se opusieron a dicha implantación, que, en algunos casos aislados, resultaron victoriosas de manera temporal. Por ejemplo, un cura provinciano logró que se alzara en armas una enorme multitud de indios y habitantes de Guanajuato. “La plebe”, como la llamó Lucas Alamán⁷ tomó a sangre y fuego esa ciudad en 1810. Los zulúes y los bantúes, al mando del Gran Chaka, conquistaron en 1820 la ciudad de Natal, África del Sur. La tribu de los ashanti venció al ejército inglés de Sir Charles McCarthy en 1824; a éste lo mataron y utilizaron su cráneo para adornar los tambores. Juan Banderas, al frente de tribus de yaquis y mayos, expulsó de Sonora a la “gente de razón” en 1832. Los indios norteamericanos sostuvieron una guerra, prácticamente sin interrupción, contra la expansión de los colonos de las Trece Colonias y obtuvieron algunas victorias aisladas, aunque, finalmente, acabaron en campos de concentración llamados reservas. Los ingleses invadieron Afganistán en 1839; sin embargo, un levantamiento popular en 1842, los obligó a retirar de Kabul a su ejército de cuatro mil quinientos hombres y a doce mil colonizadores.⁸ A su vez, los indios mayas de Yucatán arrasaron la ciudad de Valladolid en 1847 y sitiaron la de Mérida. La rebelión de los cipayos (tropas auxiliares indias) en contra de los ingleses (1857-8),

6. Hobsbawm afirma que “Prácticamente todos los casos (de bandidaje) encajan en uno de los tres tipos claramente definidos, y las variaciones entre éstos son relativamente superficiales (...) Geográficamente se encuentran en América, Europa, el mundo islámico, Asia del Sur y Asia Oriental, e incluso en Australia.”, en *Bandidos, op. cit.*, p. 11.

7. “La toma de la alhóndiga de Granaditas fue obra enteramente de la plebe de Guanajuato, unida a numerosas cuadrillas de indios conducidas por Hidalgo”, escribió Lucas Alamán, *Historia de México*. México: Editorial Jus, 1972, 3/e, t. I, pp. 278-9.

8. *Time*, 29-X-2001, p. 11.

inicialmente tuvo éxito. En 1857 los pueblos coras, huicholes y tephuanes, guiados por Manuel Lozada, el “Tigre de Álica”, mantuvieron su autonomía en el estado de Nayarit, sur de Sinaloa, norte de Jalisco y en algunas zonas de Zacatecas y Durango, hasta 1873. Las tribus yaquis de Sonora, con Cajeme, su líder, crearon una confederación de indios para recobrar las tierras usurpadas por los blancos. Luego de muerto Cajeme, el teniente Tetabiate prosiguió la lucha.⁹ El reino de Abisinia, en África, se enfrentó y derrotó al ejército italiano en Adua, en 1896.¹⁰ Con todo, esas victorias fueron esfuerzos desesperados y a la postre inútiles, de aquellas sociedades tradicionales, por tratar de evitar el impulso irresistible del capitalismo.

Estas movilizaciones con componente milenaristas muchas veces coincidieron y convivieron con actividades de bandidaje (en Brasil y China, por ejemplo) y con guerras anticoloniales (mayas e indios de Norteamérica, por ejemplo). Pero las explosiones místicas fueron más receptivas para la gente, sobre todo después de que los poderes tradicionales sucumbieron a la embestida modernizadora. Así, frente a una explosión mística, muchas veces los bandidos y los rebeldes acabaron uniéndose al movimiento religioso, una vez que se convencieron de lo genuino de la causa del líder y del atractivo magnético que tenían tales creencias entre la gente. Estos rebeldes y bandidos convertidos, se transformaron en formidables enemigos de las fuerzas del orden, debido a su larga experiencia de combate contra ellas mismas.

Dado que, en general, los levantamientos milenarios son posteriores a la resistencia organizada por el poder local, pueden considerarse como las últimas luchas anticolonialistas de origen tradicional. Aparecieron en el momento en que todas las resistencias anteriores habían fracasado, cuando la esperanza se había perdido y no quedaba más que aceptar la realidad de los hechos: los amigos muertos, la familia abandonada, abatida quizás por el hambre y la enfermedad, el país ocupado, la cultura y la religión ultrajadas y rebajadas, las armas inservibles y escasas, huyendo siempre del enemigo, durmiendo en cualquier parte, con hambre, frío y sed como compañeros inseparables, sin futuro. En ese punto precisamen-

9. Para los casos mexicanos véase J. Meyer. *Problemas...*, *op. cit.*, pp. 8-25.

10. Herman Kinder y Werner Hilgeman. *Atlas histórico mundial*. Madrid: Ediciones ITSMO, 1973, 2/e.

te, y de manera inesperada, surgieron aquellas ideas que darían un impulso adicional, desesperado e iluso, para continuar la lucha, para no aceptar lo irremediable. Como Alfred Kroeber lo explicó:

En esta coyuntura es probable que surja un profeta que trace la realización de sus deseos: la escapatoria del callejón sin salida de lo humano mediante un mecanismo sobrenatural (...) Con ello se desencadena un movimiento de renovación y vuelta al buen tiempo pasado.¹¹

Así ocurrió, tanto en pueblos que habían combatido durante años (wovoka en el caso de los indios de Norteamérica), como en lugares donde una aparente calma cubría la exasperación de los condenados (Cruz Cháves, en Tomochic). Son esas explosiones desesperadas por revertir la derrota objetiva por medio de un profeta o una religión alternativa, lo que ha sido llamado el milenarismo del siglo XIX. Los movimientos milenarios de ese periodo pueden ser examinados mediante tres supuestos: 1) El origen de la revelación resultó fortuito. En otras palabras, fue producto del azar; su éxito residió en la capacidad para responder a una desesperada necesidad colectiva para impedir la destrucción de las formas tradicionales de vida. 2) La aparición de un líder con calidad moral, que impulsara la creencia vital en el inicio, la creencia mística; es decir, si la fe se consolida emocionalmente entre los seguidores del movimiento, la creencia o el mensaje puede sostenerse, aun sin la presencia del quien la haya originado. 3) El núcleo del movimiento religioso de corte milenarista se produjo en las regiones menos sujetas a la influencia “civilizadora”, es decir, más alejadas geográficamente, donde los caminos y los transportes eran casi inexistentes.

EL REINO DE DIOS EN YUCATÁN: CHAN SANTA CRUZ Y SUS GUARDIANES, LOS CRUZOB

En 1847, en la península de Yucatán, estalló una rebelión campesina de una violencia inusitada. Pronto adquirió carices raciales. Los mayas, indígenas

11. Citado por Nelson Reed, *La guerra de Castas de Yucatán*. México, p.138.

conquistados hacía tres siglos, aprovechando las luchas intestinas entre los criollos (liberales y conservadores), se levantaron en armas y arrasaron la segunda ciudad en importancia regional, Valladolid, y establecieron un cerco en torno a Mérida. Sin embargo, el asalto nunca se produjo. Quizá porque los estragos de la artillería enemiga les hizo ver el enorme costo que implicaba. Quizá porque, con la llegada de la época de siembras, los campesinos regresaron a su milpa para asegurar su subsistencia.¹² Quizá porque estaban escasos de municiones.

El respiro que recibió la sociedad yucateca no se desaprovechó. Le permitió rehacerse e iniciar una ofensiva que haría que los mayas se replegaran a las zonas más deshabitadas del sur y del sureste de la península. Acosados, perseguidos y escasos de alimentos, los mayas sublevados se hallaban en una situación verdaderamente lamentable hacia 1850. En esas aciagas circunstancias, una cuadrilla de mayas perseguidos, al mando de un mestizo, José María Barrera,¹³ llegaron a un pequeño cenote de la selva poco conocido llamado Chan Santa Cruz, hoy Carrillo Puerto. Se afirmaba que era un lugar sagrado y que había una cruz milagrosa, que hablaba. Aunque en realidad no se sabe si la leyenda apareció después de que el santuario adquirió fama.¹⁴ El caso es que Barrera, recurriendo a la fama del lugar y recogiendo o elaborando él mismo una cruz, no mayor de diez centímetros, se la presentó al resto de su guerrilla, haciéndola aparecer como un milagro. Resultó ser un momento y un lugar adecuado para el prodigio, pues era un sitio solitario, en medio de la nada y muy alejado de las zonas blancas. Además, era una región habitada por los mayas huites, que eran los menos asimilados.¹⁵ Presentada la cruz de madera,

La puso sobre una plataforma de estacas en una ladera al oriente precisamente de la gruta. Allí los fugitivos desesperados oraban a Dios para que los librara de la opresión y estando entre ellos el ventrílocuo Manuel

12. Al menos esa fue la explicación que dio el hijo de Leandro Pot, uno de los líderes de la rebelión. N. Reed, *op. cit.*, p. 105.

13. Moisés González Navarro. *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*. México: El Colegio de México, 1970, p. 97.

14. Reed, *op. cit.*, p. 139.

15. *Ibid.*

Nahuat, Dios respondía: sus hijos debían seguir resistiendo al impío enemigo; no tenían que temer, porque Él los protegía de las balas de los dzulob.¹⁶

Era el cuatro de enero de 1851 y una luz, que satisfacía una apremiante necesidad colectiva, aparecía al final del camino para esa desgraciada gente.

Pocas meses después, el coronel yucateco Novelo, al frente de una fuerza volante, se dirigió al santuario por veredas secretas y los sorprendió. Mataron al ventrílocuo Nahuat, el cual hacía hablar a la cruz, pero Barrera escapó. Grande fue la sorpresa del contingente al descubrir un poblado de más de mil personas, donde hasta hacía poco no había nada. Y al no estar liquidado Barrera, la cruz demostraba su poder magnético: había sacado a los mayas fugitivos de las soledades y los pantanos, y los había conjuntado, les había dado esperanza y fe en el futuro. A consecuencia del ataque, la cruz dejó de hablar, pero a cambio, empezó a escribir, hecho destacable en un ambiente de analfabetas. La carta era firmada por tres cruces y por su intérprete, Juan de la Cruz Puc.¹⁷

La idea de una cruz que hablaba tenía una tradición, atacada por la Iglesia oficial casi desde la conquista.¹⁸ Los mayas de las tierras altas del sur de México y Guatemala tienen tradiciones semejantes: las más famosas “voces” fueron las del chamula Pedro Díaz Cuscat, que contribuyeron a poner en marcha la guerra de castas en Chiapas, en 1868.¹⁹

Intuitivamente, Barrera seguía los pasos de sus tradiciones y su siguiente movimiento consistió en hacer un santuario para la cruz “parlante”, que contenía dos habitaciones: en una de ellas, a la que no tenían acceso más que los ayudantes de la divinidad, se guardaban las divinas cruces. Además, se excavó un pozo detrás del altar, “Y allí se agazapaba un parlante oculto, con un casco de madera que hacía de cámara de resonancia para amplificar, proyectar y hacer retumbar la voz. Los que la oyeron dijeron que parecía proceder del medio del aire.”²⁰

16. *Ibid.*, pp. 139-140.

17. *Ibid.*, p. 142.

18. Meyer, *op. cit.*, pp. 8-23; y Reed, *op. cit.*, pp. 137-8.

19. Reed, *op. cit.*, p. 138.

20. *Ibid.*, p. 142.

En la estación de lluvias de 1851, que no sirvió para alimentar a los mayas de Chan Santa Cruz porque no les dio tiempo de plantar y porque las patrullas enemigas destruían sus escasos campos de siembra, la cruz, sin embargo, siguió hablando. Era una voz divina, vibrante, hueca que llegaba del aire mismo. Ella les daba esperanzas a los derrotados, promesas de victoria para el futuro, y para aquellos que morían de hambre y enfermedad les ofrecía consuelo espiritual. “La cruz de José María Barrera era un símbolo que respondía bien a su necesidad, tanto que sobrevivió a la oscura muerte de su creador (...) Era el mensaje, no el profeta, quién tenía vida social y la nutría perfectamente la sangre de los mártires.”²¹

Pasó el tiempo, ocho largos y penosos años. Siguieron los combates intermitentes, y a pesar de todas las adversidades, los mayas sobrevivieron. Al parecer la cruz estaba con los *macehualob* de Chan Santa Cruz, porque los blancos también estaban extenuados y faltos de suministros. Además, de nuevo peleaban entre ellos. Así que las incursiones de los blancos se hicieron cada vez más esporádicas, hasta que cesaron. Si no podían derrotar a los mayas, al menos los ignorarían. “Al ser derrotados finalmente –afirmó Fernando Benitez– no les quedó otro camino que buscar un refugio en los bosques en lo que hoy es el Estado de Quintana Roo. Puestos a escoger entre la esclavitud y la barbarie total, (los mayas) prefirieron ésta voluntariamente.”²² Los hechos, sin embargo, no dan razón a Benitez. A los mayas esta pausa les permitió sembrar y recoger sus cosechas, alimentar a sus familias, multiplicarse, reorganizarse, recibir nuevos adeptos, realizar fiestas religiosas, comerciar con Belice (armas a cambio de maderas preciosas), instituir un gobierno teocrático con sus propios sacerdotes-gobernadores (cada aldea tenía uno), crear su capital sagrada, Chan Santa Cruz, y organizar una guardia nacional para combatir a los ladinos, compuesta por miembros de las diferentes aldeas adheridas a las creencias de la cruz. Nació el Estado independiente de los cruzob.

De todos los mayas alzados, los cruzob fueron los únicos que lograron crear una cultura independiente de la de los blancos. La cruz los unificó,

21. Reed, *op. cit.*, p. 161.

los hizo fuertes, les dio el sentido de identidad y orgullo que las otras comunidades rebeldes habían perdido. Al resto de los rebeldes no les quedaba otra cosa que ceder o ensimismarse; los cruzob, en cambio, habían conquistado su derecho a sobrevivir y, además, batirían a su irreconciliable enemigo en Tekax y en Bacalar, entre 1857 y 1858.²³

En 1901,²⁴ es decir, dos generaciones después de aparecer la cruz parlante, la ciudad de Chan Santa Cruz tuvo que ser abandonada definitivamente por sus ocupantes. La cruz y los cruzob se ocultaron en la selva para no caer en manos de los mexicanos. De esa manera, esa nación se rindió a la modernidad, pero sólo claudicarían hasta 1934.

LA LUCHA POR EL DEL IMPERIO DE LA GRAN PAZ

Por los mismos años en que unos campesinos mayas soñaban con expulsar a sus antiguos amos de Yucatán, ocurrió otro levantamiento de tipo milenarista en Asia oriental. Tras la guerra del opio, entre China e Inglaterra (1839-42), se inició la penetración capitalista de los países industrializados en China. Las derrotas, en principio, no se atribuyeron al poder extranjero sino a la debilidad de la Dinastía Manchú, que no había enfrentado levantamientos agrarios desde 1816.²⁵ El descalabro propició un sentimiento popular intenso, debido a la necesidad de un cambio. Esa situación influyó especialmente a Hong Xiu-Quan, hijo de campesinos, que desde pequeño mostró una clara inteligencia, para quien la familia pensó que podría llegar a ser un funcionario del Imperio. Sin embargo, el tercer rechazo a la prueba de admisión en la burocracia imperial, produjo al joven Hong un colapso nervioso, hecho que lo transformó diametralmente. Para su fortuna repuesto, cayó en sus manos un panfleto católico que, según Hong, explicaba todas las pesadillas de su enfermedad y que,

22. Al terminar con esta afirmación su estudio de la guerra de castas, Fernando Benítez siguió la escuela de los historiadores yucatecos del período Serapio Baqueiro y Eligio Ancona, quienes a partir de 1855 la ignoraron. Véase En Ky. *El drama de un pueblo y una planta*. México: FCE, 1962, 2/e. pp. 61-62.

23. M. González Navarro. *Raza y...*, *op. cit.*, p. 170.

24. El reconocimiento mexicano de los derechos de Inglaterra sobre Belice se firmó en 1893, y ello garantizó la derrota de los cruzob. *Ibid.*, p. 216.

25. Dsung Jua-shih, "La guerra del opio", en Lothar Knauth *et al.*, *La formación del mundo moderno*. México: CEMPAAE, 1977.

además, contenía un mensaje que debía difundir entre los hombres. Así, a Hong ya no le importó reprobado de nuevo el famoso examen; era 1844. Entonces tenía una nueva tarea, leer la Biblia y tomar lecciones cristianas con el reverendo Issachar T. Roberts.

El Dios cristiano recreado por Hong, sin embargo, fue aclimatado al ambiente chino: Dios tenía esposa, lo mismo que Jesucristo; pero lo más importante fue que, debido a sus pesadillas, Hong se consideraba “hijo menor de Dios”, y éste “requería” de sus servicios, es decir, luchar en contra de los demonios y exterminarlos.²⁶

La revuelta estalló el 11 de enero de 1850 en el pueblo de Jin-tian, en la provincia de Guangxi. El Taiping Tian Guo o Imperio de la Gran Paz, rápidamente se propagó hacia otras ciudades, conquistando Guangxi en 1852. Roto el cerco de las tropas imperiales chinas, el movimiento se extendió a la provincia de Hu-nan. En marzo de 1853, descendiendo por el curso del Yang-tse, los rebeldes se apoderaron de la ciudad de Nankin, bautizándola con el nombre de la “Capital Celeste”. Su proceso de expansión terminó en 1855: abarcaba una buena parte del este de China e incluyó a varios millones de campesinos y trabajadores del campo, a pesar de los ataques de las tropas imperiales, a los que ayudaban soldados de las potencias occidentales.²⁷

Los Taiping se distinguieron por unir a sus creencias religiosas fuertes contenidos igualitarios. Combinaban la disciplina militar, la igualdad fundamental, inclusive para las mujeres, la organización comunitaria y las reformas agrarias. En 1856 Hong fue asesinado, pero el Imperio de la Gran Paz continuaría su existencia por ocho años más. Sería hasta 1864, cuando las tropas imperiales chinas, bajo el mando del mayor inglés Gordon, liquidaron el movimiento milenarista con la toma de Nankin a sangre y fuego.²⁸

En ese mismo año, en el Turkestán chino, surgió un formidable levantamiento musulmán que tuvo por líder al Kan de Kashgar, Yakub-Beg, quien instauró un Estado musulmán,²⁹ mismo que sucumbiría

26. Jean Marie Montperland. *Historia de China*. Ediciones Petronio, 1975, t. I, pp. 74-77.

27. *Ibid.*, p. 81.

28. J. M. Montperland, *op cit.*, pp. 73-74 y 80.

29. H. Kinder y W. Hilgemaann, *op cit.*, t. II, pp. 96-7.

catorce años después (1878) a manos del imperio chino, asistido por asesores extranjeros, en este caso C. G. Gordon (inglés), y F. T. Ward (norteamericano).

UN SUEÑO MESIÁMICO DE LOS INDIOS NORTEAMERICANOS

Lleno esta pipa de corteza de sauce rojo, pero antes de que la consumamos, debes comprender cómo se fabricó y qué significa...³⁰

De esa manera, el anciano Alce Negro preparó sabiamente al joven antropólogo John G. Neihardt (1881-1973), para que pudiera escuchar y consignar cómo la nación india pereció a manos del hombre blanco, en medio de un sueño milenarista.

Las desgracias para el pueblo de Alce Negro comenzaron cuando Pahuska (“Pelo largo”, el general Custer), llevó a su caballería a Black Hills para ver qué encontraba. No tenía derecho a hacerlo porque la región le pertenecía a la nación india. Los wasichus (los blancos) habían pactado con Nube Roja en 1868, que sería la tierra de ellos mientras que la hierba creciera y el agua corriera. Pero la sospecha de que en esas montañas había oro selló la suerte de la nación india. “El descubrimiento de oro en (...) la reservación de los indios *nez percé* (...) y en la región de Blak Hills, en Dakota del Sur, en las reservaciones de los indios sioux, atrajo a miles y miles de personas a esas regiones.”³¹ Además, para la administración estadounidense un paso esencial para la conquista del oeste consistía en “solucionar” el problema indio. Ello no se hizo de forma pacífica. Las tribus, sobre todo las de las grandes llanuras, se aferraron tenazmente a sus tierras y las defendieron con mucha bravura. El ejército norteamericano consignó más de doscientas batallas contra los indios entre 1869 y 1875,³² aunque éstas fueron, en muchas ocasiones, sólo matanzas. Como la sucedida al amanecer del 16 de marzo de 1876, cuando el coronel Ray Renolds, con seis escuadrones montados, atacó el poblado de Caballo Loco, matando lo que en-

30. Esta fue la introducción que hizo John G. Neihardt, a su *Alce Negro habla*, para narrar cómo el pueblo lakota perdió su cultura. Barcelona: J. J. de Olañeta (editor), 1984., pp. 13-14.

31. Louis B. Wright *et al.* *Breve historia de los Estados Unidos de América*. México: Editorial Limusa-Wiley, 1969, p. 291.

32. *Ibid.*, p. 294.

contró a su paso antes de huir. Al enterarse de lo sucedido, el resto de las tribus (oglalas, hunkpapas, minneconjovs, sans arcs, pies negros, brules, santis, yanktonais, numerosos shyelas y nubes azules) del ataque al poblado de Caballo Loco por el ejército de los blancos, empezaron los ceremoniales para pintarse la cara de negro, es decir, para entrar en guerra. Los padres indios explicaron a sus hijos que irían a reunirse con Caballo Loco y que desde aquel momento se tendría que combatir, porque no había otro modo de conservar el país. “Mi tía –cuenta Alce Negro, quien tenía entonces trece años– debió pensar lo mismo, porque cuando levantábamos el campamento, me dio un rifle y seis tiros, como los de los blancos, y me dijo que era un hombre.”³³

Era el 17 de junio de 1876. El general Crook, con un movimiento de pinzas, atacó una aldea india por el extremo meridional, mientras que Custer lo hizo por el extremo septentrional, a unos seis kilómetros de distancia, pero fueron derrotados y en la refriega este último fue eliminado. Empero, la victoria sólo serviría para que la opinión pública norteamericana (es decir, los periódicos) reclamara una acción inmediata en contra de la nación india. En agosto de ese año y faltos de municiones y alimentos, los indios iniciaron su dispersión. Los que estaban aún agrupados fueron perseguidos por el general Crook, quien les dio alcance el 9 de septiembre de 1876, librándose la batalla de Slim Buttes. Para noviembre del mismo año, las Black Hills fueron vendidas a los blancos, lo mismo que el territorio ubicado al oeste de ellas.³⁴

La persecución de las últimas aldeas indias independientes fue brutal. Perseguida y desesperada, la tribu de Caballo Loco se rindió. Una vez en el fuerte, los soldados asesinaron a Caballo Loco. Después de la derrota, a esa nación india se le internó en campos de concentración, llamadas entonces agencias, con excepción de las tribus de Toro Sentado y Agalla, las cuales habían emigrado a Canadá, llamada “La tierra de la Gran Madre”.

En el otoño de 1883, empezó a cundir entre las tribus un rumor alarmante, según el cual los estadounidenses habían matado al último rebaño de bisontes. Este animal era la fuente de su sustento ancestral y origen de su imaginario colectivo. Fueron reemplazados por ganado

33. J. G. Neihardt, *op. cit.*, p. 67.

34. Neihardt, *op. cit.*, p. 91.

vacuno. “Durante los doce años siguientes (a partir de 1868), un total de cuatro millones de cabezas de ganado pasó por la senda Chisholm, que llevaba a Abilene y a otros poblados ganaderos de Kansas.”³⁵

Alce Negro comprendía que para ese momento “... el aro de la nación se había roto; no existía ya un centro para el árbol floreciente (...) La vida del pueblo estaba en el aro y ¿qué son muchas existencias pequeñas si la vida que las fortalece ha desaparecido?”³⁶ Además, la nueva convivencia dentro de la reserva india era difícil. Habitaban en casas cuadradas, frías y grises, siempre hambrientos y desarraigados, limitados por cercas que no se podían traspasar. Todo ello hacía de la existencia de las tribus nómadas una vida vacía, desesperada, desgraciada, sin sentido. Para colmo, en 1889 el general Crook los obligó a firmar otro tratado mediante el cual se les arrebató casi la mitad de la tierra que aún les quedaba.

Mas, al principio de 1889, los desesperados indios recibieron singulares y alentadoras noticias del oeste. La gente hablaba y lo hacía con esperanza. Los rumores se propalaron entre los oglalas que a su vez lo escucharon de los shoshones y ellos de los nubes azules (arapahoes). Unos creyeron y otros no. Se trataba de “El canto de Mesías”, que los blancos denominaron, a su vez, “La locura del Mesías”, es decir, el gran sueño mesiánico que sacudió a los desesperados indios a finales de la década de 1880 y que terminó con el genocidio del pueblo de Pie Grande en Wounded Knee, en Dakota del Sur, el 29 de diciembre de 1890.³⁷

Se contaba –dijo Alce Grande, con nostalgia– que en el oeste, muy lejos, en un sitio muy próximo a donde las enormes montañas se interponen entre uno y el agua grande (el océano Pacífico), un hombre-sagrado de los paiutes había conversado con el gran espíritu, en una gran visión.³⁸

Wovoka, tal era el nombre del hombre-santo, anunció que se aproximaba otro mundo, como una nube. Surgiría un torbellino del oeste y destruiría todo lo viejo y moribundo que había sobre la tierra. Los bisontes

35. Wright *et al.*, *op cit.*, p. 293.

36. Neihardt, *op cit.*, pp. 139-140.

37. *Ibid.*, p. 9.

38. *Ib.*, p.150.

pastarían de nuevo y los indios muertos regresarían. El pueblo quiso saber más, se enviaron emisarios que a su vez enviaban mensajes que confirmaban la gran visión. En la primavera de 1890 los emisarios regresaron y la gente creyó que hablaban con verdad. El hijo del Gran Espíritu se había presentado a los wasuchis, pero le habían matado. (Esta visión se antoja una síntesis con la del Cristo crucificado.) Entonces, el hijo del espíritu se presentaría a los indios. Se anunciaba que tal acontecimiento ocurriría al cabo de otro invierno (1891), cuando las albas despuntaran.

La noticia se esparció rápidamente. Oso Pateante celebraba la primera danza sagrada del aparecido. La gente que intervino en ella reconoció a sus parientes muertos y habló y lloró con ellos. Poco después otros indios danzaban junto a Wounded Knee Creek. Alce Negro ya joven se presentó a la danza con la idea de enterarse de lo que ocurría, pero una vez ahí reconoció: “Me trastornó lo que vi, todo parecía concordar con mi visión (él también era un hombre santo). Una súbita e intensa dicha me invadió (...) y decidí usar la facultad que se me había concedido.”³⁹

Las danzas se multiplicaban. Los brules, al este del poblado de Alce Negro, es decir, la de Pies Grandes, hacían lo mismo en la reserva de río Good. Oso Patente había ido al campamento de Toro Sentado, junto al río grande y también danzaba. Pronto se supo que los indios danzaban por doquier.

Los blancos estaban preocupados por esta situación, por lo que enviaron soldados. Adujeron que había que estudiar la cuestión de la danza del aparecido y establecer ciertas reglas sobre la misma. “Pero ellos hablaban con la lengua hendida”, advertía Alce Negro. Los blancos sabían de la gran visión y querían destruirla. La situación era candente.

Al final de diciembre de 1890, se supo que Pie Grande (muy enfermo de pulmonía) y su tribu, que se había ocultado de la persecución, agobiados por el hambre y el frío descendía de las Badlands con cuatrocientas personas, algunas pertenecientes a la tribu de Toro Sentado, quien había sido asesinado por los blancos. Había unos cien guerreros; el resto eran mujeres, niños y ancianos. Unos quinientos soldados los buscaban.

39. *Ibid.*, pp. 152-6.

En las cercanías de Cupine Butte, los soldados rodearon a los de Pie Grande y ellos se rindieron. Fueron trasladados a Wounded Knee Creek. Al día siguiente Alce Negro y los suyos escucharon los estampidos de un cañón y se dirigieron ahí a toda prisa temiendo lo peor. Lo que vieron les heló la sangre: “Corrimos por la depresión y descubrimos algo terrible (...) Mujeres, muchachos y niñitos muertos y heridos, sembraban los lugares por donde habían querido escapar. Los wasuchis los habían acosado a lo largo de la cañada y los habían asesinado.”⁴⁰ Se siguió luchando en enero, pero finalmente los indios tuvieron que rendirse.

Para la historiografía estadounidense, éste fue el final de la resistencia india, sólo que para ellos este genocidio, por lo general, fue ignorado. Louis B. Wright, historiador estadounidense, por ejemplo, sólo consigna la siguiente referencia de esos sucesos: “En 1890, se sofocó rápidamente otro levantamiento de los Sioux. La resistencia india a la conquista de la última región del Oeste por el hombre blanco, había terminado.”⁴¹ Muchos años después, frente a una voluminosa grabadora y al lado un joven antropólogo, Alce Negro finalizó así la historia de su pueblo: “No supe entonces cuánto había concluido. Si vuelvo la vista atrás en el alto monte de mi ancianidad, veo que algo más pereció en el barro ensangrentado y quedó enterrado durante la ventisca. Allí murió el sueño de un pueblo. Era un bello sueño.”⁴²

Papa Cruz: sueño religioso de los rancheros tomochitecos

Como en el caso de los cruzob en Yucatán y los taiping en China, los movimientos milenaristas tuvieron un fuerte componente cristiano, como fue el caso de la sociedad teocrática que surgió en la región serrana del noroeste de México. En octubre de 1892, en el Estado de Chihuahua, en un pueblo serrano, ocurrió una explosión de fervor religioso que acabó de la misma manera que la de la ciudad de Nankin, es decir, arrasada por las fuerzas convencionales. El ambiente en la región era favorable al fenómeno milenarista, pues coincidió y creció gracias a una “santa”, que apareció en el estado vecino de Sonora. Se trataba de la Santa de Cabora, pero el pueblo que sufrió la transformación fue Tomochic.

40. *Ib.*, p.167.

41. Wright, *op. cit.*, p. 294.

42. Neihardt, *op. cit.*, p. 172.

La historia novelada de Tomochic se la debemos a un militar con conciencia y pundonor, el subteniente del ejército mexicano Heriberto Frías. James W. Brown describe el motivo que dio origen a la versión que sigue:

Indignado –Heriberto Frías– ante lo falseado de un relato (de un artículo periodístico) manda una versión propia a Joaquín Clausell, director de un periódico opositor, *El demócrata* (y luego de la aparición de) varios artículos, los directores son detenidos y la pequeña empresa clausurada, él fue acusado ante un tribunal militar, pero no aparecen las pruebas en su contra y es absuelto el 22 de agosto de 1893.⁴³

Años más tarde, Frías publicaría en forma de novela, su rememoración de aquellos acontecimientos. Según Frías, Tomochic, a más de seis jornadas de la capital del Estado de Chihuahua y enclavado en la sierra, no contaba con más de trescientos habitantes. El mismo autor comentaba que el pueblo había sufrido una serie de afrentas por parte de las autoridades; quizá la más grave había sido el intento fallido del gobernador Lauro Carrillo de “privatizar” unos cuadros religiosos de la iglesia del pueblo. “Desde entonces el gobierno y sus empleados fueron considerados como enemigos ‘por impíos e hijos de lucifer’.”⁴⁴ Por otra parte, Frías explicó, aunque de manera oblicua, que “cierto personaje, que tenía que disfrutar cargos pingües en el mineral de Pinos Altos, calumnió de revoltosos y bandidos a los de Tomochic, alarmando a la compañía minera radicada en Londres y al gobernador interino”.⁴⁵

Independientemente de esos rencores, el pueblo de Tomochic deseaba peregrinar para orar y mirar a la Santa de Cabora. Se decía que la niña sanaba a la gente con sólo verla o tocarla. Teresa Urrea, hija de un rancharo humilde de Sonora (1875-1906), mejor conocida como la Santa de Cabora,⁴⁶ era epiléptica, y después de un ataque del cual se le creyó muerta, “re-

43. James W. Brown, “Prólogo”, en Heriberto Frías, *Tomochic*, México: Editorial Porrúa, 1999, p. XI.

44. H. Frías, *op. cit.*, p. 24.

45. *Ibid.*, p.24.

46. José Rogelio Álvarez (coordinador) *Enciclopedia de México*. México: Editora Mexicana, 1977, 3/e, t. II, p. 383.

sucitó” y su fama, naturalmente, se extendió. Según Mario Gil,⁴⁷ además era militante opositora del porfirismo, por lo que fomentaba continuos levantamientos en la Sierra del Norte, entre los indios yaquis y mayos. Los indios “teresistas” capturados fueron deportados a Valle Nacional, en Oaxaca, y también a Yucatán. Ella, dice Gil, inspiró también el levantamiento posterior de otro pueblo serrano, Temosachic, en 1899, el cual, comenta Meyer, corrió la misma suerte que Tomochic.⁴⁸

Aunado a la fama de la Santa, cundió el rumor de que un vecino del pueblo, José Carranza, había sido llamado “San José” por la propia Santa de Cabora y que, investido por tal designio, se dirigía a Tomochic. Carranza, tocado por la virtud, había renunciado a sus tierras, a su mujer y empezó a ayunar y a predicar la palabra del señor, para que todos fueran felices.

Tomochic se llenó de júbilo, al saber que San José se dirigía a su pueblo natal. La algarabía era contagiosa. Los Cháves, los notables del pueblo, salieron a recibir al santo un sábado pero terminada la ceremonia, “el cura, que traía instrucciones de arrojar al ‘santo’ y prohibir a aquellas gentes seguir en tan extrañas ideas y prácticas, les exhortó a abandonar su fanatismo, regañándoles con dureza y echándoles en cara su estupidez (...) y entonces Cruz Cháves, muy popular y muy querido (...) tuvo un arranque que nadie esperaba”:⁴⁹ amenazó al cura. Éste tuvo que huir, no sin antes declarar al pueblo endemoniado. A consecuencia del incidente, el presidente municipal, Reyes Domínguez, impuso una fuerte multa a los Cháves y para remate el solícito empleado de la conducta de los caudales a Pinos Altos, amenazó a los ahora rebeldes de hacerlos soldados mediante la odiada leva. La respuesta por parte del pueblo fue contundente: antes se inundaría en sangre el valle de Tomochic. Narra Frías que “el encargado de la conducta del mineral de los Pinos Altos a Chihuahua, cuyo camino pasaba por Tomochic, temió por su seguridad y comunicó alarmado al Gobierno la actitud bélica del pueblo. Estas noticias se recibieron en la capital de Chihuahua ‘exageradísimas’ dando por hecho la rebelión armada del pueblo serrano.”⁵⁰

47. Mario Gil, “Teresa Gil, la santa de Cabora”, *Historia mexicana*, vol. VI, núm 4, pp. 626-664; Frías, *op.cit.*, p. 137.

48. Meyer, *op. cit.*, pp. 8-25.

49. Frías, *op. cit.*, p. 24.

50. *Ibid.*, p. 24.

Tal vez la causa de que se hayan tomado con tanta exageración los hechos –puesto que no había habido realmente un delito– esté esbozada en las palabras de Frías, en un pasaje añadido a su relato en 1906: “Sobre el cúmulo negro de cóleras, miserias y antiguas servidumbres, agravado por la insolencia de los caciques políticos, venían a caer aviesos atizamientos que maniobraban desde Chihuahua, desde México mismo.”⁵¹

Los datos estaban echados. La zona militar envió un fuerte destacamento para someter a los tomochitecos. Éstos, a su vez, compraron armas y municiones en la frontera con Estados Unidos y se apoderaron del maíz y las reses de un rico hacendado, “a quien todos odiaban”. Este comentario entre comillas que hizo Frías es quizás ilustrativo de la situación social que guardaba la región, pues luego agregó: “En efecto, el histerismo bélico religioso de los tomochitecos podía ser un foco de contagio para los demás pueblos de la sierra que sufrían un malestar sombrío pronto a volverse rebelión.”⁵² Esas palabras escritas en la segunda edición de su novela, en 1906, habrían de volverse proféticas. No pasarían seis años cuando toda la región serrana de Chihuahua se convirtió en la gran fuente de abastecimiento de recursos y hombres para combatir en la Revolución Mexicana.⁵³

La columna, que se aprestaba a tomar Tomochic a sangre y fuego, fue recibida a tiros y aniquilada el 2 de septiembre de 1892. Luego Bernardo Carranza (“San José”) y Cruz Chávez, convencidos por su parte de que su causa era justa y santa, convinieron en hacer de Tomochic la capital de la Reforma, un lugar sagrado a donde todo el mundo peregrinase, enarbolando “una bandera blanca con este lema en rojo *¡Viva el poder de Dios y mueran los hijos de Lucifer!* Tendrían santos vivos, y, carabina en mano, pasarían por todo Chihuahua su doctrina.”⁵⁴

A mediados de octubre dos nuevas columnas del ejército llegaron a Tomochic y se dispusieron a tomarlo. Ambas sufrieron cuantiosas pérdidas. Los tomochitecos, además de poseer una puntería mortífera, tenían rifles de repetición, muy superiores a los rifles del ejército mexicano. Éste deter-

51. *Ib.*, p. 26.

52. *Ibid.*, p. 24.

53. Véase Friedrich Katz. *Pancho Villa*. México: Editorial Era, 1998, t. I. cap. 1.

54. Frías, *op. cit.*, p. 25.

minó entonces sitiar Tomochic y tomarlo poco a poco. Mil doscientos hombres rodearon a ciento quince y sus familias. Tomado el último bastión el 29 de agosto de 1892, los sitiadores se encontraron con que los defensores estaban tan débiles que no podían sostenerse en pie. Sólo quedaban nueve, entre ellos Cruz Cháves “Cruz de Tomochic, Papa máximo de Chihuahua y Sonora, como se autonabraba.”⁵⁵ Acto seguido, se les pasó por las armas, sin más trámite. El epílogo fue que las mujeres y los niños sobrevivientes fueron entregados a las principales familias de Chihuahua, “para que puedan aprovecharse para bien del Estado, como semillero de valientes útiles”, según palabras del propio Frías.⁵⁶

Así se gestó la tragedia, entre el clima hostil de una población serrana pero criolla, contra las autoridades religiosas y políticas; entre la calumnia y la animadversión por parte de estas últimas; debido al acicate de un empleado obsequioso y servil de una empresa extranjera; y por una explosión de fervor religioso extremo.⁵⁷

EL DIOS EL IMPERIO DE BELO MONTE

En los sertones del nordeste de Brasil, una región descrita por Eduardo Galeano como un “desierto de piedra y arbustos ralos, vegetación escasa (...) el sol rajante de la sequía se abate sobre la tierra y la reduce a un paisaje lunar”,⁵⁸ surgió una de los más famosos “reinos de Dios en la tierra”, que fue dado a conocer al gran público por el novelista Mario Vargas Llosa,⁵⁹ primero, y después gracias a la ambiciosa película brasileña *La guerra de Canudos*.⁶⁰ Pero las primeras noticias de esa tragedia las imprimió un ingeniero militar, Euclídes da Cunha, quien asombrado de la tenaz resistencia de los salvajes y la notable miopía y la corrupción de sus superiores, describió el ascenso y la eliminación del movimiento milenarista de Belo Monte.

55. *Ibid.*, p. 30-1.

56. *Ib.*, p. 146.

57. El militar no puede explicarse la crisis religiosa sufrida: “Y era lo más extraño que no constitúan una tribu bárbara. No eran indígenas, sino criollos.” Frías, *op. cit.*, p. 26.

58. Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI, 1980, 29/e., p. 98.

59. Mario Vargas Llosa. *La guerra del fin del mundo*. México: Seix Barral, 1981.

60. Sergio E. Prezende (director), *La guerra de Canudos*. Maritza Leao Productora, Brasil.

Da Cunha, a pesar de sentir simpatía por los alzados, debido a su valentía, astucia y firmeza de creencias, era un hombre de su tiempo y su condición social. Por ello, su opinión era que: “El mestizo, mame-luco o cafuz, antes que un intermediario es un decaído, sin la energía física de los antecedentes salvajes, sin la altura intelectual de los ancestros superiores (los blancos).”⁶¹ No obstante, su descripción de lo que pasó en Canudos resultó pavorosamente fiel a los hechos.⁶²

Canudos, la ciudad fundada por Antonio Maciel, el *Bohn Conselheiro*, capital del Imperio de Belo Monte, nació en 1893, un año después de la destrucción de Tomochic. Sin embargo, desde 1850 se pueden rastrear antecedentes de gente religiosa, delirante y nómada que deambulaba por el desierto brasileño. “Los sertones de Cariri fueron alborotados por las depredaciones de los Serenos (...) Aquella denominación indicaba ‘compañía de penitentes’ que por las noches se agrupaban locamente, en una agrupación macabra de flagelantes”.⁶³ Da Cunha da cuenta del andar de Antonio Maciel, conocido después como el Conselheiro (consejero en portugués). Hijo de comerciante, trabajaba de cajero en los negocios de la familia. En 1859 se mudó a Sobral y después a Campo Grande, donde se desempeñó como escribiente del Juez de Paz. Más tarde se dirigió a Ipu donde se hizo defensor en el *forum*. Ahí, Antonio fue abandonado por su mujer; avergonzado abandonó Ipu y su rastro se perdió por diez años en los sertones. Cuando volvió a saberse de él había ocurrido una notable transformación. Esos años habían sido de notable penitencia y honestidad sostenidas, que su fama recorría los sertones. Un hombre santo deambulaba por el desierto alimentándose poco y ocasionalmente, en general dormía al aire libre, a la orilla del camino. “En una penitencia larga y dura (...) a las rancherías se acercaba escuálido y macerado dentro del hábito (...) En las espaldas llevaba un zurrón de cuero en las que llevaba papel, pluma, tinta, la *missao abreviaa* y las *Horas Marianas* (...) Vivía de limosnas, de las que rehusaba cualquier exceso.”⁶⁴

61. Euclídes da Cunha. *Los Sertones*. México: UNAM, 1977, Col. Nuestros Clásicos, núm. 50, p. 115.

62. Aunque como señala Dení Trejo Barajas “El estudio de los movimientos populares y su relación con el liberalismo es todavía un campo abierto para su estudio.”, “El liberalismo y el proceso de organización nacional en Brasil”, en *Secuencia*. Revista americana de ciencias sociales, México: Instituto Mora, julio-agosto de 1989, p. 57.

63. Da Cunha, *op. cit.*, p. 156.

64. *Ibid.*, pp. 171-2.

Lo que a ojos de Da Cunha era prueba de su locura, para los campesinos resultaba una prueba de coherencia de la conducta del asceta y de sus opiniones religiosas, que a ojos de la gente parecían sobrias, desinteresadas, en suma, verdaderamente cristianas. Todo ello era prueba fehaciente de la sabiduría adquirida por Antonio Maciel. Con el paso del tiempo, se convirtió en árbitro en las disputas entre la gente humilde de aquellas desoladas regiones. Su juicio era respetado.

Mientras crecía el prestigio del Conselheiro, como se le llamó después, con el paso de los años empezó a tener compañía. Le seguían en su peregrinar los primeros apóstoles. Reconocía Da Cunha que “No los llamaba, le llegaban espontáneos (...) eran por lo común, gente ínfima y sospechosa, reacia al trabajo, grupo de vencidos de la vida, avezada en las malas costumbres y la rapiña.”⁶⁵ Ya teniendo seguidores, el Conselheiro dejaba de ser un pobre loco y se convertía en un elemento perturbador y potencialmente peligroso: Lo afirmaba un documento expresivo, publicado en 1876, en la villa do Itapirucu-de-Cima. “Apareció en el sertón del norte un individuo que dice llamarse Antonio Conselheiro y que ejerce gran influencia en el espíritu de las clases populares (...) agitando sentimientos religiosos, va arrebatando al pueblo y guiándolo a su gusto”.⁶⁶ Su peregrinar, en ese tiempo, ya no se limitaba a vagar y dar consejos. A la par que enriquecía la fe religiosa de sus seguidores, a su paso reconstruía los muros de cementerios abandonados, allá renovaba iglesias, acullá levantaba capillas a la orilla de los caminos, refrescando el alma de los cansados caminantes. Ya se hablaba, entre los sertaneros y sus familias, del Conselheiro como de un Profeta. Era el año de 1887.

Pero Antonio el Conselheiro no se hacía ilusiones acerca del futuro, los signos eran ominosos. Por una parte, los curas oficiales veían con recelo y disgusto su cristiana labor. Las gentes acomodadas lo ignoraban y se burlaban de la ignorancia de sus seguidores. El gobierno, a su vez, miraba con preocupación su creciente popularidad. Por otra parte, su fe y el apoyo de sus fieles lo impulsaba a seguir adelante. Se daba cuenta de que ellos, los miserables, no tenían cabida en este

65. *Ib.*, p. 172.

66. Documento firmado por Folinha Laemmert. Da Cunha, *op. cit.*, p. 173.

mundo y sus charlas se empezaron a sonar milenaristas. “¡Renuncien a sus aventuras fugaces! ¡Hagan de su vida un purgatorio! ¡Se aproxima el juicio final, inflexible! (vendrán años sucesivos de desgracias) hasta que (...) llueva una gran lluvia de estrellas y allí será el fin del mundo. En 1900 se apagarán las luces,”⁶⁷ clamaba desasosegado.

En 1893 surge un hecho decisivo. Cayó el imperio y surgió la república brasileña. A los ojos del Conselheiro era la llegada del anticristo. A la par que nacía la república, una nueva ofensiva se produjo en contra del pueblo. Nuevos impuestos, autoridades venales e instituciones desconocidas presionaron las formas de vida tradicional del *sertão*. Se hizo oficial la nueva ideología, el liberalismo, democracia y civilización occidental se imponían. En la región surgieron motines y el bandidaje se convirtió en un fenómeno endémico. El Conselheiro, por su parte, urgía a no pagar los impuestos decretados por los municipios. Enojado, un día quemó unas proclamas y amenazó con las llamas del infierno a las autoridades, escudado en el apoyo de sus creyentes.

Las autoridades, entonces, giraron orden de captura sobre el líder y ordenaron dispersar a los miserables que lo seguían, unos 200. El Conselheiro consciente de su atrevimiento huyó a “Monte Santo”. Fueron, sin embargo, alcanzados por una treintena de policías dispuestos a ejecutar las órdenes recibidas. Entonces, la columna policial fue atacada y despedazada por los “jagunços”.⁶⁸

Luego de los hechos sangrientos, los fieles aceleraron su marcha y se internaron en la catinga, guiados por un hombre que conocía perfectamente la región. Había deambulado por ella más de 20 años. “Sabía de parajes desconocidos de donde no lo sacarían (...) atravesaron serranías solitarias, mesetas estériles y aludes rasos, durante largos días, lentamente en marcha cadenciosa, al compás de las letanías y del paso tardo del profeta”⁶⁹ Una segunda expedición los siguió, pero no se atrevió a entrar en esas regiones y la huida se convirtió en una peregrinación a la tierra prometida.

67. Frases sacadas de un cuaderno recogido de Canudos. Da Cunha, *op. cit.*, p. 180.

68. Da Cunha, *op. cit.*, p. 190.

69. Luego de este primer enfrentamiento, Da Cunha usó por vez primera el término para describir a los seguidores del Conselheiro. Es significativo, porque jagunço es sinónimo de bandoleros en Brasil. *Op. cit.*, p. 191.

En el año de 1893, el Conselheiro y sus seguidores llegaron a la abandonada hacienda de Canudos. Antonio determinó que ahí se construiría la nueva capital de Dios, “Imperio de Belo Monte”. A poco de empezar su construcción, plena de casas miserables, sin orden ni concierto, empezaron a llegar nuevos colonos. Primero eran decenas, después centenas y finalmente miles que se aglutinaban en torno a una esperanza, a una nueva sociedad, pura, simple, igualitaria y cristiana.⁷⁰ Eran los desesperados de siempre, que, sin más nada que sus ilusiones y esperanzas, dejaban sus lugares de nacimiento para poblar la ciudad de Dios, Canudos. Tenían la ilusión de construir la nueva sociedad, donde no existirían ricos, ni terratenientes, ni soldados, ni policías, ni autoridades venales que les robaran. Tampoco habría tabernas. Existía, en cambio, un santo, un profeta que daba paz espiritual y consuelo a los condenados del mundo, organizando la ciudad como Cristo y dando el pan y los peces, sin distingo. Bastaba presentarse con el Conselheiro para que a las familias se les asignase un pedazo de terreno donde fincar. Era tal la emigración que Da Cunha reconoce que “Algunos lugares de la comarca y de otras circunvecinas y hasta el Estado de Segirpe, quedaron deshabitados (...) El anhelo extremo era vender, reunir dinero e ir a repartirlo con el santo Conselheiro.”⁷¹

Pero lo que sentían y miraban los certaneros no era lo mismo que veían y oían sus enemigos. Tal como lo externaba el propio Da Cunha, al entrar a Canudos “El certanero simple se convertía en el fanático brutal y sin miedo. Lo absorbía la psicosis colectiva... Canudos era el refugio de facinerosos de fama. Allí llegaban entre los matutos crédulos y los vaqueros ilusionados siniestros héroes de faca y pistola.”⁷² Así, Da Cunha justificaba la enorme capacidad de resistencia que después mostrarían los jagunços en la defensa de la ciudad de Dios. Con todo, la perspectiva analítica actual posibilita la comprensión de esta clase de hombres en otros términos. Dice Hobsbawn que “lo esencial de los bandoleros sociales es que son campesinos fuera de la ley, a los

70. Estas emigraciones al sertón eran endémicas. Afirma Galeano que: “En 1878 (...) 120 mil se marcharon rumbo al río Amazonas. Un año antes, había comenzado una de las siete mayores sequías de cuantas azotaron el nordeste de Brasil durante el siglo pasado.” *Las venas...*, op. cit., p. 139.

71. Testimonio de Barao de Jeremoabo. Da Cunha, op. cit., pp. 191-2.

72. *Ibid.*, pp. 199 y 202.

que el señor y el Estado consideran criminales, pero que permanecen dentro de la sociedad campesina y son considerados por su gente como héroes, paladines, vengadores, luchadores de la justicia”.⁷³ Es incluso probable que por el sólo hecho de que bandoleros reales se unieran al Conselheiro, aumentaba enormemente su prestigio, en especial entre campesinos y vaqueros.

Sin embargo, la expansión de Canudos acarreó a sus moradores la animadversión del resto de la sociedad. Una de las prioridades en Canudos era la construcción de su iglesia. Al no disponer en esos parajes de madera adecuada, compraron al principal del pueblo de Juazeiro dicho material; éste, después de pagado, se negó a entregarlo. El Conselheiro amenazó con tomar por la fuerza lo que era de Canudos y entonces, alarmadas, las autoridades de Juazeiro pidieron la intervención de la fuerza militar, sin mencionar, claro está, el fraude cometido. Era noviembre de 1896.

Por otra parte, Canudos en ese entonces no era solitaria. Dice Da Cunha que “El gobierno de Bahía estaba enfrentándose a otras insurrecciones. La ciudad de Lencois había sido atacada (...) las incursiones se extendían por las Lavras Diamantinas; la población de Brito Mendes cayó en manos de otros malhechores; y en Jequié se cometían toda clase de atentados”.⁷⁴ Esta grave situación no era casual, como lo ha señalado Hobsbawm, para otras regiones y otras fechas: “El bandolerismo tendía a ser epidémico en épocas de pauperismo y de crisis económica (sobre todo en las zonas rurales atrasadas) reflejando la notable degradación de las condiciones de vida de los campesinos en ese período”.⁷⁵

Al no ser una situación aislada, la fuerza militar para “pacificar” Canudos, aunque solícita, se reducía a un poco más de 150 hombres. El 21 de noviembre de 1896 se enfrentaron militares y rebeldes, y un desenlace cruento obligó al destacamento a retirarse y a organizar una nueva batida con más hombres y pertrechos. Resultó inútil, el destacamento fue destrozado y sus jefes muertos. Aquellas derrotas se transformaron, gracias a la prensa liberal, en una cruzada nacional. El clima de linchamiento que prevalecía entre la sociedad “civilizada” lo refleja-

73. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 10.

74. Da Cunha, *op. cit.*, p. 227.

75. Hobsbawm, *op. cit.*, pp. 16-17.

ron muy bien las opiniones de Da Cunha: “El desorden, todavía local, podía convertirse en el núcleo de una conflagración en todo el interior del norte”.⁷⁶ El temor a la propagación de un conflicto, que amenazaba transformarse en una guerra civil, se tradujo en una campaña de exterminio que se alargó hasta que Canudos se desangró. Pero sólo hasta al atardecer del 5 de octubre de 1897 cayó el último reducto de la “ciudad de Dios”, compuesto por un viejo, un niño y dos hombres heridos. No se rindieron. El día seis el ejército destruyó 5 200 casas “rigurosamente contadas”.⁷⁷ Para ellos el fin del mundo había llegado.

CONCLUSIONES

El milenarismo del siglo XIX se destacó en su empeño por restablecer sus formas tradicionales de vida y a la vez combatir a los infieles, para crear una nueva sociedad que redimiera valores en crisis, destacadamente los de orden religioso. Los milenaristas también defendieron su propiedad territorial y se resistieron a integrarse al nuevo sistema social. Por otra parte, esos movimientos tuvieron en común la amenaza de las autoridades locales

(caso de los mayas), asociados en ocasiones a poderes extranjeros (caso de los taiping), o por intervención directa de alguna potencia capitalista, como en el oeste americano.

Los movimientos aquí reseñados sólo aparecieron cuando la resistencia de los poderes políticos tradicionales, es decir, los autóctonos fueron incapaces de resistir la penetración capitalista. De manera casi natural surgieron líderes que crearon o inventaron una solución religiosa que satisfizo la profunda angustia de la gente, orillándoles a resistir, con la vana esperanza de que Dios estaba con ellos. Fueron esfuerzos de resistencia desesperada de corte tradicional frente a una amenaza externa avasalladora.

El origen de los líderes de los movimientos milenaristas fue totalmente fortuito, relacionado con las características psicológicas y culturales particulares de las sociedades involucradas. Fueron guerreros-políticos, como José María Barrera, o ascetas bien intencio-

76. Da Cunha, *op. cit.*, p. 257.

77. Da Cunha, *op. cit.*, p. 329.

nados como Antonio Maciel, el consejero, o sacerdotes iluminados como Wovoka. A su vez, la idea religiosa tomó cuerpo, ya fuera en la figura de un hombre, como aconteció a Cruz Cháves, o en un símbolo, como las tres cruces de los cruzob, o en una mezcla de ambas. Lo significativo fue que ello permitió cohesionar un malestar generalizado y darle sentido a una lucha perdida de antemano.

Sin importar su ubicación geográfica, estos movimientos de corte milenarista tuvieron dos orígenes diferentes. Los que aparecieron en sociedades que eran casi homogéneas y que se vieron enfrentadas a otra sociedad, como las tribus nómadas de Norteamérica, y aquellos que escindieron a una sociedad aparentemente homogénea, aunque en realidad sufrían un proceso violento de transformación clasista. En estos casos, los pueblos sufrieron una escisión brutal, y los sectores más rudos y menos aculturados trataron de crear su propia alternativa política (mayas, tomochitecos, cangaçeiros, taipings). Ambos tipos de movimientos sociales tuvieron en común la lucha por mantener sus formas tradicionales de organización, y todos ellos, además, se produjeron en las zonas rurales más alejadas e inhóspitas. Otro rasgo que llama la atención es que fueron casi simultáneos. Es decir, se dieron en un lapso de cincuenta años y no hubo comunicación entre ellos.⁷⁸

De la misma manera, todos ellos fueron exterminados de manera violenta, en nombre de la civilización, los ideales y los valores de Occidente, so pretexto de ser movimientos bárbaros, retrógrados, conservadores y retardatarios.⁷⁹ Se trataba, según los vencedores de una lucha entre la civilización y la barbarie, por lo que no hubo para ellos ni tolerancia ni conmiseración.

Por otra parte, lo relevante de las formas de represión de esos movimientos fue que no medió el más mínimo deseo de negociar con los sublevados. Se trataba de una lucha entre “el bien y el mal”, donde el enemigo vivo no tenía cabida. Su represión fue brutal, tanto en el caso de los rebeldes que estaban fuera de la sociedad en proceso de modernización, como

78. Como caso excepcional, los cruzob de Yucatán sí tuvieron noticias de la rebelión de los cipayos. Reed, *op. cit.*, p. 163.

79. A mediados del siglo XIX, la ideología que justificaba la represión estuvo sustentada en el “utilitarismo” propuesto por Jeremías Bentham, y a finales del mismo por el darwinismo social de Herbert Spencer. Véase Miguel Artola. *Textos fundamentales para la historia*, Madrid: Alianza Editorial, 1982; también Wright *et al.*, *op. cit.*, p. 294.

cuando la sociedad misma se escindió. En este último ejemplo, la causa efectiva de la brutalidad represiva parece hallarse en el terror que infundía en las clases propietarias el hecho de que la rebeldía pudiera propagarse al resto de las clases explotadas y que aquello se transformara en una guerra civil, en la que los “civilizados” eran minoría.

Los movimientos milenaristas como los examinados, transformaron a sus militantes en defensores a ultranza de sus formas culturales. No era su ignorancia, su rudeza o su rusticidad la que los movía, sino la pérdida de sus tradiciones, especialmente valiosas para conservar su identidad, las cuales en prácticamente todos los casos se perdieron en un lapso muy corto, apenas una generación. Si a ello se agrega la ausencia de toda esperanza por recuperar lo perdido, entonces, se torna comprensible el deseo personal, desesperado, que se generaliza en el intento por recuperar un mundo perdido, lo que transforma a simples campesinos o nómadas en guerreros temibles.

El tipo de movimiento milenarista descrito ha dejado de existir. Sin embargo, nuevos movimientos han aparecido, mucho más organizados, violentos e inteligentes, como lo ha mostrado la historia reciente.

ANEXO



El fenómeno milenarista como revelador de crisis y conflictos sociales. El movimiento mesiánico de Amalia Bautista entre los nahuas de la Huasteca

Francisco Javier Ullán de la Rosa 

RESUMEN

El denominador común del fenómeno milenarista es el intento de construir una utopía, es decir, una sociedad perfecta, que sustituya al orden social establecido, considerado imperfecto e insatisfactorio. La aparición de un movimiento milenarista es un signo de la existencia de una crisis y un conflicto, fruto de la desconexión entre las expectativas vitales (culturales, subjetivas) de algunos grupos y las condiciones objetivas de las estructuras socioeconómica y política que obstaculizan la satisfacción de las primeras, situación psicosocial que produce frustración e insatisfacción en el seno de estos colectivos y conduce a un fuerte deseo de cambio social.

LOS MOVIMIENTOS MILENARISTAS COMO “RADIOGRAFÍAS” DE CRISIS SOCIALES

Por encima de su increíble diversidad fenomenológica, la esencia del milenarismo es la utopía social, es decir, el planteamiento de una nue-

va sociedad de perfección ideal que sustituya al orden establecido. Las variaciones de esta imagen de un mundo perfecto, de una nueva humanidad distinta de la actual, más libre, más feliz, son inmensas a lo largo de la historia y la geografía: ubicado en la tierra o en el Más Allá, planteado en términos religiosos o políticos, o en una combinación de los dos, esperado antes o después de un cataclismo apocalíptico, o sin cataclismo ninguno, asignado a una fecha concreta o indefinida, reclamado para toda la sociedad o sólo para un pequeño grupo. Independientemente de que se haya querido implantar a través de la acción y la violencia o del aislamiento y huída de la sociedad, se haya concebido como una reedición de edades de oro pasadas o como una era de cuño totalmente nueva, poco importa: el establecimiento de la utopía es siempre el objetivo de todos estos movimientos.¹

Así planteada, la definición suscita la cuestión espinosa de si el milenarismo es un fenómeno necesariamente religioso o no. Con independencia del lenguaje que se utilice para describir la utopía, el movimiento que la pretenda poner en práctica será siempre un movimiento político en el sentido amplio de la palabra, porque desafía el orden social establecido. Pero, en cada situación concreta, la utopía social se expresa a través de los canales ideológicos que la propia sociedad en cuestión utiliza para explicarse a sí misma, los que la gente socializada en dicha cultura puede entender. En ese sentido, la mayoría de las sociedades históricas, y una buena parte de las sociedades actuales, como la de los nahuas de la Huasteca que aquí analizamos, han sido o son aún culturas agrarias dominadas por una cosmovisión religiosa y, por tanto, su forma de expresar la utopía social ha venido comúnmente vehiculada por el lenguaje religioso. Es más, la mayoría de los milenarismos se han producido en el marco de la religiosidad popular, de aquellas formas de expresividad religiosa no formalizadas, no institucionalizadas por un dogma canónico ni una organización eclesial. El discurso utópico difícilmente puede surgir en el seno de la religión eclesial pues ésta representa en la mayoría de las ocasiones todo lo contrario de lo que pretende la idea milenarista:

1. Cohn, Norman. *The Pursuit Of The Millennium*. New York, NY: Oxford University Press, 1992.

una clase conservadora cuyos objetivos son la defensa de unos valores considerados como inmutables que les confieren el privilegiado papel de intermediarios entre los hombres y la divinidad, una estructura jerarquizada de poder que como toda estructura de este tipo tiende a desarrollar mecanismos de autopetruación.

Los milenarismos, con su visión de un mundo y una humanidad perfectas, son algo más que divagaciones de locos visionarios que hayan perdido el sentido del tiempo o del espacio real (*u-topos* = no-lugar): son gritos angustiados de cambio. Si bien los motivos por los que se desea cambiar pueden variar mucho entre un caso y otro (explotación económica, dominación política, agresión cultural, aculturación, insatisfacción psicológica, etcétera) y otro tanto sucede con las formas en que se imagina este cambio, todos los movimientos emanan en última instancia de una frustración de las expectativas socio-culturales,² de un desfase entre las metas vitales de los individuos y lo que el marco social en el que están insertados les ofrece o puede ofrecerles, un desfase que genera insatisfacción, angustia, ansiedad e infelicidad en las personas. Cuando este desfase es experimentado por un colectivo suficientemente significativo de individuos no hay duda de que nos encontramos ante una sociedad o un grupo social en crisis y en una situación así es en la que con mayor probabilidad una ideología utópica puede acabar cuajando. He aquí la razón última que explica la estrecha asociación del milenarismo con los movimientos populares, sean estos religiosos o no, porque es entre las clases populares y no entre las élites, víctimas más probables de las desigualdades, constricciones y abusos en nombre del poder, de la economía, de la cultura, de la etnia o de la raza, en donde los sentimientos de frustración tienen más probabilidades de generar movimientos iconoclastas de renovación.

Un movimiento milenarista es, por tanto, un síntoma claro de la existencia de una crisis social definida de esta manera y el estudio de estos movimientos se nos revela como un instrumento sociológico de excepcional penetración para analizar los problemas “clínicos” generados por los procesos del poder, la economía, o los valores dominantes. Un movimiento milenarista es, en definitiva, una especie de imagen

2. Séguy, Jean, “Sociologie de l’Attente”, Perrot, Charles, *Le retour du Christ*, 1983, pags 71-102; Desroche, Henri, *Sociologie de l’esperance*, Paris, 1973.

distorsionada de la sociedad en crisis que lo ha despertado y las páginas que siguen no son otra cosa que el intento de ilustrar esta teoría.

LA HUAXTECA: UNA REGIÓN EN CRISIS

La Huasteca es una extensa región histórica del oriente mexicano, a caballo entre los estados de Veracruz, Hidalgo, Puebla y San Luis Potosí. En tiempos pasados constituyó un “área de refugio”, en la terminología de Aguirre Beltrán,³ al que huyeron muchas poblaciones nahuas que deseaban escapar del control y de la aculturación impuesta por el régimen colonial. Allí continuaron preservando su tradición cultural en pequeñas comunidades campesinas semi-autárquicas. La situación cambió cuando a partir del siglo XIX llegaron a la región colonos ganaderos. Estos se apropiaron de los valles, expulsando a los indígenas hacia las colinas, de tierras menos ricas y más difíciles de trabajar.

El caso de los nahuas de la Huasteca ilustra muy bien la situación estructural del campesinado indígena mexicano, a la vez dentro y fuera del sistema social, formando el último escalón del mismo pero considerado y percibido por los de dentro como un grupo fuera de ella, una especie de casta marginada. Las condiciones de pobreza y atraso de los indígenas mexicanos no pueden ser únicamente explicadas –como pretende, y no de forma inocente, la idea más extendida entre la población nacional– por el apego de éstos a unas tradiciones ancestrales permeadas por una cosmovisión teocéntrica de la existencia o por su forma de organización en comunidades corporativas igualitarias de agricultura precapitalista sino que, más bien al contrario, la perpetuación de esta situación no es sino la consecuencia de la función que los indios cumplen en el sistema económico mexicano desde los tiempos de la colonia.⁴ Su condición de indígenas lejos de ser –como braman los discursos de mu-

3. Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regions of Refuge*, Society for Applied Anthropology Monograph Series, núm. 12. Washington D.C., Society for Applied Anthropology, 1979.

4. Aguirre Beltrán, *op. cit.*; Bartra, Roger. “The problem of native peoples and indigenist ideology”, *Race and Class in Post-Colonial Society: A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*, Unesco, París, 1977, pp. 341-354; Stavenhagen, Rodolfo, “Capitalism and the Peasantry in Mexico”, *Latin American Perspectives* 5 (3), 1978, pp. 27-37.

chos políticos— un lastre para el desarrollo del país es una excusa ideológica que sirve para utilizarlos como un recurso, entre otros, de acumulación primaria de capital. Es lo que Aguirre Beltrán denominaba el colonialismo interior, basado en un sistema económico dual: precapitalista en la base, capitalista en la cúspide.⁵ Como consecuencia de ese sistema, el mantenimiento de la vida tradicional precapitalista india interesa tanto o más que a los indígenas, a quienes confiere sus señas de identidad, a la población blanco-mestiza nacional y regional para la que los indios constituyen una masa de trabajadores agrícolas de la que extraer plusvalía con inversión mínima. Debido a su mentalidad agraria precapitalista los indios no demandan costosos servicios sociales; se critica su atraso pero apenas se invierte en su desarrollo tecnológico porque la dominación económica se basa sobre ese mismo atraso: al carecer de medios modernos de transporte para vender sus productos directamente en los mercados se ven sometidos al monopolio de los intermediarios y sus precios de miseria; se habla de la mentalidad comunitaria e igualitaria como de un lastre para la iniciativa económica individual pero fue el propio Estado (durante la colonia o la revolución) el que bajo intenciones indigenistas solidificó la propiedad colectiva de la tierra y los mecanismos comunitarios de toma de decisiones. Su ignorancia del español, su escasa evangelización e instrucción, su indumentaria, su estética, todo ello se criticaba y ridiculizaba desde la sociedad nacional, pero al mismo tiempo servía para alimentar un sentimiento etnocéntrico que justificaba el abuso y explotación del indígena (los salarios de hambre, los castigos físicos con aprobación de la ley, etcétera) y su mantenimiento perpetuo como casta inferior considerada irreductible a la sociedad. En definitiva, como decíamos, todo un sistema socio-económico, político e ideológico de *apartheid* basado, más que en el color de la piel o la raza, alternativa esta última prácticamente imposible en un país donde el intenso mestizaje ha difuminado grandemente las categorías raciales, en criterios de carácter étnico y cultural.

La que acabamos de describir es la situación de la Huasteca a lo largo de la práctica totalidad de este siglo. Expulsados de los valles

5. Aguirre Beltrán, *op. cit.*

por los rancheros a los nahuas se les concedieron ejidos en las empinadas faldas de las colinas, especie de bantustanes indios en los que la tierra era mala y escasa y donde su situación material se tornó muy precaria, circunstancia que, como efecto colateral, aseguró una provisión constante de brazos necesitados y baratos para las haciendas. Los nahuas lucharon en las partidas revolucionarias pero el único beneficio que obtuvieron de la Revolución fue el estrechamiento del control externo de sus comunidades a través de las nuevas instituciones ejidales controladas por la red clientelar de los caciques locales, que se subieron al carro del PRI. Ni el Estado ni la oligarquía local que lo representaba en la región hicieron gran cosa durante décadas por mejorar la existencia de aquellos que oficialmente eran considerados como ciudadanos y altamente cotizados como votantes, como tampoco se hicieron excesivos esfuerzos por conseguir su asimilación a la cultura dominante. A los rancheros les interesaba hacerlos dependientes de determinados productos para así tenerlos enganchados a sus tiendas de raya pero, más allá de esta aculturación material, los nahuas siguieron conservando casi intactas una cultura y una formas de vida prehispánicas y precapitalistas que para ellos constituían el refugio y el consuelo frente a la dominación mientras para sus dominadores se convertían en la justificación ideológica de la misma. Los hacendados eran la única ley en una región en la que ellos ocupaban los cargos públicos. El Estado delegaba en sus ejércitos privados las funciones de una policía y ejército regulares ausentes. La policía nacional o las carreteras no existieron en la región hasta 1994 y es tan sólo desde 1955 que la Iglesia católica ha empezado a hacer acto de presencia. Hasta esa fecha todos los nahuas sin excepción practicaban una versión mutilada y aldeana de la religión de los antiguos aztecas con un some-ro barniz de sincretismo por encima, producto de una primera y antigua evangelización y del contacto de siglos con el cristianismo, una forma de religiosidad centrada en rituales agrarios de fertilidad como el culto al dios del maíz *Chicomexochitl* o a la diosa *Tonantzin* de la tierra, esta última sincretizada con la Virgen de Guadalupe.

Es evidente que la evolución histórica que tendía a abrir a la nación y al mundo las regiones hasta entonces más aisladas caminaba a

contracorriente de dicho colonialismo y acabaría por generar contradicciones y desajustes en el sistema. Las tímidas políticas indigenistas puestas en práctica desde los sesenta (escuelas, atención sanitaria), rompían con la lógica no asimilacionista del colonialismo interno pero al no modificar el *statu quo* estructural no hicieron sino agudizar las tensiones y conflictos ya existentes y generar otros nuevos. La ligera mejora de las condiciones sanitarias de los indígenas junto al crecimiento demográfico natural condujo a partir de los setenta a una escasez crónica de tierra. Confinados en sus pequeños ejidos en las laderas de las montañas, sin ayudas ni inversiones tecnológicas que permitieran aumentar el rendimiento de la tierra, la situación era como la de una olla a presión lista para explotar y las consecuencias no se hicieron esperar: deforestación irracional de los bosques para extender los cultivos, emigración a las ciudades, ocupaciones violentas de tierras a los rancheros. Por otro lado, la escolarización produjo una hornada de indígenas más preparados, menos dispuestos a aceptar los abusos, más abiertos a las ideas izquierdistas que llegaban de los centros urbanos. Surgieron así líderes campesinos para defender por los canales institucionales su derecho a la tierra, y algunos engrosaron las filas del Ejército Popular Revolucionario (EPR). El conflicto por la tierra ha venido cobrándose su cuota implacable de víctimas desde aquellas fechas. Las invasiones han sido en ocasiones contestadas con violencia por las guardias paramilitares de los ganaderos; algunos dirigentes indígenas han sido asesinados. Las muertes quedan sin resolver y sin sentencias penales pero los campesinos o la guerrilla se han tomado en ocasiones la justicia por su mano. Desde finales de los años sesenta la Huasteca es identificada como uno de los “focos rojos” del país.

La situación era tan crítica que animó al Estado a iniciar reformas en la región: se establecieron retenes de policía, en parte para impedir cualquier alzamiento insurgente, pero también como fuerza de interposición entre rancheros e indígenas, lo que de alguna manera frenó los abusos de los paramilitares y sentó las bases de una legalidad menos ligada a los intereses de la oligarquía local; se construyeron carreteras para articular la región con el resto del país y se crearon organismos de desarrollo como el Procampo, que concede subsidios

agrícolas, el DIF, con programas de atención a las familias, puestos de salud o los telebachilleratos para facilitar el acceso a la secundaria.

Pero el problema de la tierra y de la reconversión tecnológica sigue sin solución. Los avances no han sido suficientes para frenar la insatisfacción de los indios, que ya no es sólo de carácter material sino en cuanto a las metas y expectativas vitales, y se ha agudizado en las últimas décadas de la mano de una aculturación en crecimiento exponencial. La sociedad rural nahua atraviesa por una crisis de desorientación cultural e identitaria que se retroalimenta de esta situación de marginación socio-económica estructural. Por un lado, los antiguos valores y expectativas que daban sentido a la vida dejan de ser referencia o se hacen difíciles de satisfacer en las nuevas condiciones de cambio, por otro, los introducidos por la modernidad tampoco pueden ser satisfechos debido a la situación marginal que ocupan dentro de la estructura social. Los indios se perciben a sí mismos como atascados en medio del camino, sin poder dar marcha atrás y volver a ser lo que eran pero sin poder tampoco convertirse en ciudadanos mexicanos como los demás.

La escasez de tierra ha hecho estallar los conflictos también al interior de las comunidades. Estudios recientes como el de Sandstrom⁶ demuestran que las aldeas nahuas de la Huasteca están lejos de ser esas ideales comunidades corporativas cerradas e igualitarias en las que rigen los ideales de cooperación que suponía Wolf.⁷

La nuevas generaciones son la punta de lanza por la que se introducen los nuevos valores, las nuevas expectativas de vida, pero también la expresión más trágica de la frustración social. El intento de escapar del círculo vicioso de la agricultura de subsistencia pasa en la mayor parte de las ocasiones por el barrio urbano con su miseria de subproletariado marginal, la ocupación de tierras a los rancheros o el trabajo por sueldos de hambre. Sus expectativas son urbanas pero para ellos el sueño de la ciudad se transforma en la pesadilla del barrio-miseria; sus valores se encuentran influidos por el individualismo

6. Sandstrom, Alan, *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. University of Oklahoma Press, 1991

7. Wolf, Eric, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica", *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1), 1957, pp. 1-18.

occidental pero se encuentran atrapados por las constricciones de una vida tradicional aún corporativa en muchos aspectos (matrimonios concertados, obligación de trabajar para la comunidad, sometimiento de la vida privada a la opinión pública...)

Las cosas no son mucho mejores para aquellos que pretenden aún vivir de acuerdo a los códigos tradicionales: el equilibrio con la naturaleza ha dado paso a un desenfrenada degradación del medio ambiente; el igualitarismo social es sólo un ideal que se conserva formalmente en instituciones como las *faenas* o los cargos comunitarios rotativos pero que esconde detrás comunidades fisionadas; los hijos se han convertido muchas veces en extraños que hablan español y sueñan con vivir una vida como la del cualquier mexicano.

A todo el conjunto de frustraciones de origen cultural generadas por el cambio habría que añadir las de origen religioso. En su campaña de proselitismo a partir de los años cincuenta la Iglesia se sirvió de catequistas indígenas educados en sus escuelas. Su éxito fue variable dependiendo de las zonas: en algunas, como la de los siete cerros en torno al monte Postectitla, las prácticas religiosas tradicionales han sobrevivido, en otras, como el municipio de Benito Juárez, escenario del movimiento de Amalia Bautista, han desaparecido en gran parte, lo cual no quiere decir que el proceso se haya realizado de manera automática y exenta de conflictos para los individuos. La implantación del catolicismo ha contribuido a la desorientación axiológica y al estrés social que conlleva. A pesar de su aparente sensibilidad étnica, manifestada en su interés por preservar determinadas formas externas de la ritualidad indígena como los bailes, el proselitismo católico vuelve a utilizar los métodos etnocéntricos de la evangelización colonial. No se trata únicamente de convertir a los sujetos sino de anular ideológicamente el antiguo sistema religioso, negando incluso su naturaleza de tal, a través de un discurso agresivo que hace de las antiguas creencias prácticas pseudoreligiosas, “supersticiones”, de las que es necesario avergonzarse. A pesar de ellos la Iglesia no ha sido hasta la fecha capaz de erradicar la antigua concepción de lo sagrado ni algunas de sus manifestaciones. Alguna gente sigue celebrando en secreto las antiguas ceremonias agrarias en los cerros. Van de noche,

en pequeños grupitos, pero nadie confiesa abiertamente que lo hace. Enfrentados al dilema de elegir entre una y otra forma de expresión de la religiosidad (idea ajena a la tradición politeísta y sincrética indígena, que tiende a incorporar cualquier elemento religioso a su práctica a partir de una visión panteísta de lo sagrado) los nahuas han interiorizado el sentido de vergüenza hacia la práctica de la religión tradicional aunque la necesidad de satisfacerla siga viva.

Se produce así una ruptura alienante entre las prácticas religiosas admitidas socialmente y una necesidad de relación con lo sagrado reprimida en los individuos que no puede sino generar tensión y frustración. Y, dado que la religión es uno de los principales elementos que confieren sentido a la vida del nahua, dando forma a casi todas las dimensiones de su existencia, los efectos de esa alienación se trasladan también al terreno axiológico en general. La religión marcaba una barrera entre el mundo de fuera, el del rancharo dominador, y el de dentro, el de la comunidad de hermanos indígenas unida por un legado cultural-religioso común. La religión establecía un código simbólico y conductual de referencia autónomo, con raíz en la propia historia indígena, un código controlado por ellos mismos a través de sus especialistas religiosos, los *huehetlacatl*. La ofensiva del catolicismo para conquistar la antigua religión, caricaturizándola y reprimiéndola tiene como consecuencia la erosión de otros elementos de identidad que estaban asociados a aquella, valores que ordenaban la existencia cotidiana, como la relación mística con la tierra, que daba un sentido a la vida de subsistencia agrícola del nahua, o como la diferenciación religiosa con los colonos y el control de la relación con lo sagrado, que los indígenas pierden a favor de los sacerdotes católicos, especialistas ajenos al medio indígena.

Como ya hemos señalado más arriba, uno de los rasgos definitorios esenciales de la religiosidad popular es la necesidad de relación directa con lo sagrado.⁸ El catolicismo supone la imposición de una intermediación en esa relación por parte de representantes de ese mundo exterior relacionado con la dominación. Decenas de testimonios recogidos

8. Bastian, J. P., "La fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique Latine", *Social Compass* 39 (4), 1992, pp. 543-551

entre nuestros informantes nos conducen a pensar que esto es visto por los nahuas como la última forma de colonialismo, la más violenta, el control ya no de sus vidas o sus haciendas sino de algo mucho más importante: los canales de comunicación con la divinidad, la fuente de alimento simbólico, espiritual, para sus vidas. La necesidad de recuperar ese control explica en parte el crecimiento que están experimentando las iglesias protestantes entre los pueblos indígenas, pues sus estructuras descentralizadas permiten la formación de iglesias autónomas indias, o el surgimiento de movimientos como el de Amalia. La fragmentación religiosa, sin embargo, sólo conduce en muchas ocasiones a una mayor desorientación axiológica de los colectivos, que ven tambalearse los códigos culturales comunes, desgarrados en una batalla entre facciones, cada una ofreciendo valores y cosmovisiones sustitutivas ligeramente diferentes y hostilmente excluyentes entre sí.

Lo anterior dibuja un panorama de grave crisis social entre los nahuas de la Huasteca que ha desembocado en una situación de anomia con toda su retahíla de síntomas asociados: alcoholismo, desintegración y violencia familiar, fracturas y enfrentamientos sociales internos y, en la otra cara de la moneda, movimientos milenaristas. El movimiento de Amalia Bautista no es un caso aislado sino tan sólo el eslabón de una cadena de fenómenos semejantes que han venido sucediéndose en la región al menos desde los años sesenta, mutando de forma a medida que mutaban las necesidades de la sociedad, fenómeno que muestra la persistencia de la necesidad mesiánica.⁹

AMALIA BAUTISTA O LA “NUEVA TONANTZIN”

Amalia Bautista nace en 1976 en la aldea nahua de Tlaquextla, una de las comunidades más aisladas y pobres del municipio de Chicontepec, Veracruz. Ella misma comenta que ya desde pequeña tenía frecuentemente visiones y se consideraba especial, elegida para la misión de

9. Sobre las secuencias históricas de movimientos milenaristas y su relación con los cambios socio-culturales ver Ullán de la Rosa, F. Javier, “Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los milenarismos ticuna”, en *Ensayos sobre milenarismo (Estudios del Hombre, 11)*, Universidad de Guadalajara, México, 2000, pp. 13-40.

ayudar a los más pobres. La personalidad mesiánica es incontestable aunque es difícil decir si estuvo siempre presente en ella o Amalia se construyó toda esa biografía de predestinación a partir del momento en que empezó el movimiento. Sabemos con seguridad que en su primera adolescencia experimentó una atracción muy fuerte por la religión católica. Le gustaba escuchar los sermones que daban las monjas y con quince años quiso apuntarse a catequesis en Chicontepec pero su padre no tenía cómo mantenerla allí. El episodio parece haber supuesto una gran frustración para la muchacha.

En noviembre de 1993, con 16 años, Amalia se marcha a trabajar como empleada doméstica en una casa adinerada de la colonia Polanco en el Distrito Federal. Al poco tiempo de su llegada, pasa por una profunda depresión y comienza a tener visiones en las que se le aparece la Virgen. El contraste entre la vida aldeana e indígena y el ritmo radicalmente diferente de la metrópoli, la desorientación y el *shock* cultural, todo ello debe haber sido para una adolescente como Amalia una experiencia traumática que agudizó preexistentes rasgos místicos. Sabemos también que en aquellos meses Amalia visitó el santuario guadalupano y que esto causó gran impresión en su personalidad ya inclinada hacia lo religioso.

Huyendo de aquel mundo que la rebasa, la muchacha regresa a su comunidad pero las visiones ya no la abandonan. Amalia comienza a entrar en trance repetidamente. Durante la experiencia extática bombardea a sus paisanos con mensajes y, al salir del trance, continúa predicando. En unos pocos días, el fenómeno pasa con increíble velocidad a movimiento religioso regional. Primero la gente de la aldea, después cientos de vecinos de toda la Huasteca, se desplazan para ver a Amalia. Espontáneamente surge toda una serie de celebraciones religiosas en torno a su persona. La velocidad en que los delirios de una adolescente con problemas existenciales se transforman en un movimiento sólo pueden explicarse por la preexistencia de una fuerte necesidad de liberación mesiánica y milenarista latente en las masas indígenas, que estaba sólo esperando un acontecimiento susceptible de poder ser interpretado como sobrenatural, para activar los mecanismos destinados a satisfacerla. Los mensajes de Amalia, vehiculados por el trance asociado en la religiosidad tradicional nahua al

contacto con la divinidad, fueron el canal para liberar las energías colectivas. La unanimidad es total. Catequistas católicos, antiguos *huehetlacatl*, todos están juntos para escucharla. En torno a su persona se genera un mito mesiánico que sigue los patrones ya impresos de antemano en los engramas culturales de sus seguidores: Amalia curaba a los enfermos, Amalia podía ver el futuro y las intenciones de los que se acercaban a ella, podía caminar toda una noche sin cansarse, podía aguantar sin dormir ni comer...¹⁰

El mesianismo de Amalia y su discurso milenarista se convirtieron en un confuso proyecto de construcción utópica colectiva en el que cada individuo, cada grupo, depositaba su bagaje cultural y sus esperanzas para el futuro. Y la propia adolescente, superada quizá por las enormes energías que ha desencadenado, se deja zarandear de un lado a otro por esa corriente abigarrada de símbolos –cristianos, nahuas, sincréticos– dando expresión a todos sin discriminación. Como reconoce uno de los testigos de las primeras semanas del movimiento amalista: “Amalia recibía sugerencias de la gente. Por ejemplo, primeramente no utilizaba el estandarte de la Virgen de Guadalupe. Le decían: ahora te sientas acá, ahora te vamos a poner esto, ahora lo otro...”

Una de las características más significativas del fenómeno de Amalia Bautista es la naturaleza “pasiva” de su carisma mesiánico, no controlado plenamente por ella debido a su condición de mujer y menor de edad, posición carente totalmente de estatus en la sociedad indígena. Por eso, en aquel primer momento, no se puede hablar de un movimiento sino de un caleidoscopio de símbolos y mensajes unidos endeblemente por una personalidad que actúa de simple faro de difusión de los mismos. El discurso de la primera Amalia no hace sino reflejar la esencia proteica y panteísta de la mentalidad religiosa indígena, liberada de la autorrepresión a que la había sometido el “superyo” del dogma católico. Las versiones sobre el contenido de su mensaje no varían sólo de un informante a otro sino también de una alocución a otra de la propia vidente. Amalia, consciente o incons-

10. Todas estas manifestaciones sobrenaturales utilizadas para construir su imagen mesiánica serán reutilizadas después por los que se volvieron contra ella para construir la imagen de bruja.

cientemente, cultiva la ambigüedad al presentarse unas veces como una simple mensajera de la Virgen, otras como la Virgen misma y otras aún como la hermana de Jesucristo o incluso como un Cristo en cuerpo femenino. Para unos venía a restaurar la edad de oro de la tradición nahua, para otros un nuevo orden cristiano, para unos era la virgen de Guadalupe, para otros la de Fátima, para otros Cristo, para otros la simple mensajera de aquéllos, para otros *Tonantzin*...La concepción panteísta indígena de lo sagrado, la idea de que en el fondo todas las divinidades son manifestaciones del mismo principio divino absoluto, explica la coexistencia de todas estas versiones en el movimiento sin contradicción o incoherencia alguna. Pero de entre todas las identificaciones, la que sin duda caló más profundamente entre las masas fue la que hacía de Amalia la encarnación de *Tonantzin*, porque esta figura representa en sí misma la reconciliación sincrética de las dos esferas religiosas que la evangelización ha querido poner en conflicto en la mente del indígena. *Tonantzin* es la diosa nahua de la tierra y la fertilidad pero es al mismo tiempo la virgen de Guadalupe, de cuya imagen se apropió sin violencia ninguna en tiempos históricos.

Durante las alocuciones que dirigía a sus seguidores, Amalia era adorada como un auténtico icono viviente, y en las celebraciones se alternaban rosarios y oraciones católicas, como si ella fuera la Virgen, con prácticas rituales tradicionales. Amalia era vestida como una Virgen y colocada en un altar rodeado de flores. La multitud iba pasando a recibir su bendición, a tocar su manto o su cabeza, mientras se celebraban en su honor bailes rituales similares a los que Sandstrom describe para el *tlacatelilis* o fiesta del nacimiento en honor a *Tonantzin*¹¹ y se depositaban a sus pies alimentos de todo tipo que más tarde eran redistribuidos en un gran convite. Esta nueva forma de ritualidad sincrética tan espontáneamente puesta en marcha nos ilustra con gran fuerza las ansias populares de experimentar la presencia de la divinidad en dimensiones cercanas, humanas. Amalia, convertida en reencarnación de una divinidad jánica, bifronte, puede, por esa razón, ser la de todos. La frecuencia intensiva con que se celebraban estos ritua-

11. Sandstrom, *op. cit.*, pp. 282 y ss.

les que solían durar dos o tres días es característica de la fase inicial de muchos movimientos milenaristas: frente a la inminencia del fin del orden establecido se exagera la necesidad de purificación y de exteriorización –en realidad recuperación– de la solidaridad e identidad social a través de la prolongación del estado ritual permanente y la presencia constante de la divinidad con su autoridad sobrenatural.

Después está el mensaje, que también es de liberación, con una fuerte tendencia apocalíptica. La divinidad está entre nosotros para acabar con el estado actual de injusticia y llevarnos a un mundo nuevo. Al mismo tiempo que decía hablar con las palabras de la Virgen o se sometía a ayunos en los que sólo comía flores –lo cual reforzaba simbólicamente su identificación con la madre de Cristo, cuyo alimento simbólico son las flores que se le depositan como ofrendas– Amalia cultivaba una actitud mimética hacia la figura del Cristo sacrificial. El Viernes Santo de 1994 se hizo crucificar simbólicamente en un cerro y, según los informantes –porque Amalia ahora lo niega– decía que después de eso se iba a marchar, que el cielo se iba a oscurecer durante tres días y tres noches y que después vendría un periodo de calamidades y cataclismos hasta el año 2000, que el maíz se iba a pudrir y agusanar, que se morirían los ganados y todo acabaría con lumbre, que se iba a quemar una buena parte del mundo y que sólo sus seguidores se iban a salvar, porque sólo ellos eran los escogidos, los perfectos. La esperanza milenarista alcanzó sus máximas cotas probablemente en ese momento y el no cumplimiento de la profecía de su muerte y resurrección y del oscurecimiento del cielo empezó a restarle credibilidad.

La plasticidad y la capacidad de absorción simbólica durante esta primera fase del movimiento es increíble. El milenarismo pseudo-evangélico descrito compartía el mensaje con el milenarismo popular vinculado al tercer misterio de Fátima arraigado entre las masas católicas latinoamericanas y del cual circulaban copias entre los seguidores de Amalia.¹² Y, al mismo tiempo, ésta hablaba de *Chicomexochitl* y *Tonantzin*, con un mensaje de corte claramente nativista: “Ella decía

12. De ahí procede, por ejemplo la insistencia de los amalistas en el rosario como instrumento de salvación.

que por eso nos estaban castigando, porque nos hemos olvidado de nuestros dioses, porque nos hemos olvidado de darles de comer...”

Amalia se dirigía a la gente en náhuatl y esa fue sin duda una de las claves de su éxito. Los indígenas han llegado a asimilar la visión negativa de su propia lengua impuesta por el sistema educativo e ideológico eurocéntrico. Reducida a lengua de ignorantes campesinos analfabetos es algo de lo que los indios no pueden prescindir pero de lo que se les ha condicionado a avergonzarse. Con Amalia, Dios vuelve a hablar a los indios en su lengua, lavando con su energía carismática el barniz de vergüenza y de autominusvaloración y eliminando la intermediación del castellano, que no dominan, en el contacto con lo sagrado, restableciendo así, también por esa vía, el perdido contacto directo con la divinidad.

El poder cohesionador del carisma de Amalia pronto fue insuficiente para albergar dentro de un mismo proyecto la fragmentada sociedad nahua. Ese potencial proteico, indefinido, se transformó enseguida en manzana de la discordia disputada por distintas facciones, cada una con su propio proyecto irrenunciable y el mismo objetivo de monopolizar a Amalia y su carisma “pasivo” para conseguirlo. El intento por controlar a Amalia, el foco generador de carisma, nos irá revelando un mosaico de grupos e intereses sociales. Algunos *huehetlacatl* y profesores indígenas quisieron convertir el movimiento en un verdadero nativismo que revitalizase la cultura autóctona. La Iglesia católica, a través del obispado de Tuxpan y los párrocos locales, se puso inmediatamente el objetivo de desmantelarlo y desacreditar con su caída las prácticas sincréticas indígenas.

El ataque de la Iglesia se produce a pesar de que después de pasadas unas semanas el mensaje amalista se vuelve más cristianizante, eliminando la mayoría de los elementos sincréticos y nahuas que tenía en un principio. Amalia pasa de pedir que se dé alimento a los antiguos dioses a atacar a los que practican la religión tradicional, acusándoles de realizar actividades diabólicas. Este cambio de dirección guarda relación con la entrada en escena de un grupo de individuos de la comunidad de Hueycoatlita, municipio de Benito Juárez, Veracruz, la mayoría catequistas, que consiguen ganarse la plena confianza de Amalia tanto frente a los *huehuetlacatl* como frente a los sacerdotes.

El cambio fue interpretado como una traición por los partidarios de la religión tradicional, que empiezan a acusarla de bruja.

Las fricciones acaban por provocar la salida de Amalia de Tlaquextla a Hueycoatlita, donde es recibida en olor de multitudes en mayo de 1994. Miles de peregrinos acampan habitualmente en la aldea y el flujo de ofrendas es constante. Sin embargo, no pasará mucho tiempo antes de que se reproduzcan en Hueycoatlita los conflictos intracomunitarios que obligaron a Amalia a abandonar su aldea. La razón de fondo: los amalistas se niegan a compartir el poder. Un grupo de catequistas ve de pronto eclipsada su influencia sobre la comunidad. La aldea se divide y quienes han quedado fuera del control de la situación, respaldados por la Iglesia, empiezan a ver las cosas de manera diferente: la presencia permanente de miles de peregrinos en la comunidad altera el ritmo de vida cotidiano, y es una amenaza para la salud y el orden público. Las voces empiezan a alzarse: que se vaya. La ofensiva antiamalista es orquestada por el obispo de Tuxpan, los amalistas por su parte se procuran ayuda letrada iniciando un largo y complejo conflicto. La estrategia de la Iglesia y de los antiamalistas de Hueycoatlita es doble: por un lado movilizar a los indígenas de la región para que se unan a favor de la expulsión de Amalia, por otro, denegar a los que la siguen cualquier acceso a los sacramentos como medida de presión. Los amalistas entre tanto buscan el apoyo de los poderes públicos basándose en el derecho a la libertad de culto, pero dicho reconocimiento se anula por sí mismo desde el momento en que los amalistas declaran ser católicos y no tener ninguna intención de abandonar el seno de la Santa Madre Iglesia. Se produce así una contradictoria situación en la que los propios amalistas obstaculizan paradójicamente su intento de dar a luz un movimiento religioso popular y rentabilizar el carisma de Amalia. Del grito de libertad frente a las cadenas que aherrojaban la expresividad religiosa indígena se ha pasado a un movimiento que, a pesar de su proclamación del mesianismo de Amalia, acepta resignado su necesidad de los sacerdotes y la estructura eclesial para acceder al alimento simbólico de los sacramentos. De un movimiento de independencia a uno de autonomía, que lo único que pide es que le dejen construir su propia iglesia aparte de la de los

antiamalistas y reconozcan a Amalia como mensajera de la Virgen. La Iglesia rechaza la “catolicidad” de sus prácticas y Amalia pierde seguidores con la misma velocidad con que los había ganado; la gente empieza a volver al redil amedrentada por la posibilidad de no poder bautizar a sus hijos, de no ser admitido en la misa dominical. Aún así, testarudamente, los amalistas construyen un modesto templo de zacate en terreno ejidal, propiedad comunal, levantando una nueva polémica, esta vez legal, sobre el derecho de edificación.

La situación se prolonga durante casi un año, volviéndose más y más tensa. Agotados los canales de mediación, se acabó en violencia. En la Semana Santa de 1995, hombres armados de machetes y palos salen al camino a impedir la entrada de los amalistas. Unos días antes la Iglesia había conseguido que 21 comunidades firmaran un documento en el que “los vecinos católicos” pedían la intervención de la Secretaría de Asuntos Indígenas para que Amalia se retirara del municipio: algo que dicha oficina no tenía jurisdicción alguna para ejecutar. Varios de los cabecillas amalistas y Amalia misma son golpeados, amarrados y retenidos en la galera pública durante toda la noche. La policía está presente pero no mueve un dedo por evitar los incidentes. El hecho saltó a los periódicos y todo el país se entera de la existencia de la *Tonantzin*, lo cual multiplicó el número de agencias interesadas en resolver el conflicto, con evidentes objetivos de propaganda política. Todos querían defender a los perseguidos por motivos religiosos: sindicatos agraristas, comisiones de derechos humanos, etcétera, pero lo único que hacían era añadir más notas discordantes a la ceremonia de la confusión. Será necesaria una nueva actuación violenta por parte de un grupo de mujeres contra la propia Amalia para que ésta se decida finalmente a abandonar la comunidad, en mayo de 1995.

Amalia se establece entonces con unos pocos seguidores en Colatlán, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. El grupo se ha quedado reducido a un pequeño núcleo en Tlaquextla y otro más numeroso en Hueycoatlita pero en Colatlán consiguen hacer nuevos adeptos. Colatlán, un pueblo de mayoría mestiza que está a punto de ascender a la categoría de cabecera municipal, ya reparte su feligresía entre dos templos, uno católico y uno pentecostal, y tiene una especie

de “guetto” indígena conocido como barrio de abajo, formado por acreción de inmigrantes forzados a abandonar sus superpobladas comunidades. Es en este barrio en el que Amalia hace de nuevo una entrada triunfal. De nuevo el mesianismo y el milenarismo activa su potencial de revitalización generando un sentimiento de cohesión étnica y un mensaje de liberación en aquel grupo de marginados.

Aislados por el embargo sacramental de la Iglesia católica, que genera angustia y ansiedad en los seguidores, los amalistas, reacios a dar el paso hacia la independencia (aunque la idea no era ajena a algunos de ellos) se lanzan a una búsqueda desesperada de proveedores religiosos alternativos pero siempre dentro de la esfera del catolicismo: sacerdotes de otras diócesis menos hostiles, o de otras iglesias como la Iglesia Auténtica Mexicana, un cisma ultraortodoxo de la Iglesia Católica. Aún esponjoso y moldeable, el movimiento se deja influir por los pentecostales, probablemente a través de una cierta renovación de la camarilla dirigente, adquiriendo ahora tonos puritanos y fundamentalistas y renovando su vigor milenarista en términos propiamente bíblicos. Amalia comienza a insistir en sus discursos sobre la necesidad de conducirse de acuerdo a un código de conducta estricto (no beber, no fumar, no fornicar, honrar el trabajo y la familia) que ponga coto a la degradación de la sociedad de la que ella misma ha sido víctima. Es la típica ofensiva puritana contra los síntomas anómicos, ausente en las prédicas de los primeros tiempos en los que el énfasis se ponía en la ruptura con el orden rutinario de la cosas, la liberación de las normas ante la inminencia del fin del mundo.¹³

Otro giro importante que se produce en Colatlán es la pérdida de protagonismo del fenómeno extático. Los líderes amalistas reemplazan paulatinamente las alocuciones de la vidente con la autoridad de los Evangelios e incluso planifican programas sistemáticos de catequesis y biblia para los fieles y para sí mismos. La influencia de los métodos proselitistas protes-

13. Es cierto que Amalia llevaba una vida de áscesis y ayuno pero en las reuniones multitudinarias sus seguidores bailaban y bebían hasta la madrugada y a veces- y ésta era una de las quejas que esgrimían como argumento los que se pusieron contra Amalia- se producían altercados y peleas por este motivo. Nada de todo eso se recriminaba porque Amalia era el chivo expiatorio que había sido elegido para expiar los pecados de los demás.

tantes en estos ex catequistas es palpable pero también el proceso de rutinización del carisma. El último elemento importante probablemente tomado de los pentecostales es la exacerbación del sentimiento de elegidos que viene acompañada de una postergación de la inmediatez de la esperanza mesiánica. Los amalistas pasan a considerarse los hijos puros, los elegidos de Dios para formar una microsociedad de fraternidad perfecta, modelo de la que se instaurará en un fin de los tiempos que no tienen fecha ni son necesariamente inmediatos, cuando se produzca la segunda venida de Cristo y sólo ellos se salven.

Un episodio anecdótico pero muy significativo y no demasiado claro de este período es la inscripción de los amalistas en la Sociedad Espiritista Allan Cardek de Tuxpan. De acuerdo a los testimonios ofrecidos por sus cabecillas y por la propia Amalia, la jugada fue iniciativa de un individuo ajeno al movimiento. Sin embargo, estos mismos informantes nos dicen, un tanto contradictoriamente, que fueron ellos quienes le pidieron a aquel individuo que los inscribiera en dicha sociedad porque estaban desesperados, la Iglesia les negaba el pan y la sal y no veían salida a aquella situación. El obispado de Tuxpan consideró aquel paso como la confirmación explícita de la naturaleza herética del amalismo. En carta al Procurador General de Justicia del Estado de Veracruz del primero de junio de 1996, el obispo de Tuxpan llega incluso a justificar la violencia empleada contra Amalia y los suyos en Hueycoatlita.¹⁴ La reacción puede sin duda pensarse exagerada pero a mi modo de ver no hace más que reflejar el temor real de la institución eclesiástica a que el movimiento amalista pudiera acabar desembocando en la aparición de una iglesia indígena independiente.

La iglesia diocesana se equivocaba, sin embargo, al pensar que la estrategia de aislamiento era la más eficaz para dismantelar el movimiento. La situación en que el obispado había puesto a los amalistas podía haber generado la reacción contraria y haber provocado la ruptura del histórico condicionamiento de los nahuas a amoldarse a la au-

14. Defiende abiertamente a los denunciados en los siguientes términos: *que son miembros de la comunidad y que participan activamente en la vida parroquial y se han caracterizado en la cooperación entusiasta y en la promoción respetuosa del Evangelio*. Es decir, que no han cuestionado la promoción del Evangelio realizada por la Iglesia católica.

toridad externa. La demostración más incontestable de esta tesis es que otras organizaciones católicas así lo entendieron y pusieron manos a la obra para evitarlo.

En 1999 el movimiento amalista entra en su última y definitiva fase: la de su domesticación. A la región llega el principal de la orden de los Servidores de la Palabra, una congregación que pretende utilizar los mismos métodos proselitistas de las iglesias protestantes para contrarrestar el éxito que están teniendo en las clases populares mexicanas. Los Servidores de la Palabra han sabido ver lo que la Iglesia diocesana en su ofuscación por sofocar la rebeldía no ha podido. Se han dado cuenta de la naturaleza pasiva, moldeable del carisma de Amalia y en lugar de oponerse al mismo deciden entrar también en el juego por su control.

El de los Servidores de la Palabra es el último golpe de estado en la cúpula del movimiento, efectuado con el objetivo de disolverlo en el seno de una organización más grande y estructurada y utilizar su arrebató carismático para acrecentar su influencia en la región. Los Servidores reconocen la naturaleza carismática de Amalia, aunque no su carácter mesiánico, mandan sacerdotes, la provisión sacramental y los servicios religiosos se reanudan, y se ofrece a los cabecillas cursos de catequesis para formarlos correctamente en la doctrina católica con el objetivo de que puedan en última instancia convertirse ellos mismos en los guías espirituales de su comunidad. La estrategia de penetración de los Servidores es similar a la de los protestantes: la idea es formar cuadros religiosos indígenas, tratar de reducir al máximo posible dentro de los límites del catolicismo el papel intermediario de la Iglesia, potenciar la expresión autónoma del catolicismo indígena a la vez que consolidarlo depurándolo de influencias sincréticas. Acorralados, desesperados y diezmados en número, los amalistas aceptan ponerse en manos de los Servidores aunque la nueva dirección que toma el movimiento despierta algunos sentimientos encontrados entre la masa de seguidores. Creemos que la fagocitación es acogida positivamente por la mayoría: la autoridad de Amalia queda ahora refrendada por el carisma de lo institucional, que reconoce su función de guía espiritual, y los catequistas incrementan su autoestima al sentirse aceptados como miembros de una organización mayor que les ofrece instrucción y posibilidades de promoción. Algunos

de los analistas más jóvenes marchan al seminario a formarse como misioneros y la propia Amalia es enviada al D. F. para someterse en una de las casas de la orden a una instrucción religiosa intensiva durante seis meses. En algunos informantes, sin embargo, se deja translucir el descontento ante lo que reconocen como el fin del sueño de un movimiento indígena independiente, el fin de la utopía religiosa de cambio social. No se engañan, saben que el objetivo de las catequesis y de la estancia de Amalia en la capital es convertir a ésta en una marioneta de la Iglesia. Reconocen resignados la derrota, la sustitución del discurso milenarista por una simple ética de acción social que no cambiará radicalmente sus vidas pero al menos quizá pueda mejorarlas un poco. Se ha activado de nuevo el condicionamiento de sumisión inducido en el indígena y este se pliega otra vez a la estructura social y religiosa impuesta desde fuera.

En su estancia en el D. F. Amalia ha vendido su milenarismo por la que fuera su primera ilusión de adolescente: podrá convertirse en una religiosa misionera y aquella primera utopía de transformación social que movió masas, quedará reducida a un modesto proyecto de internado indígena en Colatlán, un colegio de bachillerato construido con fondos de la orden, una oportunidad para los jóvenes, a los que Amalia iluminará con el ejemplo de su impecable fe y devoción católicas, de estudiar y formarse cristianamente escapando así de la anomia, la desintegración social y la frustración instalada en sus comunidades

Una de las características más evidentes de los movimientos milenaristas es que éstos, como los organismos vivos, están igualmente sometidos al mecanismo del nacimiento y la muerte. Los milenarismos nacen, crecen, en algunos casos se reproducen e, indefectiblemente, mueren. Mueren porque la utopía, el orden social perfecto, es por definición un proyecto irrealizable y el carisma personal que mantiene unido un movimiento utópico se fundamenta en su capacidad de mantener vivas las esperanzas de transformación radical e inmediata. La única manera que un movimiento tiene de sobrevivir al inevitable desinflamiento de la expectativa milenarista es transformándose en una organización institucionalizada de poder, haciéndose un hueco en el *statu quo* social y ahogando o aplazando *sine die* el proyecto utópi-

co inicial. El movimiento amalista estaba destinado a desaparecer ante su incapacidad de derivar hacia una organización eclesial propia.

EL MOVIMIENTO AMALISTA. HACIA UNA RADIOGRAFÍA DE LAS FRAC- TURAS SOCIALES EN LA SOCIEDAD REGIONAL DE LA HUAXTECA

La violencia de las pasiones desatadas por Amalia ilustra mejor que ninguna teoría la potencialidad de conflicto y de fisión social latente en las comunidades y en la sociedad nahua, fisión social que bebe del caldo de cultivo de la desigualdad, discriminación, aculturación, anomia y frustración generado por la estructura social. Muchas de estas fracturas ya han quedado al descubierto a través de esta detallada exposición del movimiento amalista pero ahora queremos, para terminar nuestro análisis del fenómeno, analizarlas en profundidad. Una vez ofrecida la fotografía del movimiento queremos ahora presentar al lector la radiografía del mismo, que es también la de la sociedad que lo generó. Una radiografía que nos llevaría recorrer todas las estancias de la interacción humana y social en el mundo nahua, desde la vivencia personal, individual, y su relación con el contexto social hasta los procesos más amplios de generación de identidades culturales colectivas frente al mundo exterior, pasando por los sistemas de relaciones socioeconómico, político y religioso.

FRACATURAS PSICOLÓGICAS Y GENERACIONALES

El de Amalia no es el único caso reciente de visionarios en la Huasteca aunque sí el único en haber cuajado en un movimiento social. De hecho, los últimos años registran una recurrencia del fenómeno, algo así como una epidemia de visionarios, con un patrón que se repite: éstos son siempre adolescentes sumidos en una crisis personal. Amalia en Tlaquextla en 1993, otro chico en La Reforma en 1995, otro más en La Revancha en 1998, un nuevo caso en Hueycoatlita en 1999, son algunos de los que hemos podido tener noticia. La naturaleza adolescente del fenómeno no es un hecho casual: son los que más intensamente están viviendo las contradicciones generadas por el desfase entre la estructura social y el cambio cultu-

ral acelerado, pertenecen a una generación aculturada que se encuentra atrapada en un contexto indígena con el que ya no se identifica plenamente. Muchos de ellos viven en sus hogares los efectos nocivos de ese conjunto de cambios con los que ellos nacieron pero que sus padres no han sido capaces de asimilar bien. Muchos proceden de hogares anómicos con padres alcohólicos, o que los abandonaron o los maltrataron. A otros, al contrario, aún les han tocado padres relativamente apegados a las tradiciones, para los que, por ejemplo, el trabajo de la tierra o la concertación del matrimonio son valores altamente respetados que tratan de imponer a sus hijos. Todo ello indica la existencia de una sucesión de fracturas generacionales que corren a grandes rasgos en paralelo al proceso de cambio experimentado: a una generación anciana todavía bastante anclada en los valores tradicionales le sigue una generación madura anómica y desorientada y a esta una generación adolescente en la que los conflictos de identidad y expectativas se agudizan aún más. Los casos comentados demuestran que el fenómeno extático funciona como una válvula de escape por la que ciertos adolescentes liberan el estrés generado por la contradicción entre lo que quieren ser y lo que el medio ambiente social les fuerza a ser, una válvula que se activa en momentos muy traumáticos en los que dicha contradicción se revela con especial intensidad. Es el caso de Amalia en México adonde la muchacha marcha para salir de la pobreza extrema en que se encuentra, buscando esa vida urbana y occidental que anhela. El contacto con ella la despierta quizás un violento sentimiento de inferioridad con el que, sin embargo, no había contado: ante la sofisticación de la vida en la casa de Polanco, Amalia descubre cuán indígena sigue siendo aún, su ignorancia acerca de aquel mundo anhelado, la sencillez del suyo, y se avergüenza de sí misma, de lo que es. Desea escapar del mundo que constreñía sus expectativas pero se da cuenta de que el medio urbano tampoco es el suyo. De repente se encuentra perdida, flotando en un limbo entre dos orillas igualmente lejanas y se defiende con un retraimiento hacia sí misma frente a un mundo exterior que le resulta hostil. No es cierto que no hablara español por aquel entonces, como ella dice (lo refutan las grabaciones que de sus mensajes hicieron sus seguidores en abril de 1994), pero ante su incapacidad de hablarlo correctamente decide quedarse muda durante

dos meses. Después, a través de las visiones, su vida vuelve a cobrar sentido, el sentimiento de inferioridad desaparece. Ella está en el mundo con una misión.

La historia de Calaco, 19 años, es muy distinta de la de Amalia pero en ella descubrimos la misma frustración existencial. Calaco viste con botas vaqueras de cuero y lleva tupé, es un “moderno”. Su padre y sus hermanos son alcohólicos. El padre obliga a trabajar muy duro a los hijos en el campo pero a Calaco no parece entusiasmarle la vida campesina. Quiere a una muchacha de la aldea pero los padres de ella ya tienen apalabrado su matrimonio con otro y no le dejan casarse. Poco a poco se va revelando el cuadro completo de inadaptación. Calaco siente que las expectativas de su vida no encajan en su marco familiar y sociocultural y un buen día una experiencia puntual desencadena la crisis: el muchacho presencia una pelea entre su padre y otro vecino de Hueycoatlita que le amenaza con hacerle el mal. Y entonces Calaco libera la angustia por medio del canal tradicional de expresión de los desajustes psicológicos en las sociedades indígenas: se convence de que le han embrujado, deja de comer y dormir y comienza a ver visiones en las que se le aparece el que peleó con su padre, que se convierte en el chivo expiatorio de su angustia. El mecanismo es idéntico en todos los casos de visionarios que hemos documentado y probablemente también iniciara así en el de Amalia, un ejemplo de la situación liminal de estos adolescentes, a caballo entre dos universos culturales distintos. En muchas ocasiones la crisis se limita a este mero ataque de brujería pero en otros desemboca en un fenómeno propiamente mesiánico, con Cristo o cualquier otra divinidad, confiando un mensaje y una misión al adolescente, que puede llegar a identificarse con este. El proceso es una llamada de auxilio del adolescente al mundo, a quien quiere decir: soy importante, mi vida tiene sentido. Calaco pasó de decirse embrujado a confesar que se le aparecía Cristo y acabó por caer en trances en los que escenificaba pasajes evangélicos como el de la partición del pan buscando consciente o inconscientemente la identificación con Cristo.

Si curiosa es la actitud contradictoria de los adolescentes, que canalizan por un vehículo simbólico enraizado en la religiosidad popular indígena frustraciones derivadas del cambio cultural no lo es menos la

actitud de los familiares y los vecinos, que se encuentran asimismo entre dos cosmovisiones contradictorias. La primera reacción –así lo fue en el caso de Amalia y también en el de Calaco– es la que cualquier padre occidental tendría: llevarles al médico. Sólo cuando los médicos- muchas veces con muy poca sensibilidad intercultural- les anuncian que al muchacho o muchacha no le ocurre nada, que lo suyo no es físico, puede quizás activarse la interpretación indígena. En la religiosidad tradicional nahua los sacerdotes aprenden su oficio a través de la revelación divina directa, por vía onírica o de trance extático y los cambios no han eliminado el respeto sagrado de los nahuas por este tipo de fenómenos. El caso de los padres de Calaco es ilustrativo porque ellos fueron unos de los que más habían criticado a Amalia, tachándola de farsante o epiléptica explotada por su padre. Esa actitud de incrédulo racionalismo no se observó cuando le llegó el turno a su hijo. Desde el momento en que Calaco comenzó a tener las visiones el pueblo entero, los padres a la cabeza, se plantaron a los pies de su cama en actitud reverencial, como si de verdad estuvieran ante un fenómeno de naturaleza sagrada. Cuando el muchacho se alzaba e iba hacia el altarcito improvisado en la casa todos lo seguían y cuando abría la boca sus palabras eran órdenes. El episodio quedaría finalmente en una mera anécdota local –una sociedad no puede permitirse cada dos por tres el inmenso gasto de energías de una explosión milenarista– pero revela muy bien los mecanismos de generación carismática implícitos aún, aunque de forma confusa, en la cosmovisión indígena.

FRACTURAS SOCIOECONÓMICAS

“El padre de Amalia era un pobre entre los pobres. Vivían en una casa de puro zacate y el padre siempre estaba fuera trabajando las tierras de otros. Figúrese que ni zapatos podía comprarle a su hija...” (fuente?)

El movimiento analista revela y sigue en cierto modo las líneas de falla de la incipiente estratificación socioeconómica generada en la sociedad nahua por la escasez crónica de tierras. Las comunidades

nahuas se encuentran divididas en la actualidad en tres estratos socioeconómicos. En el estrato medio se encuentran los *certificados*, llamados así porque poseen el *certificado de derechos agrarios* que les da de derecho a una parcela ejidal de siete hectáreas. Para impedir la fragmentación al infinito de las tierras, la sociedad nahua estableció con el tiempo un derecho de primogenitura *de facto* sobre esta parcela ejidal. El resultado es la aparición de todo otro grupo social, conocido como los *vecinos*, que queda fuera de ese reparto y al que las autoridades ejidales conceden una pequeña parcela de dos hectáreas y media, insuficientes para sustentar una familia de manera adecuada. Por encima de estos dos grupos se sitúa una pequeña élite económica de propietarios de ganado formada por aquellas familias que han ido acumulando a través de sucesivas herencias y alianzas matrimoniales la cantidad de tierra suficiente para poder habilitarla como pastos para esta actividad mucho más lucrativa que la agricultura. Estudios como el de Sandstrom reconocen la potencialidad conflictiva de estas diferencias económicas en comunidades de tan pequeño tamaño organizadas sobre la base de estructuras de solidaridad colectiva, poder compartido y códigos axiológicos sustentados en el igualitarismo social.¹⁵ El derecho officioso de primogenitura, además, provoca que esta fractura social atraviese no sólo la comunidad en sí sino las estructuras familiares, colocando a los hermanos en lados diferentes de la falla. La percepción de esa desigualdad cercana y cotidiana, incluso dentro de la propia familia, que se manifiesta externamente en la vivienda, los vestidos o las oportunidades de relación con el exterior, erosiona la credibilidad de los valores igualitarios aún vigentes y genera contradicciones que desembocan en frustración y hostilidad en el grupo de los desfavorecidos. La institución de las *faenas* (obligación recíproca de cada individuo de prestar ayuda en los campos de los demás) pierde el sentido original de forma de trabajo colectivo en una sociedad igualitaria de campesinos. Al tener unos más tierras que otros los que menos tienen empiezan a percibirla como una corbea gratuita que prestan a los más ricos, y tratan de evitar esa obligación, lo que será por otra parte interpretado por los demás como un acto de

15. Sandstrom, *op. cit.*, p. 25.

insolidaridad. Las tierras de uso comunal se convierten también en una fuente de conflictos: los ganaderos presionarán para que sean dedicadas a pastos mientras los *vecinos* insistirán en que se repartan entre los que no tienen tierra.

Las tensiones creadas por la estructura socioeconómica regional acaban por implosionar muchas veces al interior de las comunidades en conflicto que siguen las líneas de esta fractura socioeconómica, y el movimiento amalista es un ejemplo de esto. La camarilla que controlaba a Amalia ya desde antes de su llegada a Hueycoatlita y la mayoría de los seguidores que siguieron con ella hasta el final pertenecían al grupo de los *vecinos*, a los marginados no sólo por la sociedad dominante exterior sino dentro de sus propias comunidades, a aquellos a quienes la situación estructural había puesto en la situación límite en la que es deseable la instauración de un orden nuevo. En el caso de Colatlán se trata de indígenas marginados en un *guetto*, obligados por el hambre a salir de sus comunidades y ocupar tierras de mestizos enfrentándose al riesgo de la violencia. En Hueycoatlita es sintomático que los antiamalistas entrevistados, todos miembros del grupo de los certificados o de los dueños de ganado, describan a los amalistas como individuos poco solidarios que ya antes de su entrada en el movimiento se resistían a cumplir con la obligación de la *faena* porque ese es exactamente el tipo de actitud rebelde que hemos concluido lógicamente que aparece en el grupo de los *vecinos* como consecuencia de la desigualdad de los servicios prestados, que aún pretenden presentarse como recíprocos cuando ya no lo son. Las tensiones económicas subyacentes al conflicto amalista fueron percibidas y expresadas conscientemente por sus protagonistas a lo largo de su desarrollo. Muchos informantes amalistas utilizan la expresión “los ricos” para referirse a sus propios paisanos indígenas que tanta hostilidad desplegaron contra el movimiento. Al constituirse como una facción diferenciada en Hueycoatlita los amalistas deciden no prestarse *faena* más que entre ellos mismos como un mecanismo de reequilibrio de la reciprocidad entre grupos económicamente más homogéneos.

FRACTURAS POLÍTICAS

Por la presente carta nosotros, agente municipal y otras autoridades de Hueycoatlita, denunciamos que el culto de Amalia Bautista trae intranquilidad social y política.¹⁶

El movimiento analista revela nítidamente la existencia de enfrentamientos preexistentes de poder en las esferas intracomunitaria y comarcal, entre facciones generadas por los propios procesos de cambio social que tratarán de instrumentalizar el carisma de Amalia.

La comunidad indígena es desde tiempos históricos una unidad corporativa igualitaria en la que los instrumentos de control político son comunitarios y descansan en un cuerpo colegiado en el que se representa toda la colectividad y en otros mecanismos parapolíticos como la gran fuerza disuasoria de la opinión pública, de la que el cuerpo colegiado es tan sólo un portavoz, o el complejo psicocultural de la brujería.¹⁷ En un inicio ese cuerpo colegiado lo constituía el consejo de ancianos, cabezas de las diferentes familias que componían la comunidad, entre los que destacaban los *huehetlacatl* que, sin romper el principio del igualitarismo y del gobierno colectivo, ostentaban un cierto grado de autoridad y prestigio derivado del carisma que comportaba su especialización como intermediarios entre los dioses y los hombres. Con la instauración de la figura legal del ejido como comunidad territorial y política a partir de la Revolución, el consejo de ancianos queda subsumido en las nuevas instituciones pero la autoridad continúa siendo colegiada aunque de manera más compleja. Varios comités y cargos se reparten las diferentes funciones de regulación de las relaciones sociales: el Comisariado Ejidal, compuesto por un presidente, secretario y tesorero, como administrador de las tierras comunales se encarga de solucionar los conflictos de lindes y asignar nuevas tierras a los individuos; el Agente Municipal, que tiene a su cargo un pequeño cuerpo de policías, es el representante de la autoridad municipal en la comunidad y se encarga básicamente de la rela-

16. Escrito del 14 de febrero de 1995, dirigido por las autoridades de Hueycoatlita, a Benito Juárez, Veracruz, al Director General de Asuntos Religiosos.

17. Mair, Lucy, *Witchcraft*, World University Library. Londres, 1969.

ción de ésta con el exterior; el Juez Auxiliar actúa como autoridad legal en la resolución de demandas civiles de pequeña entidad. A estos últimos se fueron añadiendo comités *ad hoc* encargados de gestionar los distintos programas de desarrollo que el gobierno iba paulatinamente implementando en la región: comité del Procampo, para gestionar los subsidios agrícolas, comité del DIF, para hacer otro tanto con las ayudas del programa de Desarrollo Integral de la Familia, etcétera. Los cargos son elegidos por sufragio universal entre los cabezas de familia de la comunidad y renovados anualmente, conduciendo a los individuos a una peregrinación constante de cargo en cargo que tiene por objetivo mantener el carácter colectivo de la autoridad. Por otro lado, desde el establecimiento del catolicismo, el particular prestigio e influencia de que gozaban los *huehetlacatl* ha sido sustituido de manera idéntica por el de los catequistas, siempre basado en su carácter de intermediarios de lo sagrado.

Un gobierno comunitario de este tipo sólo puede funcionar sin fricciones cuando la sociedad que lo sustenta es verdaderamente igualitaria. Con la aparición de diferencias económicas notables en las comunidades el sistema entró en crisis. La incipiente estratificación económica trajo como consecuencia la gestación de actitudes individualistas y de grupos de intereses enfrentados: los *vecinos* pretendían un reparto más justo de la tierra ejidal, los *certificados* la preservación de sus privilegios adquiridos. Roto el consenso colectivo, el sistema de cargos dejó de ser el órgano de representación comunitaria de antaño para convertirse en la manzana de la discordia que todos deseaban controlar.¹⁸ La naturaleza rotativa y anual del sistema político institucionalizado, sin embargo, hacía de él una herramienta débil como instrumento de expresión de los intereses de cualquier facción en concreto, lo cual puso en marcha la búsqueda de otros mecanismos de poder alternativos. Uno de ellos fue sin duda la alianza con los poderes mestizos locales. Fueron sobre todo las familias indígenas mejor situadas económicamente, las que no tenían necesidad de ocupar

18. Como muy bien hace notar Alan Sandstrom en su excepcional etnografía sobre la Huasteca *la aldea no opera comunalmente a pesar de que las apariencias así puedan indicarlo* (Sandstrom, *op. cit.*, p. 224)

tierras y enfrentarse a los rancheros de la región, las que establecieron vínculos clientelares con los caciques locales del PRI, vínculos que comportaban un intercambio de servicios mutuamente beneficioso. Aquellos indígenas se convirtieron en los hombres de confianza de la oligarquía dentro de las comunidades, asegurándole al PRI el voto de aquellas personas sobre las que tenían influencia, a cambio de su apoyo en cualquier conflicto interno y un trato preferencial para sus familias en los programas de desarrollo gubernamentales. La segunda fuente de la que sin duda se podía obtener poder era la Iglesia católica que, con la paulatina cristianización de los nahuas, se convirtió en la fuente legitimadora de todo carisma sagrado, monopolizadora de los bienes de consumo simbólico-religiosos. Ante la escasez de personal eclesiástico, la Iglesia reclutó a agentes indígenas en cada comunidad con la misión de catequizar y celebrar al menos los cultos menores en los que no se requería la presencia de sacerdote. Estos catequistas se convirtieron en los representantes de la Iglesia en cada comunidad adquiriendo entre los indígenas un prestigio y una influencia subsidiarios de los que emanaban en última instancia de la Iglesia. Aunque en muchos casos las familias más ricas de las comunidades también consiguieron hacerse con el control de la institución de los catequistas no siempre consiguieron copar todos esos puestos, como lo demuestra el ejemplo de los integrantes de la camarilla amaísta de Hueycoatlita, de extracción muy pobre.

Amalia generó en torno a sí una espontánea concentración de carisma y, en consecuencia, de poder, totalmente independiente, nueva, que emanaba directamente de las frustraciones reprimidas en la gente y su control se convirtió inmediatamente en objeto de deseo, en necesidad incluso, para los distintos grupos de interés. Es evidente que para los indígenas la oposición o adhesión al movimiento de Amalia no fue una cuestión única ni principalmente de diferencias religiosas o dogmáticas sino de poder e influencia sobre sus paisanos como lo prueba el modo en que es recibida en un primer momento en Hueycoatlita: Amalia es recibida en olor de multitudes, la comunidad entera cierra filas en torno a ella y pocos se cuestionan la posible heterodoxia de su mensaje. Inmediatamente, sin embargo, se pone de

manifiesto que quienes controlan a Amalia no están dispuestos a compartir con la comunidad en su conjunto el poder que emana de su carisma, sino a servirse de él para sus propios intereses. La razón es evidente: la comunidad como grupo corporativo homogéneo es una entelequia que sólo sobrevive como ideal. La comunidad real es un conjunto de facciones enfrentadas entre sí y la llegada de Amalia enciende la chispa que desencadena el conflicto abierto. Los catequistas invitan a la *Tonantzin* a que predique y celebre sus ceremonias en la iglesia, como por otra parte habría sido lo lógico, pero la camarilla que la controla, identificable a grandes rasgos con el grupo de los *vecinos*, no está dispuesta a dejarse arrebatar esta oportunidad de ganar influencia sobre sus paisanos (y, por ende, también sobre las instituciones comunitarias), rechaza esa invitación y hace de la casa del catequista Abraham el centro de las actividades de culto realizadas en torno Amalia, junto a la cual construirán más tarde un nuevo templo. Los amalistas no querían compartir a su cabeza espiritual con quienes ellos perciben como una nueva clase social, “los ricos”, que no están dispuestos a compartir sus tierras o sus ganados con ellos.

Ante lo que se presenta como una amenaza para su poder la facción que podríamos llamar de los *catequistas o certificados*, a través de las autoridades ejidales, que en ese momento controlaban, recurre a los apoyos externos que había venido utilizando desde hacía tiempo: la Iglesia católica y la oligarquía local priísta. Del acoso al que sometió la Iglesia, a través de los párrocos locales y la diócesis de Tuxpan, al movimiento amalista ya hemos hablado. Lo que hasta ahora no ha sido mencionado es que el fenómeno de Amalia desempeñó también un papel en el juego político local del municipio de Benito Juárez revelando otra fractura importante y novedosa en la región: el enfrentamiento partidista entre el PRD y el PRI. Conforme avanza la década de 1990, el monopartidismo feudal de la región se desmorona, los grupos mestizos e indígenas más desfavorecidos encuentran un nuevo canal para defender sus derechos e intereses y el faccionalismo existente en las comunidades toma también un cariz político. El conflicto entorno a Amalia ilustra muy bien este hecho. Si los grupos excluidos del control del movimiento buscan el apoyo de sus tradicionales pa-

trones priístas, los amalistas van a hacer otro tanto con el PRD, prometiendo al candidato por ese partido a la presidencia municipal de Benito Juárez su voto a cambio de ayuda frente a sus adversarios. Aunque ninguna de las dos fuerzas políticas ha reconocido explícitamente su alineamiento en el conflicto, hay muchos indicios en los que se puede reconocer ese apoyo. ¿Por qué no actuó la policía –presente en el lugar de los enfrentamientos– para impedir la agresión contra los de Amalia en la Semana Santa de 1995? ¿Influirían en algo los votos amalistas en la victoria del PRD ese mismo año en Benito Juárez? ¿Será casualidad que un significativo porcentaje de las casas de los amalistas en Hueycoatlita exhiban en sus paredes pintadas con las siglas del PRD, como si fueran una seña de identidad?

El cambio de partido en la municipalidad implicó una notable mejoría de las condiciones de los amalistas en Hueycoatlita. La estabilización del conflicto dio como resultado la fisión en la práctica de la aldea en dos comunidades. Aunque los amalistas no llegaron a nombrar unas autoridades propias de acuerdo a las plantillas institucionales existentes, el grupo de apóstoles de Amalia funcionaba de hecho como tal y para algunos casos concretos se crearon comités paralelos a los preexistentes, como en el caso del Procampo y del DIF para controlar autónomamente las ayudas estatales. Todo apunta a que la nueva autoridad municipal perredista habría tolerado y fomentado esta bicefalia en pago por el apoyo electoral prestado.

Este proceso de fisión política intracomunitaria a partir de fracturas religiosas parece ser un hecho bastante frecuente en las sociedades indígenas contemporáneas, sujetas a intensos procesos de cambio social y aculturación. Fisión religiosa y política son inseparables en las sociedades indígenas porque, como en cualquier otra sociedad agraria tradicional con una cosmovisión altamente teocrática, la religión es poder y el poder es religión. La fisión política parece cumplir en estos casos la función de mecanismo de reequilibrio de las tensiones generadas por el desajuste entre las instituciones comunitarias igualitarias y la heterogeneidad creciente de las comunidades que se fraccionan en unidades más homogéneas a partir de líneas de fisión preexistentes (grupos de parentesco, grupos socioeconómicos en el caso de Hueycoatlita) que pueden

llegar a adquirir entidad espacial en forma de barrios monoconfesionales, cada uno girando en torno a su propio templo.¹⁹

FRACTURAS RELIGIOSAS

Los sacerdotes están en contra del Elotlamanalitzli, cuando le dan la ofrenda al elote. Es lo que se hacía en todas las comunidades. Ahora ya no porque los sacerdotes dicen: -Esto es cosa del demonio, no lo hagan.(fuente?)

Si bien es cierto que el poder y la religión están íntimamente relacionados en la Huasteca, no debemos olvidar que esta última es una esfera social con entidad propia cuya naturaleza no se agota ni se subsume en las relaciones de poder. La religión constituye un sistema de relaciones movido por una mecánica autónoma con íntimas relaciones asimismo con otros sistemas como el de la identidad individual y colectiva y el sistema social de valores.

En sus primeros momentos el movimiento de Amalia significó la liberación de esa religiosidad sincrética reprimida en los individuos, una especie de celebración anárquica en la que cada cual encontró en la ruptura de las convenciones instaurada por el hecho mesiánico y la inminencia del fin del mundo la excusa para expresar sus propias necesidades religiosas individuales, su propio *cocktail* de elementos nahuas y cristianos. Pero esa primera fase de espontaneidad duró poco, lo que duró quizás la primera orgía de expectación milenarista, y muy pronto Amalia se vio zarandeada por grupos concretos que defendían formas de religiosidad más polarizadas. El fenómeno de Amalia sirve así para revelar otra fractura más, esta de naturaleza básicamente religiosa que recorre la sociedad nahua: la que separa a los aún seguidores de la religión tradicional, encabezados por sus sacerdotes, los *huehetlacatl*, de los conversos al catolicismo, liderados por los catequistas (aun-

19. Pacheco de Oliveira analiza magistralmente este faccionalismo en Belem do Solimoes, una aldea ticuna del Brasil, dividida en tres barrios o guettos confesionales: el católico, el pentecostal y el crucista (una iglesia milenarista sincrética originaria del Amazonas) (Pacheco de Oliveira Filho, Joao, *As facções e a ordem política em uma reserva tikuna*. Disertación de magister. Universidad de Brasilia, 1977). En nuestro caso, una división tripartita muy similar la encontramos en Colatlán con los amalistas sustituyendo a los crucistas en la terna.

que su grado de conocimiento del corpus dogmático sea bajo). En medio, por supuesto, se sitúa la gran masa indígena cuyo sentimiento religioso oscila entre los límites de un sincretismo de grado variable asumido o autorreprimido en modo también variable. La información recogida en Tlaquextla nos induce a pensar que el primer enfrentamiento por el control del carisma de Amalia se produjo en términos fundamentalmente religiosos más que socioeconómicos o políticos, entre un grupo liderado por algunos de los *huehuetlacatl* y chamanes aún en activo en la región –y, al parecer, Tlaquextla era conocida por el gran número de *huehetlacatl* y chamanes que todavía tiene en comparación con otras comunidades– que querían utilizar a Amalia para revitalizar la moribunda religión nahua y otro liderado por ciertos catequistas –el grupo de Hueycoatitla– que pretendían liderar un movimiento mariano semejante al de Fátima. Los *huehuetlacatl* quisieron interpretar las experiencias extáticas de Amalia como algo similar al ritual de iniciación en el sacerdocio nativo (que implica la enseñanza directa del postulante por los dioses a través de la visión o el sueño) su don curativo como una manifestación de sus habilidades chamánicas y su profetismo como una condición especial del don de los adivinos tradicionales. En suma, un líder religioso que reunía en sí todas las funciones de los especialistas rituales nahuas, una encarnación o mensajera de *Tonantzin*. En sus primeros momentos, Amalia estaba siempre rodeada por los *huehuetlacatl* y no es improbable que fueran ellos quienes deslizaran en su oído muchas de las referencias a los dioses y rituales nahuas que trufan sus primeros mensajes. Sin embargo, serán los catequistas quienes finalmente consigan el control completo de Amalia. El mensaje se inclina hacia el polo del cristianismo y en sus mensajes Amalia empieza a criticar el politeísmo, el *Elotlamanalitzi* o ritual en honor de *Chicomexochitl*, a acusar de brujos a los sacerdotes y chamanes tradicionales e impedir cualquier tipo de elemento abiertamente tradicional de las ceremonias. El último paso será la depuración de la camarilla de fieles de cualquiera que mostrase simpatías hacia la religión tradicional.²⁰

20. Así sucedió con Jacinto Francisco, quien fue durante un tiempo uno de los más allegados de Amalia. Jacinto no era *huehuetlacatl* por aquel entonces, pero su expulsión del grupo amalista le decidió a convertirse en uno.

La Iglesia puso inmediatamente en marcha sus mecanismos de coerción, su gran peso y su presencia capilar en la sociedad indígena para dismantelar el movimiento. No se trataba sólo de la amenaza evidente a su poder que suponía el amalismo en cualquiera de sus formas sino también de una cuestión puramente doctrinal. En la forma mariano-mesiánica a la que derivó finalmente el amalismo constituía un movimiento guiado por individuos de escasa formación teológica, con un mensaje que se reputaba católico pero lleno de errores e interpretaciones propias, de préstamos variados, que se alejaban del corpus doctrinal católico. Además estaba el hecho de la divinidad o mesianismo de Amalia, que la Iglesia no podía aceptar por principio. La estrategia de aislamiento conducida por Iglesia diocesana no era, sin embargo, la más adecuada para desactivar el amalismo porque éste no era un movimiento anticatólico. La asimilación del catolicismo por muchos indígenas como una parte sustancial de la identidad o el miedo reverencial hacia el catolicismo impreso en sus “engramas conductuales” por tantos años de dominación cultural obstaculizaban cualquier planteamiento de cisma. Incluso en los momentos más duros del acoso, ellos se siguen agarrando testarudamente a su identidad católica. Prueba de ello es que no quisieran escuchar los cantos de sirena de los pentecostales, a quienes rehusaron unirse. Lo que se rechaza no es tanto la creencia religiosa como el monopolio institucional de la Iglesia sobre ella, de una Iglesia que los indígenas ven como uno más de los agentes de dominación cultural de la sociedad exterior, y cuyos representantes, con sus evidentes actitudes de paternalismo y prepotencia etnocentrista –apenas disimuladas por un barniz estético indigenista– generan en aquellos sentimientos de rechazo reprimidos. Los fuertes sentimientos anticlericales de los miembros del movimiento se concretan incluso en una desconfianza respecto a la honestidad de los sacerdotes en la transmisión de la doctrina.²¹ Es esta una actitud muy característica de los movimientos cristianos populares. La monopolización del mensaje por una casta de clérigos impermea-

21. “Yo creo que Juan Diego fue un invento de Juan de Zumárraga, que los sacerdotes son todos unos mentirosos.” (Agustín de la Cruz, seguidor de Amalia.)

ble al indígena, perteneciente al grupo dominante de los blancos sobre los que los indios tienen tantos prejuicios y rencores históricos, genera la sensación de que éstos les están ocultando una parte del mensaje, de que les impiden el acceso completo al hecho religioso. Los movimientos cristianos populares o indígenas en general, y el amalismo en particular, se pueden entender entonces como una rebelión religiosa de las masas frente al monopolio eclesiástico, una rebelión que no pone necesariamente en duda el credo o la Iglesia contra la que protesta sino que busca mecanismos de expresión para participar de forma más directa en el hecho religioso, más activa en la vivencia de su propia espiritualidad. Es difícil entender que la diócesis no comprendiera que lo que pretendía el movimiento, más que ponerse en contra de la Iglesia, era un reconocimiento a la peculiaridad indígena en el seno de la misma, el derecho a gestionar su catolicidad por y para ellos mismos, desde la indianidad, en su lengua, con su sensibilidad propia, no a través de la imposición exterior de unos sacerdotes que, su propia actitud frente al conflicto lo delata, son incapaces de comprender el mundo nahua.

FRACTURAS ÉTNICO-CULTURALES

El hilo conductor del análisis nos guía así hasta la fractura más grande de todas, la de la identidad étnica y cultural, aquella que separa a los habitantes de la región en dos grupos en conflicto debido a la estructura de *apartheid* étnico aún no desmantelada plenamente. El amalismo a través de su amalgama mesiánico-milenarista cumplió la función de revitalización de la identidad indígena, de recuperación de la autoestima, del sentido, y de la cohesión social. Además de los *huehuetlacatl* otro grupo que vio en Amalia una oportunidad de insuflar nueva vida a las tradiciones en desuso fue el de los maestros indígenas, muy influidos por la ideología indianista. Sospecho que fue este grupo de los maestros el que involucró al Instituto Nacional Indigenista en el *affaire* Amalia, convenciendo a alguno de sus directivos de la conveniencia de apoyar este movimiento de resurgir de lo tradicional. Amalia y varios de sus seguidores son invitados así a una reunión de chamanes en Chetumal pero para cuando el grupo llega allí Amalia ya ha aban-

donado su sincretismo inicial y lo que hace es criticar sus prácticas y predicar la palabra de Dios. El Instituto Nacional Indigenista retiró su apoyo y la desilusión de los maestros ante el giro antitradicionalista de Amalia ganó a un colectivo más para la causa antiamalista.


“Lo que más me molesta es por qué va contra las tradiciones indígenas si ella es india”. Era el lamento de uno de estos profesores que en un primer momento apoyaron a la vidente. Lo que el buen hombre quizá no podía entender que la identidad es sólo un sentimiento mudable que se construye con símbolos también cambiantes, y que el movimiento de Amalia sí desempeñó esa función de reforzamiento de la identidad que ellos buscaban aunque no fuera a través del vehículo de la tradición. Con Amalia Dios había descendido directamente entre los nahuas para decirles en su lengua que eran ellos los elegidos por Él para salvarse, ellos y no los arrogantes y usurpadores mestizos, “los ricos, la gente que nos mata”, como los definen ellos mismos, a quienes desprecian en secreto, a quienes ridiculizan una vez al año por carnaval aprovechándose de la permisividad iconoclasta de esta ceremonia. Si en otras comunidades como Hueycoatlita o Tlaquextla la identificación étnica del movimiento queda oscurecida por líneas de fisión internas a la propia sociedad indígena, este carácter se presenta nítidamente dibujado en Colatlán. Si los mestizos tienen su cura, que es uno de ellos, los indios tenemos a Amalia, a la mensajera del cielo, que es nuestra y sólo nuestra, que ha venido para dar un nuevo sentido a nuestras vidas perdidas, que ha venido para restituirnos el lugar que nos corresponde como sociedad, a nosotros los indios.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1979) *Regions of Refuge*, Society for Applied Anthropology Monograph Series, 12, Washington D.C.: Society for Applied Anthropology.
- Bartra, Roger (1977) “The problem of native peoples and indigenist ideology”, *Race and Class in Post-Colonial Society: A Study of Ethnic Group Relations in the English-Speaking Caribbean, Bolivia, Chile and Mexico*, París: Unesco, pp. 341-354.
- Bastian, J. P. (1992) “La fonction sociale et politique des hétérodoxies religieuses en Amérique Latine”, *Social Compass* 39 (4) pp. 543-551.
- Cohn, Norman (1992) *The Pursuit of the Millennium*. New York, NY: Oxford University Press.

- Desroche, Henri (1973) *Sociologie de l'esperance*, París.
- Mair, Lucy (1969) *Witchcraft*, Londres: World University Library.
- Pacheco de Oliveira Filho, Joao (1977) *As facções e a ordem política em uma reserva tüikuna*,. Disertación de magister, Universidad de Brasilia.
- Sandstrom, Alan (1991) *Corn is our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*.University of Oklahoma Press.
- Séguy, Jean (1983) "Sociologie de l'Attente". Perrot, Charles, *Le retour du Christ*, pp. 71-102.
- Stavenhagen, Rodolfo (1978) "Capitalism and the Peasantry in Mexico", *Latin American Perspectives* 5 (3), pp. 27-37.
- Ullán de la Rosa, F. Javier (2000) "Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los milenarismos ticuna", en *Ensayos sobre milenarismo (Estudios del Hombre, 11)* , Universidad de Guadalajara, México, pp. 13-40.
- Wolf, Eric (1957) "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica". *Southwestern Journal of Anthropology* 13 (1), pp. 1-18.

“El último cielo en Jalisco”. Neomilenarismo “judío” y el surgimiento de la nación cristera

Eliseo López Cortés 

RESUMEN

En el presente trabajo se trata de contraponer –en un juego teórico y analítico– los conceptos de nación y de región, tomando como ejemplos el modelo de Benedict Anderson, de “comunidad imaginada”, y el concepto de “sociedad regional” de Claudio Lomnitz-Adler. Para ello se utilizará como referente empírico la región de Los Altos de Jalisco y su acendrado anticentralismo, junto con sus características localistas y su catolicismo cultural neomilenarista, en el enfoque de Jean Franco, como un probable modelo de nación cristera neoqualista en potencial confrontación con el Estado-nación mexicano.

NACIÓN Y COMUNIDAD IMAGINADA

El historiador –de formación antropológica– Benedict Anderson, en su obra *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*,¹ plantea que la nacionalidad es el valor más universal-

1. Benedict Anderson. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993 [1983].

mente legítimo en la vida política de nuestro tiempo. Parte el autor de la afirmación de que la nacionalidad, o la “calidad de nación”, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular.

Trata de demostrar que la creación de estos artefactos, a fines del siglo XVIII, fue la destilación espontánea de un “cruce” complejo de fuerzas históricas discretas, pero que, una vez creados, se volvieron “modulares”, capaces de ser transplantados, con grados variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, o sea de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas, generando apegos muy profundos.

Anderson propone “tratar el nacionalismo en la misma categoría que el parentesco y la religión. Nación es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada, porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson 1993:24).

Anderson hace hincapié en que “...todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo son imaginadas. Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo en que son imaginadas” (Anderson 1993:25). “La nación se imagina limitada porque incluso ninguna se autoimagina con las dimensiones de la humanidad. Los nacionalistas más mesiánicos no sueñan con que habrá un día en que todos los miembros de la humanidad se unirán a su nación, como en ciertas épocas pudieron pensar los cristianos, en un planeta enteramente cristiano (...) se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado (...) las naciones sueñan con ser libres y con serlo directamente en el reinado de Dios. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano... se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”.²

2. B. Anderson, *op.cit.*, p. 25.

Para Anderson "...el siglo de la Ilustración, del secularismo racional, trajo consigo su propia oscuridad moderna. Con el reflujo de la creencia religiosa no desapareció el sufrimiento que formaba parte de ella. La desintegración del paraíso: nada hace a la fatalidad más arbitraria. El absurdo de la salvación: nada hace más necesario otro estilo de continuidad. Lo que se requería entonces era una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en significado. Lo más propicio era crear la idea de nación".³

El nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con las ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición. Ellos eran la comunidad religiosa y el reino dinástico. La religión era una comunidad imaginable en gran medida por medio de una lengua sagrada y una escritura. A su vez, el reino dinástico aparecía para la mayoría de los hombres como el único sistema "político" imaginable. El reino lo organizaba todo alrededor de un centro elevado. Su legitimidad derivaba de la divinidad.

En Anderson, la construcción de las naciones en las ex colonias españolas y británicas en América, va a tener otras características distintas al surgimiento de las naciones en Europa, debido al fenómeno sociopolítico del provincialismo extremo, que en términos de los modelos de trabajo de Fábregas y de Lomnitz es el fenómeno cultural del regionalismo. Si entendemos a la región como un campo sociocultural con un nivel de integración conformado por estructuras de poder –axiales y secundarias, tanto formales como informales– y por una economía política de la región, podemos comprender a las regiones como equivalentes de provincias.

Además, el crecimiento de las comunidades criollas, sobre todo en las Américas –como en el caso regional de Los Altos de Jalisco– pero también en algunas partes de Asia y África, dio lugar inevitablemente a la aparición de euroasiáticos, euroafricanos y euroamericanos, como grupos sociales visibles. Para Anderson un aspecto fecundo de tales periódicos era siempre su provincialismo. Otro aspecto era el de la pluralidad. Los lectores de periódico de la ciudad de México, Lima, Buenos Aires y Bogotá –equivalen-

3. *Ibid.*, p. 26.

tes a mitologías regionales escritas—, aunque no leyeran los de las otras ciudades, estaban muy conscientes de su existencia. Así se explicaba la duplicidad de los tempranos nacionalismos hispanoamericanos, su gran alcance y su localismo particularista.

En otras palabras, ello es la génesis de las sociedades regionales latinoamericanas (sociedades civiles de economía política), sus culturas íntimas o subculturas (adaptaciones regionales de las clases en sí), de relaciones sociales (marcos de interacción interclases) y su ideología localista (anticentralista, ancestral y arbitraria) seleccionadora de símbolos culturales (mitologías regionales) para el ejercicio del poder local. Para mayor profundidad, véase el libro *Las salidas del laberinto* de Claudio Lomnitz-Adler.⁴ En este sentido en muchas naciones de Latinoamérica no puede hablarse de “nación” sino de múltiples sociedades regionales bajo la contradictoria hegemonía de un Estado, que intenta crear una nación desde sus agencias. Esto explica porque se creó el Estado, antes que la nación.

El ensamble entre los mercados regionales, los grupos sociales y el localismo particularista es el que creó las comunidades imaginadas regionales, que no pudieron ser integradas en los proyectos estatales de nación —también comunidades seculares imaginadas—, siendo ello la génesis de la superposición de distintas comunidades autoimaginadas entre los niveles integrativos regionales y nacionales, en una mezcla de clases sociales regionales y nacionales contrapuestas. La nación como una comunidad política imaginada se quedó sólo en la mente de la elite estatal del Nuevo Mundo.

Ello impidió la consolidación de los proyectos nacionales y que subyaciera en el sedimento cultural regional un incipiente fundamentalismo local, que resucita cuando el proyecto nacional lentamente se erosiona, producto de los fenómenos globalizadores que manifiestan el conflicto región-nación, y en donde la comunidad imaginada sí cristalizó en el ámbito regional y no en el nacional.

En el caso que nos ocupa, la región de Los Altos de Jalisco, se conformó una sociedad regional, pero con características de nación

4. Claudio Lomnitz-Adler. *Las salidas del laberinto*. México, Editorial Extemporáneos, 1994.

—como una comunidad imaginada— pero paradójicamente retomando elementos de un reino dinástico, acompañado de una comunidad religiosa, sustentada en un catolicismo cultural —con características neomilenaristas, de sustrato hebreo—, lo cual contradice empíricamente las tesis de Anderson.

ESTADO-NACIÓN Y SOCIEDAD REGIONAL

En términos de la teoría del Estado (Krader 1975, 1976), esto implica, en primer lugar, la contradicción por la alienación de un excedente económico (explotación) a través de ejes secundarios de poder económico o comercial. La segunda contradicción (dominación) implica la no regulación de la dialéctica interna de las clases dominantes regionales, cuyas elites retoman de la cultura regional de relaciones sociales las constelaciones de símbolos y los emblemas culturales, que operan procesualmente como objetivos públicos.

Estas metas públicas estructuran una cultura de autoidentidad regional imaginada monoétnica, ancestral y arbitraria, para el ejercicio del poder político en la región —dominación—, en oposición a las agencias estatales y sus programas de políticas públicas, que pretenden crear una nación secular autoimaginada. Ello crea el no ensamble homológico mental entre los niveles de integración regional y nacional.

Pero la dialéctica interna de la clase dominante, sustentada en las sociedades regionales está resquebrajándose, por la incapacidad de las estructuras axiales estatales de poder para regularla, con un modelo de proyecto central viable. Un informante alteño residente en León, estado de Guanajuato, pero originario de San Miguel el Alto, nos da su interpretación sobre la tensión entre la región alteña y el Estado-nación mexicano:

México no es una república homogénea sino una amalgama de nacionalidades sustentadas en regiones de todo el país. Lo que identifica al país no es el indio sino el charro criollo alteño. Según los patrones de belleza de la civilización occidental, el charro blanco es la única cara bella que podemos dar al exterior como nación, debido a la falta de belleza plástica —desde la perspectiva occidental— en los mestizos e indios. El México blanco es la esencia de Los Altos de Jalisco, que a su vez es la esencia de lo mexicano.

El centro se apropió de lo jalisciense y en particular de lo alteño, como única cara de la nación, que es lo que somos los alteños.

Y es la falta de democracia, de un supuesto estado-nación, generada por el centralismo de sus liberales y del PRI, la que ahogó las diferencias regionales, con la imposición de sus ideologías nacionalistas como el supuesto México mestizo, de sustrato indio. Ahora que las estructuras de poder nacionales están en crisis, emergen las diferencias regionales, que nada quieren ver con las estructuras políticas emanadas del Distrito Federal.

Desde el tiempo de la colonia se gestó la diferenciación regional, pero pocos se han dado cuenta de que en realidad es una diferencia entre naciones. El virreinato que tenía como capital a Guadalajara siempre tuvo un proyecto nacional muy distinto del que siguió la nación mexicana. Ello se notó, sobre todo, cuando Benito Juárez –un indígena– implementó las Leyes de Reforma. La Constitución de 1857 es contraria a los principios políticos e ideológicos de la región alteña. Pero esta incompatibilidad nunca fue entendida, porque el supuesto México liberal, mestizo e indígena siempre nos vio con los ojos de sus “proyectos nacionales” y nunca entendió que las diferencias, más que políticas, en el fondo son culturales y nacionales.

¿Quién autorizó al Estado centralista, –supuestamente emanado de la revolución mexicana–, para vernos con su mirada (agrarista, populista y anticlerical) propia de sus valores? ¿Por qué nunca respetaron nuestros valores y nos juzgaron con los suyos? Siempre nos miraron con sus marcos culturales y nunca dialogaron con los nuestros. El resultado es una división irreducible, porque nuestros valores, sedimentados a lo largo de siglos alrededor de la imagen de Cristo Rey, son incompatibles con los del resto de la nación mexicana. Nada tenemos que ver con el centro de México. Nos divide todo: raza, etnia, región e historia. No tenemos puntos de convergencia con ellos. Nuestro sustrato monárquico y antiseccular, nada tiene que ver con las ideologías pseudo democráticas populistas del centro.

No estamos dispuestos a aceptar más centralismos. El DF debe entender que somos otra región-nación que no estamos dispuestos a enviar un sólo peso más para que subsidien al Metro o a los indios de Chiapas, que pertenecían a la Capitanía General de Guatemala. Su problema de supervivencia no puede ser a costillas nuestras. La integración económica nunca la permitieron, como una represalia más de la guerra cristera. Mejor sobrevivimos por nuestras ligas económicas con los Estados Unidos. Los dólares estadounidenses nos salvaron, vía los braceros.”

Nuestras conexiones con el resto del país son mínimas, ya que nunca formamos parte de la nación mexicana. Uno de los resultados fue la guerra cristera, por la intolerancia del centro. Nunca se dieron cuenta que destruían una cultura nacional, aparentemente regional. El resultado no puede ser otro que el cisma. Nos separan visiones culturales del mundo incompa-

tibles entre sí. Vea cuánto nos redistribuye el centro de nuestros impuestos. Nos regresan puras migajas, o con nuestras contribuciones nos golpean.

Uno de los elementos irritantes son los libros de texto gratuitos. Ya basta de que se metan con nosotros sin entender nuestro pasado, que no tiene nada de común con ellos. Con nuestros impuestos financian libros de texto para pegarnos, y ya nos hartamos. Debe quedar muy claro que México es una unificación nacional fallida.

El verdadero meollo de la no-incorporación de la región alteña a la nación mexicana, es el sustrato judío de sus pobladores, llegados desde el siglo XVI, desde Europa, y aunque no hay pruebas testimoniales, la cultura alteña, su forma de ser, es una prueba. Si bien aceptamos el cristianismo, en el fondo de nuestras costumbres seguimos siendo judíos y nuestro comportamiento es la base de todas las costumbres alteñas. Somos el León de Judá en América. Por eso no nos mezclamos con los gentiles, que son el resto de la nación mexicana, ellos odian a los judíos, por cuestiones religiosas.

El verdadero cristianismo salió revitalizado, con nuestra fe que es la única genuina, la que permitió en el pasado el surgimiento de la única nación, fincada en la religión, la nación judía. Por ello somos indómitos. No por el origen francés, sino por la raíz hebrea, por la que nuestro regionalismo localista tiene características de una nación sagrada, como la judía. Por ello sí urge un regreso a las verdades de los evangelios, a la antigua iglesia cristiana, donde la fe, junto con el conocimiento del evangelio, fueron los motores de la expansión, todo lo católico queda enmarcado en nuestro sedimento judío. No debemos olvidar que el bautismo de los elegidos es por la Trinidad: en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, pero la fe sólo emana de una raíz judía, la de los Hijos de Sión.

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, debemos cargar con la cruz de la salvación. Desde sus raíces, la Iglesia Católica excluyó a la tradición profética –fundamentalmente judía– y ello la constituyó como una red de poder. El verdadero cristianismo empieza por la prédica de la verdad; sin ella no somos libres. Se siguen peleando –en los carros alegóricos de las fiestas– con los fantasmas del pasado, como el judío. Por ello permanecemos ocultos, porque a pesar de ser los más cristianos, por ser judíos nos odian. La fe es el marco de profecía de la gente alteña. La tierra alteña, a pesar de ser yerma, de frutos, como la actual fe de sus gentes y da sus frutos como tierra prometida. Por ello nunca seremos quebrantados frente a la violenta tempestad de los hijos de obscuridad. Cargamos la cruz para que se manifiesten los dones del espíritu y renazcan Los Altos, en un sendero santo, ante el Apocalipsis final.

Este informante de setenta años, descendiente de oligarcas, empresario zapatero, con supuestos títulos nobiliarios, es un militante de la restauración monárquica en México (éste por haber recibido títulos nobiliarios en España manifestó su deseo de que nombre permaneciera anónimo). Lo más impactante de estas declaraciones es el sustrato –en el ámbito de imaginario simbólico, como proceso mentalístico– neomilenarista y dinástico que sobrevivió a la Guerra de Reforma y a la Revolución Mexicana, perfectamente sintetizado por el alteño Anacleto González Flores, el ideólogo de la guerra cristera (1926-1929). Según dicha concepción, la Iglesia Católica debe subordinar al Estado bajo una ideología neoquialista institucionalizada –el antiquísimo proyecto de San Agustín– y cuasi racista, capaz de dar una autonomía controlada a las regiones. Según este modelo decimonónico, las naciones seculares son muy grandes para atender los problemas regionales, el catolicismo –cultural– es el único capaz de unir las regiones tan diversas en un nacionalismo sagrado.

En Los Altos de Jalisco se mezclan las tradiciones del reino dinástico, la comunidad religiosa y el mesianismo neomilenarista con el “nacionalismo” regional, contrapuesto al proyecto de nacionalismo secular, emanado tanto del aparato de Estado liberal decimonónico, como del posrevolucionario y sus agencias. El neomilenarismo judío sería uno de los componentes imaginarios, que junto con la tradición neoquialista franciscana de Joaquín de Fiore, estructuran el proceso mentalístico, que sedimenta el surgimiento de la nación cristera, tanto en la contrarrevolución de la década de 1920, como en el movimiento sinarquista. Aunque soterrado, es el ensamblador de la cultura íntima y las relaciones sociales y culturales de la sociedad regional alteña.

HACIA UNA NACIÓN SAGRADA, REVITALIZADA

El segundo objetivo de este artículo es analizar –dentro de un catolicismo cultural– la continuidad escatológica de una nación sagrada: milenarista o quialista –quial equivale a mil en lengua griega– en el corazón de la sociedad regional de Los Altos de Jalisco. Analizamos

en particular el municipio de San Miguel el Alto en los últimos veinticinco años (1974-1999).

Aunque a la región alteña penetraron durante las dos últimas décadas importantes iglesias protestantes, todas son de corte escatológico –las cuales hablan del fin inminente de los tiempos–, fenómeno en el que vemos un profundo cambio sociocultural. Sin embargo, en la metamorfosis sociocultural aún subyace un sedimento mentalístico neomilenarista, que nos indica una serie de transformaciones mitológico-ideológicas neoqualistas, paralelas al cambio regional sociocultural, pero con una continuidad confrontada con la nacionalidad secular imaginada –nacionalidad mexicana centralista–. También se presenta un incipiente proceso de revitalización profética, que si bien pone en tela de juicio a la Iglesia Católica, no establece alianzas con los protestantes, y amplía así el espectro del mercado religioso regional. Los procesos de conversión religiosa –a iglesias protestantes y orientales– implican un proceso de cambio sociocultural con el cual se superponen distintas identidades en el imaginario local, implicando ello fenómenos paralelos de cambio y persistencia cultural.

La sociedad regional alteña desde los siglos XVI y XVII fue poblada por europeos –sobre todo castellanos de un mitológico origen francés, los que eliminaron a la población indígena–, quienes le dieron un sello criollo local, en el cual socialmente se mezclaron pequeños propietarios rancheros y oligarcas, bajo el férreo control de la Iglesia Católica, y su modelo de catolicismo cultural, como rasgos regionales predominantes.

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– y la llegada de la industria –de la ropa–, los partidos de oposición –PAN, PT– y las sectas e iglesias orientales y protestantes. A su vez, paradójicamente, estos rasgos culturales se mezclan con elementos de cambio postmodernos provenientes del proceso de globalización, generando una identidad cultural regional con elementos ideológicos contrapuestos. El reino dinástico sobrevive en los monárquicos que se autoidentifican con los emblemas de los Austria y los Ausburgo; y la comunidad religiosa sobrevive en las pe-

regrinaciones a los santuarios alteños –de los cuales el más importante es el de San Juan de los Lagos–, en la defensa secreta de la lengua sagrada del latín para los textos bíblicos, y en las múltiples organizaciones católicas antimasonicas, así como en los partidos políticos de corte religioso, en particular el PDM y el PAN.

Ello indica una sociedad civil regional antigubernista, enmarcada en un catolicismo cultural antiseccular. Uno de los rasgos de mayor importancia es la sobrevivencia de la añeja Guardia Nacional Cristera, red centralizada de cristeros, sinarquistas, múltiples organizaciones católicas y fundamentalistas religiosos, con muchos miles de miembros y simpatizantes en México y en Estados Unidos.

El mesianismo neomilenarista sobrevive en la visión del mundo regional desde la perspectiva neoquialista católica –que estructura de modo sincrónico el pasado y el futuro en el presente–, en la revitalización de la profecía oral apocalíptica alteña o en los nuevos milenarismos de las iglesias neoprotestantes y unipentecostales. El regionalismo nacionalista sobrevive en la resurrección del racismo –fundamentado en la endogamia monoétnica regional– y del anticentralismo respecto del D.F. y de las agencias estatales y sus programas. Casi la totalidad de estos grupos fundamentalistas católicos –que anteriormente formaron parte del PDM– militan en el PAN y dieron su voto irrestricto a la postulación de Vicente Fox, como candidato presidencial y posteriormente como Presidente de la República.

A su vez, el proceso de cambio de una sociedad ranchera a una sociedad postcampesina, que se industrializa sólo en ciertas ramas de la producción y que estructuralmente depende de los flujos migratorios a los Estados Unidos y sus respectivos contraflujos en dólares –canales económicos autogenerados por los procesos mundiales de globalización–, delimita un nivel de integración sociocultural auto-organizado en redes regionales de estructuras de poder secundarias que conforman una economía política regional –con un mercado a su vez regional– y cuyos vínculos estructurales dependen de la conexión con los niveles integrativos extrarregionales y extranacionales. La percepción de los Estados Unidos como un valor-meta en la cultura regional de relaciones sociales, nos indica que el objetivo final es ser ciudadano estadou-

nidense. Pero ello ya no indica una estrategia situacional –de tener documentos para “trabajar en el otro lado” –, sino un cambio de ciudadanía, un cambio de nación, con sus efectos consecuentes.

En términos de la teoría antropológica de sistemas socioculturales en expansión, (Adams 1978, 1988), el renacimiento de la tradición apocalíptica por boca de profetas alteños indica el drástico cambio sociocultural –retroalimentación positiva– de la sociedad regional, donde las estructuras de poder cambiantes no logran organizar los procesos autopoiéticos –de programación cultural en serie–, consistentes en reproducir los vehículos sociales de supervivencia como réplicas de sí mismos. Ello genera una profunda incertidumbre en la organización futura de la sociedad alteña.

Los “judíos” ponen de manifiesto uno de los últimos mecanismos procesuales 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 elites tradicionales en 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, ligado nuevamente a vehículos políticos como el PAN, la iglesia ha abandonado el eje vector de la evangelización, mandando a 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. Pero los rangos de incertidumbre regional –por el profundo cambio sociocultural– no son “llenados” del todo por el discurso local. Se genera en los alteños una crisis de identidad en los valores metarregionales. En la representación de las rela-

ciones sociales se presenta un vacío psicocultural, al cual los procesos de revitalización profética no dan respuesta. La “ansiedad” no es satisfecha por las prédicas de una vuelta medieval al pasado.

NEOMILENARISMO ALTEÑO

La tesis doctoral de Jean Franco, publicada en español hace algunos años,⁵ ofrece elementos teóricos para analizar a la sociedad civil regional alteña como una comunidad autoimaginada, con una cosmovisión neomilenarista de la historia.

El movimiento revitalizador, revolucionario, mesiánico, milenarista y profético de los judíos del antiguo y del nuevo testamento, fue analizado por Marvin Harris en tres obras.⁶

La revitalización está en la raíz de los mitos fundamentales de la civilización occidental. El judaísmo y el cristianismo son religiones mesiánicas nacidas de las luchas contra la pobreza, el colonialismo y el imperialismo en el antiguo Oriente Medio. El antiguo estado judío, fundado por David y su hijo Salomón, fue conquistado y gobernado por una sucesión de poderosos imperios: egipcio, asirio, babilonio, persa, griego y romano.

Cada conquista sucesiva no hacía sino aumentar la esperanza de los judíos de que al final alcanzarían un estatus imperial propio. Esta esperanza fue alimentada por los principales profetas posbabilónicos del Antiguo Testamento (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Zacarías), los cuales predijeron que, finalmente, Dios enviaría un libertador divino, un Mesías, que establecería el último, único, verdadero, justo, sagrado y eterno imperio.

Durante el periodo del gobierno romano hubo muchos cultos mesiánicos como mesías. Como en todos los movimientos de revitalización, entre las autoridades civiles y los miembros del culto acabó por estallar un conflicto político-militar directo. En el año del nacimiento de Jesús, el gobernador romano Varo crucificó a dos mil miembros de cultos mesiánicos. Una conti-

5. Jean Franco. *Lectura sociocrítica de la obra de Agustín Yáñez*. Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco, 1988.

6. Marvin Harris. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial, 1974; *Introducción a la Antropología General*. Madrid: Alianza Editorial, 1981; y *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Universidad, 1991.

nua serie de levantamientos mesiánicos precedieron y siguieron a los episodios mesiánicos en que intervinieron Juan el Bautista y Jesús.

Tales levantamientos culminaron en dos guerras mesiánicas totales, que estuvieron a punto de derrotar a las fuerzas romanas. En la primera, que duró desde el 68 hasta el 73 d. C., el ejército romano fue dirigido por Vespasiano y su hijo Tito, frente al líder mesiánico Menahem. La guerra cobró más de un millón de muertos para ambos bandos y la derrota judía.

La segunda y última gran rebelión contra Roma ocurrió entre los años 132 y 136 d. C. Fue dirigida por Bar Kochva, "Hijo de La Estrella", líder de un ejército formado por coaliciones de campesinos guerrilleros. Montado en un león a causa de sus victorias milagrosas, fue identificado por el gran rabino de Jerusalén como el Mesías tanto tiempo esperado. A la muerte de Bar Kochva, durante una batalla los romanos arrasaron miles de aldeas, ejecutaron a quinientos mil miembros del culto y transportaron como esclavos al extranjero a otros cientos de miles.⁷

La difusión del culto mesiánico judío de carácter pacífico en que acabaría convirtiéndose el cristianismo, guardó una estrecha relación con los intentos malogrados de derribar el imperio romano por parte de los mesías militares. Aunque Jesús fue crucificado entre el año 30 y 33 de nuestra era, el primer evangelio no se escribió hasta que Jerusalén fue destruida por Tito. Al ver que los generales que habían conquistado Israel estaban sentados en el trono imperial, muchos judíos y otras minorías que vivían bajo el imperio romano rechazaron la idea de una salvación militar y recurrieron, en su lugar, al sueño de la redención por un mesías cuyo reino no era de este mundo.⁸ Esta estrategia mesiánica sobre la base de un Príncipe de la Paz, tardaría tres siglos en acceder al poder político y al dominio cultural.

Con la conversión del emperador romano Constantino, el cristianismo pasó a ser la religión oficial del Imperio Romano. Al igual que en otras religiones eclesiásticas establecidas, el cristianismo desempeñó un papel clave en la defensa de los privilegios y desigualdades que habían dado lugar a los movimientos mesiánicos del primer siglo

7. M. Harris. *Introducción...*, *op. cit.*, p. 444; Anthony Wallace. *Religion An Anthropology View*. Nueva York, Random House, 1966.

8. M. Harris. *Introducción...*, *op. cit.*, p. 444.

después de Cristo. El cristianismo, sin embargo, prometió que el Mesías volvería y finalmente establecería un nuevo reino libre de la pobreza y el trabajo. Esta doctrina nunca perdió del todo su potencial revulsivo, siendo el gatillo disparador de los movimientos revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media.⁹

La obra de Norman Cohn¹⁰ ofrece el marco fundamental de análisis de los movimientos milenaristas y de los anarquistas místicos medievales y posmedievales. Ese trabajo se centra en el estudio de dichos movimientos en el norte y occidente de Europa entre los siglos VIII al XVIII. Cohn argumenta que el significado original del concepto “milenarismo” era limitado y preciso. La cristiandad ha tenido siempre una escatología, en el sentido de una doctrina respecto al “más allá”, “los tiempos finales”, “los últimos días” o “el estado final del mundo”. El milenarismo cristiano no fue más que una modalidad de la escatología cristiana; se refería a la creencia de algunos cristianos basada en la autoridad del *Apocalipsis* o *Libro de la Revelación*,¹¹ que dice que Cristo, después de su Segunda Venida, establecería un reino mesiánico sobre la tierra y reinaría en ella durante mil años antes del Juicio Final. Los ciudadanos de este reino milenar post-apocalíptico, serían los mártires cristianos, quienes resucitarían mil años antes de la resurrección de los demás muertos.

Según el texto referido, la Venida antecede al final de los tiempos, la eternidad. Sin embargo, ya los primeros cristianos interpretaron esta parte de la profecía en un sentido más liberal que literal, equiparando a los fieles sufrientes –es decir, ellos mismos– con los mártires, y esperando la Segunda Venida durante su vida mortal.

Durante los últimos años, entre antropólogos, sociólogos e historiadores, se ha dado en usar el concepto “milenarismo” en un sentido aun más amplio. El término se ha convertido, de hecho, en una etiqueta convencional para un tipo particular de salvacionismo.¹² En este sentido lo usa Norman Cohn. Así, los movimientos o sectas milenaristas siempre conciben la

9. *Ibid.*, p. 445.

10. Norman Cohn. *En pos del milenio*. Madrid: Alianza Universidad, 1981 [1957].

11. *Apocalipsis* o *Libro de la Revelación*, en *La Biblia*, capítulo 20, versículos 4-6.

12. Cohn, *op. cit.*, p. 14.

salvación como un hecho: a) colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad; b) terrenal, en el sentido de que debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; c) inminente, en el sentido de que ha de llegar pronto y de un modo repentino; d) total, en el sentido de que transformará completamente la vida en la tierra, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección; y e) milagroso, en el sentido de que debe realizarse con la ayuda de intervenciones sobrenaturales.

Hubo grandes diferencias entre los movimientos y sectas milenaristas de la Europa medieval. En un extremo se encontraban los llamados “espirituales franciscanos”, que florecieron en el siglo XIII. Esos rigurosos ascetas procedían principalmente de la unión de familias nobles y de mercaderes, que constituían la clase dominante en las ciudades italianas. La mayor parte de ellos renunciaron a una gran riqueza para hacerse más pobres que los mendigos. En su ideal de Milenio, éste debía ser una era del Espíritu, en la que toda la humanidad se uniría en la oración, la contemplación mística y la pobreza voluntaria. En el otro extremo se hallaban los movimientos y sectas milenaristas que se desarrollaron entre los desposeídos de las ciudades y los campos. La pobreza no era voluntaria; vivían en una inseguridad extrema e inexorable, y su milenarismo fue violento, anárquico y a veces revolucionario. Los pobres medievales no crearon su fe milenarista, sino que la recibieron de presuntos profetas y mesías, muchos de ellos eran antiguos miembros de la baja clerecía, quienes a su vez las habían tomado de las más diversas fuentes. Algunas de las fantasías quialistas provenían de los judíos y de los primitivos cristianos; otras tenían su origen en Joaquín de Fiore, abad del siglo ;XII otras más estaban relacionadas con los místicos heréticos, y agrupadas en la fraternidad del Espíritu Libre.¹³

Según Harris, por una parte se puede apreciar la relación entre creencia y ritual de carácter religioso y, por otra, las condiciones políticas y económicas en el proceso de revitalización. Bajo las graves tensiones asociadas a la conquista colonial y a una intensa explotación de clases o minorías, las creencias y los rituales tienden a preocuparse por alcanzar una mejora drástica en las condiciones inmediatas de la vida y/o en la perspectiva de una vida futura. A veces se califica a estas creencias y ri-

13. *Ibid.*, p, 15.

tuales de movimientos nativistas, revivalistas, milenarios o mesiánicos. El concepto “revitalización” pretende abarcar todas las variantes cognoscitivas y rituales específicos que implican estos términos.¹⁴

La revitalización es un proceso de interacción política y religiosa entre una casta, clase, minoría u otro grupo social necesitado y subordinado, en este caso la sociedad regional alteña, y un grupo dominante, léase el Estado mexicano posrevolucionario. Algunos movimientos de revitalización hacen hincapié en las actitudes pasivas, la adopción de prácticas culturales antiguas en vez de nuevas o la salvación como recompensa después de la muerte; otros líderes preconizan una resistencia más o menos abierta o una acción política o militar agresiva, como la guerra cristera. Estas diferencias reflejan, fundamentalmente, el grado en que los grupos dominantes están preparados para hacer frente al desafío de su poder o autoridad.¹⁵ Este tipo de análisis ensambla perfectamente con el conflicto cristero y sinarquista entre la sociedad regional alteña y el estado-nación en México.

El trabajo pionero de Jean Franco enlaza la cultura religiosa alteña con la ideología de los movimientos milenaristas, a la cual, por sus particularidades, llamo *neomilenarismo o neoqualismo alteño*, ya que contiene elementos milenaristas, como el mesianismo encarnado en la figura de Cristo Rey y las particularidades que oscilaban entre el milenarismo y el mesianismo de los sinarquistas y el actual renacimiento alteño, de mediados de la década de 1990, cuya nueva tradición profética apocalíptica va en contra de las estructuras de poder y de la “apostasía”. Tal renacimiento es un indicador de la crisis sociocultural, debida al cambio que han generado los procesos transculturadores de los braceros emigrantes hacia los Estados Unidos.

En su trabajo, Franco analiza la obra literaria del escritor alteño Agustín Yáñez –nacido en Yahualica, luego de González Gallo–, trazando un puente entre la tradición oral y el imaginario alteño con la novela. Ello le permite analizar el sedimento cultural mentalístico alteño, estructurado en una visión milenarista o qualista de la historia. Cabe señalar que Jean Franco observa en la obra de Agustín Yáñez, los mis-

14. Harris, *Introducción...*, *op.cit.* p. 438; Wallace, *op. cit.*

15. Harris, *Introducción...*, *op. cit.*, p. 438.

mos procesos mentalísticos neomilenaristas tanto en Los Altos como en la Costa de Jalisco.

Al analizar *La tierra pródiga* de Agustín Yáñez (1960), Franco subraya su visión mística.¹⁶ Ello sólo puede explicarse por una visión neomilenarista alteña del escritor. La perspectiva qualista de Yáñez se estructura con base en conceptos milenaristas que parecen determinar toda la visión de la novela y se perciben notablemente en el deseo de restaurar un orden antiguo y en la tan característica espera mesiánica: *La tierra pródiga* es portadora de esta fe y de esta idea de la historia, basadas en el Apocalipsis. Una definición mínima de milenarismo nos dice que se trata de una doctrina religiosa basada en la espera de un Reino —el Milenio—, que sería el Paraíso recobrado y que, si bien se halla situado en el porvenir, significa una vuelta al pasado edénico. Saca su nombre y origen de los “mil años” recalcados por el texto fundamental.¹⁷

Es solamente al cabo de los mil años cuando estallará la gran conflagración final, pero desde el primer día de esos mil años ocurrirá el final de un mundo y se inaugurará otro mundo posapocalíptico, interino, que, aunque es transitorio, resulta triunfal en un universo visitado por el más allá.¹⁸ Para Franco éste es el texto básico, entre otros muchos que suministran múltiples emblemas complementarios e implican la famosa espera del Milenio, era de paz y descanso, pero que está precedida por fases preliminares y por pruebas anunciadas generalmente por fenómenos meteorológicos y sacudidas políticas o sociales: meteoritos, cometas, eclipses, terremotos, diluvios, o bien tiranías sangrientas, exacciones, epidemias; en esas catástrofes se presiente la intervención del prodigioso Anticristo.

El segundo tema qualista, la restauración del orden antiguo, se encuentra también en *La tierra pródiga*. En este caso, la vuelta atrás

16. J. Franco, *op. cit.*, p. 93.

17. *Apocalipsis* (versión de Juan), capítulo 20, versículos 4, 5, 6 y 7. “Luego vi tronos sobre los cuales se sentaron y se les entregó el juicio; y también las almas de los que fueron degollados por el testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, y todos los que se negaron a adorar a la Bestia y a su imagen y reinaron con Cristo durante mil años; ésta es la ‘primera resurrección’. Los demás muertos no pudieron recobrar la vida antes de que se acabaran los mil años. Bienaventurado y santo quien participa en la primera resurrección. La segunda muerte no tiene ningún poder sobre ellos, pero serán sacerdotes de Dios y de Cristo con quien reinarán mil años.”

18. Franco, *op. cit.*, pp. 300-301.

postulada por el texto apunta a los días antiguos, al pasado heroico, en el momento en que las cosas tenían un sentido. Para Franco el Apocalipsis constituye la estructura esencial del libro de Yáñez citado. Comprueba una notable densidad de notaciones vinculadas con el último libro del Nuevo Testamento, de un modo u otro.

Los significados del milenarismo, para Franco, se encuentran en una visión de conjunto de los movimientos que lo expresan. La impregnación quialista de *La tierra pródiga* corresponde a tendencias profundas de los medios socioculturales jaliscienses, sobre todo de la cultura regional alteña. Pero es de subrayar que, si bien los movimientos se desarrollan con respecto a la civilización judeocristiana, se dan, además, en el seno de otras numerosas culturas de Oceanía y Asia. Por otra parte, las sectas mesiánicas que surgen en la Edad Media europea y amenazan a la iglesia católica se encuentran bajo otras formas en los siglos XIX y XX en los Estados Unidos y América Latina, en especial.¹⁹

A partir del siglo XIII surge un nuevo sistema profético –los escritos de Joaquín de Fiore– que, en opinión de Cohn y otros especialistas en historia religiosa, constituye el más influyente en Europa Occidental hasta el advenimiento del marxismo: constituirían una base sólida para las esperanzas milenaristas y suscitarían numerosas herejías sustentadas, además, en un florecimiento de escritos apócrifos, “seudojuaquinistas”, marcando hasta qué punto las teorías del iluminado religioso podían corresponder a las tendencias más profundas de los grupos socioculturales desde la temprana Edad Media.²⁰

Esta sociosofía de la tercera edad –el advenimiento del Milenio–, parte de la idea de que las Escrituras Sagradas encierran un sentido oculto cuya puesta al descubierto permitirá alumbrar el presente. El evangelio eterno corresponde a la tercera edad, la del Espíritu Santo, etapa del amor y de la libertad, apogeo de la historia humana. Esta tercera edad constituirá el punto último de la ascensión de los hombres: habrá sido precedida por la primera edad, la del Padre o de la Ley, basada en la letra del Antiguo Testamento, y por la segunda edad, respaldada en el Nuevo Testamento. La edad final será, en comparación con

19. *Ibid.*, p. 321.

20. Cohn, *op. cit.*, p. 15.

las precedentes, como “el brillo del día frente a la luz de las estrellas o del alba, o como el fuego del verano frente al invierno o la primavera” (Jean Franco, 1988:350).

A primera vista, tales teorías parecen inocuas, a no ser, como lo ha subrayado el propio Cohn,²¹ porque entran en contradicción con la doctrina oficial de la iglesia católica, desde San Agustín, según la cual no puede producirse un ascenso hacia la perfección al instaurarse el Reino de Dios al momento de la venida de Jesús. (Por tanto, el “Reino de los Santos” es pura ilusión fioriana.) Joaquín de Fiore atribuía a San Benito el mérito de haber instituido la tercera edad; sin embargo, los franciscanos espirituales consideran, más bien, que ese papel lo jugó el fundador de su orden, es decir, San Francisco de Asís, y pugnarán con entusiasmo por difundir esas ideas e instaurar en el Reino fundado los preceptos de pobreza y caridad. Es por intermedio de los franciscanos como las profecías escatológicas llegarán al Nuevo Mundo, hallando en él nuevo vigor. Es en América donde los franciscanos buscarán dar continuidad a las creencias que habían popularizado, con más o menos éxito, en el Viejo Mundo.²²

Los “Doce”, los primeros evangelizadores enviados a México a petición de Hernán Cortés, son franciscanos. Fray Martín de Valencia, que encabeza la misión, fue un firme partidario de la reforma del padre Guadalupe, y casi todos sus compañeros, en especial Fray Toribio de Benavente (Motolinia) y Fray Martín de la Coruña, fueron elegidos a causa de sus convicciones milenaristas y de su concepto común de lo que significaba el descubrimiento de tierras desconocidas. La predilección de Hernán Cortés por la orden seráfica²³ corresponde significativamente a la simpatía que Cristóbal Colón sentía hacia los religiosos franciscanos.²⁴

Toda la conquista y los principios de la colonización de la Nueva España durante la “edad de oro” (1524-1564) se sitúan bajo el signo

21. *Ibid.*, pp. 245-283.

22. Franco, *op.cit.*, p. 350.

23. John Pelan. *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México, UNAM, 1956, pp. 54-55.

24. *Ibid.*, p. 33.

franciscano –Zumárraga, el primer obispo de México, también pertenece a la orden–, y su influjo impregna toda la gesta heroica de los españoles, del mismo modo que el descubrimiento de América confirma sus conceptos: primero, la aventura de Colón, y luego las hazañas de Cortés, aparecen como la confirmación de las ideas franciscanas, como la materialización de sus esperanzas escatológicas.²⁵

Una vez pacificada la región alteña, después de la terrible guerra del Mixtón en 1541, empieza a repoblarse. A partir de 1542, los misioneros franciscanos se adentraron en esa región para refundar los pueblos que habían quedado abandonados. Organizaron a los pocos indígenas sobrevivientes en encomiendas, para facilitar la evangelización y evitar las guerrillas, y lograron de la Corona Real el reconocimiento de inmunidad para dichos poblados de pasado indígena, como Acatic, Tepatitlán, Jalostotitlán, Mexticacán, Yahualica, Atotonilco y otros.

La evangelización y conquista espiritual definitiva de esta región fue encabezada por los grandes franciscanos Fray Antonio de Segovia, Fray Miguel de Bolonia –fundador del convento de Juchipila–, Fray Martín de Jesús o de la Coruña y otros, que reverentes pronunciaron el nombre de Jesús en tierras alteñas y bautizaron en el nombre de la Santísima Trinidad a los naturales. El mismo franciscano Fray Miguel de Bolonia no sólo refundó los antiguos pueblos sino que hizo nuevas fundaciones, como San Gaspar de los Reyes, Mitic, Atoyanalco, que se llamó posteriormente San Miguel el Alto, y otros. Con los sacerdotes franciscanos antes citados llegó la utopía ideológica quialista a la región de Los Altos de Jalisco y ha permanecido en el imaginario cultural hasta fines del siglo XX.

Todo lo anterior, aún en los siglos XIX y XX, pondría de relieve, al menos en buena parte de este país, la permanencia de las tendencias milenaristas, que asoman claramente en la angustia de la espera y la búsqueda afanosa de signos, en la certidumbre de que el Apocalipsis se acerca, pero también, implícitamente, en el sinfín de conceptos cotidianos no conscientes: la relación con la muerte, con el dinero, con el cambio, etcétera. *La tierra pródiga*, en términos de Franco, es la transcripción del *imaginario milenarista* que se desarrolló en la re-

25. *Ib.*, pp. 15-16.

gión alteña, a veces explícita, otras veces desviada o deformada: la novela sirve de conducto de esas tendencias populares y empalma con aspiraciones seculares.

Los testimonios de la existencia de un milenarismo presente pueden ser descubiertos en la práctica religiosa contemporánea: el fervoroso catolicismo del campo deja aparecer tendencias explícitas a la escatología. Y la causa no reside en las condiciones dramáticas que conoce hoy el país, ya que desde los primeros años del siglo XX se nota una intensificación de la espera y la angustia, que la Revolución Mexicana y luego la sublevación cristera, los pronunciamientos de generales en cada elección posrevolucionaria y el movimiento cardenista, han contribuido a mantener.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La religiosidad popular permite disimular bajo una apariencia de sumisión la continuidad de las referencias culturales tradicionales propias de una comunidad, en contraposición a una práctica oficial e institucional basada, las más de las veces, en un estricto conservadurismo social. Se puede pensar que el pensamiento escatológico –marginal y subterráneo, debido a su condena por parte de la jerarquía religiosa y a la doctrina oficial misma– persiste en muchas regiones campesinas, como Los Altos de Jalisco, subrayando de este modo una continuidad histórica y anudando de modo solapado el hilo de las tradiciones, roto constantemente por el cristianismo oficial.

La resistencia a las normas impuestas se acompaña de la esperanza de un desquite, que pasa por el mesianismo. La compensación que otorgaría el emisario divino a sus adeptos no se sitúa en el más allá, sino en el mundo concreto; el conflicto con los ricos o los potentados se solventará en provecho de los de abajo, de los condenados de la tierra, en un universo cercano; el Dios vengador y justiciero vendrá a invertir los papeles y a trastornar la estructura social: la escatología es efectivamente el momento de la revancha del pobre.²⁶

26. Franco, *op. cit.*, p. 365.

Pero, a fin de lograr esa felicidad es preciso arrostrar las angustias y terrores de los últimos tiempos y prepararse para sufrir las grandes calamidades ligadas con el Anticristo y las fuerzas demoníacas. Los dos aspectos y sentimientos aparecen concomitantes, en especial en la región alteña. Ponen de manifiesto esas disposiciones fundamentalistas neomilenaristas, dispuestas a emerger en movimiento si las condiciones sociopolíticas locales se prestan para ello; estamos hablando de una práctica religiosa en los linderos de lo subversivo, de una devoción popular teñida de mesianismo, de esquemas de pensamiento apocalíptico, que caracterizan a toda esa zona.²⁷

La inmolación entre los cristeros alteños en un polo, así como la no violencia en el otro, vinculada implícitamente con un aspecto esencial de la mística sinarquista, pasan por la aspiración al martirio. La conquista espiritual pasa por la ascesis expiatoria y la sangre derramada, que se explican en el marco de las creencias milenaristas de los guerreros cristeros y de los sinarquistas. La mística de los legionarios y el sinarquismo se estructura en el estoicismo y la resignación, únicamente porque de lo hondo de su conciencia asciende un presentimiento y nace la convicción de que se avecinan los tiempos apocalípticos.²⁸

No es la violencia la que puede apresurar el Milenio, sino la regeneración moral, la ascesis purificadora –los sinarquistas renuncian a las armas, a las cantinas y la lujuria– y el deseo de realizarse. Como en el fenómeno Gandhi, la no violencia sinarquista resulta inseparable de una actitud interior, y apunta a dominar los sentidos por el ascetismo en el alimento y el vestido. Pero, en cambio, reviste un aspecto profundamente colectivo: el sinarquista no está sólo frente al adversario, no persigue su salvación personal, sino la del grupo. Se vuelve a vislumbrar la tan característica relación del individuo con el conjunto de los elegidos, así como el sentido de la evangelización: cuando los últimos descreídos hayan recibido las enseñanzas sinarquistas los tiempos llegarán a su cumplimiento.²⁹

Aun así, las tesis de Franco tendrían otra explicación, paralela, que no contradice sus argumentos sino que los fortalece, puesto que,

27. *Ibid.*, p. 366.

28. *Ib.*, p. 394.

29. *Ib.*, p. 395.

si existe un sedimento alteño de raíz judía, tal explicaría el fundamentalismo neoquialista de los alteños, aunque no hay pruebas documentales, quedando como un tema futuro por investigar, ya que por lo pronto sólo es tradición oral, de un proceso mentalístico regional, que contiene la estructura imaginada de la nación cristera.

Las guerras santas a la vuelta del milenio

Rogelio de la Mora V.



RESUMEN

En este trabajo se analizan las llamadas guerras santas y ciertas formas inéditas de conflictividad registradas en la era de la globalización. De manera específica, se busca encontrar respuesta a la cuestión de saber cuál ha sido el papel desempeñado por los Estados en cuyos territorios han tenido lugar acciones bélicas.

INTRODUCCIÓN

Al cierre del siglo XX,¹ el mundo contabiliza dos mil años de religión y de conflictos armados en nombre de la Cruz o del Corán, de persecuciones en contra de protestantes, judíos, musulmanes, kurdos o armenios. Largo o corto, este siglo que coincide con el fin de milenio ha roto el récord del horror: dos guerras mundiales, dos sistemas totalitarios y varios genocidios (Armenia, judíos de Europa, Camboya, Rwanda y ex Yugoslavia). En las últimas décadas, la situación de lucha armada entre unida-

1. Aún no se termina de saber con exactitud, en el mundo occidental, si el siglo XX culminó en 1991, como lo afirma Eric Hobsbawm, o recién concluyó con los atentados terroristas en Nueva York y Washington. Véase Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica, 2000.

des políticas organizadas ha dado visos de querer perpetuarse (Argelia, Bosnia, Afganistán, Cachemira, Irlanda). Entre el derrumbe del muro de Berlín y el derrumbe de las torres gemelas del World Trade Center, el planeta ha sufrido grandes e intensas transformaciones. Por tal razón, es importante efectuar una reflexión en torno a la arquitectura de las relaciones internacionales del nuevo mundo emergente y del lugar que en este contexto ocupan las guerras religiosas.

Era de esperarse que con el fin de la guerra fría la paz reinaría en la comunidad internacional. Así, Francis Fukuyama, en su célebre artículo afirmaba:

Es muy posible que a lo que asistimos, no es solamente al fin de la guerra fría o de una fase particular de la posguerra sino al fin de la historia como tal: el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano.²

Así, del fin de la historia surgiría un mundo unificado por la democracia, en el cual los grandes conflictos y las revoluciones sangrientas serían reemplazadas por la competencia en los planos económico y cultural. Sin embargo, hemos podido constatar cómo la competencia comercial no ha ocupado el lugar que Fukuyama y los demás teóricos del neoliberalismo le auguraban; el fuego de la guerra, lejos de extinguirse, se ha multiplicado en numerosos países. De acuerdo con Zaki Laïdi, después del orden bipolar, “la guerra aparece cada día más como un mercado en donde la diferencia entre los medios y los fines se encuentra reemplazada por la lógica del comercio de la oferta y la demanda, que se estimulan recíprocamente.”³

Frente a este nuevo panorama y mediante una breve análisis de los acontecimientos bélicos más impactante en las últimas dos décadas, el presente trabajo tiene como objetivo analizar y tratar de explicar la naturaleza y la evolución reciente de las llamadas guerras santas, así como

2. F. Fukuyama, “The End of History?”, en *The National Interest*, núm. 16, verano de 1989.

3. Zaki Laïdi, “Après l’ordre bipolaire, la mêlée généralisée”, en *Manières de voir. Conflicts de fin de siècle*, núm. 129, febrero de 1996, p. 18.

de ciertas formas inéditas de conflictividad. Se pondrá especial atención en identificar las grandes líneas del papel jugado por los Estados (conservación o extensión de las áreas de dominación por las elites dominantes), en su mayoría de Asia, en cuyos territorios se han presentado casos de guerra santa. Esto mismo nos llevará a abordar la violencia de grupos religiosos fundamentalistas, tales como *Al-Qaeda*, la internacional “jihadista” que recientemente se ha expresado a través de la táctica militar del terrorismo en contra de Estados Unidos.

LA GUERRA

Partimos de la idea –una común aprehensión de la guerra, compartida por Sun Tse, Clausewitz y Carl Schmidt– de que si un antagonismo religioso se polariza, entonces pierde su carácter puramente religioso para derivar en político. Para someter a prueba este supuesto, en este trabajo se aborda el tema desde la perspectiva de la historia de las ideas políticas y de la filosofía política de la guerra, recurriendo al auxilio de disciplinas vecinas, como la filosofía moral o filosofía de las pasiones y la sociología política.

Entre los autores más importantes que analizan los sistemas de pensamiento en el nuevo mundo posterior a la guerra fría y nos sirven de base se encuentran Robert Fossaert, Manuel Castells, Immanuel Wallerstein, Jürgen Habermas y Samuel Huntington. En lo que respecta a la teoría de la guerra, *La noción de política*, de Carl Schmidt, *Penser la guerre, Clausewitz*, de Raymond Aron, y *El arte de la guerra*, de Sun Tse, son obras de gran valor.⁴

GUERRA, GUERRA DE RELIGIÓN Y GUERRA SANTA

Si tratamos de encontrar los orígenes de la palabra guerra vemos que su equivalente latino, *bellum*, no tiene relación morfológica con ella.

4. Robert Fossaert, *L'avenir du socialisme*. París, Stock, 1996; Manuel Castells. *La era de la información* (tres tomos), Madrid/México: Siglo XXI, 1996-1998; Immanuel Wallerstein. *Después del liberalismo*, México: Siglo XXI-UNAM, 1996; Jürgen Habermas. *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*, Madrid: Taurus, 1989; Samuel Huntington. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós, 1998; Carl Schmitt. *La noción de política*, Flammarion, 1992; Raymond Aron. *Penser la guerre, Clausewitz* (vol. I y II), París: Gallimard.

La *Enciclopedia Universal Espasa* nos dice que su etimología es más bien de origen germánico. Es frecuente situar su ascendencia en la voz sajona *wer* o en la palabra celta *gerra*, que probablemente se introdujo en el latín bárbaro, dando lugar a *werra* o guerra, derivándose los verbos guerrear, *querregiarse* y *guerroyer*.

Independientemente de los orígenes del vocablo, la guerra ha sido considerada como un acto de violencia destinado a obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad. Declarar la guerra es declarar la hostilidad. No existe, y difícilmente puede haber, una definición de la guerra universalmente reconocida, como lo anota Schmidt.

Todos los conceptos, nociones y vocablos políticos tienen un sentido polémico; se refieren a un antagonismo concreto, están ligados a una situación concreta cuya lógica última es una configuración amigo-enemigo (manifestándose bajo la forma de guerra o revolución) y la ausencia de tal situación mediante abstracciones vacías y sin vida. Palabras tales como Estado, república, sociedad, clase; y también: soberanía, Estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, Estado neutro o Estado total son ininteligibles si ignoramos quien, concretamente, es considerado ser alcanzado, combatido, contestado y refutado con esas palabras.⁵

Al consultar testimonios y análisis de las guerras a través de las obras legadas por escritores considerados como clásicos, desde Tucídides hasta Mao Tse Tung y Fidel Castro, nos damos cuenta que las sociedades humanas han recurrido constantemente a la lucha armada para dirimir entre ellas un conflicto. El mundo no sólo ha estado fragmentado en sociedades antagónicas, también al interior de cada una de ellas existen fermentos de disolución; la forma más terrible es la guerra civil. Desde una perspectiva histórica, la guerra es tal vez la primera y más antigua de las relaciones internacionales.

Comprender la guerra –no fundarla en razón– siempre ha sido una de las preocupaciones mayores de la filosofía. De hecho, la guerra marca el fracaso de la filosofía, cuyo propósito último es evitar encontrarse en la situación trágica de un campo de batalla. La guerra destruye al

5. Carl Schmidt, *La notion politique. Théorie du partisan*. París, Champs Flammarion, 1992, p. 69.

hombre y tiene como objetivo someter a un Estado. Herodoto en *Nueve Libros de la Historia*, al constatar su carácter absurdo, pensaba que “nadie ser bastante insensato para preferir la guerra a la paz. Durante la guerra los padres entierran a sus hijos; en tiempos de paz los hijos entierran a los padres.”⁶ Por Aristóteles, tratando de discernir las causas de los actos de guerra, observaba que los pueblos se sublevan “por la desigualdad en la propiedad, mientras que la minoría educada lo hace por la igualdad de los hombres.”⁷ En la época romana, Tertuliano estableció el principio de que “al cristiano no le es lícito pelear”,⁸ mientras que San Agustín afirmaba que “en la paz debe de haber voluntad, en la guerra necesidad”.⁹ Nicolò Machiavèlli rompe con la concepción de la política que reina hasta entonces y asegura que la guerra justa es la guerra necesaria (*quella guerra è giusta che è necessaria*).¹⁰ La necesidad empuja a los hombres y se combate para vivir y para comer. En el siglo XVII, entre los contractualistas, Thomas Hobbes escribió que los hombres en estado de naturaleza estaban a cada instante amenazados de muerte por los otros. Esta existencia precaria permanece en tanto un poder común (el Estado) no ponga un alto a la guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*).¹¹ Para John Locke, en el estado de naturaleza, la guerra puede ser continua: “la voluntad de evitar este estado de guerra (...) es una de las razones principales por las cuales los hombres dejaron el estado de naturaleza y se pusieron en sociedad”.¹² Por su parte, Jean Jacques Rousseau estimaba que la guerra era un proceso que iba más allá de las pasiones del hombre y concernía directamente al Estado: “La guerra no es una relación de hombre a hombre sino de Estado a Estado, en la cual los individuos son enemigos accidentalmente, no

6. Herodoto. *Los nueve libros de historia*. Trad. Del griego de Bartolomé Pou. Buenos Aires: El Ateneo, 1961, p. 459.

7. Aristóteles, *Política*. Versión castellana e introducción de Antonio Gómez Robledo. México: Porrúa, Col. Sepan Cuántos, núm. 70, 1992, p. 183.

8. Quinto Séptimo Florente Tertuliano. *Apología contra los gentiles*. Trad. del latín y notas por Pedro Manero. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947, p. 56.

9. Referencia tomada de *Enciclopedia Universal Espasa*, Buenos Aires, 1967, p. 41.

10. *Ibidem*.

11. Thomas Hobbes, “De la misión del representante soberano”. *Leviatán*, México: FCE, novena reimpresión, 1984, p. 275.

12. J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, vol. III, p. 17.

como hombres ni como ciudadanos, sino como soldados, no como miembros de la patria, sino como sus defensores”.¹³

La paz nunca ha sido considerada como lo propio del hombre (*status naturalis*), “parece injertada en la naturaleza humana”;¹⁴ pero si no es natural, cuando menos siempre está abierta la posibilidad de realizarla. Su establecimiento es el resultado de una acción voluntaria, es decir, es un proyecto político. La paz es un proyecto que puede ser políticamente construido (al interior de cada república) y no un derecho único de unificación política adoptado espontáneamente por los Estados. Tal es, según Kant, una de las condiciones para la paz perpetua. Para ello también es necesario la existencia de repúblicas, una idea que rebasa el cuadro nacional; es allí donde nace el deseo de paz y la guerra parece más difícil. En una república, los ciudadanos deciden si hay o no hay guerra, pero antes de hacerlo reflexionarán maduramente, ya que ellos pagarán los costos de tal decisión: “En cambio, en una constitución en la cual el súbdito no es ciudadano, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo. El jefe del Estado no es un conciudadano, sino un amo, y la guerra no perturba en lo más mínimo su vida regalada, que transcurre en banquetes, cazas y castillos placenteros”.¹⁵

A su vez, Hegel explica cómo al inicio de la historia, el paso del estado animal al estado racional se realizó sobre la base de “la lucha por el reconocimiento” (*Anerkennung*).¹⁶ El encuentro de este primer hombre con otros hombres conduce a una lucha violenta (“la lucha de las conciencias de sí opuestas”) en la cual cada combatiente intenta imponer al otro que lo reconozca, poniendo en juego su propia vida. Para el filósofo de Iena, la guerra constituye, pues, un acontecimiento inevitable; desear su desaparición y la desaparición del Estado, equivale a terminar con la libertad del hombre.

13. J. J. Rousseau, De la esclavitud, *El contrato social*. México: Porrúa, col. Sepan Cuántos, núm. 113, 1971, p. 7.

14. I. Kant, “Artículos definitivos de la paz perpetua entre los estados”. *La paz perpetua*. México: Porrúa, col. Sepan Cuántos, núm. 212, p. 221.

15. *Ibidem*, p. 223.

16. G. W. F. Hegel, “Independence et dépendance de la conscience de soi: domination et servitude”, *Phenomenologie de l'esprit*. segunda parte. Tomo II, París: Editions Montaigne, 1941, pp. 155 y ss.

La hostilidad, ya sea basada en la lucha de clases (Marx, Lenin, Mao Tung, Ho Chi Min, *Ché Guevara*) o en la incompatibilidad de las razas (Hitler), revistió en el siglo que acaba de transcurrir las formas más extremas y monstruosas. Todo parecía indicar que el odio como factor de lucha había llegado a los límites extremos, en el afán por exterminar al enemigo señalado. Habría todavía que esperar el inicio del nuevo milenio para ser testigos de nuevas formas de agresividad, sin medida y sin antecedentes en la historia de la destrucción masiva de la población civil. Aun si la guerra de los hombres –para diferenciarla de la guerra de las ideas, que sólo se da en la paz– ha sido inherente al desarrollo de la humanidad, las armas y las formas de hacer la guerra han cambiado con el paso del tiempo. Los avances realizados desde la segunda guerra mundial en la tecnología militar, como lo es la invención y la experimentación de las armas nucleares, permitió, por un breve periodo, una paradójica paz entre las superpotencias: la guerra fría entre 1948 y 1989. Dicha tendencia fue revertida por los Estados Unidos, al introducir una revolución basada en la aplicación de información tecnológica a las armas por ellos diseñadas y construidas. La preocupación axial de los teóricos de la guerra reside en identificar, entre las diferentes especies de hostilidad, la que le da sentido a la guerra. A partir de esa identificación, se puede distinguir las diferentes especies de guerra. En diccionarios y manuales diversos, suele decirse que entre las diversas acepciones de guerra (civil, de conquista, de exterminio, de hegemonía, de posiciones, etcétera) existe la de guerra religiosa, que es la que libra un pueblo contra otro para sostener o imponer sus creencias religiosas. De entrada, las guerras de religión nos hacen pensar en las guerras europeas de los siglos XVI y XVII. En Francia, señala Jean Delumeau, se llama de ordinario guerras de religión a los conflictos que en el reino opusieron a los católicos y calvinistas entre 1562 y 1598.¹⁷ De manera más específica, la guerra santa es asimilada a la religión islámica. Su traducción ordinaria –liberación de una tierra invadida por los cristianos, agresión injusta de una tierra musulmana– es rechazada por los musulmanes. Este im-

17. J. Delumeau, "Guerres et religion", en *Encyclopaedia Universalis*, formato disco compacto, 1996.

portante tópico no ha dejado de ser ampliamente debatido. En un libro publicado hace poco, su autor muestra que el término guerra santa es un invento europeo y que “hay muchos tipos de *jihad*” (guerra santa), la mayoría de los cuales “no tienen nada que ver con la guerra”.¹⁸ A este propósito, como bien lo remarca Jean-Paul Charnay, para el caso de Argelia, por ejemplo: la guerra de independencia se reivindicaba socialista (no marxista) y argelina; los miembros del Gobierno Provisional de la República de Argelia (GPRA) defienden la autodeterminación, la lucha contra el imperialismo y el derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos, al tiempo que se abstienen de convocar al combate, al *jihad*. Sin embargo, el periódico del FLN se llama *El Moudjahid* (el que combate en nombre de Alá) y los combatientes de primera línea de los batallones eran *moudjahidin* (guerreros del *jihad*). Para mostrar que se trata de algo más que una simple paradoja, Charnay abunda en ejemplos: el partido opositor al régimen iraní se hace llamar *Moudjahidin* del pueblo. La facción rival de los talibanes afganos (estudiantes de la *sharia*, es decir, ley divina, formada por el Corán y los *hadices*) también adoptan el mismo nombre. Lo mismo ocurre con los separatistas de Cachemira o con los de Dagestán, pequeña república del Cáucaso, vecina de Chechenia.¹⁹

Antes de la revolución iraní en 1979, ninguna de las guerras modernas de independencia había recurrido al *jihad*. A pesar de proclamarse musulmanes, los pueblos de Pakistán, en el momento de su separación de la India, Argelia, Indonesia y Egipto adquirieron su independencia sin que la noción de *jihad* fuera recuperada. Cabe señalar que, cuando la intervención militar soviética así lo justificaba, las diferentes fracciones de la resistencia afgana, a la cabeza de la cual se encontraba la fuerza político-militar de los talibanes, invocaron el *jihad* defensivo. Este movimiento, al igual que el GIA argelino, luchaba contra la domina-

18. Clinton Bennet, *Jihad: The origin of Holy War in Islam*. Nueva York, Reuven Firestone, Oxford University Press, 1999, en “Abstract. Reviews the book, en *Journal of Church & State*, vol. 42, primavera de 2000, p. 378. En árabe la palabra en cuestión quiere decir, “esfuerzo hacia un objetivo determinado”, en este caso para propagar y defender el Islam. Así, la obligación del *jihad* o *djihad*, es una obligación religiosa que nunca cesa.

19. J. P. Charnay, “Le djihad. La guerre au nom d’Allah”, en *Historia*, noviembre-diciembre de 1999, pp. 54-59.

ción no islámica. Ahora bien, desde la perspectiva de estos movimientos, es inaceptable que una población en su mayoría musulmana se someta, en el caso de Afganistán, a un poder comunista.²⁰

Podríamos resumir diciendo que el *jihad* es un vocablo polisémico. Lo que permite afirmar que la concepción rigorista, comúnmente atribuida a los movimientos fundamentalistas o integristas –guerra santa de execración y exterminio– es tan sólo una de las diversas versiones que el término permite. Falta observar más de cerca las características esenciales de los más recientes y destacados antagonismos religiosos intra estados.

LAS NUEVAS GUERRAS SANTAS (CON VIEJAS RAÍCES) EN LA ERA GLOBAL

Si bien las guerras desencadenadas por motivos religiosos han sido consustanciales al desarrollo de las sociedades humanas, las modalidades de las guerras santas invocadas en los últimos lustros marcan sin duda alguna un hito en la historia de los conflictos de ese género. Se podría creer que el fundamentalismo es un fenómeno nuevo cuya exclusividad pertenece a la comunidad islámica (*umma*) o a los círculos radicales iraníes o afganos. Sin embargo, este movimiento conservador, que preconiza la vuelta a la estricta observancia de las leyes coránicas, también se ha desarrollado en otras áreas geográficas. Recordemos a los Hermanos musulmanes de tendencia sunni, en Egipto, y a diversos grupos chiitas en el Líbano. También,

la marea hinduista, orquestada en India por un movimiento nacionalista de orígenes fascistas (Rolf Gauffin), o la ofensiva de los ‘hombres de negro’, judíos ortodoxos, en Israel (Joseph Algazy) son dos ejemplos impactantes. Sin hablar del papel de las sectas, término vago que recubre tanto los nuevos movimientos religiosos como los estafadores de la religiosidad (Frédéric Le Noir).²¹

20. *Ibidem*.

21. Michel Lowy, “L’offensive des religions”, en *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 1999, p. 2.

Sin embargo, el fundamentalismo se encuentra de igual manera en el mundo cristiano. Uno de los pensadores principales de la corriente contrarrevolucionaria del siglo XVIII, Joseph de Maistre, católico conservador y fundamentalista *avant la lettre*, hacía una apología de la guerra, en la cual veía una ley del mundo. Sostenía que la guerra es, por sus consecuencias, “de un orden sobrenatural (...) divina en la gloria misteriosa que la rodea, y en el atractivo no menos inexplicable que nos lleva a ella (...) divina en sus resultados, que escapan absolutamente a las especulaciones de la razón humana.”²² Este jefe de fila de la reacción, “el maquiavelo de la teología”,²³ aseguraba que en ningún otro lado más que en la guerra,

la mano divina se hace sentir con mayor peso en el hombre: se podría decir que es un *departamento*, permítaseme el término, que la Providencia se ha reservado la dirección, y en el cual deja actuar al hombre de una manera más o menos mecánica, porque los éxitos dependen allí casi enteramente de lo que menos depende de él.²⁴ Si bien esta forma de concebir el mundo y su desarrollo ha evolucionado, en el fondo los movimientos actuales comparten con sus ancestros ideológicos una común inquietud: oponerse –en nombre de las costumbres y de las instituciones basadas en la Providencia– a las reformas (o a la modernidad) de las instituciones políticas humanas. En Estados Unidos, el fundamentalismo cristiano ha echado hondas raíces. De hecho, el término “fundamentalismo”, adoptado en muchos idiomas del mundo, fue acuñado en esa nación entre 1910 y 1915.²⁵ Después de permanecer en estado latente durante varias décadas, estas doctrinas fueron retomadas en los años noventa por la Coalición Cristiana, animada y dirigida por Pat Robertson y Ralph Reed. La piedra angular de estos movimientos cristianos ortodoxos la constituyen la conversión, que permite hacer tabla rasa con el pasado de pecador e iniciar

22. Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, París: Guy Trédaniel/Éditions de la Maisnie, 1980, vol. II, pp. 28-30.

23. E. M. Cioran. *Essai sur la pensée réactionnaire*. A propos de Joseph De Maistre. Francia: F. Morgana, 1977. p. 62.

24. *Ibid.*, p. 31.

25. Manuel Castells, *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*. México, Siglo XXI, 1999, vol. 2, pp. 43-44.

una nueva vida consagrada a la salvación eterna, por un lado y, por otra parte, la familia patriarcal, en el seno de la cual los hijos deben de ser educados en el temor a Dios y en el respeto de la autoridad paterna. Uno de los puntos de encuentro más importantes en donde convergen los grupos y asociaciones fundamentalistas cristianas norteamericanas es el movimiento en contra del aborto. Según Castells, de quien estos datos han sido tomados, las causas inmediatas del fundamentalismo cristiano parecen ser la amenaza de la globalización y la crisis del patriarcado. En apoyo, Castells cita una interesante explicación de Lechner que reproducimos a continuación:

En el proceso de globalización, las sociedades han quedado institucionalizadas como hechos globales. Como organizaciones, operan en términos seculares; apenas ninguna tradición religiosa atribuye un significado trascendente a las sociedades mundanas en su forma presente (...) Para los parámetros de la mayoría de las tradiciones religiosas, el societalismo institucionalizado supone la idolatría. Pero ello significa que la vida dentro de la sociedad también se ha convertido en un desafío para la religión tradicional (...) precisamente porque el orden social es un orden normativo institucionalizado, es plausible que surja cierta búsqueda de una base “última”, de alguna realidad trascendente más allá de este mundo en relación con la cual éste pueda definirse con mayor claridad.²⁶

Estudiosos del aspecto moral de los conflictos violentos han realizado importantes trabajos basados en documentos del siglo XX, en los cuales buscan identificar las simetrías y asimetrías entre las actitudes cristianas e islámicas con relación a la guerra santa, sirviéndose con tal propósito de la teoría de la guerra como marco organizador para el análisis moral de la guerra misma.²⁷

El denominador común de estos estudios es la constatación de que el fundamentalismo religioso siempre ha existido y ha permanecido latente; “resurge periódicamente en los momentos de cambios sociales acelerados,

26. Frank J. Lechner, citado en *Idem*, p. 48.

27. Simeon Ilesanmi, “Just war doctrine; Jihad; Violence-Moral & ethical aspects” (abstract), en *Journal of Religious Ethics*, vol. 28, núm. 1, p. 139.

que angustian a las personas, las hacen refugiarse en lo que las tranquiliza, porque es más arcaico.”²⁸ Spinoza fustiga a la religión histórica como superstición susceptible de crear en el pueblo pasiones peligrosas, pero reconoce la necesidad de que el pueblo tenga una religión universal (*religio católica*) aportando modelos de conducta conforme a la razón.²⁹ El cuestionamiento reciente realizado a la religión y la adaptación de ésta a las diferentes formas de pensamiento que desilusionan al mundo, en particular el pensamiento científico, aunado a los ideales de autonomía social y personal, han contribuido sustancialmente a la descomposición de lo religioso, que es la principal forma actual del continuo proceso de secularización.³⁰

Así pues, una explicación con miras a entender el fundamentalismo contemporáneo, y en general el retorno a lo religioso, consiste en ligar dicho fenómeno con los vertiginosos cambios sociales ocurridos a finales del siglo XX. Si analizamos con detenimiento el fundamentalismo islámico, veremos que en realidad lejos está de ser un movimiento tradicionalista; es a la vez una respuesta al cambio y un medio de contribuir a él. Para Bassam, “el ascenso del fundamentalismo islámico en el Oriente Próximo se interrelaciona con la exposición de esta parte del mundo del Islam, que se percibe como una entidad colectiva a los procesos de globalización, el nacionalismo y el Estado-nación como principios de organización globalizados.”³¹ En pocas palabras, podríamos decir que el fundamentalismo religioso, en tanto que elemento básico identitario, es “la construcción de la identidad colectiva a partir de la identificación de la conducta individual y las instituciones de la sociedad con las normas derivadas de la ley de Dios, interpretada por una autoridad definida que hace de intermediario entre Dios y la humanidad.”³² En este estado de cosas, ¿cómo ocurre que ciertas comunidades eclesiales conduzcan a sus fieles, en nombre de su fe, al extremo de ordenar someter a los infieles por medio de la violencia?

28. Frédéric Le Noir, “Intégrismes et laïcité”, en *Manières de voir*, 1998, núm. 48, pp. 96-98.

29. B. Spinoza. *Ética; O tratado teológico-político*. Estudio introductorio, análisis de las obras y revisión del texto por Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1977.

30. J. Delumeau, “La escalada de los extremismos religiosos”, en *Hecho religioso: una enciclopedia de las religiones hoy*. México: Siglo XXI, 1997, p. 521.

31. Tibi Bassam, *Die fundamentalische Herausforderung: der Islam und die Weltpolitik*. Munich: Beck Press, 1992, p. 7 ; citado, por M. Castells, *op. cit.*, p. 39.

32. *Ibid.*, p. 35.

Las razones de la guerra moderna no coinciden siempre con los argumentos que los beligerantes enuncian públicamente para legitimar su violencia. En tal sentido, la visión religiosa propone poderosos argumentos de legitimación. Por ello, el lenguaje de la guerra santa es en algunas ocasiones utilizado sin recato por activistas políticos, deseando aportar una legitimidad sagrada a causas que no reúnen las condiciones espirituales y legales de la *jihad*. Lo anterior se vincula con un problema crucial en el mundo contemporáneo, consistente en definir si en territorio islámico una autoridad debe o no fundarse sobre la base de los preceptos de la religión musulmana. El nacionalismo religioso, por ejemplo, presente en India, Irán y otros países islámicos, funciona como una “ideología del orden”: propone una interpretación coherente del mundo que rebasa la realidad cotidiana, y ejerce una autoridad cuya función es hacer racional el orden político y social. Pero las diversas concepciones del poder, articulado a la autoridad de Dios, han sido la fuente de innumerables enfrentamientos armados entre comunidades religiosas distintas.

Antes de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, el mundo había sido testigo de numerosos conflictos entre musulmanes y cristianos. Así, en Indonesia, país en el que el 90 por ciento de los 210 millones de habitantes es musulmán, en enero de 2000 desfilaron por las calles de Yakarta cerca de noventa mil de ellos, con el fin de exigir a las autoridades religiosas que declarasen la guerra santa contra los cristianos radicados en Maluku y Maluku del Norte, en donde éstos son mayoría. Durante meses, estas provincias fueron el escenario de sangrientos enfrentamientos en los que perdieron la vida aproximadamente dos mil personas y fueron destruidas iglesias y mezquitas.³³ Asimismo, en Lahore, Pakistán, el grupo islámico *Lashkar e Taiba*, con motivo de su congregación anual de 1999, pregonaba la defensa del Islam mediante la guerra santa.³⁴ Esta lista de conflictos actuales en el mundo no pretende ser exhaustiva,³⁵ bástese-

33. “2000. Die in Muslim-Christian Conflict”, en *Christianity Today*, 2000, vol. 44, núm 2, p. 32.

34. Anthony Davis. “Inside Jihad international”, en *Asia Weekly*, vol. 44, núm. 46, 1999, p. 44.

35. Sólo en el año de 1996, el planeta conoció cerca de 50 conflictos armados. Véase Mariano Aguirre, “L’émergence d’un nouveau monde”, en *Manières de Voir: Conflits de fin de siècle*, núm. 29, 1998, p. 10.

nos aquí observar dos constantes: a) el papel que las religiones –y no solamente la musulmana– siguen desempeñando en los enfrentamientos violentos entre comunidades al interior de las naciones, y b) hasta entonces, en estas luchas entre grupos sociales de signo religioso distinto, los combatientes se habían limitado al uso estricto de armas convencionales. Los ataques de los grupos islámicos, primero a través de la Red de Redes y posteriormente en Washington y Nueva York, inaugurarían un nuevo tipo de guerra santa.

GUERRA SANTA Y TERRORISMO

El inicio del tercer milenio de la era presente quedará marcado en la historia contemporánea por un acontecimiento singular: el trágico resultado operativo de la conjunción, por primera vez, entre guerra santa, “la guerra en nombre de un dios para la expiación especial de un sacrilegio”,³⁶ y el terrorismo, entendido como el empleo sistemático de la violencia para alcanzar un objetivo político determinado. El reciente conflicto bélico entre Estados Unidos y los grupos islámicos fundamentalistas, nos proporciona un valioso modelo para comprender mejor –con el apoyo de la teoría del partisano, de Carl Schmidt– los resortes íntimos de los antagonismos religiosos. Asimismo, el análisis de este ejemplo suministra elementos para vislumbrar las nuevas guerras santas en el campo de la realidad virtual, por un lado; y, por otro, permite evaluar y sacar conclusiones válidas sobre las tendencias actuales de los inéditos medios de destrucción masiva de la población, antaño sólo llevados a cabo por ejércitos nacionales identificados. Con tal finalidad, en las líneas que siguen se echará una mirada panorámica sobre los recientes avatares de las formas de hacer la guerra, antes de concentrarnos en la descripción y el análisis del conflicto bélico entre Estados Unidos y los grupos integristas islámicos.

Durante mucho tiempo, nuestro modo de pensar, de consumir, de vivir y de morir, así como el de hacer la guerra, se mantuvo inalterado. Con el advenimiento de la revolución de la tecnología de la informa-

36. Max Weber Faltan datos...

ción y la explosión y el rápido desarrollo de los medios masivos de comunicación, todos esos hábitos y representaciones han sufrido un cambio sustancial. La historia de la comunicación internacional, según Armand Mattelart, es también la historia del entrelazamiento de la guerra, el progreso y la cultura; y, continúa, parodiando a Ives Lacoste, desde un punto de vista práctico, “la comunicación sirve antes que nada para hacer la guerra.”³⁷ En este contexto, previo a lo ocurrido en el campo de la realidad real, las formas “tradicionales” de la guerra adquirieron una nueva dimensión a través de Internet. Uno de los primeros grupos, sino el primero, en escribir un nuevo capítulo en la historia de la guerrilla moderna ha sido sin duda el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Chiapas. Si bien de manera impropia, puesto que la guerra sólo se da entre Estados, Castells afirma que el combate de los zapatistas es “la primera guerra informacional”.³⁸ Su dirigente visible, el subcomandante Marcos, renunció a los tradicionales métodos guerrilleros hasta entonces utilizados en América Latina, para desarrollar una especie nueva y adaptada de guerrillero. Además, la dirigencia zapatista ha logrado adaptarse con éxito al entorno tecnológico globalizado y a servirse de las nuevas formas de comunicación. Es difícil saber hasta qué punto el movimiento indígena de Chiapas, en su uso extenso de la red electrónica, ha servido como modelo para otros combatientes en otros sitios y con otros objetivos. No obstante, el EZLN se distingue de los demás grupos activos por sus referencias al enemigo y sus objetivos concretos, así como también por su base social y por haber logrado imponer una nueva regularidad en virtud de sus propias fuerzas.

La base social y el carácter regular de un movimiento como el zapatista está ausente en los grupos que han operado en el Medio Oriente en contra de compañías norteamericanas vinculadas con Israel. A estas hostilidades se les ha dado en llamar “la guerra santa electrónica” o “cyber-jihad.”³⁹ Es de creer que las agrupaciones pro palestinas

37. Armand Mattelart, *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*. París: La Découverte/Poche, 1999,

38. *Ibid.*, p. 96.

39. Dan Verrton, “U.S. may face Net-Base Holy War”, en *Computerworld*, vol. 34, núm 46, p. 2.

implicadas, mantenían estrechas relaciones con organizaciones internacionales terroristas, tales como Al-Qaeda, de Osama Bin Laden.⁴⁰ Una de las rondas de ciber-ataques más espectaculares, perpetrados por estos grupos a lo largo del último lustro del siglo XX, tuvo como objetivo 40 sitios Web en diferentes partes del mundo. Parte de su campaña consistía en penetrar a través de servidores Web y borrar sus páginas, con la finalidad de mantener desinformados a los más grandes proveedores concernidos. El conjunto de acciones bélicas, o black propaganda, abarca: operaciones de desinformación, de producción de noticias falsas o de rumores sobre la capacidad de las empresas (léase ejército enemigo), y sobre la seguridad o garantía de sus productos. Voceros del FBI debieron reconocer que los ataques han sido lanzados utilizando técnicas altamente sofisticadas nunca antes empleadas por grupos hostiles.⁴¹ Ello pone en evidencia que estas unidades de combate obedecían a un proyecto –que tal vez formaba parte de otro proyecto– fraguado con minucia desde hace mucho tiempo. Su entrenamiento y su indispensable financiamiento sólo podían provenir de altos responsables de organizaciones o instituciones con gran experiencia en la lucha revolucionaria o subversiva.

Si se observa con detenimiento los métodos tácticos empleados en esta original “guerra santa”, nos damos cuenta que los ataques emprendidos por los grupos protagonistas no difieren de las ofensivas practicadas en todas las guerras registradas en la época moderna. Por principio, los guerrilleros carecen del armamento y de la organización militar apropiada; razón por la cual no pueden hacer frente durante mucho tiempo a tropas regularmente encuadradas. En consecuencia, los guerrilleros se ven obligados a recurrir a una defensiva estratégica: abandonan el espacio para ganar tiempo, evitan las batallas, y sólo libran combate por sorpresa, una vez que por su movilidad se han asegurado de tener ventaja en número y en terreno. Son reglas elementales que todo guerrillero conoce por instinto. Cada una de estas reglas requiere –así como lo aconseja Sun Tse– una aplicación particular, todos los días, en toda ocasión, en toda circunstancia.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

Hasta hace poco, las guerras sólo se concebían entre dos o más Estados. En la actualidad, las guerras de un nuevo tipo como las mencionadas en el párrafo anterior se llevan a cabo entre guerrilleros profesionales, representando lo irregular. Estos nuevos combatientes de la postmodernidad han abandonado las líneas de fuego reales, para crear, desde lo profundo de la clandestinidad, nuevos campos de acción en el ámbito virtual. Si tomamos en cuenta que un grupo actuante se clasifica en relación con el enemigo designado, en el caso de los grupos pro palestinos, el enemigo lo constituye el nuevo “Imperio de la era electrónica”, lo regular. En el centro de ese Imperio, según lo perciben sus dirigentes, se encuentra un mercado mundial, controlado en gran medida por los Estados Unidos y su aliado incondicional, Israel. En todo caso, en su rechazo al nuevo orden mundial emergente, una creciente oposición organizada ha convertido el ciberespacio en el teatro potencial de sus operaciones. En los extremos de esta oposición se encuentran los hackers, sucedáneos de los piratas, quienes actúan con base en sus intereses particulares, por un lado; y, por otro, los guerrilleros de una nueva estirpe, quienes han logrado sobrevivir asimilándose a la nueva realidad. Estos últimos, a diferencia de los hackers, están comprometidos en lo político y/o religioso. En este sentido, hace unos setenta años, Schmidt, hacía notar que el combatiente se convertiría en la figura clave de la historia universal.⁴² La historia reciente y los últimos acontecimientos de la era global han confirmado la pertinencia y vigencia de su observación.

Desde la caída del muro de Berlín y con ello la implosión de la Unión Soviética y el fin de la guerra fría, Estados Unidos emergió como única superpotencia e impuso su modelo en un mundo que cesó de ser bipolar. La guerra del Golfo (1991) así lo confirmó. La revolución informática, en la cual fue pionero, le permitió impulsar los nuevos paradigmas neoliberales con apoyo en la ideología de la globalización. Esta ventaja sobre aliados y enemigos ha colocado a los norteamericanos en una posición de neta dominación,⁴³ a tal punto que

42. Schmidt, *op. cit.*, p. 286.

43. Sobre el tema de las nuevas tecnologías aplicadas a la guerra, véase “The futur of warfare”, en *The Economist*, 8-III-1997.

nunca, los grandes ejércitos ya multinacionales de Tiberio, Gengis Khan, Solimán el Magnífico, Napoleón, Hitler, Stalin o McArthur, alcanzaron ese grado de superioridad total y absoluta de las cuales pueden disponer hoy en día las fuerzas de la OTAN. Ayer en Corea, las fuerzas dichas occidentales coaligadas emprendieron, bajo la dirección de la ONU –y en realidad de los Estados Unidos– un combate tan largo e implacable contra las tropas chino–coreanas sostenidas por la URSS. Hoy todo el problema se hubiera arreglado en pocas semanas. Toda coalición militar organizada en torno a la potencia americana es, a priori, dueña del mundo.⁴⁴

En tales circunstancias, y a raíz de los devastadores atentados terroristas que golpearon los símbolos económico, político y militar de la “democracia imperial” (el término es de Raymond Aron), Washington, a falta de un enemigo tangible y deseoso de castigar de inmediato a los responsables, declara la guerra –sólo concebible entre Estados– a una estrategia militar: el terrorismo. Una estrategia, si aceptamos la definición de Clausewitz, es el arte de enlazar los combates con un fin determinado. Muchos analistas han creído ver en este enfrentamiento un “choque de civilizaciones” entre Oriente y Occidente.⁴⁵ En realidad, a lo que hemos asistido es a la puesta en práctica por Estados Unidos de una política de pacificación de los peligros que le amenazan: es el trabajo de Sísifo en el país hegemónico del actual sistema mundo. Para una ciudad que tiene un imperio, anotaba Tucídides, “nada que le convenga carece de razón”.⁴⁶

En su nuevo papel de hiperpotencia, Estados Unidos, junto con una vasta coalición de aliados, se enfrentó al grupo radical islámico Al Qaeda, en ese momento todavía sospechoso, pero en quien veía la encarnación del terrorismo. Esta agrupación, es una red sin Estado, carente de territorio nacional y fronteras, cuya matriz había tenido como sede Afganistán, donde a su vez vive una de las sociedades más atrasadas del mundo gobernada por los talibanes, una teocracia pura. En gran parte, la voluntad divina había sido interpretada al pueblo afgano (analfabeta

44. Ignacio Ramonet, “L’Amérique dans les têtes”, en *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2000.

45. Samuel P. Huntington, *op. cit.*

46. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Trad. Del griego por Diego García Gracián. Buenos Aires: Emecé, 1944, p. VI.

en un 50%) por los *ulemas* o doctores de la ley musulmana, preparados en las mejores universidades del país y del extranjero; todos ellos formaban parte de los talibanes. A riesgo de caer en la digresión, cabe recordar aquí que la doctrina musulmana está basada en el *Corán* (“la lectura”), según el cual el poder político tiene sobre todo una función: cumplir con la voluntad de Dios. El poder temporal debe entenderse como la forma visible de la ley celeste, una encarnación del vínculo entre el cielo y la tierra. En dicha concepción del poder político, la lógica divina y la lógica terrestre son inseparables. En consecuencia, la democracia, la soberanía del pueblo y otros principios del liberalismo político, son un sacrilegio para la doctrina musulmana pura. Por tal razón, el Islamismo y las reflexiones sobre él ocupan ya un lugar central en el debate democrático. Añadamos que, aparte de Afganistán, otros países en los cuales regímenes similares han logrado imponer la ley islámica, son Irán, Sudán y Pakistán, en el que gobierna una junta militar al servicio de Dios, aunque pragmática.

En tales circunstancias, el dirigente espiritual de los talibanes, el mulá (o mullah) Mohamed Omar, manifestó, desde el inicio de las hostilidades, lo que vendría siendo la más reciente declaración de guerra santa en contra de Estados Unidos. No obstante, luego de las severas advertencias manifestadas por el presidente de los Estados Unidos, en el sentido de que “el que no está con nosotros, está a favor del terrorismo”, las altas autoridades del mundo islámico, tanto sunitas como chiitas, se precipitaron a condenar los atentados, contrarios a la letra y al espíritu del Corán. A pesar de ello, la prensa internacional de esos días informó sobre la dificultad que experimentaban los gobiernos de los países en donde está implantada la religión musulmana (Indonesia, Pakistán, Siria, Irán, entre otros), para contener a las masas que invadían las plazas públicas, en su afán por mostrar su simpatía y su adhesión a la proclama del dirigente talibán. En Pakistán, Siria y Sudán los clérigos locales secundaron el llamado a la guerra santa. En los lugares en donde los talibanes no contaron con el apoyo de los clérigos, los creyentes se declararon, a título individual, en guerra santa. Desde muchos países hubo quienes se marcharon hacia las montañas de Afganistán, para incorporarse a las fuerzas armadas de

los talibanes que luchaban, según su creencia trascendente, en defensa del Islam y en contra del “Gran Satán”; entre ellos se encontraban un norteamericano y un australiano.

Es importante subrayar un aspecto fundamental de la conflagración *sui generis* entre Estados Unidos y sus aliados y la red dirigida por Osama Bin Laden y los suyos, los talibanes, es decir, el relacionado con el carácter religioso de la guerra. En primer lugar, debemos de encontrar referencias precisas que nos permitan discernir con la mayor claridad posible la realidad de lo político en el conflicto armado que nos ocupa. Este punto de referencia nos lo proporciona la distinción que cada uno de los campos beligerantes hace entre amigo y enemigo. La tarea, entonces, consiste en saber con exactitud quiénes son los enemigos designados por los grupos o países actuantes, puesto que cada uno de ellos se clasifica en relación con el enemigo. La parte medular de la teoría del partisano, de Carl Schmidt, radica precisamente en que el núcleo de lo político no es pura y simplemente la enemistad, sino el hecho de hacer la distinción entre amigo y enemigo. Partiendo de esta premisa, nos encontramos con que Estados Unidos reconoce pública y formalmente como beligerante, no al terrorismo en abstracto, sino a Bin Laden y un puñado de combatientes, reagrupados en torno a la red Al Qaeda. Por su parte, Bin Laden reconoce como enemigo absoluto, no a los cristianos ni a los occidentales en general, sino a los Estados Unidos, representación de la hostilidad absoluta. Ahora bien, cuando los antagonismos religiosos se agudizan y llegan a su paroxismo, se produce el reagrupamiento de combate entre amigos y enemigos. Independientemente de sus fuertes motivaciones de orden ideológico y religioso, a partir del momento en que los miembros de Al Qaeda se reagrupan para combatir contra el enemigo por ellos mismos designado (EU.), el antagonismo profundo y decisivo es de orden político. Cabe también mencionar, sin poner en cuestión el credo religioso y el uso que fanáticos puedan hacer de él, que Bin Laden parece haber contribuido a la modificación del concepto y la percepción misma de la figura del terrorista. Después del 11 de septiembre de 2001, los atentados terroristas operados por organizaciones como las Brigadas Rojas, Sendero Luminoso y ETA, por más violentos y destructo-

res que hayan sido, probablemente pasarán a la historia como antecedentes románticos del hiperterrorismo inaugurado ese día en la nación norteamericana. Por ello, si hacemos abstracción de toda consideración ética, no es exagerado afirmar que Bin Laden representa una nueva especie de partisano en la era de la globalización.

La religión, sin duda, junto con la pobreza, la injusticia y la inestabilidad en que viven muchos países musulmanes, crearon un terreno fértil para la realización del proyecto de guerra santa de Bin Laden. Todo ello, aunado a la autoridad carismática, propia de los profetas, que Bin Laden supo ejercer con gran dominio en su entorno, constituyó una de las claves de su liderazgo. La respuesta a la pregunta ¿cómo golpear con eficacia al enemigo todopoderoso?, parece encontrarse en el fusil, la violencia, el terror (Mao Tse Tung), pero también en el genio y la *virtù* (Maquiavelo), así como en el carisma y en las armas espirituales (Weber).

Uno de esos senderos intransitados hasta entonces por los grupos terroristas “tradicionales”, es el referente a la trama y urdimbre en la creación y lenta expansión de la red. Por ejemplo, llama la atención el reclutamiento y la identidad de los miembros que participaron en los ataques del 11 de septiembre. Por regla general, cada uno de ellos dominaba dos o más lenguas extranjeras, eran hábiles en el manejo de los instrumentos tecnológicos más modernos, y habían sido educados en universidades occidentales. Como transnacional es la propia red, diseminada en numerosos países, cada uno de sus miembros poseía también un carácter transnacional. A este propósito Ramonet señala:

Al Qaeda, una organización perfectamente adaptada a la edad de la mundialización, conserva ramificaciones internacionales, sus redes financieras, sus conexiones mediáticas y comunicacionales, sus sucursales de abastecimiento, sus polos humanitarios, sus estaciones de propaganda, sus sucursales y sub-sucursales.⁴⁷

A ello habría que agregar que esta organización terrorista ha librado un largo combate irregular en nombre de la dispersa nación musul-

47. I. Ramonet, “Le nouveau visage du monde”, en *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2001.

mana, sin que se pueda demostrar haber sido puesta en marcha o financiada por parte de Estado alguno.

No obstante,

Combatiente irregular, el partisano depende siempre de alguna manera de la ayuda que le aporta un Poder regular. Este aspecto del asunto siempre ha existido, siempre ha sido conocido (...) En nuestros días, esta relación se impone mucho más claramente a la conciencia, porque el progreso ininterrumpido de los medios técnicos del combate hace que el partisano no pueda prescindir de la ayuda constante de un aliado cuya capacidad técnica e industrial lo provea y lo equipe en armas y en máquinas de las más modernas.⁴⁸

Este punto crucial en las reglas no escritas de los partisanos ha sido igualmente modificado por el nuevo terrorismo. Hasta donde se sabe, para su financiamiento y su logística, Al Qaeda no contaba propiamente con el apoyo de un “poder regular”. Sus recursos provenían del sector privado, recibiendo donativos de asociaciones caritativas o de empresas, cuyos propietarios o representantes se identificaban con la religión musulmana. Los fondos de dichas asociaciones y empresas serían congeladas por el Tesoro Norteamericano, como parte de la guerra en contra del terrorismo.

El islamismo político, versión Bin Laden, y las técnicas de exterminio por él experimentadas, hacen pensar, desde un punto de vista técnico, mas no moral ni jurídico, al hombre nuevo en el mundo nuevo. “Esta espera –anota Schmidt–, ya había sido la del cristianismo antiguo y, dos mil años más tarde, en el siglo XIX, la del socialismo. A ambos les faltaba *l’efficiency* de los medios técnicos modernos, capaces de todo destruir.”⁴⁹ La reflexión centrada en la técnica, argumenta el mismo autor, no es suficiente para entender una teoría del partisano; con ello sólo se obtendrían juicios plurivalentes de valor y no-valor. Citando a Ernest Forsthoff, en otra parte agrega que el valor “tiene su propia lógica (y ella es la) del no-valor y de la supresión de quien a ésta representa.”⁵⁰

48. Schmidt, *op. cit.*, p. 283.

49. Schmidt, *op. cit.*, p. 286.

50. *Idem.*

Ésta, que ciertamente ha sido la primera guerra santa del tercer milenio, tiene igualmente un aspecto abstracto que aquí destacaremos: la coacción moral, la cual suele ser más dañina que las herramientas de exterminio e incluso la maldad premeditada del hombre:

Los hombres que utilizan estos medios contra otros hombres se ven obligados también a destruir moralmente a aquellos otros hombres, sus víctimas y sus objetos. Están forzados a declarar criminal e inhumano en su conjunto al campo del adversario, y de hacer de él un no-valor total, so pena de ser ellos mismos criminales y monstruos. La lógica del valor y del no-valor despliega su pleno vigor destructor y obliga a discriminaciones, a criminalizaciones y a depreciaciones siempre nuevas, siempre más profundas, hasta la exterminación de todo sujeto sin valor, indigno de vivir.”⁵¹

A pesar de que el control de los medios de comunicación ha sido durante la guerra cabalmente desproporcionado, esta destrucción moral ha sido practicada de manera sistemática por ambos adversarios. Bin Laden califica a Estados Unidos como el mal supremo de Occidente. Por su parte, Estados Unidos coloca a Bin Laden y sus seguidores fuera de toda legalidad, de la humanidad misma. “En un mundo en donde los protagonistas se precipitan así, mutuamente, en el abismo de la degradación total antes de exterminarse físicamente, vemos nacer forzosamente nuevos tipos de hostilidad absoluta.”⁵²

Esta guerra santa que ha testificado el cambio de milenio, ha mostrado el empleo de la lógica terrorista hasta sus últimas consecuencias, en contra de la población civil, tanto de Nueva York como de Afganistán. En ella se puede entrever nuevos peligros y nuevos desafíos: “Con la mundialización, se ve ahora aparecer la red-Estado, incluso el individuo- Estado, del cual Bin Laden es el primer ejemplo vivo, aun si por ahora tiene necesidad de una concha vacía, de un Estado vacío (Somalia ayer, Afganistán hoy) para investirlo y ponerlo enteramente al servicio de sus ambiciones.”⁵³

51. *Ibid.*, p. 304.

52. *Ibid.*, p. 304.

53. Ramonet, “Le nouveau...”, *op. cit.*

CONCLUSIONES

En las páginas precedentes se plantea de manera sucinta cómo a lo largo de la historia la guerra ha sido inseparable del hombre. Con la evolución de las sociedades humanas, la forma de hacer la guerra también ha cambiado. En los últimos lustros, en razón de los acelerados avances tecnológicos y la penetración e instalación del neoliberalismo (mundialización de la economía) y la globalización (el soporte ideológico de esta mundialización), la transnacionalización ha impuesto a la guerra una nueva lógica. En esta nueva manera de entender la guerra, el *no-valor* es uno de sus fundamentos, y su dinámica se inscribe en el empleo de armas de exterminio masivo de la población civil, así como en la renuncia a todo respeto por las reglas adoptadas por la comunidad internacional.

Esta ruptura conceptual se ha producido también en el campo específico de las llamadas guerras santas. Entre la revolución encabezada por el Iman Khomeini en Irán, la primera guerra moderna de independencia que recurre a la *jihad*, y a la *jihad* defensiva invocada por los talibanes, se ha producido una neta transformación. No obstante, en los substratos de todo fundamentalismo, tanto del Islam como del cristianismo, se traslucen formas de pensamiento que desilusionan al mundo. De hecho, el fundamentalismo islámico representa un movimiento que hunde sus raíces en viejas tradiciones, y es a la vez una repuesta a los cambios acelerados que impone la globalización, como también una manera de contribuir a la realización de estos cambios.

La transición entre el viejo y el nuevo milenio sirvió de marco para el encuentro entre guerra santa y empleo del terrorismo, hasta sus últimas consecuencias. Los ataques sistemáticos organizados y perpetrados en contra de Estados Unidos por grupos pro palestinos en el ámbito virtual, constituyeron, si no la primera guerra santa del tercer milenio, cuando menos lo hicieron como ensayo general de lo que el mundo entero sería testigo el 11 de septiembre, en Nueva York y en Washington.

También se ha planteado que una de las actuales tendencias en los conflictos religiosos consiste en que los enfrentamientos entre Estados, con miras al control de territorios o públicos al interior de los campos ideológicos bajo su dominio, han sido substituidos por nuevas fracturas, por nuevos enfrentamientos cuyos protagonistas no siempre son definidos. Aun si

aceptamos que las guerras son, por principio, un asunto de los Estados, es decir, de las clases a las cuales sirven los poderes políticos, la guerra reciente entre Estados Unidos y los grupos islámicos nos mostró la aparición de un nuevo elemento, el guerrillero profesional.

Por otra parte, un acercamiento a los conflictos religiosos más importantes que se han registrado en la era de la globalización, ha permitido mostrar, tal como se planteó en la introducción del presente trabajo, que cuando un antagonismo religioso se agudiza, se producen reagrupamientos de combate entre amigos y enemigos. Desde ese instante, el antagonismo decisivo se torna, de religioso, en político. Por tal razón, una guerra considerada como santa sería un absurdo. Sin embargo, cabe preguntarse si estos movimientos, hasta ahora aislados y periféricos, pueden llegar a ser una amenaza real para el orden internacional. ¿Es esta situación coyuntural? Cabe también preguntarse si el terrorismo es una práctica indisociable del Islam y si la religión es en la actualidad un factor de conflicto, y no la fachada que sirve para encubrir intereses que poco o nada tienen que ver con la divinidad.

Termino con la siguiente reflexión del marqués de Montesquieu : “El mal no está en la multiplicidad de las religiones, sino en el espíritu de intolerancia y de proselitismo de una religión dominante: de ahí esas guerras que llenan la historia.”⁵⁴

54. Charles de Secondat, marqués de Montesquieu, *Cartas persas*. Trad. de Francisco Teófilo Sanz. Madrid: Cátedra, 1997, p. 109.

Procesos de conceptualización en situaciones límite. Los marcos neurofisiológicos y sociales de la experiencia religiosa

Víctor Manuel Alcaraz R.
Instituto de Neurociencias Universidad de Guadalajara

Y todos cuantos vagan, de ti mil gracias
me van refiriendo, y todos más me llagan;
y dejáme muriendo un no sé qué quedan balbuciendo.
San Juan de la Cruz

Alabara yo al amor en cien mil idiomas, la belleza
del amor supera de largo todo ese tartamudeo.
Yalal al Din Rumi

RESUMEN

Se analiza cómo surge la experiencia religiosa en el marco de una sociedad que le ofrece al individuo elementos para darle significado y durante una fuerte activación cerebral que involucra, principalmente, a las regiones relacionadas con las respuestas de carácter afiliativo y de tipo emocional. Mito, rito, inspiración profética, oración y estados místicos son tomados como ejemplos.

INTRODUCCIÓN

Los estímulos del medio ambiente actúan sobre los receptores sensoriales de los organismos y producen en ellos actividades que son espe-

cíficas a la naturaleza, magnitud y duración de las energías incidentes sobre los órganos de los sentidos. La aparición de algunos de esos estímulos puede ser repetitiva, pero no obstante esa recurrencia, cada nueva estimulación se recibe con variaciones sobre todo en cuanto a su magnitud o duración. Sin embargo, las respuestas que por ese motivo se originen no muestran variaciones acordes con los cambios en los estímulos. Se llama generalización a esta extensión de las respuestas a estímulos que sólo varían de los originalmente recibidos en unos cuantos de sus parámetros. Un buen número de autores considera la generalización como un proceso en el cual los organismos realizan una actividad abstractiva de lo que sería la característica esencial de un estímulo. En realidad, la generalización se lleva a cabo más bien por defecto de los receptores sensoriales que por un proceso agregado. Cuando los primeros seres humanos aprendieron las respuestas de interacción social de carácter vocal, que posteriormente constituyeron el lenguaje, se adicionó a la actividad perceptiva una respuesta de designación que permitió aumentar los grados de generalización y, además, asociar modalidades sensoriales que se encontraban separadas. Naturalmente, la asociación entre modalidades sensoriales la llevan a cabo tanto los animales como los seres humanos. Una luz puede servir de anuncio a un animal de la aparición de un estímulo que afecte a otra modalidad sensorial diferente y que incluso la dañe, como por ejemplo podría ser el caso de la aparición del relámpago seguida del trueno y de la descarga eléctrica sobre el organismo, la cual puede conducirlo a la muerte. Pero con el lenguaje puede darse un nuevo tipo de asociaciones: las de hacer equivalentes estímulos que pueden ser muy distintos.

En la raíz de la metáfora poética se encuentra esta posibilidad otorgada por el lenguaje. Sin lenguaje un sonido no puede asemejarse a una luz. Si se agrega el adjetivo fuerte a la designación tanto del sonido como de la luz, entonces esto se hace factible. Con los medios de comparación que proporcionó el lenguaje no sólo ganaron los relatos orales descriptivos que surgieron en los primeros tiempos y que, luego, acomodándose a una serie de cánones, dieron lugar a las obras escritas de carácter artístico que componen nuestro acervo literario. También la comprensión de la naturaleza resultó beneficiada, pues

pudieron elaborarse explicaciones diversas sobre los fenómenos de nuestro entorno; en otras palabras, religión y ciencia aparecieron para dar cuenta del universo en el que vivimos mediante dos tipos de metáforas, las de los mitos y las de los modelos teóricos formalizados, propuestos para expresar en términos lógicos o matemáticos,¹ las regularidades en la naturaleza.

Gracias a la metáfora lo conocido sirvió para hablar de lo desconocido. En general, los seres humanos nacen en ambientes en los que se les proporciona abrigo y protección, y en los cuales las recurrencias de la naturaleza han sido aprovechadas para prever acontecimientos y domeñar los fenómenos. El *mysterium tremendum et fascinans* que, según Rudolf Otto,² es la base de la experiencia religiosa no se da en cada momento. Incluso es probable que los primeros hombres no vieran azorados ante los espectáculos de la naturaleza. La religión debe haber surgido tanto con componentes fuertemente emocionales ante condiciones que causaban pavor y deslumbramiento, como por razones de orden cognoscitivo, o sea, el tratar de explicar porqué surgió algo, dar cuenta de los sucesos importantes para la vida.

Muchos de los científicos que se dedican actualmente a estudiar los procesos cognoscitivos los consideran neutrales. La diferencia entre mito y formulación científica es que esta última es una abstracción cribada de referencias personalísticas o de sesgos emotivos impulsados por la mera subjetividad individual. En realidad, la emoción está presente en cualquier comportamiento, tanto los realizados por los seres humanos como por los animales. Sin emoción no es posible evocar ninguna conducta. La abulia, la apatía son el resultado de la falta de emociones. Para emprender cualquier proyecto hace falta el impulso emocional. Detrás del esfuerzo por conocer nuestro mundo está la emoción. Las teorías se formulan para evitar la incertidumbre que pu-

1. En lógica y la matemática no están presentes metáforas, pero debe recordarse que los números hacen equivalentes fenómenos distintos. Manzanas y sillas no pueden compararse por no tener parecidos, pero mediante un número que las iguale es factible equipararlas. En lógica y matemática lo que ha sucedido es que la metáfora alcanzó grados muy altos de abstracción. De esta manera, un signo algebraico puede representar cualquier cosa. Es también oportuno recordar que en el pitagorismo los números representan figuras. El término inglés *figures* es un resabio de esa antigua concepción.
2. R. Otto (1998) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial.

diera presentarse cuando hay necesidad de tener un enfrentamiento con lo totalmente desconocido. Lo incierto, lo extraño, lo otro, nos genera angustia. Para desentrañar las situaciones que nos sorprenden o perturban necesitamos encontrar recursos. Religión y ciencia son los medios. La ciencia nos indica que debemos ver lo insólito como algo que resulta de una concatenación de sucesos. La religión también intenta descubrir causas. Ambas tienen, entonces, propósitos parecidos, se distinguen porque buscan en lugares diferentes y en sus afanes explicativos utilizan metáforas distintas. La ciencia se centra en la naturaleza. La religión en las vivencias del ser humano, particularmente las de tipo emocional. Los formatos explicativos científicos son vistos como producto de los esfuerzos intelectuales humanos. Los modelos de la ciencia se utilizan como instrumentos hechos por el hombre, no como una realidad en sí misma. Los formatos explicativos religiosos se conciben como independientes del ser humano. Surgen en el curso de una experiencia emocional intensa y por eso se les considera como revelaciones. A pesar de todo, ciencia y religión no están tan distanciadas: una y otra representan explicaciones de la naturaleza. En sentido estricto, ignoramos cuánto hay de mito en la ciencia, pues siempre es una aproximación provisional a eso que presuntuosamente llamamos verdad. La verdad es sólo el grado de correlación que pudiera existir entre los términos del lenguaje humano y los entes o fenómenos de la naturaleza. Algunos de los términos del lenguaje humano tienen un referente en el mundo, otros no. Cuando esto último sucede resultan mentirosos, ilusorios. Desconocemos cuánto de ilusorio podrían tener las explicaciones que ahora damos acerca de la realidad. Ciencia y religión forman entonces acercamientos distintos al acontecer del universo. Como ya lo señalamos, una, la explicación científica es considerada obra propia de la humanidad. Otra, la explicación religiosa es calificada de autónoma porque, por así decirlo, se le vino encima al ser humano cuando tuvo la experiencia del pasmo, del asombro, la consternación, el azoro, ante lo que le resultó incomprendible, pero que pudo finalmente salir de esa fuerte perturbación por medio de la revelación que le sobrevino.

Si la religión está preñada de reacciones emocionales y de su correspondiente explicación, podremos ver siempre, en la experiencia religiosa, tanto a la emoción como a su cuerpo explicativo, el cual estará formado por un conjunto de metáforas. No nos será posible descubrir sólo una parte de ese complejo. La emoción, aislada, tendrá los visos de reacción psicótica o neurótica, como en los ataques de angustia. En cuanto a las metáforas, éstas no podrán aparecer si no hay nada que comparar. En todos los distintos tipos de experiencias religiosas, aun aquellas acartonadas, como serían las del cumplimiento de rituales estereotipados, estarán los dos elementos antes mencionados. En otras palabras, siempre hallaremos la fe y el fervor dirigidas a aquello que se cree, o sea, a la metáfora con la que se pretende explicar el mundo y el lugar del ser humano en éste. En todas las ocasiones habrá una metáfora porque, a fin de cuentas, las entidades que según la religión sustentan el universo son indecibles y, consecuentemente, para hablar de ellas se necesita utilizar lo conocido, aunque esto conocido sólo dé una idea aproximada de lo desconocido.

Enseguida haré una breve reseña de aquellas experiencias que pudieran considerarse como más representativas de la emoción religiosa y de su metáfora. Las limitaciones de espacio me obligarán al esquematismo, pero, sin embargo, espero que por lo menos muestren como en los procesos de elaboración de un cuerpo de creencias, o sea del conjunto de conceptos que componen una doctrina, se entremezclan factores intelectuales y emotivos. Tomaré el mito, el rito, la inspiración profética, la oración, y el éxtasis místico como ejemplos.

EL MITO

Los mitos buscan explicar los orígenes del universo, de la vida, de la aparición de los seres humanos o de ciertas conductas.³ Se formulan a partir de un conjunto de situaciones límite: el nacimiento, la muerte, el acto sexual, el dolor, la alegría, la pena, el decaimiento o la renovación de los campos en los diversos ciclos calendáricos o los grandes cataclismos, tormentas, inundaciones, temblores de tierra, etcétera.

3. Ver M. Eliade (1958) *Patterns in comparative religion*, Nueva York: Meridian.

Así como los hombres con su actividad producen cambios en la naturaleza o fabrican cosas nuevas, así también en el mito, seres más poderosos son los responsables de todo lo que sucede en el mundo. La organización social de cada pueblo se convierte en el modelo del mundo mítico.⁴ Las asambleas de los jefes tribales encuentran su lugar en la morada de los dioses que no sólo se reúnen para discutir los asuntos del universo sino también llevan una vida disipada caracterizada por banquetes, francachelas y sexualidad incontenida, semejante a la vista en las sociedades humanas. Las discordias presentes en estas últimas, sus luchas por el poder, se reflejan igualmente en el mito.

Los actos inaugurales de los dioses con los que dieron origen al universo y a la vida, se ven regularmente necesitados de renovación. Darse cuenta de los campos invernales año con año demuestra la necesidad de repetir los actos creadores. La pérdida de fuerza de los seres humanos y su enfrentamiento a la muerte comprueba el requerimiento de volver a insuflar vida a los seres que la pierden. El mundo parece no haber sido fundado para siempre. Los propios dioses necesitan ser alimentados. Surgen entonces los ritos, puestas en escena del mito de los orígenes.

Los actos primigenios son vistos como ordenamientos realizados en algo informe. El mundo surge de las aguas o de las tinieblas. “En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra, empero, estaba informe y vacía y las tinieblas cubrían la superficie del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas...” dice el Libro del Génesis (1,2).⁵ En la mitología mesopotámica “todos los territorios eran sólo un mar. En ese entonces el contenido de ese mar era nada más un abismo...”⁶ En el relato babilónico, cielo y tierra surgen posteriormente en virtud de que ocurre una lucha entre los dioses y el triunfador, Marduk, mata a la diosa Tiamat y divide su cuerpo para que la mitad superior forme el firmamento y la inferior la tierra. Entre los griegos, sucesivas generaciones de dioses se enfrascan en batallas en las que el hijo menor destrona al padre, para posteriormente sufrir la misma suerte.

4. Ver G. Thomson (1959) *Los primeros filósofos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

5. Génesis, *Sagrada Biblia* (1958), Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa.

6. J. Bottéro y S.N. Kramer (1993) *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, París: Gallimard, p. 498.

Los temas de las aguas, las tinieblas, el huevo primordial,⁷ la lucha entre los dioses o la rebelión del hijo contra el padre, aparecen en varias mitologías. El sustento de los temas del agua y las tinieblas parece ser la oscuridad de la noche y el mar proceloso con su miríada de seres que permitirá, posteriormente, considerarlo como fuente de la vida y convertirlo en símbolo generatriz, al igual que a la tierra. La noche, sin luna, viene a ser una situación límite. Resulta inexplicable la pérdida de la luz y la completa oscuridad infunde pavor, como también lo hace el mar bajo una tormenta o solamente la impresión de su inmensidad. Explicar los orígenes de la oscuridad y de las aguas ilimitadas es entonces un factor motivante para vencer los temores. En la conceptualización que se lleva a cabo, lo único que se hace es salir del pasmo recordando cómo el actuar del hombre da lugar a cambios y, si esta manera de comportarse ha demostrado que muchas veces sirve, en los tiempos primigenios debe haber sido igual, correspondiendo a los dioses establecer el orden en el caos aterrador de la falta de luz o de la extensión inconmensurable y tormentosa. El proceso psicológico es el de la repetición de las experiencias traumáticas e irresueltas por medio de una especie de revisión o reactuación. Los mitos permiten ver cómo fue vencida la oscuridad o domeñado el mar. Así, a la llegada de la noche, no hay nada que temer, nuevamente los dioses lucharán y vencerán a la oscuridad. Lo inalcanzable para el individuo, lo consiguen los dioses. Generalmente el dominio sobre algo tiene lugar mediante el vencimiento de una oposición; en otras palabras, siempre se da una lucha. Por eso, el combate es la metáfora que queda más cercana para dar cuenta de la derrota de la oscuridad y del establecimiento de límites a la fuerza del mar. En tanto que la oscuridad y las aguas se personalizaron desde un principio, se convirtieron en dioses, la lucha no es entre fuerzas naturales, sino entre los personajes míticos que las representan.⁸

La rebelión del hijo contra el padre fue tratada por Freud en *Totem y Tabú*,⁹ obra en la que planteó una teoría que en su tiempo fue recha-

7. “En el comienzo no era, nació, creció, se convirtió en un huevo, el huevo yació durante un año, luego se rompió; una mitad era de plata, la otra de oro; la mitad de plata se convirtió en la tierra, la mitad de oro en el cielo... y de éste nació Aditya, el sol (*Upanisad, Chandogya*, París: Les Belles Lettres, pp. 3-91).

8. En realidad los dioses no representan las fuerzas naturales, son las fuerzas naturales.

9. S. Freud (1948) *Totem y Tabú*, en *Obras Completas*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, Tomo II.

zada. De acuerdo a la especulación freudiana, el padre guardaba a todas las mujeres para sí, hasta un momento en que los hijos se rebelaron y le dieron muerte, procediendo luego a devorarlo y a repartirse las mujeres. La prohibición de comer el totem y la regulación del incesto surgieron a partir de ese crimen, cuando los hijos para protegerse de nuevas rebeliones instauraron reglas que en el futuro iban a impedir la recurrencia de actos semejantes a los ejecutados por ellos. El examen de ciertos grupos de animales permite observar comportamientos parecidos. Un macho dominante se hace de un harem, hace huir a los hijos, pero éstos u otros machos jóvenes vuelven cuando el macho dominante comienza a perder fuerzas, y vencen al padre, comiéndose a las crías más pequeñas de las hembras del harem, con lo que aseguran la disponibilidad sexual de las mismas, inhibida en los períodos de lactancia. Si esto sucedió en las primeras bandas de cazadores-recolectores como lo supuso Freud, entonces el material analógico para el mito se encontraba presente en la memoria de quienes recién entraron a la vida sedentaria y tuvieron además la oportunidad de observar crímenes semejantes en las luchas por el poder. De este modo, lo visto en la tierra se traslada al cielo.

EL RITO

Los ritos repiten los actos inaugurales. Grandes festividades destinadas a renovar la naturaleza tienen lugar en el tiempo de las siembras o de las cosechas o a los fines de año. En Babilonia, al fin del año, se recitaba el *Enuma Elish*, el canto de la creación, al mismo tiempo que se rompía con el orden cotidiano y se consumaban ritos orgiásticos. Los ritos son entonces conmemoraciones del acto primigenio que vuelve a llevarse a cabo en forma mimética, a veces mediante la consumación de un sacrificio, real o simbólico. Los sacrificios se establecieron para alimentar a los dioses, o para renovarles sus fuerzas. Implicaban ofrecerles primicias de las cosechas o los animales primales, o los propios hijos primogénitos.¹⁰

10. Una constante que también aparece en los mitos es que el hijo menor es el rebelde. Marduk, era hijo menor, Zeus que destrona a Cronos igualmente. En la Biblia la rebelión aparece en contra del primogénito. De esta manera, Jacob le roba el derecho de primogenitura a Esaú.

En los ritos sacrificiales, la tierra concebida como una gran madre, recibía la sangre de las víctimas y de ese modo se fertilizaba. Comidas rituales consistentes en consumir la carne del animal o del hombre sacrificado se llevaban entonces a cabo. Los dioses representados por el mar o por la tierra recibían el sacrificio y renovaban sus poderes creadores al igual que los hombres que participaban en el rito.

Otros ritos con el mismo propósito también se realizaban. La tierra, dadora de vida, recibía en posición fetal a los cadáveres, tal vez para impulsarla a que les diera nueva existencia. Como los renacimientos anuales no implicaban la reaparición de las plantas muertas, sino sus renuevos, o en el caso de animales y de hombres, no se daba la resurrección, la vida se concibió como un eterno retorno, un tiempo cíclico que se repetía desde el principio de los tiempos.

La ciencia, por su parte, obró al principio igual que la religión. Empleó la metáfora de las sociedades humanas para explicar el decurso del universo. Las enfermedades, por ejemplo, eran obra de los dioses, impuestas como castigo a los pecados o las faltas de los hombres cometidas en el quehacer social. Se originaban igualmente por posesiones de dioses malignos. Sin embargo, gracias a la observación de sus formas de expresión se hizo posible, progresivamente, delinear los síndromes y al último descubrir la causalidad natural.¹¹ Cuando Hipócrates declara que la epilepsia no era una enfermedad sagrada sino que se debía a una afección cerebral consuma un rompimiento.¹² El avance fue progresivo, los modelos míticos conformaron el discurso que posteriormente dio lugar a la ciencia natural. En Hesíodo vemos una primera separación. El examen de la *Teogonía* nos permite ver la diferencia entre el relato mítico y el comienzo de la aproximación científica. Al principio de esa obra leemos:

11. Es interesante encontrar que en griego antiguo el vocablo *autia* que significaba causa, originalmente hacía referencia a una culpa. Cfr. S.F. Mason (1984) *Historia de las ciencias. I La ciencia antigua. La ciencia en Oriente y en la Europa Medieval*, Madrid: Alianza Editorial
12. “Con vista a la enfermedad llamada sagrada, me parece que no es más sagrada ni más divina que otras, sino que tiene causas naturales que la originan, al igual que otras afecciones...” Hippocrates, *On the sacred disease*, en *Hippocratic writings*, Chicago: Great Books of the Western World, volumen 9, p. 326.

...Del caos nacieron Erebo, las tinieblas y Nix la negra noche y de ésta nacieron el Eter, la quintaesencia luminosa del aire y Hémera, el día, concebido y parido por Nix después de unirse a la oscuridad. Y la tierra dio a luz, primero a Urano, el cielo estrellado, igual a ella, para que pudiera cubrirla toda y ser un recinto impecadero de los dioses bienaventurados, y luego a las altas montañas, la guarida encantadora de las ninfas que habitan la profundidad de los valles y al Pontos, el mar de mareas estériles, pleno de olas, y todo ello sin conocer el deseo ni el abrazo carnal...¹³

Vemos aquí cómo a fin de cuentas permanece el formato que estaba presente en el *Enuma Elish* babilónico, pero los dioses son sustituidos por el nombre del fenómeno natural¹⁴ y por un proceso de generación que explícitamente se dice que no es sexual. La diosa Tiamat cuyo cuerpo fue dividido por la espada de Marduk para dar origen al cielo y a la tierra es sustituida por un término abstracto, el caos, alejado de la personalización presente en el mito babilónico.

El proceso que llevó a que se naturalizara la naturaleza, a que perdiera parte de sus rasgos humanos, fue acompañado, en la sociedad, por lo que se podría denominar una “desnaturalización”. Trataré de explicar este aparente galimatías. En el mito la naturaleza es explicada por las figuras que componen el mundo social. Dicha metáfora, en la que la sociedad sirve de modelo para la construcción del mundo sobrenatural, empieza a adquirir vida propia y termina utilizándose para explicar al propio modelo, o sea, la sociedad, en una especie de círculo vicioso en el que dos reflejos se confunden sin que quienes viven el mito llegen a saber cuál fue el modelo inicial.

13. Hésiode, *Les travaux et les jours. La Theogonie*, París, Arlea, p. 37. En la traducción española de Adelaida y María Angeles Martín Sánchez publicada por Alianza Editorial (Madrid, 1996), en lugar de mi versión de sin deseo ni abrazo carnal, aparece sin “el deseable amor” acompañado de una nota en la que se habla de que la generación fue por partenogénesis (pág. 59). Por otra parte, en la traducción de Paola Vianello de Córdoba hecha para la Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana de la UNAM (México, 1986) dice que “parió al piélago estéril que furioso se hincha, a Ponto, sin amor deleitoso...” (pág. 5). Pienso que mi traducción se apega más al sentido de que la generación tuvo lugar sin la analogía a los actos reproductivos previamente atribuidos a los dioses, independientemente de que antes, Hésfodo haya señalado que el día y el éter nacieron de la unión de la noche con las tinieblas. Tales incongruencias son típicas en los períodos de transición, cuando no se ha roto del todo con las ideologías precedentes.
14. F.M. Cornford (1912) *From religion to philosophy*, Cambridge.

En la Grecia antigua la “desnaturalización” de la sociedad se dio cuando empezaron a establecerse leyes hechas por los hombres, las cuales fueron promulgadas en lugar de las disposiciones que reglaban el comportamiento humano y que aparentemente venían de los dioses. La Reforma de Solón cumplió con ese objetivo cuando fijó a los ciudadanos obligaciones que deberían respetar y cuyo incumplimiento llevaba a un juicio. Los crímenes de sangre dejaron de ser castigados por las Erinias que producían pérdida de las cosechas o esterilidad en las mujeres. Las culpas de los hombres tuvieron que pagarse en el ámbito de la sociedad.

En el dominio del derecho a que tanto contribuyeron los sofistas puede verse también la traducción de lo religioso a lo profano. Los sofistas consideraron el lenguaje como un instrumento puramente convencional y sentaron las bases para la lógica cuando fijaron en las pruebas judiciales principios como el de no contradicción y de identidad. Sin embargo, a pesar de su iconoclastia, apegaron las formas de su discurso a los modelos de la antigua liturgia. Thomson¹⁵ a este respecto hace ver como una de sus oraciones fúnebres sigue el modelo del canto ritual a los muertos en un estilo en el que predominan la antítesis y el asíndeton, consistente este último en la omisión de conjunciones. Por cierto, el mismo Thomson dice que ese estilo retórico pasó al cristianismo y pone como ejemplo la Primera Epístola a los Corintios de Pablo de Tarso en donde se ven figuras del lenguaje como las siguientes: “...con palabras de verdad, con fortaleza de Dios, con las armas de la justicia a la diestra y a la siniestra, en medio de honras y deshonras, de infamia y de buena fama; tenidos por embaucadores, siendo verídicos; por desconocidos, aunque muy conocidos; casi moribundos siendo así que vivimos.”¹⁶

Ahora bien, ¿cómo fue posible que se rompiera con las explicaciones religiosas cuando daban seguridad y permitían además la expresión y satisfacción de anhelos y sentimientos? Fueron nece-

15. Thomson, *op. cit.*

16. Pablo de Tarso, Corintios, 6.7 y ss, *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 1420. Es obvio que en Pablo de Tarso aparezca ese modelo retórico dado que en él se conjugaron las influencias rabínicas con las helenistas. Compárense sus contrastes con las figuras del epitafio de Gorgias pronunciado en honor a los atenienses caídos “Valoraron en más la bondad de la *epiqueia* que la arrogancia del derecho positivo, la rectitud del razonamiento que el rigor de la ley, pensando que la más divina y universal de las leyes es la siguiente: hablar y callar, hacer y no hacer lo debido en el instante debido...” (Gorgias [Ed.de 1980] *Fragments y testimonios*, Madrid: Aguilar, p. 31.

sarios cambios sociales profundos. El desmoronamiento del imperio micénico en razón de las invasiones dorias condujo a que los mitos de la creación y sus fórmulas encantatorias dejaran de servir en un mundo social derruido. Hubo necesidad entonces de reconceptualizar al mundo y habiendo caído los antiguos dioses pudo nombrarse ahora a la naturaleza con nombres que ya les fueran propios. Eso fue lo que hicieron Hesíodo, los filósofos milesios, y los médicos de la Escuela Hipocrática. En el terreno legislativo, Solón se vio obligado a reconsiderar la estructura social por la rebelión de las masas, lo cual dio pie a que se consideraran caducos los antiguos conceptos basados en el mito que daba sostén a la sociedad.

LA INSPIRACIÓN PROFÉTICA

Vimos como los cambios sociales que conducen a la pérdida de la seguridad material o espiritual, obligan a la búsqueda de nuevas explicaciones. Lo reseñado para Grecia ocurrió también en Israel, aunque ahí no se naturalizó la explicación mítica, sino se renovó. A la caída de la Casa de David y la separación de los reinos de Judá e Israel siguieron períodos de convulsión social y de sometimiento a la soberanía asiria que trastocaron buena parte de los valores existentes. El cautiverio en Babilonia fue otra situación límite que necesitó de nuevas conceptualizaciones para poderse explicar la condición del exilio. Los profetas fueron quienes se encargaron de la reconceptualización, mostrándose en rebeldía contra ese estado de cosas. Los profetas en el antiguo Israel se agrupaban en cofradías, recurrían a técnicas dirigidas a obtener el éxtasis y usaban una señal distintiva, la de la tonsura.¹⁷ La forma como fueron llevados a profetizar y algunos de los temas que utilizaron serán la que trataré con unos cuantos ejemplos de aquí en adelante.

El llamado o el éxtasis se produjeron por distintos medios. Uno de ellos fue el de las exaltaciones provocadas por la danza, lo cual por cierto tenía sus antecedentes en las fiestas orgiásticas relacionadas

17. Caquot, A., La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad en Babilonia, en *Historia de la Religiones. Vol. II Las religiones antiguas*, México, Siglo XXI, pp. 69-204.

con los ciclos agrícolas presentes en el pueblo judío¹⁸ al igual que en las otras culturas de la época. El uso del canto y la danza como medio para lograr el arrebató profético se puede ver en diversos pasajes de la Biblia. Así en el libro de Samuel, Saúl recién ungido rey, encuentra un coro de profetas que con salterio, tambor, flauta y cítara, profetizan y él mismo se siente arrebatado y empieza a profetizar,¹⁹ o en otro libro, el de los Reyes, el profeta Eliseo consultado por Josafat pide que le traigan a alguien que cante y se ponga a tañer un arpa a cuyo son, comienza a dar respuesta a las preguntas que se le hicieron.²⁰

Además de la música, la inspiración profética surge en estados extáticos en que se tienen visiones portentosas o se sufre una experiencia en la que Dios ejerce violencia sobre un profeta que no se siente capaz de anunciar la palabra divina. De esta manera, Isaías ve el trono de Dios rodeado de serafines que cantan a coro. Estremecido se dice indigno por formar parte de un pueblo con labios contaminados, pero, entonces, uno de los serafines vuela hacia él con una brasa ardiente y quema sus labios, lo cual representa la entrega del don que creía no poder recibir.²¹ Los lamentos de Jeremías son igualmente muy claros a este respecto “¿Oh Señor!, Tu me deslumbraste y yo quedé deslumbrado. Tu fuiste más fuerte que yo y te saliste con la tuya; yo soy todo el día objeto de irrisión, todos hacen mofa de mí...no hablaré más en nombre del Señor. Pero luego sentí en mi corazón como un fuego abrasador, encerrado dentro de mis huesos y desfallecí no teniendo fuerzas para aguantarle...²² Igual experiencia tiene Ezequiel: “Más tú, oh ¿hijo de hombre! Escucha todo aquello que te digo; y no seas rebelde...abre tu boca y come todo. Yo te doy. Y miré, y he aquí una mano extendida hacia mí, la cual tenía un libro arro-

18. Estaban la fiesta de los ázimos celebrada cuando la cebada estaba madura, en la cual se ofrecían sus primicias a Dios, así como los animales recién nacidos y había que comer pan sin levadura. De esa fiesta, posteriormente quedó como resabio el sacrificio del cordero pascual cuya sangre puesta en las puertas de las casas de los judíos preservó la vida de sus hijos de las acciones del ángel exterminador que dio muerte a todos los primogénitos de los egipcios. Las otras dos grandes celebraciones fueron la de la cosecha y la del fin del año agrícola conocida como fiesta de la recolección. Véase Caquot, *op. cit.*

19. Samuel 10,5-8, *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 302.

20. Reyes, 3, 15, *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 398.

21. Isaías 6, 1 y sig., *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 872.

22. Jeremías 20, 7-9, *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 951.

llado, y lo abrió delante de mi, y estaba escrito por dentro y por fuera; y lamentaciones y canciones lúgubres y ayas era lo que se hallaba escrito en él. Y díjome: Hijo de hombre, come cuanto hallares; come ese volumen y ve a hablar a los hijos de Israel”.²³

Varios son los temas utilizados por los profetas. Entre los muchos que utilizan pueden destacarse el de la luz, el fuego, las tinieblas, la ramera, el día del Señor y el carro de Dios.

Es interesante como luz y tinieblas están presentes desde las mitologías más antiguas. Las tinieblas aparecen como castigo en el llamado día del Señor en que todo se oscurecerá y el sol se pondrá en pleno día. El día del Señor representa entonces una gran catástrofe. Aparece por ejemplo en Amós²⁴ y en el Nuevo Testamento en el Apocalipsis de San Juan en el que se reúnen las imágenes del fuego, las tinieblas, la luz y la meretriz entre otras tantas más.²⁵

La ramera es una imagen utilizada para mostrar el envanecimiento de Israel, su olvido de la alianza y su entrega a otros cultos. Es la esposa infiel que se ha prostituido. Uno de los profetas incluso vive esa situación en carne propia, pues Oseas se casa con una mujer adúltera a quien luego perdona,²⁶ como luego Dios perdona los pecados de Israel. La sexualidad presente en los primeros mitos, sea como el matrimonio sagrado o simplemente como el acto sexual fecundador en las ceremonias orgiásticas, ha tenido en la religión una fuerte presencia y toda una corriente de la mística ha tomado el matrimonio o el erotismo como modelo de la unión del alma con Dios. Emparentado se encuentra el tema de la prostitución, obligación ritual en la antigua Babilonia, tema reiterativo en la Biblia en la que incluso Jefté, uno de los Jueces, es hijo de una prostituta.²⁷

Parecería que el tema de la prostituta tiene dos caras; por un lado, la del arrepentimiento de la vida disipada y el perdón, y, por el otro, la fuerza de la imagen de alguien cuyo oficio se asocia a un acto en el que hay una fuerte conmoción emocional. La prostituta está cargada de connotaciones. Re-

23. Ezequiel 2, 8-9 y 3, 1-3, *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 1009.

24. Amós, 8 y 9, *Sagrada Biblia*, ed. cit., pp. 1104 y 1105.

25. Apocalipsis de San Juan, *Sagrada Biblia*, ed. cit., pp. 1499-1518

26. Oseas, 2 y 3,1.5, *Sagrada Biblia*, ed. cit., pp. 1087 y 1088

27. Jueces 11,1, *Sagrada Biblia*, ed. cit., p. 272

petimos, fue sagrada, sacerdotisa de los dioses en Babilonia. Representa la sexualidad exaltada y la disipación. Atrae y produce rechazos, por eso su imagen sirve para darle a los caudillos fuerza, o para quitársela como le sucedió a Sansón. Rechazo y atracción permiten entonces las calificaciones negativas y el perdón. Israel vuelve a Dios. La Magdalena es perdonada porque ha amado mucho.²⁸

El fuego, no como elemento destructor presente en el día del Señor, sino como símbolo de estados extáticos, de arrebatos o de los esplendores de Dios, aparece en muchas de las experiencias vividas por los profetas. Elías es llevado al cielo en un torbellino de fuego sobre un carro de material ígneo jalado por caballos igualmente ardientes. Esa visión incluso le permite a Eliseo adquirir el don de la profecía.²⁹ Ezequiel³⁰ ve el carro de Dios en una imagen alucinante. El carro está constituido por cuatro animales con formas antropomórficas, con cuatro alas y con cuatro caras de hombre, flanqueadas al lado derecho por una cara de león y al lado izquierdo por otra de buey, mientras que en su parte superior tienen una cara de águila. Los cuatro animales parecían, además, ascuas ardientes y caminaban para todos lados según la dirección de su cara. A su lado se hallaban cuatro ruedas que formaban una sola rueda también con cuatro caras moviéndose hacia todos los lados y produciendo un gran estruendo que se unía al provocado por el movimiento de las alas de los animales. Encima de todo ese conjunto estaba el trono de Dios, también de fuego, rodeado por los colores del arco iris. Tal visión, obviamente, no sólo deja atónito al profeta sino igualmente deja azorados a los místicos judíos que utilizan ese carro llamado la Merkhábá, como un símbolo de la experiencia que sienten cuando buscan la unión con Dios. Dicha unión sólo puede representarse como estremecedora, al igual que el llamado en el que se ejerce violencia para que se cumpla con el papel de profeta. La inspiración necesita provenir de una especie de posesión por la divinidad. Ahora bien ¿cómo se puede narrar ese estado? Únicamente con imágenes sumamente fuertes, producto de los sentidos llevados a su máxima exaltación.

28. La palabra "amor", "eros" significaba originalmente sólo el acto sexual. La expresión contemporánea de "hacer el amor" conserva todavía el sentido antiguo. La Magdalena, como tantas otras prostitutas en la literatura religiosa, adquiere su fuerza simbólica, simplemente por su carga sexual.

29. Reyes 1, 1-14, *Sagrada Biblia*, ed. cit., pp. 396 y 397.

30. Ezequiel 1,4-28 y 2, *Sagrada Biblia*, ed. cit., pp. 1007 y 1008.

En las experiencias anteriores vemos cómo en épocas de crisis es necesaria una reconceptualización. En el caso de los judíos, las invasiones, los conflictos sociales, o el cautiverio en Babilonia hicieron que se perdieran los anclajes, y cayeran en el desamparo, la desesperanza. Ante ello, algunos buscaron creencias distintas, otros simplemente no supieron qué hacer. Tales estados facilitaron la eclosión de las más diversas experiencias emocionales, a las que se les buscó formas expresivas del lenguaje que dieran cuenta de su profundidad. Se recurrió entonces a símbolos emparentados con experiencias previamente vividas. Los profetas buscaron símbolos o metáforas que hicieran alusión a lo conocido por sus contemporáneos y a semejanza de otros hombres religiosos, acudieron a las imágenes de la luz y la oscuridad, a las del fuego y la unión sexual, a lo ocurrido después de una infidelidad en las relaciones de pareja o al comportamiento de una prostituta.

Algo que en la historia judía fue muy importante para los sentimientos religiosos en general, fue el cautiverio en Babilonia, pues esa situación que implicó la supresión de los cultos públicos de los exiliados, llevó a que el sacrificio ritual que no podía realizarse en forma de ofrendas de animales o vegetales en los templos babilónicos, pues en éstos sólo podían efectuarse los cultos del Estado, se convirtiera en sacrificio interior, en ofrenda del propio corazón contrito. Gracias a ello empezó a forjarse una vida personal interior que antes no se daba porque en los primeros grupos sociales no había individuos, sino miembros de una colectividad en la que el actuar independiente no era posible.³¹

LA ORACIÓN

La oración es una experiencia constante en la mayoría de los creyentes. Generalmente se da con fórmulas estereotipadas, que muchas veces carecen de sentido para el que las pronuncia. A pesar de su acartonamiento, la oración implica fuertes componentes emocionales, pues se recurre a ella igualmente en situaciones límite, cuando se padece un sufrimiento, se tiene una necesidad o se vive una condición

31. Cfr. J. P. Vernant (1982) *Mythe et Pensée chez les Grecs*, París: Maspero, Volumen II.

desesperada. Se ora también para agradecer bienes recibidos, o sea, se emplea lo mismo en circunstancias de malestar que de bienestar.

La oración implica una interlocución con una entidad que no se encuentra presente, pero a quien, no obstante ello, se le dirige un ruego o se le hace una alabanza. Se emplea la fórmula de la segunda personal del singular, un tú que representa familiaridad, confianza y cercanía.³² Es aprendida bajo enseñanzas particulares, pero toma como modelo a las interacciones humanas en las que el comportamiento verbal produce cambios tanto en el hablante como en el oyente. Es precisamente la esperanza de que el oyente, en este caso Dios, se vea movido por la súplica o reciba con agrado la alabanza, lo que hace a la oración un comportamiento ritual en que la emoción parece ser el impulso.

Existen otros rituales en que la participación del creyente puede ser mayor. Las representaciones del mito de tipo sacrificial son de ese estilo. Cuando las religiones pasan del sacrificio real al simbólico, la participación tiende a disminuir. Precisamente el hecho de que los rituales pierdan su función catártica lleva a que ciertos individuos busquen formas distintas de entrar en relación con la divinidad. Se sientan de esa manera las bases de la mística.

EL ÉXTASIS MÍSTICO

En la indagación iniciada por quien encuentra que los ritos no lo proporcionan el suficiente apoyo a sus necesidades existenciales y por ese motivo necesita formas nuevas de religiosidad, se siguen muchos caminos. Se recurre al aislamiento o, al contrario, a la inserción en grupos en que las relaciones entre sus integrantes adquieren una mayor emocionalidad. Cantos, danzas y desenfrenos sexuales son las formas sobresalientes, aunque en algunos casos también se dan muestras de agresividad extrema, como pudiera ser la furia de los bacantes en los misterios dionisíacos, o los modos culturales satánicos. El llevar las sensaciones corporales al extremo es otro medio, sea con ayunos, flagelaciones o con el uso de sustancias tóxicas.

32. Cfr. W. N. Schoenfeld, *Religión y conducta humana*, México: Universidad de Guadalajara

Todas esas formas las podemos encontrar en la historia de la mística. Fue en la Grecia antigua donde en occidente tuvo la mística una primera expresión en las ceremonias realizadas fuera de los cultos estatales. Sólo los iniciados eran admitidos a los nuevos ritos, por ese motivo recibieron el nombre de misterios. Quienes se acogieron a los misterios fueron los rechazados del culto estatal o aquellos que se llegaron a sentir ajenos a ellos, de ahí que sus adherentes se encontraran entre las mujeres y los esclavos. De hecho, el cristianismo en sus comienzos, como una religión que no se insertaba en las religiones del Estado, tuvo como sus primeros fieles a ese tipo de personas.³³

En la larga lista de místicos vamos a encontrar eremitas, pobres desarraigados, víctimas de expolaciones,³⁴ desadaptados sociales, personalidades patológicas o sujetos con una fuerte individualidad.

La palabra mística utilizada para referirse al conjunto de experiencias de individuos que intentan descubrir vías particulares de acercarse a Dios, entró tardíamente al vocabulario moderno. Corominas³⁵ dice que se atestigua su uso en el español en 1515 todavía en el sentido de misterio religioso. En francés, místico en el siglo XVII empieza a tomarse como un modo de interpretar las escrituras a partir de la experiencia personal. La palabra que nos ocupa, empieza, entonces, a perder la acepción de algo oculto para ganar el significado de una empresa espiritual.³⁶ Los místicos al principio, se denominaron contemplativos. La diferencia en los significados es importante como luego lo veremos, pues aun cuando el lenguaje empleado por los místicos hace alusión a un experiencia interior, su aceptación no fue inmediata. Hubo varias razones para ello. Cuando empezaron a tenerse experiencias místicas en una sociedad en la que lo público era lo único presente, los descubri-

33. Entre los misterios paganos y los cristianos hay una línea histórica en cuanto a las características de sus ceremonias. En los misterios de la antigüedad proveniente del oriente medio se representaban los mitos sacrificiales del origen, de la misma manera que en el ágape cristiano antecedente de la misa se recordaba la última cena con Cristo, la víctima sacrificial, cuya sangre se bebía y su cuerpo se comía en forma simbólica. Cfr. A. Loisy (1967) *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Buenos Aires: Paidós.

34. En los orígenes del anabaptismo, por ejemplo, se encuentra una rebelión campesina. Vease G. H. Williams (1983) *La reforma radical*, México: Fondo de Cultura Económica

35. J. Corominas (1980) *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, Madrid: Gredos.

36. M. de Certeau, M. (1993) *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México: Universidad Iberoamericana.

mientos del sentir tardaron en ser reconocidos y aceptados, para ellos hubo incredulidad. De hecho, todavía empleamos el término mistificar para aludir a presentaciones engañosas. Las experiencias internas siempre han sido puestas en duda. No tenemos forma de hablar de ellas. Utilizamos referencias externas para tratar de explicar una emoción o una afección que no es visible en nuestro cuerpo. Hablamos de dolores quemantes o punzantes, aludiendo a llamas u objetos puntiagudos que llegan hasta nuestra piel dañándola.³⁷ Es difícil que alguien nos crea si cuando nos quejamos de un dolor no hay muestras visibles de la parte afectada. Por eso, cuando el individuo aún no ganaba un lugar propio, sino sólo era parte de una colectividad, apenas existía oportunidad para atender a esa clase de experiencias. Podemos por ello decir que le debemos a la religión y sobre todo a la marginal, la apertura al mundo de las vivencias internas, así como los primeros esbozos de la individualidad. Los misterios paganos o los modos de sacrificio personal interior de los judíos durante el exilio en Babilonia, originaron los primeros atisbos de la subjetividad, brindaron la posibilidad de verse a uno mismo como sujeto de emociones y de reflexiones, ejecutor de actos propios, no ordenados por dioses o por déspotas que tampoco se sentían autónomos, sino obraban igualmente bajo el impulso de los dioses. Los héroes homéricos que eran empujados a las batallas cuando los dioses se les aparecían y los incitaban a la acción, son el mejor ejemplo de ese modo de concebir las motivaciones.³⁸ En aquella época el deseo sexual no partía del individuo, sino del dios Eros quien lo iniciaba. Pero también encontramos algo semejante en los profetas del Antiguo Testamento que se sentían, como ya lo hicimos notar, verdaderamente agarrados por Dios o por alguno de sus mensajeros para obligarlos a profetizar. En el Nuevo Testamento sucede lo mismo, José huye a Egip-

37. Este tema lo he desarrollado previamente en dos artículos, uno sobre la mística y otro sobre la el surgimiento de la vida interior. Cfr. V.M. Alcaraz (1991), La experiencia mística. Un intento de subsumirla en los procesos representativos del conocimiento, *Fundamentos y Crónicas de la Psicología Social Mexicana*, Año 4. Núm. 6 y 7, 55-72 y V. M. Alcaraz (1999), La subjetividad como vida interior y como reacción fisiológica. Historia de un concepto, *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, Vol. 8 (1), 31-37. Véase también B. F. Skinner (1970) *Sobre el conductismo*, Barcelona: Fontanella.

38. Ver J. Jaynes (1987) *El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral*, México: Fondo de Cultura Económica.

to porque un ángel se lo ordena.³⁹ La mística, al ayudar a crear la subjetividad, tiene una gran importancia para la psicología, no obstante que ha sido un tema desdeñado, poco aceptable para dedicarle un estudio serio en el campo científico.

La dificultad para dar a conocer la experiencia interior lleva a formas muy particulares de habla, de ahí la abigarrada simbología y la alta carga de metáforas en la expresión de la experiencia mística cuando se intenta traducirla a un lenguaje en el que es necesario usar los vocablos existentes. Una rápida presentación de algunos ejemplos nos permitirá mostrar cómo los místicos intentaron resolver el problema.

Los eremitas⁴⁰ tendieron a explicar las experiencias que consiguieron por el ayuno, la soledad y la flagelación del cuerpo, en términos de una luz que conduce a un estado de inocencia adánica en la que el mundo se ve en su completa naturalidad, tal como se le aparece a un loco o a un idiota. El pseudo Macario de Egipto, por ejemplo, dice perseguir la luz que es Dios y cuando la encuentra afirma que su alma se convierte también en luz. La experiencia contraria, la de las tinieblas, aparece en otros místicos que representan su fracaso para encontrarse con la divinidad como una oscuridad en la cual se sumió su alma. La luz llega sólo cuando se alcanza la gracia divina, pero esa luz se convierte de nuevo en tinieblas al descubrirse las limitaciones humanas que impiden aprehender la completa otredad de Dios, es decir, su carácter invisible e incognoscible para el hombre.⁴¹

Frente al Dios inasible se está en la condición que un idiota o un loco se encontrarían frente a un mundo para el cual carecen de medios adaptativos. Por cierto, el tema del ignorante o del enajenado mental como más cercanos a Dios, aparece continuamente en la literatura religiosa desde la máxima de “Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos será el reino de los cielos” dicha en el Sermón de la Montaña, hasta las historias sobre el hombre sabio que rechaza las

39. Mateo 2, 13, *Sagrada Biblia*, ed. cit, p. 1206.

40. R. Draguet (1978) *Les pères du desert*, París: Plon.

41. San Gregorio representaría el prototipo de los místicos de las tinieblas. Ver. H. Graef (1972), *Histoire de la mystique*, París: Seuil; al igual que San Juan de la Cruz con su Noche oscura del alma. San Juan de la Cruz (1991), *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

muestras de respeto y admiración señalando que más bien deben dirigirse a un loco o una loca que han sido objeto de burlas por todos.⁴²

El camino que se sigue para alcanzar a Dios se ha representado como una escala ascendente⁴³ o como el tránsito por una serie de moradas, como lo refiere Santa Teresa, quien concibe el alma como un lugar en el que hay diversos aposentos. En ellos se toman decisiones, se consiguen victorias, se sufren derrotas. Al alma se entra, pero también es el sitio adonde se recibe a Dios, puede ser un punto como el *acier mentis* de Hugo de San Víctor⁴⁴ o un lugar extenso: “Las Indias de Dios” de Francisco de Aldana.⁴⁵

El estado de embriaguez, el amor sexual, el mar y el fuego son otras de las metáforas usadas. En torno a la sexualidad giraron los ritos más primitivos. Las primeras representaciones humanas fueron de mujeres en las que se destacaban los aspectos sexuales: la vulva, los pechos, la región glútea, sin que apareciera rasgo alguno en sus caras. Probablemente esas figurillas estaban asociadas a la fertilidad, como después las orgías tuvieron igual sentido durante las celebraciones de inicio de la primavera y fin del invierno. La embriaguez o, en general, las intoxicaciones que alteraban los estados vigiles, aparecieron luego relacionadas con igual tipo de ritos y en el chamanismo con prácticas curatorias. El fuego fue centro del hogar y estuvo muy pronto vinculado con el culto a los antepasados. El agua, en el mito, evocaba cataclismos, grandes inundaciones, pero también fue vista en sus aspectos benéficos: medio para saciar la sed, para limpiar las heridas y quitar la suciedad real o simbólica. Tras el descubrimiento de la agricultura que demandó en los imperios despóticos esfuerzos especiales en obras de irrigación cobró todavía mayor importancia. En la religión su papel más relevante fue, finalmente, de carácter lustral y por lo tanto quedó como símbolo purificadorio.

42. Vease en De Certeau, *op. cit.*, la Historia Lausiaca.

43. Por ejemplo, la escala de Jacob por la cual los ángeles ascienden y descienden.

44. R. Baron (1962) *Textes spirituels de Hugues de Saint Victor*, París: Desclée et Cie.

45. ¡Oh grandes! ¡Oh riquísimas conquistas
de las Indias de Dios, de aquel mundo
tan escondido a las humanas vistas!

Citado por De Certeau, p. 231.

Oscuridad, luz, agua y sexo están presentes en los primeros mitos. La embriaguez y el fuego vinieron posteriormente, pues su descubrimiento es posible que haya sido tardío. Las primeras sensaciones que permitieron esbozar la individualidad, muchos siglos después de su evocación en las fiestas primaverales, estuvieron vinculadas al sexo y a las intoxicaciones con drogas. En los modos metafóricos de hablar de los místicos persisten esas imágenes, tanto las que dieron cuerpo a los mitos de origen, como las que intervinieron para concretar la individualidad.

Vimos ya el simbolismo del fuego en los profetas judíos, lo encontramos también entre los místicos musulmanes: “Yo no busco ni esto ni aquello. Lo que deseo es ver a Dios cara a cara, aunque los siete mares ardieran en llamas, yo me sumergiría en su interior sin tan sólo pudiera encontrarle” “Tu cuerpo es yesca seca y esa visión es el fuego, cuando miras bien en la materia, no hay más que llamas”,⁴⁶ o en los místicos cristianos como Santa Teresa: “Se me ocurre ahora que Dios es como el fuego de un brasero encendido, de pronto salta una centella que da en el alma y le deja sentir ese fuego”.⁴⁷

En cuanto al amor sexual está el ejemplo del Cantar de los Cantares que es tomado como modelo en un gran número de místicos cristianos. En el islamismo aparece sobre todo entre los sufíes:

“Oh amantes, amantes, en este día vosotros y nosotros hemos caído en un remolino ¿quién sabe nadar?”⁴⁸

Por último, está la embriaguez en la que un poema de Yalal al Din Rumi, con una imagen metafórica impactante, permite mostrar lo que experimenta el místico cuando alcanza el éxtasis: “¡Qué! ¿borracho y al borde del tejado?” o ese otro verso en el que dice “Emborráchate de amor, pues amor es todo lo que existe; sin el comercio del amor no hay admisión en el Amado”⁴⁹

La dificultad para expresar las sensaciones internas y los estados emocionales, en virtud de que el lenguaje cumple sobre todo funciones relacionadas con ajustes recíprocos en el terreno de los comporta-

46. Yalal al Din Rumi (1997) *Poemas Sufíes*, Madrid: Hiperión.

47. Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, México: Progreso, p. 78

48. Yalal al Din Rumi, *op. cit.*

49. Yalal al Din Rumi, *op. cit.*

mientos públicos, hace que todo aquello que ocurre debajo de la piel carezca, como ya lo indicamos, de interés para una sociedad cuya preocupación principal son las tareas cooperativas. Cuando los místicos han querido dar a conocer las sensaciones internas, se han visto obligados a constituir geografías del interior del cuerpo basadas en lo visto en el exterior. Las sensaciones resentidas ante los estímulos no sólo están ocultas a los demás sino también, sin expresiones corporales abiertas, como el rubor, la palidez, la agitación respiratoria o la inquietud motora, quedan por completo perdidas, incluso para el propio individuo que pudiera haberlas resentido. Esta última afirmación, por paradójica que parezca, podría hacerse más aceptable, si se hace un breve recorrido por las características emocionales que en distintas culturas son reconocidas. Emociones como la ira, el miedo, la tristeza y la alegría parecen encontrarse en todos los pueblos y en las distintas épocas. Las cuatro emociones mencionadas tienen correlatos abiertos, expresiones corporales visibles. Matices como la melancolía, la nostalgia, la ansiedad, la angustia, no aparecen en una forma tan generalizada. A veces, ni siquiera llegan a suscitarse en un individuo. Como las consideramos emociones propiamente humanas, no se nos ocurre que estén presentes en los animales. No podemos hablar de melancolía en un ave, ni de nostalgia, aunque sí de miedo. La aparición de los matices emocionales en los hombres es un producto de un largo proceso de conformación social de los modos de reaccionar. Hizo falta que lenguajes metafóricos se crearan. En ello ayudó la religión por el hecho de constituir un cuerpo de conocimiento que está más cercano a las situaciones límite. Las experiencias religiosas dieron lugar entonces a lenguajes especiales.

Ya vimos que la ciencia también hace uso de la metáfora, pero en la religión esa forma de hablar se acentúa. Mientras en ciencia se busca hacer cada vez más abstractos los términos, en la religión las abstracciones no pasan de la concepción de infinito, de omnipotencia, onnipotencia o amor y bondad suprema. Incluso esas abstracciones se asocian a una fuerte emoción y por lo tanto no son fácilmente aprehensibles intelectualmente. Por eso pocas religiones logran vencer la tendencia a una iconografía que haga concreta una abstracción

como la de Dios. En ciencia, las iconografías son también utilizadas pero pretenden ser especies de fotografías de los fenómenos. Representarse una nube de electrones no antropomorfiza, mientras que Dios sólo puede ser visto en figuras antropomórficas, o como luz o fuego o cegadora luminosidad. Esta última figura del lenguaje es típica en la mística, en donde predomina el uso del oximeron, en un grado tal, que ya Bossuet decía que los usos místicos eran un abuso del lenguaje, grandes exageraciones y “un abuso de la doctrina de los santos padres”.⁵⁰ En una larga presentación de la obra de San Juan de la Cruz, Diego de Jesús plantea en forma clara esa necesidad del lenguaje místico: “[Según San Dionisio] Si las negaciones en las cosas divinas son verdaderas, las afirmaciones son incompletas; la oscuridad se manifiesta mejor a través de formaciones desemejantes. Más aún no creo que contradiga la opinión de los sabios el hecho de afirmar que las semejanzas desemejantes conducen mejor nuestro espíritu. Donde muy bien dijo Hugo de San Víctor: No sólo son probables las figuraciones desemejantes porque muestran las excelencias de lo que está sobre este mundo, sino también porque separan a nuestro espíritu de las cosas materiales de un modo mayor que las figuraciones semejantes y no dejan que nos reposemos en ellas...”⁵¹ Así, encontraremos en los textos místicos figuras del lenguaje como cruel y furiosa quietud, música callada, silencio rumoroso o incluso simples no-no como los que aparecen en los *Upanishad* para hacer ver que no hay términos para hablar de la divinidad. Metáfora, oximeron, negación, son entonces los recursos para hablar de lo indecible, para dar a conocer a los otros nuestra experiencia emocional, particularmente aquella que se relaciona con un “religarse” a una explicación del mundo que se sustenta en lo trascendente, por lo que va más allá de la materialidad de las cosas, punto en el que se queda la ciencia.

No nos permite el espacio señalar como hay un vaiven en las explicaciones sociales. Desde la religión se vuelve a la ciencia en un proceso continuo de secularización. Los dioses de la lluvia perdieron su trascendencia para convertirse en fenómenos atmosféricos de eva-

50. Cfr. De Certeau, *op. cit.*, p. 32.

51. Cit por De Certeau, *op. cit.*, p. 169.

poración y condensación. Algunas situaciones límite inexplicadas hacen que se vuelva a la religión. La muerte y la infinitud del universo todavía buscan explicaciones.

EL MARCO NEUROFISIOLÓGICO
a) UNA DIGRESIÓN NEUROANATÓMICA,
NEUROQUÍMICA Y EVOLUTIVA⁵²

Hasta ahora nos hemos concretado a situar la experiencia religiosa en el marco de circunstancias sociales particulares que llevan a buscar explicaciones de los fenómenos de la naturaleza o bien una vez aceptada la existencia de poderes superiores, tienen lugar intentos por encontrar forma de acercarse a ellos para evitar las sensaciones de inseguridad, orfandad, vacuidad, indignidad, o marginación. Pero esos sentimientos, y sus opuestos, los que surgen de la plenitud, del arrobamiento o del éxtasis, se producen en el cuerpo humano y en el sistema que lo controla: el sistema nervioso. No se dan en las figuras reificadas de castillos interiores, *acier mentis*, Indias de Dios, templos del espíritu, etcétera. Veamos entonces el marco neurofisiológico en el que se encuadra la experiencia religiosa.

Las situaciones límite son por lo general condiciones en las que una estimulación de gran magnitud llega a los receptores sensoriales. La ocurrencia de grandes cataclismos o las circunstancias para las que el organismo no cuenta con respuestas adecuadas constituyen el conjunto de las situaciones límite. En esos casos, la excitación sensorial que llega al cerebro no se modula, sino que produce una activación generalizada. La generalización se debe a que en el llamado tallo cerebral o sea la región en la que se continua la médula espinal para, por así decirlo, entrar a las hemisferios cerebrales, existen un conjunto de células nerviosas que tienen prolongaciones ramificadas a todas las estructuras cerebrales y esas células son activadas por los distintos estímulos que afectan al organismo. Las estimulaciones de intensa magnitud darán lugar, entonces, a que a través de las

52. Vease V.M. Alcaraz (2001) *Estructura y función del sistema nervioso. Sistemas sensoriales y estados del organismo*, México: Manual Moderno, 2ª. Edición y P. MacLean (1990) *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*, Nueva York, Plenum.

ramificaciones de esas células se excite el sistema nervioso en su totalidad. Las formas menos dramáticas de las estimulaciones de gran magnitud son las respuestas de sobresalto, en las que además de la reacción motora que le da su nombre, se producen activaciones viscerales como cambios en el ritmo cardíaco, sudoración, etcétera.

Si la estimulación no es manejable por el organismo se producen respuestas de pánico que consisten en congelamientos en los que no se hace posible reaccionar. Un pajarillo frente a un predador dará esa respuesta y se quedará por completo inmóvil. A veces la inmovilidad le ayuda pues el predador no podrá fácilmente distinguirlo, en otras ocasiones su congelamiento facilitará que sea víctima del predador. Un conjunto de sistemas neuroquímicos participan en esta respuesta. Los principales son la noradrenalina y la serotonina. Ambos están relacionados con las emociones. Si predomina la noradrenalina hay una actividad motora importante, típica de los estados de elación, pero si es la serotonina la que juega el papel principal, se producen inhibiciones en las respuestas, siendo el congelamiento una de las manifestaciones más extremas. Una intensa activación noradrenérgica puede ocasionar incluso estados alucinatorios. Del equilibrio de ambos neurotransmisores asociados a otros dos, la dopamina y los llamados opiodes endógenos, dependen los estados emocionales. En los tonos placenteros hay predominancia de noradrenalina, opiodes endógenos y dopamina. Una baja en los mismos ocasionará estados de carácter displacentero. En el ser humano, genera depresiones.

Las drogas que originan cambios en los estados emocionales modifican los equilibrios neuroquímicos de las sustancias mencionadas. Pueden ocasionar desinhibiciones del comportamiento, euforia, alucinaciones, estados de ansiedad, desprendimientos de la realidad. Tales estados dependen además de diversas estructuras cerebrales. Las más básicas se relacionan con el mantenimiento de la vigilia. Rigen los ciclos de sueño-vigilia y la actividad respiratoria y cardíaca. Otro conjunto de estructuras controlan los apetitos: el hambre, la sed, la sexualidad. Las dos estructuras cerebrales anteriores son las más antiguas desde el punto de vista evolutivo y las compartimos con los reptiles. Un conjunto diferente de poblaciones nerviosas se hallan más vinculadas a las

conductas afiliativas que pueden permitir la formación de lazos para la integración de grupos y sirven además para evocar y controlar el comportamiento de cuidado de los hijos. Esas poblaciones integran los sistemas de regulación nerviosa predominantes en los mamíferos. Finalmente, están las estructuras de la corteza cerebral que permiten discriminaciones muy finas de los estímulos del ambiente, comportamientos motores complejos, así como respuestas de carácter comunicativo, gracias a las cuales se integra el lenguaje y se logra la conformación del conocimiento de la realidad. Estas últimas estructuras se encuentran más desarrolladas en el ser humano.

Para entender como el comportamiento se hace cada vez más complejo a lo largo de la evolución, vamos a tomar como ejemplo la conducta afiliativa y el cuidado de las crías que decíamos predomina en los mamíferos. Peces y reptiles no cuidan a sus crías. Depositán simplemente sus huevos. A la eclosión de éstos y el nacimiento de las crías, pueden llegar incluso a comérselas. En otros animales, pájaros y mamíferos, las crías son objeto de cuidado y además se dan conductas afiliativas entre miembros del grupo. Esa afiliación la vemos en los mamíferos de una manera más notable. El apego de las mascotas a sus amos y su búsqueda de las caricias que éstos llegan a darles es el mejor ejemplo. En el hombre el comportamiento afiliativo le ha permitido formar sociedades muy complejas.

Las estructuras que controlan el comportamiento afiliativo forman lo que se llama sistema límbico. Recibe ese nombre porque de algún modo es el dintel entre el cerebro más antiguo y el de más reciente aparición en el curso evolutivo. El sistema límbico está entonces relacionado con las emociones. Por lo general, las emociones en los animales e incluso en los niños son estados transitorios. Un animal que presenta una reacción fuertemente agresiva puede aplacarse y mostrar, inmediatamente después, la reacción contraria. El examen de la conducta reproductiva en los animales y principalmente del cortejo prueba lo anterior. Una hembra en celo puede agredir en un momento dado al macho, para después aparentemente, en una rápida transición, mostrar la conducta contraria y aceptarlo. La conducta emocional de los niños muestra igualmente bruscas transiciones. El llanto después

de una caída puede cortarse de inmediato con el ofrecimiento de un dulce. En los adultos los estados emocionales son más duraderos, resultado sobre todo del hecho de que mediante el lenguaje pueden sostenerse los estímulos que provocaron originalmente una emoción y que si no permanecieran podrían dar lugar a una emoción distinta evocada ahora por otra clase de estimulaciones.

b) CEREBRO, EMOCIONES Y SOCIEDAD. LA BASE
DE LA CONDUCTA RELIGIOSA

Las activaciones del cerebro límbico no se dan fuera de un contexto, adquieren su tonalidad en un marco social. Diversos experimentos han comprobado lo anterior. Así Schachter administró adrenalina a un grupo de sujetos para provocar en ellos una activación fisiológica, colocándolos después en diversos contextos sociales, uno suscitador de emociones placenteras y otro displacenteras, encontrando que el contexto definió el tipo de emoción que se asoció a la activación fisiológica. Los sujetos que permanecieron en un ambiente neutral, sólo sintieron una agitación corporal sin emoción. Sin ir más lejos, las activaciones viscerales que provoca un ejercicio violento: aumento en el ritmo cardiaco, sudoración, respiración agitada, son las mismas que aparecen frente a una situación emocional, sin embargo, en el caso en el cual son provocadas por el ejercicio, no son vistas como emoción, pero si aparecen ante situaciones peligrosas, o en el contexto de un esfuerzo que lleva a un logro, son sentidas como miedo o euforia.

Algunos cuadros clínicos permiten entender el papel del cerebro límbico en su relación con los contextos sociales. Ciertas epilepsias que resultan sobre todo de infecciones que tienden a afectar las áreas límbicas, dan origen a un conjunto de sensaciones emocionales que van desde un intenso miedo hasta sentimientos de éxtasis. Algunas auras de estos estados epilépticos no sólo son relatadas como la aparición de un estado fuertemente emocional, sino que además, los pacientes, llegan a asociarles un contenido de carácter religioso junto con la convicción de que algo les fue revelado, llevándoles a creer que alcanzaron a tener en sus manos la

verdad absoluta.⁵³ La personalidad de este tipo de pacientes incluso adquiere características especiales orientadas sobre todo a la grandilocuencia y a las preocupaciones de orden místico.⁵⁴ Sin embargo, no todos los epilépticos del lóbulo temporal presentan dicha clase de experiencias durante el aura sino tan sólo, según Slater y Beard, el 38% de los casos.⁵⁵ La producción de ese tipo de experiencias parece no limitarse a los casos patológicos, pues recientemente Michael Persinger en Canadá, las ha obtenido con estimulación magnética transcraneana en las áreas temporales.⁵⁶

¿Porqué se presentan experiencias religiosas con las epilepsias del lóbulo temporal? ¿Qué relación tiene el lóbulo límbico con el misticismo? ¿Será como lo plantean algunos estudiosos que tenemos una tendencia innata, grabada en nuestro cerebro para la religión?⁵⁷ Los planteamientos que previamente hicimos en la sección en la que reseñamos las experiencias religiosas, situándolas en el marco de una sociedad determinada o de un cambio social y lo que dijimos respecto al modo como la coloración de las emociones se produce sobre la base del contexto en el cual ocurre la activación límbica, nos permite dar una respuesta.

El sistema nervioso genera dos tipos de respuestas. Unas son de carácter reflejo, están especificadas en la estructura de conexiones entre las neuronas. Son respuestas muy simples como la constricción o dilatación de la pupila ante la luz, la salivación cuando es estimulada la mucosa bucal, la flexión del brazo o de la pierna cuando se recibe un piquete en la mano o en el pie y otras por el estilo. Comportamientos más complejos son aprendidos. Manipular un objeto, caminar, saltar, hablar. El aprendizaje requiere que se hagan nuevas conexiones entre las células cerebrales. Para ello es necesario que se asocien di-

53. P. MacLean (1952) Some psychiatric implications of physiological studies on frontotemporal portion of limbic system (visceral brain), *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 4, 407-418, D. Bear y P. Fedio (1997) Quantitative analysis of interictal behavior in temporal lobe epilepsy, *Archives of Neurology*, 34, 454-467.

54. H. Nielse y O. Kristensen (1981) Personality correlates of sphenoidal EEG foci in temporal lobe epilepsy, *Acta Neurologica Scandinavia*, 64, 289-300.

55. E. Slater y A. Beard (1963) The schizophrenia-like psychoses of epilepsy, V Discussion and conclusions, *British Journal of Psychiatry*, 109, 95-150.

56. Citado por V. S. Ramachandran y S. Blakeslee (1999) *Fantasmas en el cerebro*, Barcelona: Debate

57. R. Wrighth (1994) *The Moral Animal*, Nueva York: Random House.

versas estimulaciones. Por ejemplo, para manipular un objeto hace falta que la vista controle el movimiento en concordancia con las propias sensaciones provenientes de los músculos de brazo y mano. Para hablar hay que coordinar la actividad muscular del aparato bucal con las sensaciones auditivas originadas por los sonidos producidos y no sólo eso, sino es necesario asociar a las pronunciaciones vocales una sensación proveniente del sistema sensorial que capta el objeto al cual se le da nombre. En el caso de las emociones la actividad visceral necesita, como ya lo dijimos, asociarse a un contexto, darse en un marco determinado. Ese marco lo proporciona la sociedad en la que vive el ser humano. En los animales está dado por las características que tengan las secuencias de las estimulaciones. Un experimento realizado por Pavlov comprueba esto último. Este autor intentaba descubrir qué estímulos podían asociarse en el condicionamiento alimentario. Había visto que luces, sonidos, estimulaciones en la piel presentados junto con la entrega de comida podían anunciar a esta última y por ello producir salivación anticipatoria. Posteriormente, intentó ver hasta qué magnitud esas estimulaciones servían todavía como señal alimentaria. Utilizó entonces estímulos muy intensos sobre la piel. Esos estímulos aislados producían, en los perros, aullidos, retiradas, meter la cola entre las patas, o sea, signos de dolor. Sin embargo, cuando empezaron a asociarse con comida, los animales mostraron una conducta totalmente distinta: movieron la cola, se aproximaron corriendo al alimento, salivaron, los signos que nosotros supondríamos corresponden a una estimulación placentera. En otras palabras, Pavlov produjo una especie de masoquismo experimental, es decir, parece que hizo sentir placer ante estimulaciones dolorosas.


Si tomamos en cuenta lo que acabamos de plantear debemos concluir que las activaciones viscerales, el conjunto de sensaciones desatadas por el sistema límbico, necesitan un marco en donde encuadrarse, lo mismo en el caso de los animales que en el de los seres humanos. Una situación límite produce una activación límbica, la cualidad que va a tomar dependerá de lo que la sociedad ofrezca como elementos para determinarla. En la antigüedad, ya vimos que la estructura propia del grupo social permitió formular explicaciones para

todo aquello que intrigaba, producía curiosidad o espanto. Mediante el recurso a la forma como los hombres interactuaban o manipulaban las cosas se explicó cómo ocurrían los fenómenos de la naturaleza. Surgió así un panteón de dioses guerreros y disolutos, pero todopoderosos, capaces de mover toda clase de fenómenos naturales. La imitación de las acciones de los dioses en el rito permitió manejar no sólo los fenómenos naturales a través de la magia, sino también acallar miedos, suprimir angustias. Cuando cayeron los grandes imperios despóticos por invasiones de otros pueblos, se vio que el cuerpo de creencias no servía. Entonces, tuvo que hacerse una reconceptualización de la naturaleza y empezó a darse paso a las primeras explicaciones naturalísticas. Apareció el germen de la ciencia.

A veces la ciencia o las religiones establecidas no ayudan al control emocional porque dejan muchas experiencias intocadas. Eso alienta al surgimiento de nuevos paradigmas científicos o de religiones alternativas o bien, lleva a comportamientos destinados a obligar que las religiones establecidas se enfrenten a lo que descuidaron o abandonaron. Los renovadores religiosos como los profetas judíos emplearon entre otras metáforas a la prostituta, al carro y el trono de Dios para infundir terror por el abandono de la religión y al mismo tiempo originar la esperanza del perdón. Como alternativa a la sequedad de los ritos que habían perdido su fuerza, surgieron las religiones de misterios que vimos ayudaron además a sacar a luz las experiencias que antes se diluían en la participación de los ritos colectivos estereotipados. Les ayudaron las intoxicaciones, el desenfreno sexual así como su contrario: la abstinencia, los ayunos, las flagelaciones, los retiros a lugares solitarios. Esas religiones y luego las tendencias místicas que les sucedieron, ayudaron a configurar cada vez más al individuo y su mundo interior. Sirvieron para que la activación visceral, las sensaciones internas se hicieran públicas. Para lograrlo tuvieron necesidad de usar otro tipo de metáforas. Emplearon ahora el erotismo y la embriaguez, la luz y la oscuridad, el fuego. La falta de una ubicación clara de las sensaciones internas hizo que crearan espacios donde deberían residir las experiencias. Se contruyeron moradas, castillos, lugares recién descubiertos (las Indias de Dios), el *acier mentis*, etcétera.

Vemos así cómo la manipulación de las sustancias neuroquímicas del cerebro y las activaciones del sistema límbico ante situaciones límite, buscadas o inopidamente encontradas, en el marco de un particular grupo social, dieron lugar a experiencias que nos han proporcionado modelos para comprender el mundo, las cuales podemos aceptar o no, pero que han servido para darle seguridad a quienes “religados”, ganaron seguridad en sus vidas. Por otra parte, debemos reconocer, sobre todo, que el descubrimiento de la vida interior nos ha ofrecido la oportunidad de ampliar el rango de los contactos que tenemos con nuestra realidad. Muchas otras facetas de la religión y de otras experiencias humanas, como por ejemplo la creatividad, merecen recibir mayor interés científico. Esperemos que en el futuro, esto acontezca.

“¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo?” Una relectura crítica

Ricardo Ávila 

RESUMEN

A partir una lectura crítica hecha a un ensayo del mismo autor, titulado “¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo?”, se reflexiona sobre el fenómeno mesiánico-milenarista; el malestar que se percibe en el ámbito social; la problemática global que acusa el sistema y las tendencias que presenta. Al final se discute en torno a la posibilidad de adquirir herramientas cognitivas para superar el estado de cosas existente.

ACLARACIÓN

El año 2000, se sabe, estuvo cargado de enorme simbolismo, al menos para el mundo cultural de tradición cristiana. En ese año y durante varios anteriores, se escribió una gran cantidad de libros, artículos y ensayos, y se produjeron numerosos programas televisivos y radiofónicos sobre las implicaciones de la fecha y temas concomitantes. Aprovechando el contexto, el Consejo Editorial de *Estudios del Hombre* hizo canalizar las reflexiones de varios académicos y estudiosos del fenómeno milenarista y apocalíptico, haciendo posible la publicación del

número 11 de la Revista, bajo el título *Ensayos sobre Milenarismo*. En dicha entrega apareció un trabajo de mi autoría llamado “¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo?”¹ En él reflexionaba sobre una percepción de orden general que probablemente tiene buena parte de la humanidad, sobre su situación en este periodo –llamado de globalización–, discutiendo y tratando de dilucidar una alternativa: ¿está realmente la humanidad en situación apocalíptica de proporciones planetarias o sólo transita de un periodo que concluye a otro que inicia?

El argumento de aquel texto seguía un hilo conductor a través del cual discutía, en el “ambiente apocalíptico” de fin de milenio, la envergadura de la problemática social global con sus conflictos y fallas; las importantes mutaciones culturales que tienen lugar en el presente, como la hipercomunicación, que propicia la aparición, sin orden ni concierto, de modelos ideológicos –viejos, nuevos o renovados–, lo mismo que esquemas morales, así como todo tipo de modas y mucha basura informativa. También se planteaba la recurrencia de ideas y comportamientos mesiánicos y escatológicos; se argumentaba que la alienación es una constante social; se discutía el modelo circular-cíclico para concebir la realidad y, en ese sentido, se planteaba la posibilidad de que la humanidad estuviera transitando de un ciclo a otro. Por último, se señalaba que la concepción cíclico-circular de la realidad, donde el factor tiempo juega un papel esencial, podría ser un instrumento plausible para inteligir los posibles rumbos futuros de la sociedad global.

Cuando fue presentado el número de la Revista en cuestión, su presentador, Guillermo de la Peña, opinó que mi trabajo, y otro más, eran como escritos de conversión, casi de tipo iniciático. Argumentaba que, frente a una realidad social tan complicada y problemática como la que se vive, había quienes –en este caso mi vecino de autoría y yo mismo– decidían reflexionar y asumir posturas intelectuales de tipo idealista, que pregonan que dicha problemática social puede ser superada, aunque en el fondo tales posiciones sólo sean salidas metafísicas. Las palabras de mi crítico comenzaron a darme vuelta en la cabeza y, con el paso del tiempo, no pude más que otorgarle razón. En

1. Ricardo Ávila. “¿Estruendos apocalípticos o fin de ciclo?”, *Estudios del Hombre*, núm. 11, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2000, pp. 145-176.

efecto, escrito como lo fue, mi planeamiento proyecta la imagen de un texto iniciático, y ello no sólo en la forma —es un escrito trufado de adjetivos y con numerosos sesgos tremendistas y moraloides—, sino también de fondo; por eso decidí escribir esta autocrítica.²

Con todo, e independientemente de la dificultad de tomar distancia intelectual y emocional de la dinámica social en la que me muevo y escruto, la intrincada realidad del periodo actual me orille a preguntarme cotidianamente sobre la viabilidad de la sociedad. ¿Cuál es la buena noticia de la semana?, podría uno preguntarse regularmente, y es posible que la respuesta no fuese favorable. Sin duda hay buenas noticias y ellas se deben percibir mejor cuando el sujeto social que examina la realidad ocupa un sitio privilegiado en ella. Aun así, una mirada a la prensa diaria o a otros medios informativos, por encima de las inevitables interferencias discursivas propias de los intereses de quienes están detrás de lo que se escribe, casi siempre ofrece un panorama no muy prometedor.³ Lo mismo sucede con numerosos trabajos de fondo que expertos en el examen de lo social realizan constantemente, por encima de la prospectiva periodístico-editorial. En efecto, sus conclusiones sobre el estado mundo y su probable futuro son, más bien, poco halagüeñas.⁴

2. Vale la pena recordar una verdad de Perogrullo: resulta sumamente difícil asumir con plena distancia la norma que pregonan los científicos sociales, en el sentido de que los análisis de la realidad hacen, deben ser objetivos y transparentes. Se sabe, sin embargo, que esa meta sólo se logra de manera tendencial, ya que, por más objetivo que se sea, siempre hay cierto grado de involucramiento moral o conceptual con la realidad puesta a examen; de ahí que la objetividad absoluta resulte una meta prácticamente inalcanzable. Más bien, lo que resulta de la combinación de esa búsqueda de objetividad del observador y de sus irrenunciables referentes éticos y conceptuales, es una tensión creativa que le permite interpretar la realidad con mayor agudeza.
3. Dado que en la actualidad tenemos más conciencia del estado social del planeta, nuestra escala de observación sería limitada si sólo se observase lo local. Aunque no necesariamente completa, la perspectiva de lo global es enriquecedora, por ello los exámenes complejos de lo social serían más completos si adoptasen esta doble mirada —local y global—, además de integrar la enriquecedora perspectiva diacrónica: se comprendería mejor la realidad planetaria, y aunque se actuase a escala local, no se perdería de vista el acontecer global.
4. Es el caso de la Rand Corporation o del National Intelligence Council, ambos organismos con sede en los Estados Unidos de América. Éste último publicó hace poco un extenso informe sobre las tendencias del estado del mundo entre los años 2000 y 2015. Véase *Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts*. Dirección en Internet: www.odci.gov/cia/publications/globaltrends2015/index.html. En esta línea también se inscriben los conocidos trabajos de Robert D. Kaplan, “The coming Anarchy”, *The Atlantic Monthly Review*, febrero de 1994, pp. 44-76, que luego fue convertido en libro; y el ensayo de Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. México, Paídos, 1998.

El hilo conductor que he escogido para este trabajo retoma de alguna manera el argumento de mi ensayo precedente. Primero explico la aparición, permanencia y vitalidad del pensamiento escatológico; luego hago una reflexión sobre el “malestar cultural” –de inspiración freudiana– que acusa la sociedad global, si es que la podemos llamar así; después trazo algunas pinceladas que ofrezcan al lector una idea de la problemática planetaria; más adelante discuto la supuesta crisis del sistema social; y al final hago una reflexión sobre la posibilidad de acceso al conocimiento total. Por último, a modo de conclusión, recapitulo sobre el fenómeno apocalíptico, en tanto que pensamiento religioso, y sobre la cuestión de la alienación, atreviéndome a sugerir algunas características del futuro de la sociedad global que, según mi opinión, ya se dibujan en el horizonte social, con lo que me atrevo a poner por escrito mis ideas sobre el futuro, cosa poco usual entre los oficinantes de las disciplinas sociales.

APOCALIPSIS, MESIANISMO, MILENARISMO, ESCATOLOGÍA

El profundo cambio cultural que surgió en Europa hace medio milenio y que luego se extendió de manera diversa e irregular por todo el mundo, generó un cambio radical en las relaciones sociales a escala planetaria. El pensamiento racional de los Tiempos Modernos desplazó a Dios del “centro del universo” para poner en su lugar al hombre. La nueva situación de éste, como eje de todo, fue calificada como logro de la razón que erradicaba para siempre –eso se dijo y eso creyeron casi todos, aun los intelectos más brillantes– el pensamiento irracional, en particular el pensamiento religioso, ni más ni menos. La utopía racional de los Tiempos Modernos fue considerada reina y soberana eterna de la renovada naturaleza humana. Sin embargo, desde hace décadas, especialmente luego de la traumática experiencia dejada en la humanidad por los horrores del siglo XX, muchos han estado dudando, y cada día son más numerosos, de la beligerancia absoluta de la razón como fundamento de los actos humanos, incluso, los menos optimistas consideran, de plano, que el pensamiento irracional es el *leitmotiv* de las acciones del *Homo sapiens*.

Por encima de la polémica racionalidad-irracionalidad en la conducta humana, lo cierto es que de unos años a la fecha, sobre todo luego de la extraordinaria multiplicación y diversificación de los medios de comunicación, nos enteramos de un retorno *en force* del pensamiento religioso –considerado como pensamiento no racional–, bajo muy diversas formas e intensidades.⁵ De ese pensamiento sobresalen dos manifestaciones mayores: el integrismo y los movimientos de tipo apocalíptico. De ambos, el que interesa para estas reflexiones es el segundo.

La palabra *apo-calyptein* procede del griego y significa revelación. Ha sido utilizada por teólogos y por la jerarquía eclesiástica cristiana para revelar a sus fieles lo que habrá de suceder antes del fin de los tiempos y del advenimiento del paraíso, o sea, la terrible lucha que habrán de liberar el bien y el mal, la luz contra la oscuridad. La base de la noción apocalíptica se encuentra en el Libro de Daniel. Ella fue introducida hacia el año 168 a. C. en el Antiguo Testamento, con el objetivo de transmitir la revolucionaria idea de la resurrección de los muertos y el advenimiento del paraíso –en tanto que destino último de la existencia humana–, para que funcionara como incentivo para que los judíos, sojuzgados por los seléucidas griegos, mantuviesen su fe.⁶ Pero dicha noción, contingente y coyuntural para el pueblo judío, se convirtió en artículo de fe para generaciones de cristianos, hasta el presente, quienes prácticamente la han tomado al pie de la letra, esperando la resurrección de los muertos, el juicio final y el advenimiento del paraíso con su promesa de felicidad eterna.⁷

Una idea subsidiaria de la apocalíptica es la del milenio. Ella surge de la interpretación de las Sagradas Escrituras, desde la época de los padres fundadores del cristianismo, pero adquiere gran intensidad a la vuelta del año mil de nuestra era, sobre todo en Europa occidental. Alejándose de la

5. Un balance panorámico reciente sobre el fenómeno religioso a escala global puede encontrarse en “Dieu de retour, pour le meilleur et pour le pire”, *Le Monde* (Dossiers & Documents), núm. 312, septiembre de 2002, pp. 1-4.
6. Damian Thompsom. *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*, Madrid, Taurus, 1996, p. 29. Pero, señala este autor, siguiendo una pesquisa de Norman Cohn (*Cosmos, Chaos and the World to Come*, Yale, 1993, pp. 98-99), que la idea de fin de los tiempos, crisis y juicio final no es propia de la tradición judía, sino que entierra sus raíces hasta la época de Zoroastro, profeta del Asia Central, que vivió unos catorce siglos antes de nuestra era.
7. Para la tradición judía el Libro de Daniel es hagiográfico, mientras que para la cristiana es profético.

interpretación oficial de la iglesia cristiana, quienes impulsaron la idea del milenio plantearon que el Mesías volvería para inaugurar un periodo de mil años, durante el cual reinaría la paz y la justicia entre los hombres, y a su conclusión tendría lugar el Juicio Final, luego del cual los justos serían trasladados al paraíso a gozar de la felicidad eterna.⁸ Y aunque esa idea trató de ser deslindada por la dirigencia eclesiástica –en particular Agustín de Hipona planteó que había que diferenciar entre la interpretación teológica y exegética de la Biblia respecto de la idea apocalíptica–, las ansiedades y miedos sociales ligados a la vuelta del Mesías y a la instauración de su reino milenarista no pudieron ser contenidas, sobre todo a la vuelta del año mil de la era actual.⁹

Todas las tradiciones culturales han concebido ideas escatológicas sobre el tiempo, la existencia, la historia. En algunas de ellas, como la hinduista, la budista o la sintoísta, la concepción escatológica es más bien tenue, pero en la tradición cultural judeo-cristiana es muy fuerte. Ello explica no sólo la aparición de las ideas apocalípticas, mesiánicas, milenaristas y subsidiarias, sino su vigorosa permanencia a lo largo de centurias. Las ideas escatológicas (explicativas del fin) pueden ser dilucidadas a partir de la incapacidad humana de escrutar el porvenir, y aun menos el futuro posterior a la muerte.¹⁰ En Occidente la escatología apocalíptica ha florecido y florece frondosa hasta el presente. Si se mira con detenimiento la historia de la tradición cultural judeo-cristiana, se constatará cómo lo apocalíptico ha sido un sólido hilo conductor, a veces tenue a veces evidente, que va desde sus orígenes hasta el presente. Así, por ejemplo, el nazismo y otras utopías laicas de corte salvacionista que ha terminado en grandes horrores, forman parte del pensamiento apocalíptico-milenarista.¹¹

8. Es común que se traten como símiles los movimientos mesiánicos y milenaristas, ya que, según una interpretación no oficial de las *Escrituras*, el Hijo de Dios retornará a este mundo para inaugurar su reino de mil años. De hecho, en la literatura especializada no se hace una diferenciación estricta entre los movimientos llamados mesiánicos y los nombrados milenaristas; tienden a ser considerados fenómenos similares.

9. Al respecto puede verse el ensayo de Stephen J. Gould. *Milenio*, Barcelona, Editorial Crítica, 1998, pp. 26 ss. Por su parte, D. Thompson, *op. cit.*, caps. II y III, aborda el debate que han entablado los historiadores del año mil, quienes han asumido posturas encontradas respecto de la intensidad del fenómeno milenarista. Él se inclina por aquellos que consideran que esa manifestación se vivió con enorme intensidad en Europa occidental, siendo incluso una de las causas de las Cruzadas.

10. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1995 [1973], pp. 98 y 29.

11. D. Thompson, *op. cit.*

En el caso de América se pueden observar dos grandes momentos de la expansión del pensamiento escatológico: el primero, cuando las órdenes mendicantes se encargaron de la “conquista espiritual” de las sociedades sojuzgadas de América meridional, a partir del siglo XVI; y el segundo, marcado por la llegada a Norteamérica del Mayflower en 1620, que transportaba a los Padres Peregrinos, en la misma época en que el protestantismo de la primera hora se degradaba en la Inglaterra de Isabel I y Jacobo I.¹² De hecho, la historia de Norteamérica es, de alguna manera, una sucesión de pretendidas renovaciones de orden apocalíptico, que van desde las alabanzas mesiánicas mezcladas con atisbos proto-liberales de Cotton Matter, en Nueva Inglaterra, hasta la crisis de la secta davidiana del Templo del Sol en Waco, Texas,¹³ y el suicidio colectivo de los miembros de la secta Haven’s Gate en California, pasando, al menos, por buena parte de las creencias de evangélicos, metodistas, adventistas del séptimo día, pentecostales y todas las demás sectas que ahí han surgido.

Hay que agregar, por otra parte, que el pensamiento de corte apocalíptico en Norteamérica no es un asunto de orden privado, como en principio se supone que tendría que ser la práctica religiosa en esta época moderna. Al contrario, entre líneas y a veces con gran evidencia, las ideas apocalípticas han sido tratadas como un asunto público: una de sus expresiones más relevantes y contemporáneas es el tono y contenido de los discursos de algunos presidentes –últimamente de R. Reagan y de George W. Bush– por medio de los cuales han tronado contra el “imperio del mal” –en la ocasión la antigua Unión Soviética y ahora Irak y la red Al Qaeda–, autoerigiéndose adalides “del bien”. Otro rasgo público del pensamiento apocalíptico norteamericano es la prolija producción cinematográfica, cuyos finales prácticamente siempre son felices: “el bien” termina imponiéndose “al mal”.¹⁴ El pensamiento apocalíptico y su relevo norteamericano no sólo han flo-

12. *Ibidem*, pp. 110 ss.

13. *Ibidem*. No hay que olvidar, señala Thompson, que “Mather fue el autor de *Memorables providencias relativas a la brujería y a las posesiones* (1685), que tanto hizo por atizar [...] los juicios a las brujas de Salem.”, p. 120 y cap. XII.

14. Dos ejemplos extremos y recientes de este tipo de cine denominado *posapocalíptico* (sic), son *Armagedon* e *Independence Day*.

recido en los países de tradición judeo-cristiana. Al contrario, gracias al incremento de las comunicaciones, ese fenómeno ideológico de múltiples expresiones ha sido desplazado a los cuatro rincones del planeta y en varias partes ha sido adoptado y adaptado, con intensidad diversa, a las condiciones locales, tal es el caso de la Iglesia Tami en Corea del Sur (pacífica y defensora de la libre empresa), o el de la secta Aum Shinrykio, del Japón (agresiva y destructora).¹⁵ En fin, es conocida la proliferación de sectas apocalípticas en todas partes, ello se puede atisbar si se revisa con detenimiento la prensa cotidiana, donde aparecen, a veces, verdaderas perlas de la beligerancia aun irracional del pensamiento apocalíptico, como ocurrió con la propuesta de Kristan Lawson, dirigente de la secta “La Segunda Venida”, quien pretende hacer volver al Mesías clonando el ADN “dejado por Cristo en el Santo Sudario” que se conserva en Turín, aunque se haya comprobado con todo rigor que ese manto data de la Alta Edad Media.¹⁶

Si bien es cierto que el pensamiento apocalíptico es componente importante de la tradición cultural judeo-cristiana, también es cierto que la idea de fin –especialmente catastrófico– cada día campea más en la conciencia de los individuos, un poco en todas partes. Piénsese tan sólo en la cantidad de eventos con tintes catastróficos que se suceden todos los días, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. De hecho, cuando se creía que el fin de esa conflagración ofrecería paz definitiva al mundo, surgió la llamada Guerra Fría y su secuela de conflictos: Corea, Cuba, Vietnam, Camboya, América Central, etcétera, sin mencionar el perenne conflicto del cercano Oriente. Una creencia similar ocurrió después de la caída del Muro de Berlín: se pensaba que al fin las tensiones globales cesarían, pero pronto aparecieron otros conflictos, tan o más sangrientos que los anteriores, pero más mediatizados. Baste mencionar la descomposición política en los Balcanes, la guerra en Chechenia, la llamada Guerra del Golfo, las guerras de exterminio en África central, otra vez el conflicto en Palestina y la segunda guerra de Afganistán. Con todo, para la mayor parte de los países centrales de Occidente, esos conflictos constituían puntos de tensión pero más bien lejanos, no próximos, relativa-

15. D. Thompson, *op. cit.*, caps. X y XI.

16. *Público*, 25 de julio de 2001, Secc. Arte & Gente, p. 2.

mente manejables. Pero la cuestión cambió radicalmente el 11 de septiembre de 2001, cuando los Estados Unidos fueron objetivo de los atentados terroristas que todo el mundo conoce.

Luego de los atentados de Nueva York y Washington, la psicosis colectiva ha llegado a niveles extremos. Y, evidentemente, ella ha sido atizada por los *media*, de tal manera que, para millones, no sólo en Estados Unidos sino en el mundo entero, el ‘fin’ –de tipo apocalíptico– podría no estar tan lejos. En tal contexto las explicaciones estrictamente racionales tienden a escasear: o bien se cae en el pesimismo tremendista, donde prolifera todo tipo de interpretaciones catastrofistas –caldo de cultivo del pensamiento escatológico de índole religiosa–, o bien se deriva hacia el optimismo obtuso propio de quienes ignoran las consecuencias de los eventos. Sin embargo, por encima de las explicaciones religiosas, de tipo apocalíptico o no, los eventos devastadores que han marcado la historia mundial del último medio siglo, muestran, más que signos apocalípticos o milenaristas, grandes fallas en el tejido social global.

¿ES PERENNE EL MALESTAR SOCIAL?

Es posible que sean los individuos maduros y los viejos, debido a su experiencia y percepción más aguda de la realidad social, quienes tengan mayor conciencia de las numerosas dificultades y retos sociales. Con todo, mi experiencia con jóvenes de diversas edades, mexicanos y extranjeros, me permite sugerir que la generación actual no alardea un futuro prometedor, como generaciones anteriores sí lo hicieron. Sea como fuere, parece que entre jóvenes y adultos campea cierto malestar que se manifiesta en el ámbito de las ideas, de las percepciones de lo social, de los comportamientos culturales; de una u otra forma, los individuos con relativa conciencia de la complejidad social actual, sienten y consideran que las cosas no marchan muy bien.

Por encima de los problemas estrictamente materiales, el tipo de ideas y saberes que en general se propaga a través de los *media*, e inclusive en parte de las instituciones culturales públicas y privadas, tiende al empobrecimiento. Específicamente, la televisión, que desde

hace mucho tiempo desplazó a la prensa escrita e instauró la “era de la comunicación”, se encarga de transmitir la “cultura de la incultura”, la “atrofia y pobreza culturales”, precisamente en la época de la comunicación perenne, haciendo del espectador medio, que es la inmensa mayoría de los televidentes, un ser reducido, puerilizado, casi anulado.¹⁷ Por otra parte, en el ámbito del conocimiento, a los principales agentes económicos y políticos que operan en el sistema social no interesa tanto las explicaciones sobre la realidad, sino la aplicación de aquél a los procesos productivos, a la ganancia y al mantenimiento del estatus. Ya no se busca explicar cómo y por qué somos lo que somos, sino saber cómo se domeña y explota mejor al medio, incluidos los hombres; ahí residiría la alienación cognoscitiva.¹⁸ Incluso el debate político, que tendría que ser uno de los más importantes por su naturaleza pública, se ha reducido y trivializado; 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 [etcétera].”¹⁹

Los argumentos y el debate elaborado y riguroso han sido sustituidos por la mucha información —la mayor parte de ella intrascendente— y la sofisticación tecnológica. La tecnología se ha tornado en la nueva musa del periodo que ocurre. Empero, detrás de sus bondades, que son numerosas y significativas, se haya

la paralización de la autonomía humana, la neurosis colectiva, el desarraigo (la tierra se ha convertido en el abstracto suelo de las urbes y la fábricas), la pérdida del tiempo (la velocidad promedio de los poderosos y rápidos automóviles es de 20 kilómetros por hora en las ciudades), la alimentación artificial (transgénicos, conservadores, alimento industrial); la devastación [ambiental]; la corrupción [y] destrucción de los modos de producción autónomos y comunitarios; el extravío de la trascendencia y lo espiritual [;] la

17. Un estimulante ensayo sobre la proliferación del ‘pensamiento débil’ es el de Giovanni Sartori, *Homo videns*, México, Taurus, 1998, p. 38. Puede verse, también el trabajo de Ignacio Ramonet. *La tiranía de la comunicación*, México, Editorial Debate, 1999.

18. Tal vez por ello Pascal decía que los seres humanos estamos adormilados, no nos damos cabal cuenta de la realidad que nos entorna y de la que formamos parte. Véase Pierre Magnard, *Pascal ou l'art de la digresión*. París, Ellipses, 1997, pp. 9-10 y 42.

19. Bill Moyers. “Prólogo”, en Nathan P. Gardels (ed.), *Fin de siglo*. México, McGraw-Hill, 1995, p. xi.

estupidización y la miserabilización, y su rostro más espantoso: la Sohoah, Auschwitz, Hiroshima; los Gulags soviéticos, la manipulación genética y la guerra tecnológica.”²⁰

La deificación de la tecnología en sí misma puede propiciar la pérdida de sentido de realidad y es muy buena transmisora de pensamiento débil (lo demuestran la televisión e Internet), con lo que algunos llegan a considerar que una computadora –representante excelsa de la más avanzada tecnología– puede tornar más inteligente al sujeto social (*sic*). Sin embargo, hay que insistir, el defecto no reside en la tecnología sino en su uso; y para concebir nuevas funciones para ella, habría que cambiar en buena medida los parámetros conceptuales y los valores sociales hoy reinantes.

El culto de la tecnología puede ser considerado otra forma de alienación, como existen muchas más, que se expresan en los ámbitos político, económico, cognoscitivo, o bien en la esfera de la vida privada. Según la teoría psicoanalítica freudiana, las diversas formas por medio de las cuales se expresa la alienación, son producto, en última instancia, de la alienación misma de la *psique* del sujeto social.²¹ Siguiendo esa línea de reflexión sobre el malestar cultural de la sociedad contemporánea, Herbert Marcuse planteó que, siendo la alienación una tara del sujeto privado, no deja de ser, también, un problema público, cuya expresión más brutal sería el exceso de violencia residual que existe en todas las sociedades, aunque su modelo era la de Occidente. Y sugirió que la alienación podría tender a su superación o manejo, en la medida en que la sociedad fuese más liberal con sus miembros, específicamente de cara a las pulsiones de su *libido*.²² La idea subyacente en el planteamiento anterior es que la enorme tensión entre las dos pulsiones esenciales de la experiencia humana, Eros y Thanatos, daría mayor vi-

20. Javier Sicilia. “¿Hay un límite a la sociedad técnica y económica?”, *Proceso*, núm. 1309, 2 de diciembre de 2001, pp. 64-65.

21. Sobre el tema de la alienación puede consultarse el sugerente ensayo de István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*. Londres, Harper & Row Publishers, 1972.

22. Sigmud Freud, *Le malaise dans la culture*, París, PUF, 1995 [1948]; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*. México, Editorial Artemisa [Joaquín Mortíz], 1986 [1963].

gor al sentido creativo de la primera, mientras que la segunda podría ser aceptada y manejada con flexibilidad, de tal manera que las fuerzas destructivas que subyacen en la sociedad no tendrían tanta beligerancia. Así, el mito contemporáneo de que los humanos vivimos en un alto grado de civilización, no deja de ser eso: un mito. Sin duda nuestra sociedad tiene rasgos muy civilizados, pero probablemente tenga más características bárbaras. Tal vez, entonces, la coexistencia entre civilización y barbarie sea la constante de la historia de la humanidad, y en ese sentido, la guerra sería el estado natural de nuestra especie.

PINCELADAS PARA UN CUADRO SOBRE LA PROBLEMÁTICA GLOBAL

Cada día son más las noticias, reportes, informes y demás, que presentan un estado del planeta más bien inquietante. No pretendo aquí hacer un balance de la cuestión, ni repetir lo que ya traté en el ensayo que ahora releo críticamente. Sin embargo, me parece oportuno, como señala el título del apartado, trazar someras pinceladas del escenario global en el cual la humanidad tendrá que concebir y construir su porvenir.

Antes que nada, una frase sobre la demografía: el aumento de la población sigue presionando a la mayor parte de las sociedades y regiones del planeta. La degradación del entorno, en general, es enorme; realmente quedan pocos sitios en la tierra donde la devastación de recursos y contaminación ambiental no hayan sentado reales.²³ El acceso a la riqueza social es en extremo desigual; las cifras son contundentes.²⁴ Como producto de la pobreza extrema y la falta de instrucción elemental, algunas pandemias alcanzan ya proporciones catastróficas en algu-

23. Respecto de la degradación ambiental de origen antrópico, aún se desconoce hasta dónde la obra humana es significativa. Lo que sí se sabe es que durante los últimos 5000 años se ha perdido 20 % de la humedad a escala planetaria; que el modelo computarizado sobre el futuro del clima global no presenta escenarios halagüeños; y que el calentamiento global podría acelerarse. Para la primera y segunda consideraciones, véase Jean-Claude Duplessy y Pierre Morel, *Gros temps sur la planète*, París, Éditions Odile Jacob, 1990, caps. I y VII; para la tercera consideración, Jeremy Rifkin, "El calentamiento global podría acelerarse", aparecido en *The Guardian* y traducido por *Público*, 6 de marzo de 2002, Secc. Cultura y Tendencias, p. 8

24. R. Ávila, *op. cit.*, pp. 148-153.

nas partes del mundo. La debilidad de los Estados y de las propias sociedades, aunada a diversos problemas de tipo estructural, ha convertido a la desagregación social y a la criminalidad en moneda corriente. El tráfico de drogas, armas e individuos van a la alza. La prostitución y drogadicción ya penetraron, con gran profundidad a la población infantil.²⁵ Por otra parte, el pensamiento débil florece, aun en las sociedades con mayores recursos e instrucción.²⁶ En fin, la anarquía social a escala global²⁷ propicia e incrementa las ansiedades, miedos y paranoias sociales, de tal manera que crecen los prejuicios, la intolerancia y la xenofobia hacia los otros, creándose así un excelente caldo de cultivo para el florecimiento de posturas fundamentales e integristas, que –piensan los crédulos– lograrían exorcizar a los demonios sociales.

Pese a lo dicho antes, sería pertinente tratar de relativizar la situación crítica del estado del planeta y de las sociedades que habitan en él. Es probable que la percepción de catástrofe que campea hoy en día, donde los *media* juegan un papel centralísimo –informando con objetividad sobre lo que ocurre o distorsionando los hechos con fines propagandísticos– sea, *mutatis mutandis*, la que otros hombres experimentaron en su tiempo. En efecto, si se miran las cosas con detenimiento, se puede plantear, por ejemplo, que la desigualdad material no es nueva en la historia de la humanidad, como tampoco lo ha sido la existencia de prejuicios, la intolerancia o la miopía histórica de diversas élites. Sin embargo, lo que sí ocurre con el sistema social imperante en nuestro tiempo, el capitalismo extremo, es el paroxismo al que él mismo arrastra a las contradicciones sociales, cuya escala, hoy, es el planeta todo.

Excepto para experimentados agoreros, es prácticamente imposible predecir el futuro del sistema social hegemónico. Empero, lo que sí es posible dilucidar es que los conflictos sociales se incrementarán y serán de mayor intensidad en la medida en que para las mayorías sea más difícil procurarse recursos para subsistir. De hecho, las guerras del futuro, como las del pasado, tendrán su origen en la búsqueda del

25. Para el caso de México puede verse el flagrante reportaje sobre la prostitución y drogadicción infantiles aparecido en *Proceso*, núm. 1323, 10 de marzo de 2002, pp. 36-51.

26. G. Sartori, *op. cit.*, pp. 17, 43 y 137.

27. R. D. Kaplan, *op. cit.*

control de recursos materiales. (Es el caso, hoy, de Estados Unidos y otros países occidentales, que buscan afanosamente, por medio de la guerra contra Irak, asegurar el suministro de combustible fósil para asegurar el funcionamiento de sus economías.) Y en escenarios de guerra, el incremento de prejuicios, la intoxicación informativa, la intolerancia de todo signo y los gobiernos fuertes, verticales y autoritarios, son, entre otras, las condiciones prácticamente indispensables para hacer funcionar a las sociedades. Así, en el futuro, ya presente, es muy probable que los escenarios de evocación apocalíptica se incrementen. De la misma manera, se dilatará la competencia por los recursos para la sobrevivencia, aunque ello podría ocurrir en un escenario geográfico global menos amable que el de las últimas centurias, especialmente si continúa el deterioro ambiental y el cambio climático.

Comencé este apartado con la pincelada del comportamiento demográfico de los últimos años y su percepción, para muchos, como potencial jinete del Apocalipsis, dado que, pareciera, los recursos disponibles para alimentar a los millones de bocas que se multiplican día con día, llegarán a su límite en un futuro relativamente cercano.²⁸ Sin embargo, desde el punto de vista de los biólogos, el principio de sobrevivencia de cualquier especie consiste en hacer exitosa su curva de crecimiento para que su interrelación con el medio termine por imponerle su propia curva de mortalidad y su eventual desaparición en algún momento. En este sentido, la posibilidad de la extinción de la especie humana hoy, no residiría tanto en la curva de su crecimiento, sino en la manera en que están distribuidos los recursos disponibles, es decir por la forma cultural de su organización. Ese sería el verdadero *quid*.²⁹ Así, la posible desaparición de la especie *Homo*, sería más producto de factores culturales, específicamente debido a las formas de organización social hegemónicas en el planeta.

28. Los demógrafos están divididos respecto del futuro del crecimiento poblacional global. Unos piensan, recordando a Malthus, que el aumento de la población mundial está fuera de control; mientras que otros consideran que la población del planeta tenderá a estabilizarse entre los próximos 25 y 50 años. *Público*, 10 de octubre de 1999, pp. 6-7. Por otra parte, quienes prospectan sobre el futuro de la humanidad, específicamente de cara a la disponibilidad de recursos planetarios para asegurar su subsistencia (en tanto que energía total disponible), se están agotando vertiginosamente. Es el caso de Jared Diamond, *El tercer chimpancé*, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

29. Comunicación personal del biólogo Juan Luis Cifuentes.

¿VIVE EL SISTEMA UNA CRISIS TERMINAL?

Evidentemente, es imposible contestar a la pregunta precedente, sólo se pueden avanzar ciertas conjeturas al respecto; y las que enseguida expondré no habitan el reino de la metafísica: existen indicios del pasado y del presente que me permiten expresarlas con algún grado de certeza.

Primero, desde el punto de vista de la historia, sabemos que han existido varios modos de producción y sistemas sociales que han terminado por fenecer, luego de la aparición de ciertas condiciones y procesos sociales. En este sentido, se puede decir que el sistema capitalista no será eterno.³⁰ Segundo, el ultraliberalismo económico que hoy en día prima –el paroxismo del beneficio a toda costa–, mina a los aparatos estatales, sobre todo los de las naciones periféricas, debilitando con ello una de las plataformas esenciales para promover las relaciones sociales horizontales, la democracia política. De hecho, agentes destacados de los propios aparatos del sistema, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, connotados financieros, además de académicos reputados, desde hace varios años señalan las crecientes debilidades del sistema, especialmente las referidas al liberalismo radical del mercado, a la separación del mercado y la política y a los vicios de la llamada mundialización.³¹

Por otra parte, las políticas públicas practicadas desde hace años en todas partes del globo, especialmente las que han buscado afanosamente el “desarrollo”, prácticamente han fracasado.³² También ha sido inviable una agenda pública global, según lo muestran chascos de las reuniones de Río de Janeiro en 1992, Kyoto en 1997 y la de Johannesburgo en 2002. De hecho, en la medida en que países centrales y periféricos –ricos y pobres, desarrollados y subdesarrollados o nor-

30. Justo al contrario de lo que sostiene Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. México, Editorial Planeta, 1992.

31. Joseph E. Stiglitz (Premio Nobel de economía), *La grande désillusion*. París, Fayard, 2002; George Soros, “Capitalismo. ¿Última llamada?”, *Nexos*, núm. 260, agosto de 1999, pp. 7-13; John Gray, *Falso Amanecer. Los engaños del capitalismo global*. Barcelona, Paidós, 2000; Hans-Peter Martin y Harald Schumann, *Le piège de la mondialisation*. Arles, Actes/Sud, 1997.

32. Al respecto pueden verse dos interesantes trabajos: Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. París, Presses de Sciences Po, 1996; y James Ferguson, *The Anti-Politics Machine*. Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 2001.

teños y sudistas— no logran consensos para la gobernabilidad y la subsistencia decorosa de todas las naciones del planeta, las tensiones globales suben de tono, sin que esto quiera decir que debajo de la ingobernabilidad planetaria subyazca un “choque de civilizaciones”.³³ Y lo que resulta más desmoralizador, pero sobre todo peligroso, especialmente después de los eventos del 11 de septiembre de 2001, es la casi unilateralidad de la política internacional que se concibe desde el centro del sistema.³⁴

Cuando se habla del fin del sistema social actual, en ocasiones se piensa que éste podría colapsar de un momento a otro. Sin embargo, otra vez, la historia enseña que la declinación de un sistema puede convertirse en un proceso muy largo. En este sentido, se puede decir que están apareciendo importantes puntos de tensión y fallas en el sistema social a escala planetaria, así como evidencias de cambios significativos en el ambiente, como el efecto invernadero, en cuyo origen y expansión la actividad humana probablemente no sea ajena. Ahora bien, en un contexto de crisis aguda del sistema social y del entorno físico, la especie humana no necesariamente desaparecería, pero sí podría verse disminuida drásticamente y sus condiciones materiales actuales severamente afectadas. No hay que olvidar el punto de vista de los biólogos sobre las curvas de crecimiento y mortalidad de las especies.³⁵

De cara a la situación que presente el sistema, son ya muy numerosos las voces que señalan que su colapso es inminente. De hecho, por encima de todas las propuestas esotéricas que conforman esa nebulosa ideológico-religiosa que existe en la actualidad, donde caben casi todas las alternativas de tipo vitalista,³⁶ los movimientos de corte milenarista o apocalíptico del presente tendrían que ser considerados, en buena medida, como respuestas a las fallas del sistema y a la crisis de credibilidad

33. S. P. Huntington, *op. cit.* La idea central que maneja el autor en su extenso ensayo no dejar de ser rígida y en el fondo maniquea.

34. Incluso desde dentro del imperio hay voces que se preguntan si su política unilateral es la correcta. Véase Clyde Prestowitz, “America the Arrogant. Why Don't We Listen Anymore?”, *Washington Post*, 7 de julio de 2002, p. B1.

35. Véase nota 28.

36. Sobre las nuevas formas de religiosidad y la llamada “nebulosa esotérica”, puede verse el ensayo de René de la Torre, “Los nuevos milenarismos de fin de siglo”, *Estudios del Hombre*, núm. 11, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2000, pp. 57-77.

del orden social mismo. Por otra parte, cada vez son más académicos, intelectuales y filósofos que piensan que el sistema está agotado. Por ejemplo, Edgar Morin considera que la modernidad –en tanto que democracia asegurada, progreso infinito y bienestar generalizado– ha fenecido, por lo que la humanidad estaría asistiendo a una gran mutación, comparable a la del tránsito del estado neolítico al de la entronización de la agricultura.³⁷ Y para hacer frente a esa gran transformación ya presente, el filósofo francés plantea su propuesta sobre los saberes necesarios para educar a los hombres del futuro, donde se privilegia una visión holística e integral del conocimiento, la comprensión, la identidad, la afección, etc., todo lo cual iría en el sentido de crear una nueva ética humana, para comprender la realidad y actuar en ella de manera constructiva.³⁸ En una línea similar, Augusto de Franco señala que el gran cambio que la humanidad está experimentando en el presente, es en realidad el proceso que lleva a una nueva civilización. Sin embargo, el sociólogo brasileño apenas elabora los prolegómenos de su reflexión, argumentando la aparición de una literatura científica y sociocultural, cuyo rasgo común es la toma de distancia de sus autores respecto de los paradigmas hegemónicos del sistema.³⁹

Con todo, en propuestas como las anteriores subyace la idea de que el ser humano podría cambiar su comportamiento al comprender cabalmente la realidad y su papel en ella, ya sea por medio de un proceso educativo o adoptando nuevos paradigmas; así podría ser superada esa especie de alienación cognoscitiva que adolece. Sin embargo, en la medida en que el ser humano es un producto en evolución, tal vez aún no pueda, ni lo logre algún día, comprender claramente la realidad toda. La ciencia misma, producto de la actividad humana, hasta ahora no ha sido capaz de abordar y explicar todo, y es altamente probable que nunca lo logre.⁴⁰

37. Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. París, Seuil, 2000, pp. 76-77 y 80.

38. *Ibidem*.

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

40. Michael Gibbons, *et al.*, *La nueva producción de conocimiento*. Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, p. 36.

NOTA SOBRE LA POSIBILIDAD DE ACCESO AL CONOCIMIENTO TOTAL

A partir de la concepción de la realidad de los pueblos que desarrollaron el proceso civilizatorio del área mesoamericana, el cual se sintetiza en su calendario,⁴¹ me pareció pertinente señalar que ella, es decir, el modelo circular, podría ser un fértil campo de reflexión para escrutar a la *res extensa* en pos de la comprensión más completa de su funcionamiento. Ese modelo, que también es cíclico, sincrónico y sustentado en una axiomática y matemática diferente a la de la tradición de Occidente, también considera al tiempo –a la duración– como un factor esencial para comprender el funcionamiento de la realidad.⁴² El modelo circular de la realidad, no sólo es coincidente con el de otras tradiciones culturales, como la asiática, sino que también es objeto de estudio y sirve de enfoque para un grupo de científicos que estudia la complejidad y para otros que examinan la multidimensionalidad.⁴³ Este ámbito cognoscitivo es tan fascinante y prometedor, que me pareció oportuno sugerir en mi ensayo anterior que ése podría ser un camino interesante para buscar una salida al estado actual de la sociedad, tanto más en cuanto que la historia de la humanidad misma parece comportarse de manera cíclica.⁴⁴ Con todo, no pretendí asegurar entonces que el modelo circular de interpretación de la realidad fuese la salida, como tampoco planteé una propuesta conceptual alternativa de tipo metafísico, y por lo tanto iniciática y conversativa, aunque en la elaboración de mi argumento haya quedado esa idea que provocó la pertinente crítica de mi lector.

Pero la pregunta implícita persiste. ¿Es posible acceder al conocimiento total? Eso que es llamado realidad –la *res extensa*– es vastísimo y

41. No confundir con almanaque. Éste, con una concepción lineal de la duración, da cuenta de los eventos y los registra, mientras que el calendario es el instrumento que calcula espacio y tiempo a la vez.

42. La discusión y comprensión de esa magnitud llamada tiempo es un ámbito complejo y vasto que es imposible discutir aquí; sin embargo, baste decir que sigue siendo un gran dolor de cabeza para numerosas mentes lúcidas. Una publicación reciente e interesante sobre la cuestión del tiempo, de divulgación pero rigurosa, se encuentra en *Scientific American*, número especial, septiembre de 2002.

43. Un grupo de los primeros trabaja en el Santa Fe Institute. (Véase Roger Lewin, *Complexity, Life at the Edge of Chaos*. Nueva York, Macmillan Publishing Company, 1993.) Los segundos, físicos teóricos, trabajan la teoría de supercuerdas. (Véase Michio Kaku, *Hiperespacio*. Barcelona, Crítica, 1996.)

44. Debo reconocer que lo que muchos consideramos “crisis social”, para otros es el estado normal de la sociedad.

sumamente complejo. Además, se sabe que nuestra concepción de la realidad misma es fragmentaria, y es posible que el cerebro humano, en proceso de evolución, no tenga la capacidad, ni llegue a poseerla algún día, de comprenderla cabalmente. De hecho, hoy en día se considera que la ciencia tal como está concebida es incapaz de abordar todo lo conocible.⁴⁵ Sin embargo, un aspecto a considerar es nuestra incapacidad para “formular las preguntas correctas [dado que operamos] bajo una falsa taxonomía de las disciplinas intelectuales [y consideramos a la ciencia como] empresa universal y racional basada en la afirmación fáctica y en la coherencia analítica”.⁴⁶ En consecuencia, operamos a través de la parcialidad de los paradigmas con los que analizamos el entorno y la naturaleza humana misma. Por ello, no debería descartarse la plausibilidad de encontrar claves para entender con mayor profundidad el funcionamiento de la realidad, con lo que los horizontes de comprensibilidad de la misma se ensancharían. Y aunque la mayor parte de la gente se siga comportando frente a la ciencia con miedo, como un lobo lo hace con el fuego, lo cierto es que la revolución cognoscitiva contemporánea, de la cual apenas se tiene conciencia, está ensanchando dramáticamente los marcos de entendimiento de la *res extensa*.⁴⁷

PARA CONCLUIR Y CONTINUAR

A diferencia de las especies que le son próximas, su propia evolución ha permitido al ser humano producir formas diversas de pensamiento. Uno de ellos es el pensamiento religioso, del que ahora se comienza a saber cómo y en qué parte del cerebro se produce.⁴⁸ Ahora bien, dado que en el pensamiento religioso, como en el amoroso, estarían involucradas intensas emociones donde participarían significativamente

45. Véase nota 39.

46. Stephen Jay Gould y Rhonda R. Shearer, “Botes y sillas de cubierta”, *Letras Libres*, núm. 42, junio de 2002, p. 27.

47. Un buen panorama de la gran mutación cognoscitiva que se está operando se encuentra en el libro de Michio Kaku, *Visiones. Cómo la ciencia revolucionará la materia, la vida y la mente en el siglo XXI*. Madrid, Editorial Debate, 1998.

48. Al respecto puede verse el reportaje de Johann Grolle, “Hotline zum Himmel”, *Der Spiegel*, núm. 21, 18 de mayo de 2002, pp. 190-201.

ciertos procesos físico-químicos propios de la función cerebral, éste se revelaría como “real” en la conciencia del sujeto, y en ese sentido adquiriría estatuto de “verdadero”. En tal perspectiva, se podría argumentar que, en la medida en que el ser humano es incapaz de escrutar el futuro y explicar objetiva e íntegramente su entorno –él incluido–, la respuesta a la ansiedad que le causa lo desconocido, lo incomprendible o lo inestable, sea precisamente la producción de pensamiento religioso o místico, asegurando con ello *re-ligarse* con “equilibrio” al “más allá”. Así, la conciencia del sujeto se sosiega, su propio cerebro le otorga tranquilidad, aunque él no lo sepa.

Un paso más en la dirección tomada permitiría plantear que las formas de pensamiento religioso –algunas de las cuales sirven de fundamento a los movimientos mesiánico-milenaristas y apocalípticos, así como las utopías laicas que no dejan de tener su propio sustrato religioso⁴⁹ no sólo estarían producidas por las condiciones socioculturales en las que está inmerso el individuo, sino también por los fenómenos físico-químicos pertinentes que ocurren en su cerebro. En consecuencia, la producción de pensamiento religioso –disfrazado o no de pensamiento laico– permite al hombre hacer frente a la inescrutabilidad del futuro, a sus propias limitaciones para explicar objetiva e íntegramente lo que ocurre en la *res extensa*, y como respuesta al indeseado estado de cosas del ámbito social.

Aunque el fenómeno apocalíptico es propio de la tradición cultural de Occidente, su permanencia y vitalidad le han permitido ganar terreno en otras tradiciones culturales, donde otros sujetos sociales lo recrean y manipulan para enfrentar la creciente crisis de certeza cognoscitiva, pero también las profundas fallas que acusa el sistema social, algunas de las cuales tienden a agudizarse, incrementando en muchos sitios las tensiones sociales. Por otra parte, al lado del fenómeno apocalíptico, es probable que se estén agudizando las diversas formas de alienación, lo que contribuiría no sólo al desarrollo de los movimientos religiosos, en tanto que salida trascendental del insopor-

49. Es útil señalar que en los movimientos mesiánico-milenaristas hay quienes creen realmente en el objetivo de ellos, probablemente la mayoría de sus integrantes; mientras que hay otros, los menos y casi siempre situados a la cabeza de ellos, que los manipulan o que los utilizan en función de consideraciones de estatus social.

table estado de cosas inherente a las sociedades contemporáneas, sino también al incremento de comportamientos sociales extremos.

Amén de la agudización de las formas de alienación y del incremento de los movimientos religiosos de carácter apocalíptico o no, las deficiencias del sistema social global, en especial las que se refieren al acceso tan diferenciado a los recursos materiales existentes, agudizarán los conflictos, propiciando soluciones de tipo vertical, autoritarias, para mantener el control social. En tal contexto, se incrementará el integrismo, aunque no necesariamente religioso, y otras formas de impugnación social. Aun así, no se puede asegurar que el sistema social actual desaparecerá mañana para ser sustituido por otro mejor. Por el contrario, lo más probable es que la degradación social y ambiental sigan su tendencia actual, de tal suerte que la humanidad puede ser testigo y actor, a un tiempo, de escenarios de tipo apocalíptico más agudos que los experimentados el siglo pasado, antes de que se dé la posibilidad de asistir a la entronización de un nuevo sistema social.

Por lo demás, no se vislumbra, al menos por ahora, la posibilidad de que los humanos accedan al conocimiento total, si acaso ello fuese posible. Sin embargo, no puedo dejar de decir que en medio de esa extraordinaria aventura que es la existencia, el intelecto humano continuará buscando y descubriendo en el rumbo que parece apuntar la evolución de la materia, es decir, la comprensión de su propia complejidad.

En fin, estas últimas frases de mi argumento pueden dejar la impresión de que volví a las andadas, a la conversión y a la iniciación, como sugería mi crítico. No lo creo. No lo espero. Con todo y a final de cuentas, no puedo evitar decir que nuestra condición de humanos hace que todos busquemos, de alguna manera, y es casi seguro que todos, en algún momento, experimentamos nuestro propio apocalipsis –en el sentido de revelación–. Seguiremos, pues, buscando, con esperanza, sin importar el color que ésta adopte, pues como decía a un periodista el recién desaparecido Gadamer... “¿Sabe usted? La única frase que quiero defender sin restricción alguna es que los seres humanos no pueden vivir sin esperanza”.⁵⁰

50. “Gadamer, gigante del pensamiento moderno”, *Público*, 16 de marzo de 2002, Secc. Cultura y Tendencias, p. 5.

DOCUMENTOS

Tendencias globales 2015: Un diálogo sobre el futuro con expertos no gubernamentales¹

PARA ENTRAR EN MATERIA

Es muy probable que desde los albores de su existencia la raza humana se haya preocupado por el futuro, por los acontecimientos venideros que de una u otra forma permanecen en el ámbito de la incertidumbre. Pero ya llegado a niveles de cierta complejidad cultural, el hombre no sólo buscó satisfacer sus necesidades inmediatas sino también las futuras; de ahí se derivó por ejemplo, una vez superada la fase de nomadismo, la edificación de viviendas fijas que le permitieran almacenar los víveres que le garantizaran la sobrevivencia más allá de lo cotidiano.

De igual manera, naciones e imperios se han preocupado por lo que todavía *no ocurre*, pero que, de no sobrevenir algo extraordinario, llegará *a ocurrir*—en ello reside el desasosiego y la incertidumbre— y que eventualmente pudiera resultar desfavorable para sus intereses. En un afán por dar respuesta a tales inquietudes, se ha recurrido a la ciencia, a las artes adivinatorias y a cualquier clase de artilugios que permitan lograr el propósito —o la ilusión al menos— de vislumbrar los acontecimientos que aún no existen desde la perspectiva del presente. Ello, no obstante que, si uno echa una ojeada a lo que ha sido el proceso histórico, en general siempre hay un margen de incertidumbre en las previsiones de los acontecimientos futuros, especialmente en el mediano y largo plazo.

1. Este trabajo fue realizado por el gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica, en estrecha colaboración con especialistas gubernamentales y un amplio grupo de expertos no gubernamentales. En octubre del 2000, una versión en borrador del análisis planteado fue discutido por los expertos externos Richard Cooper y Joseph Nye (Universidad de Harvard), Richard Haass (Instituto Brookings), James Steinberg (Fundación Markle), y Jessica Mathews (Fundación Carnegie para la Paz Internacional). Daniel Yergin (Asociados para la Investigación en Energía Cambridge) revisó e hizo comentarios a la versión final del estudio. *Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts*, p. 1. Dirección en Internet: www.odci.gov/cia/publications/global-trends2015/index.html

En tal contexto se explica el estudio *Global Trends 2015: A dialogue About the Future With Nongovernment Experts*, realizado bajo la dirección del National Intelligence Council (NIC). Este organismo se encarga del procesamiento estimativo de datos e informaciones que puedan ser útiles para fines de inteligencia, tomando en consideración las mejores habilidades disponibles tanto dentro como fuera del gobierno. Informa al jefe de la Inteligencia Comunitaria de los Estados Unidos y cuenta con la autoridad para hacer pronunciamientos sobre asuntos generales que pueden afectar a la comunidad.² El objetivo del trabajo fue tener un panorama previo del orden mundial que podría presentarse en los primeros 15 años del siglo en curso, tomando como base los siguientes indicadores: crecimiento demográfico, recursos naturales y medio ambiente, ciencia y tecnología, economía global y globalización, gobernabilidad nacional e internacional, conflictos futuros, así como el papel de los Estados Unidos en el plano internacional.

La pertinencia de sintetizar *Global Trends* obedece a la necesidad de colegir algunos visos sobre el actual contexto internacional plagado de conflictos e incertidumbres, así como al hecho de que fue realizado desde la óptica básica de los Estados Unidos de Norteamérica, actor fundamental del mundo actual. Es decir, de alguna manera es la visión del centro, no de la periferia.

CUATRO PROBABLES ESCENARIOS GLOBALES

Una parte del análisis planteado en *Global Trends* consistió en la elaboración de cuatro escenarios globales que podrían presentarse en el futuro, en los cuales los factores puestos a examen pudieran desenvolverse de distinta forma en el lapso considerado. Cada escenario se hizo con la intención de construir una verosímil historia políticamente relevante de cómo podría evolucionar el futuro: clarificar incertidumbres clave, discontinuidades y eventos poco probables o inesperados, e identificar políticas importantes y cambios en las estrategias de inteligencia.

2. *Global Trends, op. cit.*, p. 38.

Globalización inclusiva

Presencia de un círculo virtuoso en el desarrollo tecnológico, crecimiento económico, control demográfico y gobierno efectivo, permiten que la mayoría de la población mundial se beneficie de la globalización. El desarrollo tecnológico y su difusión son utilizados para luchar con eficacia contra algunos problemas del mundo en desarrollo. Un crecimiento económico globalmente robusto incrementa la salud y mitiga muchos problemas demográficos y de recursos. Existen gobiernos públicos efectivos, tanto a nivel nacional como internacional. En muchos países el rol del Estado disminuye en la medida que sus funciones se privatizan o son transformadas en una asociación público-privada, mientras la cooperación global se intensifica en numerosos ámbitos, a través de una variedad de disposiciones internacionales. El conflicto entre los Estados beneficiados por la globalización es mínimo. Una minoría de la población mundial (el África subsahariana, el Medio Oriente, el centro y sur de Asia, y la región andina), no se beneficia de estos cambios positivos, y persisten los conflictos internos en y alrededor de los países con tendencias políticas de izquierda.

Globalización perniciosa

Las elites a nivel global prosperan, pero la mayoría de la población mundial no recibe los beneficios de la globalización. El crecimiento poblacional y la escasez de recursos plantean serios retos en varios países desarrollados, y la migración se vuelve una fuente de tensión mayor entre los Estados. Las tecnologías no sólo fallan como respuesta a los problemas de los países desarrollados, sino que, también, son explotadas por redes negativas e ilícitas, y que son incorporadas en armas desestabilizadoras. La economía global se orienta en tres sentidos: a) crecimiento continuo en los países desarrollados b) muchos de los países en desarrollo experimentan un crecimiento *per capita* bajo o negativo con el consecuente aumento de la brecha entre éstos y el mundo desarrollado; y c) la economía ilícita aumenta dramáticamente. El liderazgo gubernamental y político se debilita, tanto a nivel na-

cional como internacional. Los conflictos internos se incrementan, alimentados por las expectativas frustradas, las desigualdades y las intensas tensiones comunales; las armas de destrucción masiva proliferan y son usadas, por lo menos, en un conflicto de carácter interno.

Competencia regional

Las identidades regionales se agudizan en Europa, Asia y el continente americano, alentadas por una creciente resistencia política en Europa y Asia del Este frente a la preponderancia de los estados Unidos en conducción de la globalización, y por la creciente preocupación de cada región por sus propias prioridades económicas y políticas. La desigual difusión de las tecnologías, refleja diferentes concepciones regionales respecto de la propiedad intelectual y de la biotecnología. La integración de la economía regional se incrementa tanto a nivel comercial como financiero, provocando, en ambos casos, altos niveles de crecimiento económico y aumento de la competencia regional. El Estado y las instituciones de los gobiernos regionales prosperan en los países más desarrollados y en los mercados emergentes, los gobiernos reconocen la necesidad de resolver las tensiones regionales y de cambiar las responsabilidades de las instituciones globales a las regionales. Dada la preocupación de las tres regiones mayores por sus propios asuntos, los países fuera de estas regiones en el África sub-sahariana, el Medio Oriente y el centro y sur de Asia, tienen pocos lugares para obtener recursos o apoyo político. El conflicto militar al interior y entre las tres regiones mayores no pasa a mayores, pero los conflictos internos aumentan entre otros países que han mostrado orientaciones políticas de izquierda.

Mundo post-polar

La preocupación doméstica se incrementa en la medida en que la economía estadounidense aminora el paso. Crecen las tensiones políticas y económicas con Europa, la alianza entre Norteamérica y Europa se deteriora, obtando los Estados Unidos por retirar sus tropas de Europa, mientras que ésta se repliega sobre sus propias instituciones regio-

nales. Al mismo tiempo, la crisis de los gobiernos nacionales crea desestabilidad en América Latina, particularmente en Colombia, Cuba, México y Panamá, forzando a los Estados Unidos a concentrarse en esta región. Indonesia enfrenta también crisis interna y riesgos de desintegración, lo que incita a China a intervenir militarmente y mantener la paz. De no ocurrir lo anterior, Asia tendría prosperidad y estabilidad, permitiendo a los Estados Unidos orientar su política exterior a otras partes. Ante la unificación *de facto* de Corea, China y Japón proveen la mayor parte del financiamiento externo necesario para ello, mientras que los Estados Unidos inician el retiro de sus tropas de Corea y Japón. Con el tiempo, estos cambios geoestratégicos desencadenan prolongadas rivalidades nacionales entre los poderes asiáticos, se hacen preparativos militares y se amplían los programas relacionados con las armas de destrucción masiva, hasta el momento inactivos o encubiertos. Las instituciones regionales y globales muestran su ineficacia respecto de la evolución del conflicto en Asia, luego de que China lanza un ultimátum a Japón para que desmantele su programa nuclear; Japón aludiendo al tratado bilateral con los Estados Unidos, pide a éste se reinstale en Asia, dadas las circunstancias adversas que ponen al borde de una guerra de grandes dimensiones. Dadas las prioridades de Asia, el continente americano y Europa, se margina a los países al margen de estas regiones, los cuales se quedan prácticamente sin recursos, en términos de apoyo político y económico.

Contrastes entre los escenarios planteados

Los cuatro escenarios descritos pueden agruparse en dos pares: el primero contrastando los efectos positivos y negativos de la globalización; el segundo contrastaría el regionalismo apasionadamente competitivo, pero sin llegar al conflicto, y el descenso de los conflictos militares regionales.

- En el primer escenario, el fenómeno llamado globalización no genera una cooperación completa. Más bien, en el segundo escenario los efectos negativos de la globalización promueven la dis-

locación extensa y el conflicto, mientras que el tercero y cuarto estimulan el regionalismo.

- En los cuatro escenarios, los países afectados por el crecimiento de la población, la escasez de recursos y el mal gobierno, fracasan en su intento de beneficiarse de la globalización, y se vuelven propensos a los conflictos internos, así como a los riesgos de golpe de Estado.
- En los cuatro escenarios resulta crucial la efectividad de los gobiernos nacionales, regionales e internacionales, y existe, cuando menos, un crecimiento económico moderado pero firme.
- En los cuatro escenarios disminuye la influencia global de los Estados Unidos.

PERSPECTIVA GENERAL

En el examen de las tendencias mundiales se evaluó la mayor cantidad posible de factores y eventos que podrían guiar el cambio global hacia el 2015. En este sentido se consideró la demografía, los recursos naturales, la ciencia y tecnología, la economía global, el gobierno, las identidades sociales y culturales, los conflictos, las principales operaciones comerciales y las variaciones regionales. En este sentido, se determinó que ningún indicador, de manera independiente, determinará el futuro global en el 2015, cada uno puede tener impactos variables en diferentes regiones y países, y éstos no necesariamente se reforzarán mutuamente ya que en algunos casos pueden orientarse sobre fines opuestos. Considerados de manera conjunta dichos factores, permiten hacer proyecciones con diferentes grados de confiabilidad e identificar problemáticas de importancia estratégica para los Estados Unidos.

El proceso de globalización ha impactado la escena mundial hasta el punto que las dinámicas económicas y el despliegue de la información tecnológica han adquirido mucho mayor importancia que la que se les confirió en el pasado análisis del tipo que se comenta, realizado en 1997 por el gobierno estadounidense, sobre las tendencias globales para el año 2010. Asimismo, en ese último estudio se le dio mayor significación a la gobernabilidad, al ser puesta de relieve la habilidad de los Estados para negociar con actores no gubernamentales; la coopera-

ción entre gobiernos y organizaciones privadas; y a los alcances de la lucha contra las redes criminales y terroristas, consideradas ya como preocupantes puntos de conflicto en proceso de intensificación, sobre todo en el caso de los Estados Unidos y sus intereses en otros países.

Asimismo el documento evidencia el interés de los Estados Unidos como potencia dominante, sobretudo en los últimos años, en un contexto en el que numerosos países cuestionan su hegemonía política.

En primer lugar, en el ámbito demográfico se estima que la población mundial en el 2015 podría ser del orden de los 7.2 billones de personas, en comparación con los 6.1 billones existentes en el año 2000, además de que, por otra parte, en la mayoría de los países del orbe la esperanza de vida se está incrementado. El 95% de dicho aumento se espera que se presente en países en vías de desarrollo, a partir de lo cual, el aumento en la densidad demográfica afectará de manera diferenciada a los países desarrollados y a aquellos que no lo son. En los primeros se observa una tendencia a la baja en la tasa de nacimientos que podría generar un envejecimiento de la población y, en consecuencia, una disminución del número y capacidad de la fuerza laboral, mientras que en algunos países en desarrollo se expandiría el número de la población trabajadora y se reduciría la edad mínima para trabajar legalmente, con la consecuente elevación del potencial para el desarrollo económico y la estabilidad política. Aunque se podría presentar desestabilidad si no se controlan índices de desempleo. Por otra parte, la movilidad demográfica se intensificará, de tal manera que, para el 2015, más de la mitad de la población mundial se localizará en asentamientos urbanos, el número de habitantes en las megaciudades –aquellas que cuentan con más de 10 millones de habitantes–, se incrementará al doble, es decir, más de 400 millones de personas.

En ese contexto, si bien las reservas totales de alimentos serían suficientes para satisfacer las necesidades mundiales, las carencias en infraestructura y distribución, inestabilidad política y pobreza crónica, podrían ocasionar problemas de desnutrición en algunos lugares del Africa sub-sahariana.³ Por otra parte, se prevé una persistencia de

3. Este planteamiento no toma en cuenta el hecho de que dichas carencias en los países desarrollados responden a una distribución internacional del trabajo que no corresponde con una distribución

la carestía en países con gobiernos represivos o conflictos internos. No obstante el aumento en 50% en las demandas en el suministro de petróleo y gas, su satisfacción no se vislumbra como problema para el 2015; de acuerdo a las últimas estimaciones, el 80% de las reservas de petróleo y el 95% de los depósitos de gas permanecen inexplorados.

El recurso agua será un punto constante de tensión: cerca de la mitad de la población mundial –más de 3 mil millones de personas– podría vivir en naciones con problemas de abasto de agua, en una tasa menor a 1,700 m³ de agua per capita por año, principalmente en África, Medio Oriente, el sur de Asia y el norte de China. Actualmente en los países en desarrollo 80% del agua se destina al uso agrícola, proporción que resultará insostenible para el 2015, de tal manera que en esas naciones no estarán en condiciones de mantener sus actuales niveles de irrigación agrícola. Por otra parte, la utilización de sistemas de riego inadecuados es un problema creciente en las principales regiones abastecedoras de granos a nivel mundial, en las cuales se utilizan aproximadamente 1,000 toneladas de agua para producir una tonelada de grano.

Cerca de la mitad de la superficie terrestre está integrada por ríos que albergan en sus cuencas a más de un país, y más de 30 naciones reciben más de 1/3 de su suministro de agua de fuera de sus límites territoriales. Es de esperar que en los países que están agotando sus reservas de agua disponibles, las posibilidades de conflicto aumenten en los siguientes años, especialmente si se combinan con otras fuentes de tensión social.

Los actuales problemas relacionados con el medio ambiente podrían persistir e inclusive incrementarse, como resultado del cultivo intensivo de la tierra. La degradación del suelo cultivable podría generar la pérdida de los bosques tropicales con la subsecuente desaparición de numerosas especies. El ambiente destacará como tema nodal en múltiples países, sobre todo en los más desarrollados. A pesar del consenso respecto de la necesidad de atender la problemática del medio, los progresos en esta materia serán desiguales entre las distintas naciones.

Los principales problemas del ambiente se manifestarán como resultado de la alta concentración de ozono y partículas químicas en el aire, así como

equitativa de la riqueza, en lo cual, los factores del mercado han sido históricamente manipulados y controlados para beneficio de los países desarrollados.

la contaminación de ríos y lagos por desechos industriales y agrícolas. En este contexto va a ser de vital importancia el cumplimiento de los acuerdos internacionales que se establezcan sobre el medio ambiente.

Las diferencias en las condiciones de salud entre las naciones desarrolladas y los países en desarrollo tenderán a persistir e incluso se ampliarán. En los países desarrollados se conseguirán mayores logros en el combate a las enfermedades, como resultado de un presupuesto generoso destinado al sector salud y de mayores avances médicos. La revolución biotecnológica permitirá albergar alentadoras promesas de significativos adelantos en materia de salud. En contraste, los países en desarrollo experimentarán el surgimiento de enfermedades infecciosas y no infecciosas, en un inadecuado contexto sanitario y así con bajos presupuestos en este sector. El SIDA podría convertirse en un problema mayor no sólo en África sino también en la India, el sudeste de Asia, y numerosos países integrantes de la ex Unión Soviética y posiblemente China. Uno de sus efectos más preocupantes es la declinación de la población económicamente activa con la consecuente disminución de la edad laboral, y la proliferación de viudas y niños huérfanos.

El papel de la educación en el 2015 será fundamental para el éxito o fracaso, tanto a nivel individual como nacional. La globalización de la economía y los cambios tecnológicos inevitablemente premiarán a la fuerza laboral mejor preparada. La alfabetización de los adultos y el ingreso escolar podrían incrementarse en la mayoría de los países.

La continua difusión de la información tecnológica y las nuevas aplicaciones de la biotecnología, podrían convertirse en la pieza fundamental del comercio internacional y aumentar las facultades de los actores no gubernamentales. La mayor parte de los expertos concuerdan en que la revolución en la información tecnológica constituye la transformación más significativa a nivel mundial desde el inicio de la Revolución Industrial en la mitad del siglo XVIII.

Se estima que los estados conservarán su papel como actores fundamentales en el orden mundial, sin embargo, los gobiernos perderán cada vez más su control sobre el flujo de información, tecnología, enfermedades, migrantes, armas y operaciones financieras. Paralelamente, y en consecuencia con su creciente influencia económica, el

sector privado podría desempeñar un rol cada vez más importante en los asuntos nacionales e internacionales.

En materia de conflictos futuros se prevé un bajo riesgo de guerra entre los países desarrollados. La comunidad internacional continuará haciendo frente a los conflictos alrededor del mundo en sus diferentes escalas. Podría presentarse un aumento en la posibilidad de conflictos en Asia, India-Pakistan, China-Taiwan, etcétera., riesgo incrementado por su acceso a misiles de largo alcance y otras tecnologías bélicas.

Los Estados Unidos continuarán siendo la mayor fuerza en la comunidad mundial. En el 2015, la influencia económica, tecnológica, militar y diplomática de esa nación será incuestionable a escala planetaria. Este poder no sólo podría garantizar la preeminencia de Norteamérica, sino incluso ubicar a los Estados Unidos como un factor clave del sistema internacional. Ellos seguirán siendo identificados alrededor del mundo como el promotor líder y principal beneficiario de la globalización.

La diplomacia se volverá más complicada. Eventualmente, algunas naciones enemigas o aliadas de los Estado Unidos buscarán un reacomodo de fuerzas para mejorar sus posiciones en la distribución de poder en el mundo. El sector privado buscará consolidar la hegemonía económica y tecnológica pero no se mostrará muy interesado en los objetivos políticos del gobierno.

Existen temas que no es posible evaluar actualmente y que demandan una continua revisión y análisis: el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la continuidad de las guerras asimétricas basadas en la superioridad militar y tecnológica de los Estados Unidos, la evolución de la economía global, la caída sostenida de la economía estadounidense, las fallas de Europa y Japón para manejar sus desafíos demográficos, las posibles fallas de China y/o India para mantener un crecimiento económico elevado, los errores de los mercados nacionales emergentes para reformar sus instituciones financieras, las mayores tensiones en la provisión de energía a escala global debido a los conflictos entre los Estados clave en la producción de energéticos, la resistencia del Medio Oriente a la globalización en sus diferentes manifestaciones, así como las incertidumbres políticas provocadas por

los gobiernos de China, Rusia, Japón e India y, en consecuencia, de su propio desarrollo económico.

DISCONTINUIDADES SIGNIFICATIVAS

Las tendencias sugeridas se sustentan en la combinación de determinados indicadores en el curso de los siguientes 15 años; eventualmente se podrían producir escenarios muy distintos a los descritos. A continuación se enlistan otras posibilidades respecto de las tendencias mundiales sugeridas inicialmente en el estudio:

- Serio deterioro de los niveles de vida para la mayor parte de la población en varios países del Oriente mientras que, el fracaso de Israel y Palestina para concretar los acuerdos de paz ocasionarían serios y violentos conflictos en Egipto, Jordania y Arabia Saudita.
- La tendencia hacía una red de terrorismo más diversificada y de dimensiones transnacionales puede conducir a la formación de una coalición terrorista internacional con diversos objetivos anti-Occidente y acceso a armamentos de destrucción masiva.
- Otra epidemia global en la misma escala del VIH/SIDA o rápidos cambios en los patrones climáticos debido al sobrecalentamiento global, con graves daños y enormes costos para numerosos países desarrollados, propiciarían un consenso sobre la necesidad de acción concertada en materia de la salud y el medio ambiente.
- Un estado de mayor preocupación respecto de los intereses estratégicos de países como Irán, Nigeria, Israel o Arabia Saudita, mismos que de no ser exitosamente atendidos podrían generar serias divisiones internas de carácter religioso, étnico u otras situaciones de crisis.
- Un creciente movimiento de antiglobalización podría convertirse en una poderosa política en defensa de la sustentabilidad global y con gran fuerza cultural, la cual amenazaría los intereses gubernamentales y colectivos de Occidente.

- Formación de una alianza geo-estratégica entre China, India y Rusia a fin de contrarrestar la influencia estadounidense y occidental
- Colapso de la alianza entre los Estados Unidos y Europa, debido en parte a la intensificación de las disputas comerciales y a la competencia por el liderazgo en el manejo de los asuntos relacionados con la seguridad mundial.
- El establecimiento, por parte de los países más grandes de Asia, de un Fondo Monetario o de una menos probable Organización Comercial Asiática, minaría al Fondo Monetario Internacional y a la Organización Mundial del Comercio y la habilidad de los Estados Unidos para continuar ejerciendo un liderazgo económico global.

CONCLUSIONES

Global Trends muestra las tendencias mundiales en el mediano plazo, lo que constituye un interesante ejercicio tanto para los Estados Unidos como para el resto del mundo, en la medida que permita instrumentar en las diversas esferas sociales las medidas y decisiones más adecuadas. Sin embargo, hay que hacer notar que el análisis tiene un sesgo: concebir el orden mundial a partir de una concepción materialista y unívoca del progreso, que antepone los intereses nacionales a los mundiales. Dicha postura, –la estadounidense– pone en relieve el papel jugado por ese país en la globalización económica, los sistemas de gobierno y las ideas.

Es significativa la mención que se hace en el estudio de la división mundial en dos categorías: *países desarrollados* y *países en desarrollo*. En este sentido, se plantea que el deber de las naciones más poderosas es ayudar a aquellas menos prósperas, pero partiendo de la idea implícita de que esa obra debe generarse como resultado de la acción de agentes externos, pasando por alto la propia capacidad de los países llamados “en desarrollo”, para dar solución a sus propios problemas. Es decir, las carencias de dichas naciones, visualizadas exclusivamente con relación a una óptica parcial ubican *de facto*, de

manera subyacente, a los países periféricos en una suerte de pubertad que los inhabilita para regir sus destinos de manera autónoma.

Se asocia la posición privilegiada del territorio de Estados Unidos en el mundo globalizado y la revolución en la información tecnológica, al impulso dado por ese país a los sistemas informáticos, poniendo especial énfasis en la importancia del intercambio, prácticamente ilimitado de información, ideas, valores culturales, capital, bienes y servicios, y los beneficios económicos que ello implica. No obstante, de manera paradójica esta libre circulación, hija predilecta del sistema de fronteras abiertas propugnado por el liberalismo, se ha constituido en el origen de uno de los principales dolores de cabeza del gobierno estadounidense. Al darse impulso a la formación de la “aldea global”, probablemente no se tomaron en cuenta o se minimizaron los riesgos inherentes a la política de libre intercambio, en la cual, además de las ganancias obtenidas por la venta de mercancías o servicios de naturaleza lícita, también se realizan operaciones clandestinas, como la transacción de armamento bélico de alto impacto y alcance, aumentando con ello el peligro latente en las zonas que tienen conflictos con los Estados Unidos. En este sentido, el Medio Oriente constituye una de las principales preocupaciones, con el caso de Irak a la cabeza.

Por ello, no resulta descabellado pensar que el uso de la Internet, tecnología que ha venido funcionando en los últimos años como uno de los principales baluartes en el actual tinglado internacional –y que ha sustentado en buena medida el ingente proceso de globalización actual–, eventualmente, pudiera, volverse en contra de sus gestores, a manera de criatura frankensteiana, debido a la falta de previsión y control sobre su uso. *In extremis* ese invento podría cobrar tales dimensiones que pusiese en riesgo incluso la paz mundial, lo que obligaría a tomar las medidas necesarias que permitiesen establecer una mayor y más eficaz vigilancia sobre la información que circula ahí circula, que por su misma naturaleza facilita la oferta, distribución y adquisición de productos e información de manera impersonal y anónima, con efectos desfavorables y contingentes.

Bogar Escobar

RESEÑAS

Peregrino a Santiago Viaje al fin del mundo¹

Los santos y los santuarios del camino conforman un verdadero soporte simbólico, un verdadero código que permite situarlo en la cosmogonía y, al mismo tiempo, los detalles del camino revelan el sistema cósmico del que forman parte, y a cada hecho se aplica una significación cosmológica.²

PRESENTACIÓN³

Más allá de la evidencia geográfica de que Santiago de Compostela forma parte de la provincia de la Coruña y es, hoy día, la capital de la Comunidad Autónoma de Galicia, en España, Compostela es uno de los centros de peregrinaje y culto más importantes del cristianismo. Ya en la baja Edad Media formaba parte, junto con Roma y Jerusalén, de la tríada de las rutas santas de viejo cuño y mayor prestigio en el mundo occidental. Santiago de Compostela posee, entonces, un profundo e irrevocable sentido histórico.

Su autoridad como centro de culto se reavivó –entre otros periodos previos y posteriores– en la antesala del fatídico año 1000, en el que, según las creencias tanto milenaristas como escatológicas de la época, se esperaba, o bien el regreso del Anticristo, quien tras liberarse de mil años de cautiverio instauraría su imperio de pecado y terror en el mundo, dando fin a la historia; o bien, la Segunda Venida del Señor, y con ella la promesa de un mundo mejor en la tierra, el Paraíso Eterno.⁴ Entonces, diversos y numerosos grupos sociales se sumaron a los clérigos

1. Manuel Mandianes. *Peregrino a Santiago. Viaje al fin del mundo*, Barcelona, Ronsel Editorial, 1993, 191 p. El autor es doctor en teología y en antropología por la Universidad de Estrasburgo, donde impartió cátedra, así como doctor en ciencias políticas y sociología por la Universidad Española. Fue director del Departamento de Antropología del Instituto de Estudios Sociales Avanzados del CSIC, de Barcelona. Entre sus obras más conocidas están *Lourenses, un village de la Galice* (1983), *Lourenses, antropología dunha parroquia galega* (1984), *Las serpientes contra Santiago* (1990), *El valle de Josafat* y la obra *Peregrino a Santiago. Viaje al fin del mundo* (1993).
2. *Ibidem*, p. 20.
3. A cargo de Alicia Velásquez Ornelas. (A partir de la nota 5, todas las referencias a pie de página son del autor, cuyas páginas y notas aparecen entre corchetes).
4. Demian Thompson. *El fin del tiempo. Fe y temor a la sombra del milenio*, Madrid, Taurus, 1998. A partir de diversas interpretaciones del Nuevo Testamento, con énfasis en el Libro de la Revelación de San Juan y los escritos de San Pablo, Daniel, Ezequiel y David, el autor explica los orígenes, consecuencias e implicaciones del espíritu apocalíptico, escatológico y milenarista en la historia de Occidente.

itinerantes e imprimieron fuerza y fortaleza a las prácticas del camino.

En la vorágine del primer cisma de la institución eclesiástica cristiana, que inició en el siglo IX y concluyó con la separación definitiva de las iglesias de Oriente y Occidente,⁵ en el siglo XI, Compostela ratificó su vocación como centro de peregrinaje, y el camino al santuario de Santiago terminaría por consolidarse entre la primera mitad del siglo X y finales del siglo XI. Para la alta Edad Media, el relajamiento de los valores contenidos en la ley del amor a Cristo –postulado por la iglesia de Roma– llegó a trastocar el orden social con tal magnitud que, aun la moral de la alta jerarquía eclesiástica, para entonces enfrascada en su lucha por el papado, fue criticada con dureza. Ante tal agudización del sentido del pecado, la confesión, el ayuno, el ascetismo y la peregrinación, se convirtieron en las prácticas más habituales para el restablecimiento del clima espiritual y, también, como vía para la obtención de indulgencias, garantía del perdón y promesa de vida y felicidad eternas en el otro mundo.

El sentido de religiosidad de las prácticas peregrinantes, es una vía privilegiada para que el peregrino reactualice su fe en Cristo. La naturaleza metafísica y supraindividual de la peregrinación, que implica el tránsito hacia el conocimiento de sí mismo, es el camino que toma el hombre cuando busca retornar a sus raíces; por medio de la peregrinación, el creyente busca su encuentro espiritual con Dios.

En torno a la creencia sobre la presencia de los restos del Apóstol en el santuario de Compostela, la comunidad de creyentes ratifica su adhesión a Santiago como un dogma de fe, según los cánones de la época. La peregrinación al Santuario de Santiago, expresa el reconocimiento que los peregrinos profesan al Apóstol en su calidad de salvaguarda de los principios de *unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad*,⁶ como interprete fiel, practicante y propagador de la palabra del Señor. Así, Santiago de Compostela posee el prestigio de ser el sitio de peregrinaje más importante del mundo católico.

En este contexto es donde el peregrino, el camino y el santuario suponen la reconstrucción de una mentalidad colectiva, cuya fuerza se ha tejido con el devenir de la historia. Memoria colectiva, recreación inconsciente del imaginario, encuentro con la allendidad, con lo divino, lo sagrado, o refugio liberador de tribulaciones y culpas, la peregrinación ha persistido como una de las manifestaciones más socorridas por el género humano, movido por su necesidad de perfección y trascendencia.

Los viajeros peregrinos, la peregrinación como desarraigo y el camino como metáfora de la vida, forman la trama del libro de Manuel Mandianes que a continuación se parafrasea. La obra, que inicia con una Introducción seguida de tres capítulos –El peregrino, El camino y Santiago, y Conclusiones–, constituye una fuente histórica de gran riqueza en la

5. En tanto que la iglesia de Oriente, griega y ortodoxa, se atribuía la exclusividad de salvaguarda de la verdadera fe, la iglesia de Occidente, romana y católica, propugnaba por una visión que conjugara la unidad en sus pretensiones de universalidad. Véase Jean Chevalier (dir.) *Diccionario del saber moderno. Las religiones*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1976, p. 90; *Diccionario de las Américas*. Barcelona, Plaza y Janés, 1993, s/n.

6. E. Royston Pike, *Diccionario de religiones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 97.

que el autor expone su interpretación y reflexiones en torno al fenómeno socio-histórico de la peregrinación, hecho múltiple que ha dado fisonomía, hasta nuestros días, al profundo sentido filosófico y espiritual del hombre, puesto que “la visión del mundo que está detrás de las peregrinaciones es un sistema muy bien elaborado cuyo fundamento es la experiencia vivida de mucha gente.”⁷

Al inicio de su obra, Mandianes refiere los motivos y clases de viajeros. Hay los de ida y vuelta, que parten en cumplimiento de objetivos concretos y regresan a su lugar de origen, entre ellos los soldados y mercaderes; hay los repobladores y exiliados, que son viajeros de ida sola; entre los viajeros sin retorno destaca el caballero andante que, al estilo de Don Quijote, sale en busca, ya de la aventura, ya de la honra y el prestigio, para prestar servicio al señor y al desvalido, o bien, viaja motivado por su búsqueda de la doncella o “del Santo Grial, para encontrar el Cáliz de la Santa Cena, sustitución de la doncella”.⁸ Los leprosos del medioevo encabezaron la lista de los viajeros a todas y a ninguna parte y con ellos los predicadores, trovadores, misioneros, cazadores y exploradores.

La travesía de los místicos consiste en viajar al interior de sí mismos mientras permanecen en estado de absoluta meditación, inamovibles. Finalmente, señala al autor, están los poetas y emigrantes, aquellos que buscan asilo para protegerse de los desastres de la historia, son viajeros obligados “‘sin dinero, sin idioma y sin nombre’, sintiendo constantemente la punzada de ser extranjeros”.⁹

A. V. O.

* * *

EL PEREGRINO

La multitud que llegó a Compostela con su fardo de lacras, pecados y esperanzas, cambió el rumbo de Europa y acercó sus pueblos los unos a los otros, espiritual, comercial y políticamente.¹⁰

Para la legislación romana y el derecho canónico, el peregrino¹¹ es toda persona que se halla fuera de su domicilio o *cuasi* domicilio, en tierra extraña; el peregrino es “toda persona que se halla en viaje hacia un lugar sagrado o santuario”.¹² En los

7. Mandianes, pp. 11-12.

8. M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*. Madrid, Espasa-Calpe, 1967, libro I, cap. III, pp. 58-59; J. A. García de Cortázar, “Viajeros, peregrinos, mercaderes en la Europa Medieval”, en *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval. XVII Semana de Estudios Medievales*. Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992, p. 34; J. R. Resina, *La búsqueda del Grial*. Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 31 y 64-111.

9. G. García Márquez, *Doce cuentos peregrinos*. Madrid, Mondadori, 1992, pp. 150 y 161 [p. 12, nota 3].

10. Mandianes, p. 40.

11. Procede del latín *peregrī*, *peregre*: es un compuesto de *ager* y, tal vez, *pero*, cuyo origen es indoeuropeo y significa “lejano”. Cfr. A. Ernout y A. Meillet, *Dic. Ety de la Langue Latine*. París, Klincksieck, 1967, p. 498 [p. 17, nota 1].

12. E. Valiña Sanpedro, *El camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*. Madrid, CSIC, 1971, p. 17; S. de Covarrubias dice: “el que sale de su casa en romería a visitar alguna casa santa o lugar santo”,

inicios, el peregrino compartió el destino común más propio al comerciante, al viajero y al extranjero, y no es sino hasta la Edad Media que éste adquiere tanto su estatus personal como su realce jurídico, condiciones que darían paso, en los ámbitos de la vida civil y el derecho canónico, a la protección del peregrino contra toda clase de ignominias y abusos. Esta transición legislativa se hizo posible gracias a la peregrinación jacobea que propició, tanto la interpenetración como la expansión de las manifestaciones culturales a partir de la identificación plena entre la iglesia y la monarquía.

Como extranjero en la tierra, el peregrino se encuentra sometido a un estado de desarraigo. La vida es, entonces, preparación para la muerte; tránsito temido o anhelado hacia la perfección; promesa litúrgica de felicidad al lado del Señor, en el paraíso eterno. El peregrino se recrea al tiempo que en su andar recrea, en un acto de imitación, el ejemplo de Abraham, Jesús y los Padres de la Iglesia en su condición de peregrinos del mundo. Su fe, postulado que alimenta la vida cristiana, alimenta así mismo la vida del peregrino que desea ser liberado de las penas del mundo, de las pasiones de la carne. La esencia del cristiano peregrino está en su condición de *homo viator* o *christianus viator*, que abrazó la misión de alentar a los cristianos a tomar el camino a donde quiera que fuera, a fin de preparar su partida definitiva.

La peregrinación se presenta como un acontecimiento multicausal. Se peregrina por voluntad personal “sin premia ninguna”, por cumplimiento de “promisión que hizo a Dios”, por disposición testamentaria. Los cánones medievalistas influidos por las Penitenciales, imponían la peregrinación por razones eclesiásticas o expiatorias, civiles o judiciales, por la comisión de delitos y actos de ignominia como sodomía, incesto, bestialidad o parricidio, por robo a recintos eclesiásticos y abadías, por muerte cometida en la persona de los varones de la iglesia. Otriedad y allendidad son también motivaciones intrínsecas en la vida del peregrino quien “busca ser otro recuperando la tradición, volviendo sobre los pasos de la humanidad”.¹³

Ruptura y reencuentro, búsqueda y recuperación, expiación y esperanza forman parte de la atmósfera espiritual que envuelve al viajero y al camino, manifestaciones de la necesidad del hombre de comulgar con el Creador, de encontrar su propio reflejo en aquello que le es inaccesible a través de la razón, en aquello que lo rebasa: “ ‘El fruto mayor del camino es el viaje al interior de uno mismo [...] el camino es una contemplación de los misterios de la vida de Cristo [...] En todo caso será ocasión para la humildad, virtud a no olvidar nunca, aunque no esté de moda hablar de ella [...] Esta soledad, necesaria para tener una conversación dulce y familiar con Dios, consiste más en el silencio del alma que en la separación de los hombres’ ”.¹⁴

en *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona, Alta Fulla, 1943. Ed. de M. de Riquer, p. 863 [p. 17, nota 2].

13. Mandianes, p. 20.

14. La primera y tercera expresiones, fueron tomadas de conversaciones del autor con informantes peregrinos [p. 25, nota 29, y p. 29, nota 38]; la segunda corresponde a San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*. Bilbao, Mensajero, 1991, norma 261, p. 71 [p. 25, nota 31].

Atrapado en la inercia de la vida moderna, la inmediatez y la contradicción, el hombre ha privilegiado la satisfacción de sus necesidades materiales por sobre los valores espirituales y éticos que en el pasado fueron su asidero, y cuya ausencia constituye hoy la problemática de las sociedades postmodernas. El hombre ha sido situado de manera violenta ante la sorprendente realidad de su propia naturaleza:

El hombre tiene la capacidad de hacer atrocidades y obras de caridad asombrosas. Yo me di cuenta de que el hombre soy yo mismo, todo lo que puedo pensar de los demás, me lo puedo aplicar a mí mismo. Renuncio hasta a conocerme. No me conoceré nunca como Dios manda y, menos aún, a los demás. Los hombres son abismos que con sólo asomarse a ellos producen un vértigo de pánico. El hombre, ese pequeño mundo extravagante es como el agua de un riachuelo que corre furiosa saltando de piedra en piedra hacia el abismo. Y no hay ni uno solo que, teniendo en sus brazos el objeto deseado, en medio de la felicidad suprema a la que se habituará, no suspire locamente por un objeto más apetitoso... Pero lo más y mejor lo descubrí durante el camino mirándome a mí mismo.¹⁵

A la condición bárbara y deshumanizada del hombre en su estadio medieval se le impuso la peregrinación como instrumento de remisión y penitencia, precepto de absolución ante las conductas réprobas que rayaban en la apostasía, el homicidio y el adulterio, tenidos por pecados canónicos. Así, los transgresores fueron sometidos

a penitencia pública y repartición de limosnas, y al tiempo que se recorrían los caminos a Roma, Jerusalén o Santiago, movidos por la necesidad de purificar sus lacras, los penitentes recibieron el beneficio de las indulgencias, y con ellas la esperanza de acceder a la gracia del Cielo.

En un sentido metafórico, el hombre asume la vida como una peregrinación y, en su transcurrir anhela ser reconocido como testigo presencial de señales e indicios investidos de santidad, de hechos milagrosos: “los libros de milagros del camino son una prueba magnífica del diálogo de la multitud en dificultades y el imaginario colectivo del milagro; son una denuncia de los males de la época ante los que el hombre se siente impotente”.¹⁶ Las reliquias, tomadas como prueba fehaciente de acontecimientos sobrenaturales de origen divino, fueron objeto de veneración desde la Edad Media, época en que vieron la luz, entre otros, el tratado teológico de Santo Tomás en torno a ellas.

En el pasado la parroquia de pertenencia de los creyentes fue el punto de la partida procesional. En ella se investía al cofrade y al caminante con bordón y escarcela, y una vez hechos los santos sacramentos de confesión y comunión, los caminos se cubrían por grupos de peregrinos que entonaban himnos y cantos de *ultreia*, invocación o conjuro de presencias del más allá.

En el siglo X los cánones de León y Santiago y los concilios de Letrán y Lérida obligaban a prestar ayuda, alimento y techo al caminante, así como a profesar caridad a su persona y respeto a sus bienes. Su incumplimiento por parte de tunantes y vagantes, recaudadores de portazgo, bandas de ma-

15. Mandianes, p. 31, nota 39 (expresión de un informante).

16. *Ibid.*, p. 22.

leantes y falsos peregrinos, barqueros, mesoneros, negociantes, cambistas y médicos, se castigó con la horca por considerarse como una agresión al carácter sagrado del peregrino, “pues todo el que los recibe y hospeda con esmero tendrá como huésped no sólo a Santiago sino también al mismo Señor: ‘el que a vosotros recibe a mí me recibe’ ”.¹⁷

Los caminos a Santiago de Compostela se tornarían en los ejes de convergencia hacia el occidente europeo, de manera tal que la ebullición espiritual de los romeros procedentes de todos los confines del mundo, entrañó el auge económico y político a la Europa de los siglos XII y XIII:

Llegaban de todos los climas del mundo, de la nación y de fuera de ella, francos, normandos, teutones, irlandeses, íberos, gascones, baleares, navarros, vascos, godos, provenzales, lotaringios, anglos, bretones, flamencos, frisones, saboyanos, pullenses, italianos, aquitanos, griegos, armenios, dacios, noruegos, rusos, georgianos, partos, dálmatas, efesios, medos, toscanos, sajones, sicilianos, asiáticos, indios, cretenses, Jerusalimitanos, antioques, galileos, sardos, alejandrinos, egipcios, árabes, moros.¹⁸

En los albores del siglo XIV y en el transcurso el siglo XV, los hospitales, mesones y abadías situados a lo largo de las rutas santas, cuya misión consistió en prestar ayuda y refugio a los caminantes, llegarían a ser testigos mudos de la decadencia de las procesiones; los paisajes antes significados por la riqueza simbólica

de acontecimientos maravillosos y milagros atribuidos a las virtudes del Apóstol Santiago, recibieron los matices de un estilo de vida rodeado de mayor comodidad y lujuria, signos inequívocos de un fervor disminuido. La aparición de un nuevo pensamiento científico y filosófico terminaría por socavar las raíces que la fe había extendido a lo largo de los siglos precedentes. En adelante, la consolidada tradición del peregrinaje enfrentaría nuevas formas de transitar, así como transeúntes anónimos en sus rutas y caminos.

Durante el siglo XVII se fueron enlazando a los viajeros peregrinos, grupos de jóvenes ingleses que al final de su educación salían en viaje de solaz esparcimiento; más tarde, esta práctica se implantó como una costumbre de la clase adinerada de la Europa del siglo XVIII. El vértigo de la revolución industrial e ideológica, antaño no imaginada por el hombre, redundó en la apertura del mundo a través de los medios de comunicación y sustrajo a las naciones de su visión localista de forma tal, que las últimas décadas del siglo XX recibieron en sus rutas terrestres, marítimas y aéreas la agitación del fenómeno denominado turismo de masas. En consecuencia “... el espacio cerrado del pueblo y del hogar, los placeres del paseo y la contemplación de las plazas y de los rincones comenzaron a ceder a los viajes y a la excitación de la velocidad...”¹⁹

Dos conflictos bélicos de alcance mundial situaron al hombre del siglo XX en el centro de las consecuencias devastadoras que trajo consigo el desarrollo científico y tecnológico, aplicado por las

17. Mateo, 10, 40 [p. 34, nota 51].

18. Mandianes, pp. 41-42.

19. *Ibid.*, pp. 42-43.

grandes potencias en su carrera armamentista por el dominio del mundo. Con la llegada del hombre al espacio exterior, el desarrollo cibernético y la industria de las telecomunicaciones, el hombre ha sido despojado de los valores que representaron cohesión y seguridad a su congénere de principios de siglo. Así, “el efecto de lo inmediato, el impacto, la simultaneidad y la sensación como modos de experiencia estética –y psicológica–, [implica] dramatizar cada momento, aumentar nuestras tensiones hasta un grado febril, pero sin dejarnos un momento de resolución, reconciliación o transformación, que es la catarsis del ritual”.²⁰ Jalonado por las paradójicas consecuencias de sus actos y sorprendido por la contradicción que ha traído consigo el camino del progreso y la búsqueda del bienestar, el hombre carga a sus espaldas el peso de la sensación de haber sido abandonado por Dios, al tiempo que vuelve su mirada en busca de la misericordia divina:

Y yo entonces rezaba: ‘Dios que haz muerto,
¿no podrías volver a curarme el miedo?’
Y Él callaba, callaba muchos siglos en la noche.”²¹

Bajo los auspicios del Consejo de Europa, en 1987, y la celebración del Año Santo de 1993, impulsado por la Xunta de Galicia, Europa fijó su mirada en los caminos de Santiago como una forma de impulsar la dinámica económica, política y cultural del continente. En el contexto del espíritu festivo impulsado por las instituciones, la población se volcó sobre los caminos de Santiago, propiciando así el

resurgimiento de los movimientos de renovación espiritual. Más allá de los valores económicos, políticos y aun religiosos, el pueblo se inclinó por el rescate de los símbolos fundantes que otrora hicieran de Europa el centro universal de convergencia de todas las razas y todas las culturas; Galicia reafirmó su primacía como punto de llegada de las rutas de Santiago y el santuario recuperó su importancia como eje económico y político, pero, y sobre todo, como punto del reencontro espiritual de los europeos.

El resurgimiento de los movimientos vitalistas, postmaterialistas, ecologistas, así como la aparición de fenómenos del tipo *new age* y turismo alternativo, entre muchos otros, son hoy el recurso de que se vale el hombre para tomar conciencia de lo efímero de su condición y su naturaleza; son también el reflejo de la necesidad del caminante de reconocerse como parte del espíritu fraternal e ilimitado que postulara San Francisco de Asís en el siglo X. El hombre de hoy encuentra en la colectividad la otredad que el cristiano encontró en Dios, la masa es el punto de enlace que permite al hombre reconocer su identidad, así como de reconocerse en lo otro.

El territorio, el nacionalismo y el localismo están en la base de la vuelta a lo religioso. Es en el barrio, en el cementerio, en el santuario que el grupo social encuentra un sistema de puntos de referencia que, al ser el reflejo de la configuración del cosmos, se traduce en las expresiones de una religiosidad popular que da cohesión e imprime sentido a las cosas.

La religión en nuestros días no es una cuestión de normas; es vida subjetiva, primicias morales y base explicativa

del destino personal. Para el hombre del siglo XXI, pluralista y abierto, los valores serán en gran medida relativos y los criterios inestables. Ya no hay absoluto ni sagrado intocable; todo entrará dentro de lo convencional, será negociable y objeto de contrato. La sed de lo sagrado se traduce en la necesidad de revestir de sentido y ritualizarlo todo, es una de las características de nuestros días.²²

La primacía de las peregrinaciones no descansa en la autoridad eclesiástica sino en los grupos de peregrinos. Son ellos quienes, movidos por su sed de lo sagrado, por su necesidad de encontrarse con el más allá, asumen una actitud dinámica que los pone en relación directa con los ritos, con la liturgia, con la gruta santa, con el agua de la fuente sagrada, con las reliquias; son los reflejos de una religiosidad popular interiorizada y, tal vez en el fondo, la mortificación de la carne que va unida a las mandas y promesas que acompañan la petición de una gracia divina, se trata, en suma, de “la lucha contra Dios para arrancarle algo casi a la fuerza [estableciéndose] una confrontación de fuerzas”.²³

El año del perdón o año santo romano, tiene su antecedente en el Año Santo Compostelano, creado por Calixto II en 1122, año en el que los creyentes, guía-

dos por su arrepentimiento, se pusieron en camino a la tumba del Apóstol Santiago y recibieron por ello el perdón de sus pecados y la gracia de las indulgencias. 150 años después, el Papa Bonifacio VIII decretaría el año santo romano o jubileo, que debía celebrarse cada 100 años; para el año de 1350 el papa Clemente VI redujo el periodo de su celebración a 50 años, es decir, cada siete años para sumar siete veces; y, finalmente, en 1475 el papa Sixto IV estipuló que el año del perdón debía celebrarse cada 25, a fin de que el hombre tuviera la oportunidad, en el trascurso de su corta vida, de acceder a la remisión de sus culpas.

Según la usanza del pueblo judío, cada siete años se hacía oír el cuerno del carnero, *iobel* en hebreo, que anunciaba el inicio del año sabático, ritual de reposición por abusos y daños inflingidos al orden original de las cosas: los esclavos pasaban a ser libertos, las tierras debían permanecer en reposo durante el año de remisión y las cosas mal habidas debían regresar a sus dueños originales. Con la apertura de la Porta Santa catedralicia de Roma, el día 31 de diciembre, los peregrinos salían a visitar los sepulcros de San Pedro y San Pablo y las demás estaciones de Roma, a fin de acceder a las indulgencias plenarias, tesoro de las

20. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1989, pp. 110 y 119 [p. 43, nota 76].
21. J. L. Martín Descalzo, *Testamento del pájaro solitario*. Estrella, Verbo Divino, 1991, p. 38 [p. 44, nota 83].
22. A. Dupront, *Du Sacré: Croissades et pelegrinages. Images et langages.*, París, Gallimard, 1987, pp. 44-48; F. Ferraroti, *Une theologie pour athée*. París, Librairie des Meridiens, 1984, pp. 195-205; J. Maisonneuve, *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona, Herder, 1991; F. A. Isambert, *Les sens du sacré. Fête et religion populaire*. París, Minuit, 1982, pp. 213-245; I. Medina, *Los ritos de lujo*. Madrid, TH, 1988 [p. 50, nota 103].
23. J. Markale, *Le chistianisme celtique et ses survivances populaires*. París, Imago, 1983, p. 49 [p. 51, nota 107].

gracias espirituales administrado por la institución eclesiástica, a través de la cual “Dios distribuía el perdón y disolvía las ataduras que el hombre había ido acumulando sobre los hombres, sobre las bestias y sobre la naturaleza”;²⁴ el ceremonial de clausura se hacía ese día, cuando la Porta Santa se cegaba a cal y canto. En Santiago de Compostela el ritual se conserva prácticamente intacto.

EL CAMINO

Santiago, la imagen y el lugar, son como la epifanía perfecta y radical. Lo sagrado se hace espacio en el camino; la geografía se convierte en la plenitud de la imagen religiosa.²⁵

Como una liturgia dinámica, el cristiano retoma el camino hacia los lugares de penitencia, de peregrinación, de milagros o gracias, imitando el precepto de Jesús cuando dice de sí mismo “Yo soy el camino” y, en su paso por éste, el peregrino recrea para sí, no sólo el escenario de su vida personal, sino también la experiencia vivida por Cristo y los mártires durante su estancia en este mundo: el peregrino busca en el camino su encuentro espiritual con Dios.

Los caminos que antaño habían sido transitados sólo por los clérigos, recibieron otros grupos sociales de peregrinos a partir del año 1000. En torno a las zonas de influencia de las ciudades-camino perfiladas por la traza urbana de tipo lineal, se integraron las funciones administrativas, políticas y económicas; templos, er-

mitas, humilladeros y hospitales surgieron para facilitar los servicios cotidianos de cualquier vía de comunicación o núcleo poblacional. La ruta del camino de Santiago, el camino por antonomasia, se fijó entre los años 924 y 1079. Considerada como una ruta de profunda atracción carismática y gran poder de convocatoria, el camino no sólo se impuso sobre otros –pues además de integrar en su ruta a numerosos santuarios, imprimió en el espacio un sentido y una fisonomía de características propias– sino que, el camino mismo es “un teatro de signos sobrenaturales, extraordinarios o divinos; es una sucesión de imágenes marcadas con una función cosmogónica”.²⁶

El camino, que terminaría por imponer su dominio sobre el espacio, fue tomado bajo el espíritu de la cristiandad que impulsa al hombre a optar por su condición de peregrino, y orientó sus pasos hacia los lugares donde se han sucedido apariciones y acontecimientos sobrenaturales, así como hacia aquellos reconocidos como sedes del paganismo. En ellos la religión encontró la tierra fértil para expandir sus raíces e inscribió en el espacio la representación material y simbólica rescatada por el cristianismo.

En Galicia el camino se impone también como una marca que delimita y que, por ello mismo, posee una dimensión simbólica que va más allá de su funcionalidad. El camino es el tránsito del espacio urbano habitado por los vivos, hacia el espacio agreste, salvaje, donde habitan los seres del otro mundo. En las encrucijadas y *peptos de ánimas* que en-

24. Mandianes, p. 51.

25. *Ibid.*, p. 69.

26. J. L. Barreiro. “Galicia en Europa: o novo camino”, *Encrusillada* 80, 1992, p. 473 [p. 67, nota 11].

tre cruzan el camino, se encuentran los vivos con los muertos que habitan en ríos, bosques, cuevas, minas, fuentes, cementerios, *poulas* y *cortiñas* que abandonan a las doce de la noche, organizan misas como las de los vivos y pululan en los espacios que usaron en vida para sus ritos litúrgicos y convivencias, por eso hay en ellos *mouros* encantamientos. Cuando los vivos salen al camino han de ocupar sus manos, pues las ánimas buscan entrar en los cuerpos por los dedos de las manos.

Entre los celtas el uso de ritos funerarios y la arquitectura monumental para el descanso de sus difuntos, reflejan las creencias sobre la existencia del otro mundo que hasta hace poco compartían con los gallegos; hoy, el otro mundo es para el gallego sólo una dimensión más del único mundo existente y la muerte es el recurso para arribar a una larga vida: "las ánimas son unos habitantes más del mundo. Las dos dimensiones del mundo son paralelas y hay intercambios continuos, pero el tiempo en el otro mundo no pasa".²⁷

La geografía de la ruta jacobea ofrece al viandante la opción de iniciar su camino en Borce o en Saint-Michel, ambos coinciden más adelante, en Puente la Reina. El itinerario es una sucesión de trece etapas que vincula aproximadamente 65 localidades que, por sus profundas raíces históricas y culturales, dan sustento a la tradición de los movimientos del camino y hacen de éste un todo estructurado. Carrión de los Condes, Puente la Reina y Es-

tella, fueron objeto del aprecio de los peregrinos por encontrar en ellas abastecimiento variado y suficiente en excelente pan y vino, carne, pescado y todo tipo de productos y bienes. Estella gozó, además, del prestigio de ser un centro comercial de magnitud tal que sus cotizaciones se tomaron como criterio para las de Burgos y Medina del Campo

Tanto en su zona de influencia como a la vera de los antiguos caminos, las abundantes y generosas fundaciones hospitalarias de Santa Cristina, en Borce, documentada ya en el siglo IV, la de Roldán, en Saint-Michel, la de San Miguel, en Pamplona o la de Juan Miserias, en Hornillos, y muchas más, dieron al peregrino piedad y misericordia y con ellas cama, pan, vino y un plato de legumbres o carne, hasta por tres días. Entre otros, los cementerios de San Amaro, en Burgos, de la iglesia del Santo Sepulcro, en Torre del Río, y el de Manjarrín, que hoy parece el único rincón habitado de la localidad, se ocuparon de dar santa sepultura a los peregrinos muertos en los centros asistenciales, en los caminos o en las leproserías, de las que hubo una en Arzúa, que fue lugar de salteadores. La cárcel del peregrino, ubicada en Tricastela, prestó servicio a los viandantes que recibieron agresiones y abusos por parte de hombres sin honra y falsos peregrinos. En la localidad de Estella, pasando el río Salado, de aguas tan mortíferas, basándose en engaños los navarros hacían beberlas a los ca-

27. Lucano V, 452; B. Bas, *Camiños, pasos e pontes*. Vigo, Ir Indo, 1989, pp. 51-54; E. Becoña, *La santa campaña, el arco y los muertos*. Coruña, 1980; M. Gondar, *Romeiros do alén*. Vigo, Xerais, 1989; M. Mandiães, "Os vivos diste e do outro mundo", en *Grial* núm. 84, 1984, pp. 154-171; R. Otero Pedrayo, *Ensaio histórico sobre a cultura galega*. Vigo, Galaxia, 1982, p. 29; V. Risco, "Creencias gallegas. La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte", en *RDTP* núm. 2, 1946, pp. 380-429; X. Rof Carballo, *Mito e realidade da terra nai*. Vigo, Galaxia, 1989, pp. 63-99; J. Taboada, "A encrusillada", en *Boletín Auriense*, núm. 5, 1975, pp. 101-112 [p. 70, nota 18].

ballos de los peregrinos para desollarlos luego con afilados cuchillos.

El diseño arquitectónico y las expresiones artísticas a lo largo y ancho del itinerario de Santiago, reflejan la majestuosidad de la época, expresión de la más profunda comunión entre las instituciones civil y eclesiástica: El monasterio de San Salvador de Leyre en la localidad del mismo nombre, fue honrado como foco de santidad y ciencia, que ya en el siglo IX funcionó como castillo, palacio y convento, acogiendo por igual a reyes, obispos o monjes. Bajo el cimborrio de la nave central de la catedral de Burgos, construcción románica del año 1075, se encuentra el recinto sepulcral de El Cid y su esposa, doña Jimena. El atrio de la iglesia principal de la ciudad de San Millán de la Cogolla, que fuera construida en el año 948, arropa los restos de los siete infantes de Lara y en ella se educó con esmero a Gonzalo de Berceo, el primer poeta de la lengua castellana.

Una atmósfera de santidad y hechos milagrosos, así como de encantamientos –que se dice, están registrados en los Libros de Milagros del Camino–, se hace patente en la ruta del santuario: cuenta la historia que en San Millán de la Cogolla San Vitores fue decapitado por la espada del moro; sin embargo, siguió luchando con su cabeza bajo el brazo por tres días y tres noches. En Cebrero, último de los seis grandes puertos del camino, se habla del Santo Grial del Cebrero o Gallego, cáliz romano de viejo cuño en el que, según la tradición, una vez “el pan y el vino se convirtieron en la carne y sangre física del Señor”.²⁸ Devastada en el año

1092 a manos de El Cid en su lucha contra los incrédulos, y reconstruida por García Ordóñez, la localidad de Logroño goza del prestigio de ser lugar de milagros operados por San Francisco en su paso a Compostela. Se cuenta que en Pico Sacro, ya muy cerca de Santiago, los peregrinos escuchaban los lamentos y gemidos de una mujer que bajo encantamiento de un gigante, suplicaba liberación y piedad mientras éste la mantenía en cautiverio.

El antiguo camino a Compostela es, sobre todo, una ruta de veneración y culto al cristianismo. En la iglesia de San Pedro de la Rúa, localizada en Estella y construida en el siglo XII, se venera a la Virgen de las Antorchas, mientras que la Virgen de la Vega, antigua advocación de la iconografía mariana, se venera en la iglesia adyacente al convento que fuera sede de los Templarios. En Trobajo y El Bierzo se presta gran veneración a las vírgenes del Camino y de las Encinas, la última descubierta por los Templarios en el año 1200. La Virgen Blanca es venerada como patrona de León, y en Molinaseca se adora a Nuestra Señora de las Angustias, en cuyo templo las “puertas están tan protegidas por chapas de hierro porque los peregrinos las desgastaban poco a poco, con paciencia de hormiga, para llevarse una astilla como reliquia”.²⁹

Son abundantes los recintos, parroquias, iglesias y monasterios dedicados a la veneración del Apóstol Santiago: sólo en la diócesis de Burgos le están dedicadas 25 parroquias. La antigua iglesia de Santiago, en Jaca, es hoy sede de encuentros científicos sobre temas del camino. La parroquia de Santiago en

28. Mandianes, pp. 103-104.

29. *Ibid*, p. 101.

Puente la Reina tiene como su patrono a Baltazar, el Santiago Negro. La representación de Santiago matamoros es una de las más apreciadas a lo largo de la ruta, las hay en Viana, en la Rioja, Burgos, Acedo y Villafranca del Bierzo, por nombrar sólo algunas. En la iglesia de San Marcos, que fue construida por encargo de los Reyes Católicos, cumplió condena Francisco de Quevedo, caballero de la orden de Santiago: “Mañana en aquel día me habéis de armar caballero, y esta noche en la capilla deste vuestro castillo velaré las armas, y mañana, como tengo dicho, se cumplirá lo que tanto deseo, para poder como se debe ir por todas las cuatro partes del mundo buscando las aventuras.”³⁰

En la puerta principal de la iglesia de Villadangos, en Trobajos, existe un grabado en el que Santiago guía a sus caballeros, quienes marchan sobre el cuerpo de un moro decapitado, y en el presbiterio de la iglesia de Santiago, construcción del siglo XIII, ubicada en Sigüenza, se contemplan los emblemas de la peregrinación: conchas, cayado y calabacín.

Desde el Monte del Gozo, a la distancia de un kilómetro que ha de recorrerse a pie, los peregrinos avistan Compostela, “la excelsa ciudad del apóstol, repleta de todo tipo de encantos, la ciudad que custodia los restos mortales de Santiago, motivo por el que está considerada como la más dichosa y excelsa de las ciudades de España”.³¹ La Puerta Francígena, una de las siete puertas de ingreso a la capital, da la bienvenida al caminante.

Atravesando el barrio de los Concheiros, la plaza Cervantes, Azabacherías, la Vía Sacra y la plaza de la Quintana, se llegaba a la Puerta Santa. Las torres del campanario y de Carraca, de 75 metros de altura, resguardan el obradorio de la catedral, digna muestra del barroco del siglo XVIII. Entre la numerosa iconografía santiaguesa se observa la figura de Santiago peregrino que corona el retablo de piedra; la estrella ubicada sobre la urna sepulcral, simboliza la estrella que desde la ermita de San Fiz, guiara al monje Pelayo hacia la tumba del Apóstol. Veinticuatro estatuas románicas, elaboradas por el maestro Mateo para el antiguo coro de piedra, se han conservado como ornamento de la Puerta Santa. Ésta abre el día 31 de diciembre sobre la plaza de la Quintana en los años de jubileo o perdón, que ocurren cuando el 25 de julio, día del santo patrono, cae en domingo.

Sobre un espacio de 23,000 metros cuadrados se encuentra el templo que, con sus bóvedas de cañón y arista, es una muestra del más extraordinario románico que hay a lo largo de la ruta jacobea. La magnificencia plasmada en la talla del Pórtico de la Gloria, fechado en el año del Señor de 1188 –en la que el apóstol porta no la concha, sino el bordón, símbolo de la ascensión–, manifiesta la destreza con que “... el cincel incomparable del genial maestro ha humanizado el duro granito gallego y lo ha transformado, envolviéndolo en una atmósfera de espiritualidad que hace girar lo visible y lo invisible, ángeles y hombres, idealizándolos en torno a la hierática figura del pantocrátor en el pleno apogeo de su glorificación”.³²

30. M. de Cervantes, *op. cit.*, cap. III, pp. 89-91 [p. 90, nota 54].

31. *Guía del peregrino medieval, (Codex Calistinus)*, Sahagún, C. E., *Camino de Santiago*, 1989, (traducción y notas de M. Bravo Lozano), p. 23 [p.109, nota 110].

32. T. Martínez, *El camino jacobeo*. Bilbao, Pub. de la Ex. Dip. de Vizcaya, 1976, p. 442 [p. 111, nota 112].

En el altar mayor, de estilo barroco recargado y cubierto de 300 kilos de plata, se conserva aún el sagrario, hechura del siglo XVIII. A sus espaldas, una imagen barroca de Santiago recibe los abrazos de los creyentes. La urna que cobija los restos mortales del mártir es una evocación de la *tabula retro altari* del tiempo de Gelmírez, está depositada en la parte frontal del mausoleo de la cripta.

Dentro del recinto catedralicio, los peregrinos acuden a las capillas de San Bartolomé, San Juan Evangelista, la Virgen Blanca, a la del Pilar y otras tantas, en súplica de su intercesión. El claustro, tercero en tiempo que ha tenido la basílica, sirvió como cementerio de canónicos a partir del siglo XVI. El botafumeiro o incensario actual es parte del folklore que rodea la visita al santuario, es una réplica del original hecho de metal plateado que pesó 50 kilos y que fuera robado por las tropas francesas durante la guerra de independencia.

El Hospital de los Reyes Católicos, convertido en hostel desde 1954, debe su estilo isabelino y renacentista a la mano de Enrique de Egas, quien lo inició en el año 1501 por órdenes de los reyes Isabel y Fernando. El convento de San Martín de Pinario, hoy seminario conciliar de la diócesis de Santiago, cuya construcción data del siglo XVI, es el conjunto arquitectónico más importante de Compostela. El palacio de Rajoy que prestó servicios como ayuntamiento, cárcel y seminario, el de Gelmírez, así como las iglesias de San Benito y de Santa María Salomé, forman parte del prestigio histórico y cultural que aún hoy cultiva los

frutos del apostolado santiagués. “Todo Santiago, ciudad monumental, es una filigrana en piedra, una piedra con recovecos. ‘La gloria se hizo piedra’ ”.³³

SANTIAGO

Aquí el santo mismo [...] entra en una relación directa con sus devotos, adopta e imita, por ejemplo, dentro de la iconografía que, —entre otros aspectos— puede expresar pictóricamente estructuras mentales del pensamiento y de la religiosidad del mundo medieval, su habito, acabando por configurarse a imagen y semejanza de sus adherentes.³⁴

Carlomagno vio en sueños una guía de estrellas que, iniciando en Frisia habría de llevarlo a Galicia, lugar donde yace escondido el cuerpo del Apóstol Santiago. Como siervo designado por el Señor para extender la fe en tierras de Galicia, Santiago reveló al rey más poderoso de la tierra la misión divina de combatir a los moros hasta desterrarlos, a fin de instaurar la iglesia de Cristo en tierras de paganos:

El camino de estrellas que viste en el cielo es señal de que debes ir con gran poder y liberar mi camino y mi tierra y visitar y entrar en aquel lugar que está en Galicia en donde yace mi cuerpo. Cuando esto hayas hecho, toda la cristiandad irá allí en peregrinación a dar gracias a Dios y buscando el perdón de sus pecados y verán las maravillas obradas por Dios. Y esto se hará desde los días de tu vida hasta el fin del mundo. Y ahora,

33. A. Javier, *Diego Gelmírez*, Barcelona, EM, 1978, pp. 449-474 [p. 115, nota 118].

34. Mandianes, p. 27.

vete cuanto antes te sea posible, que yo te ayudaré en todo; por esta hazaña alcanzarás de Dios la gloria del Paraíso.³⁵

A diferencia de Roma y Jerusalén, el santuario de Santiago se ha labrado su prestigio como centro de un solo culto y, aunque los primeros son considerados como metas de peregrinos y centros extraordinarios de mercedes e intermediaciones por su funcionalidad múltiple y la composición unilateral de sus visitantes, carecen de la mística que desde la noche de los tiempos se ha tejido en torno a la presencia de los restos del mártir compostelano en su santuario. Santiago es el símbolo del peregrino, él mismo en su condición de peregrino asiste y acompaña a sus adherentes, cuando se va a Compostela “no sólo se peregrina a Santiago, sino también con Santiago”.³⁶

Los meses de primavera y verano fueron el tiempo propicio para hacerse al camino. El creyente recibía en su parroquia de pertenencia el bordón y la escarcela, símbolos de su condición de peregrino, la vestimenta se complementaba con esclavina, chambergo y concha. La más antigua relación de la iconografía santiaguesa se conserva en la imagen de Santa María de Tera, que porta una venera adherida a la escarcela; la imagen de Santiago de la Peña, en la provincia de Salamanca, cuenta con el bordón del que pende un calabacín, pero care-

ce de la insigne escarcela, y en Tudela, provincia de Navarra, se le representa con la insignia aunque sin venera.

¿Cómo a tu amor diferencias
de otras pasiones sin tino?
Por su bordón sus sandalias
y conchas de peregrino.³⁷

Una vez cumplido su juramento, el caminante debía conservar su hábito, aunque también se le consideró como una prenda digna de ofrecerse como exvoto. Al cofrade se le concedió el privilegio para portarlo en fechas de gran solemnidad,

significando aquel (el bordón) la fe en la Santísima Trinidad, en que debe perseverar, así como la escalpela ha de recordarle la virtud de las limosnas y la necesidad de mortificar la carne... las dos conchas, que escudan por ambas partes al pez, simbolizan los dos preceptos que ha de imponerse el peregrino, a saber: amar a Dios sobre todas las cosas y a su prójimo como a sí mismo; y todavía se apunta que la forma de aquella concha, cuyas estrías semejan los dedos de la mano, simbolizan las buenas obras en que también ha de preservar el peregrino; ya que propiamente en forma de dedos se simbolizan las buenas obras, porque la mano ha de ser el instrumento que las realice.³⁸

35. *Miragres de Santiago*, Madrid, C.S.I.C., 1958, (edición y estudio crítico por J. L. ensado), pp. 71-73 [pp. 125-126, nota 2].

36. *Codex Calistinus*, lib. I, cap. 17; R. Plotz, “Homo Viator. A mentalidade do peregrino”, en *Pensamiento, arte y literatura en el camino a Santiago*, Curso de verano de la Universidad de Santiago, 15-19 de julio de 1991, en prensa, citado por López Alsina. [p.127, nota 5].

37. W. Shakespeare, *Hamlet*. Act. 4, esc. 5, en *Teatro I*, Barcelona, Nauta, 1990, pp. 94-95 [p. 28, nota 8].

38. G. J. Osma, *Catálogo de azabaches compostelanos. Precedido de apuntes sobre los muletos contra el ajojo, las imágenes contra el Apostol Romero y la cofradía contra los azabacheros de Santiago*. Madrid, 1916, pp. 36-37 [p. 133, nota 24].

La visión naturalista presente en los mitos y creencias que conforman el imaginario del pueblo gallego, tiene sus raíces étnicas en las antiguas culturas celtas. Estas serían desplazadas por los discípulos de Cluny, línea ortodoxa de la iglesia de Roma. Dado el prestigio acrecido por la expansión y rendimiento de los monasterios cluniacenses, ya desde los tiempos de Sancho el Mayor, éstos llegarían a posicionarse en varias sedes episcopales, y por su espíritu de competencia y su clara actitud de españolismo, terminaron por imponerse sobre la tradición ibérica, debilitando así el espíritu isidoriano, visigótico o indígena de los peninsulares. Así mismo, fue atacado el movimiento priscilianista, cuyos escritos son considerados como la primera expresión literaria del pueblo gallego. Prisciliano, su predicador en Galicia –quien solía caminar descalzo por los montes y aun recomendó a las mujeres un retiro en los campos y montañas–, murió en pecado de herejía por el año 385. Por otro lado, está el ministerio de San Martín Dumense, profeta del panteísmo celta que fue rechazado por los Padres de la Iglesia. Estos actos, considerados como ritos de magia, fueron tempranamente atacados y en el siglo XVI se prohibió la celebración de misas y procesiones en las cumbres. Para los gallegos el mundo tiene un centro con diversas manifestaciones, entre ellas los santuarios, de los cuales hay muchos en los cerros y montes.

Las ostras, conchas, caracoles y perlas expresan una simbología sexual relacionada con la cosmología acuática,

mientras que el influjo de la luna sobre el mundo marítimo da fuerza y vigor a las ostras, almejas y mejillones, de aquí, que las primeras estén presentes en ritos de fecundación, funerarios y partos, porque atraen las condiciones para allegarse un buen destino, en tanto que las conchas de las segundas fueron utilizadas por muchas culturas americanas, chinas y europeas como regalo de boda o para expresar el deseo de amor y fecundidad entre los contrayentes. Las conchas representan el órgano sexual femenino, separación del exterior, intimidad, unidad, calor, hogar, vuelta al útero, seguridad, casa, nave, barco, que son símbolos sexuales. En la cultura celta la concha simboliza la espiral esvástica, símbolo del sol, la luna y el agua, todos elementos fecundantes.

La concha, también, es el emblema del profeta Santiago y en Cataluña se tiene por costumbre que ha de ser la única posesión que porta el peregrino. Según la leyenda transmitida en el *Breviario* de Oviedo, un joven comprometido en matrimonio cayó, junto con su caballo, de la barca que transportaba el cuerpo decapitado de Santiago, y al ser rescatados sin daño alguno y cubiertos de conchas, el hecho se tomó como una señal enviada por Dios, en el sentido de que durante los tiempos presentes y venideros, quien optara por amarlo y servirlo a través de su vasallo Santiago, debía traer conchas “como esas de que tú haz sido ‘conchado’, como señal y sello de privilegios”.³⁹

De acuerdo con el *Liber Santi Jacobi*, ya en el siglo XIII se tenía por costumbre que, quien había cumplido sus votos

39. V. Amestoy, *Galicia feudal*, Vigo, Galaxia, 1969, p. 57; L. Carré, Alvarellos, *Las leyendas tradicionales gallegas*. Madrid, Espasa-Calpe, 1977, p. 77; G. J. Osma, *Catálogo de azabaches...*, op. cit., p. 38 [p. 130, nota 16].

de peregrinación, portara una concha en la esclavina, como prueba de distinción que se hacía a quienes habían optado por la compostela; más tarde la concha ocupó el ala del sombrero. Con ellas, Santiago obraba milagros curando aflicciones y dolor. El bordón, símbolo fálico que implica fuerza combativa y fecundante, significa el acto de la ascensión, inversión de la caída cósmica y la verticalidad de la trascendencia, supera el destino fatal del tiempo humano conciliando las antinomias del tiempo cíclico y simboliza el *kairos*, tiempo que el peregrino elige para su salvación.

La serpiente es considerada como un animal totémico en la cultura gallega, protege la casa y a sus habitantes. También se le considera como señora del tiempo y, junto con los dragones, aparece íntimamente ligada a la celebración de las festividades religiosas. Se dice que las serpientes llegaron a Galicia por el mar y expulsaron a sus pobladores. Cuentan las leyendas que las serpientes se opusieron a la llegada del cuerpo de Santiago a Galicia, que traían sus discípulos; otra dice que las serpientes se resistieron a que el apóstol tomara a Galicia como centro de predicación y una tercera cuenta que, después de ser liberados por los ángeles de los violentos ataques de la Reina Lupa o Loba, los discípulos que traían el cuerpo santo, instalaron la capilla del apóstol en el palacio que ocupara la soberana.

El ritmo de los ciclos de vida de las serpientes, aparece íntimamente vinculado a los ciclos naturales del paso del tiempo. Durante su ausencia, entre los meses de septiembre y abril, se cree que ellas habitan en los lugares húmedos, bajo las

piedras y en las *poulas*, donde se alimentan de tierra, en tanto que, de abril a septiembre, se tornan peligrosas y se las ve alimentarse de sapos y bichos. En Italia se celebra al patrono rodeando su imagen con serpientes vivas que luego se dejan en libertad. En Polonia se cree que el día 25 de marzo, fecha en que se venera al santo patrono, María abre las puertas para liberar serpientes en el momento que se hacen tañir las campanas. En Bulgaria las gentes van al bosque en el día mayor para ver la salida de las serpientes. Las festividades de San Jorge y de Corpus Christi incluyen la representación de dragones, así como la de San Marcos que se celebra el 25 de abril, cuyo dominio se extiende sobre *numbeiros* y tonantes, que son los espíritus del aire.

El fuego tiene especial importancia en la cultura tradicional gallega. Y aún se dice que existe una relación semántica entre el fuego del 1 de mayo y el fuego de San Juan, así como entre éste y el fuego de Santiago. Como símbolo que ilumina el camino de la renovación, el fuego debía permanecer encendido toda la noche. El fuego está presente en la procesión de Corpus y el fuego de la vigilia pascual significa la cristianización del fuego celta. En la festividad de San Miguel, el 29 de septiembre, se comienza la cristianización de Gargantúa. En la víspera de la celebración de los patronos fue costumbre que los cofrades y pobladores reunidos en procesión, portaran antorchas y velas encendidas la noche previa a la celebración de Santiago; los niños de Lérida portaban *fachos* encendidos de regreso a casa y en la víspera de la celebración de San Pedro Mártir, el 30 de abril y el monte Padrón se cubría de

luces por las antorchas de los campesinos en procesión. Los seguidores de San Martín, obispo de Braga, lo usaron para rendir culto a los seres del averno, encendiendo velas en las encrucijadas.

Las hierbas, árboles, flores y frutos aparecen integradas a la iconografía del ceremonial religioso. En la celebración de San Pedro Mártir se cargan haces de hierbas para ser bendecidas por el patrono y sirven luego para allegarse la protección sobre la hacienda del creyente; los árboles que andan, o *maios*, son jóvenes vestidos con ramas de árboles que recorren los caminos; en algunas partes éstos están alfombrados de flores, espigas y ramas. Los catalanes colocan ramas en los altares y alrededor de las estampas de Santiago; la *fadrinalla* que consistió en plantar, en la plaza del pueblo, el árbol más grande que se encontrara en los bosques cercanos, es una costumbre que se implantó en Torres del Bisbe en honor de Santiago. Las castañas eran aventadas por las mujeres desde la ventana y en Portugal, las castañas pilongas se obsequian a los amigos para que, al comerlas el día de Santiago, neutralicen la mala suerte. Las varas de avellano su usan para ahuyentar serpientes y brujas.

La devoción al apóstol Santiago en territorio español se originó en Asturias, donde fue venerado el día 30 de diciembre, tardíamente y por influencia externa llegó a celebrarse el 25 de julio, fecha en que se celebra, aun hoy, la festividad de San Cucufate en Cataluña. Por una de esas confusiones que abundan en la historia, en la parroquia de Secobade (etimológicamente Cucufate) se celebra a Santiago el 25 de julio.

San Cucufate desembarcó en Can Tunisa, puerto de Barcelona y aunque se

dice que pudo haber sido comerciante, también se cree que llegó a Barcelona a evangelizar y que la piedra en que se subió a predicar la palabra de Cristo, en la plaza de San Jaime, se conserva hoy en la iglesia de Barcelona. En Lérida, la piedra hoy conocida como de los romeros, sirvió a Santiago de asiento para extraerse, con ayuda de María y una legión de ángeles, una espina clavada en su pie, al dirigirse a Compostela. San Cucufate, como Santiago, fue decapitado después de sufrir gran martirio y en el día de su celebración era obligado comprar, vender y comer melón; después se conoció a esta festividad como feria de San Jaime y predominó en ella el negocio de libros viejos; finalmente se le instituyó como día de los enamorados. El patronazgo de San Cucufate sobre los fabricantes de calzado es hoy un privilegio de San Jaime. Reliquias de San Cucufate se depositaron como ofrendas bajo el ara de San Andrés en 1131, año de su segunda consagración.

Por otro lado, se cuenta que por las malas artes de Gelmírez, obispo de Compostela, las preciadas joyas y los restos venerados de San Silvestre, San Fructuoso, Santa Susana y San Cucufate, yacen depositados en Compostela, como producto del saqueo a las iglesias de Gildardo, obispo de Braga.

Sobre la recuperación de los restos del apóstol Santiago y su traslado a Compostela, dice la historia que de entre dos monjes, uno cuenta al otro que, durante su estancia en Jerusalén, vio la calavera de Santiago, y en sueños le fue revelado que debía hacerse de ella. Ambos, aprovechando la visita del obispo de Braga, Don Pelayo, obtuvieron la licencia para trasladarla a la iglesia de ese lugar. Puestos ya

en el camino y después de peripecias que salvaron milagrosamente y con la calavera santa en su poder, son avisados, por la intermediación de un ángel, que deben llevarla no a Braga, sino a Santiago, donde yace el cuerpo del Apóstol.

Entre la tradición sobre la existencia del cuerpo de Santiago en la catedral de Compostela y sus detractores, no hay nada claro de fondo; sin embargo, “no se puede ver el cuerpo del Apóstol por excomunión del papa Calixto III, que prohíbe, como dicen los cánones, que incurra igualmente en excomunión mayor quien lo quiere ver como quien no quiere creer que está allí”.⁴⁰ Santiago, uno de los tres Apóstoles Mayores y el primero de los doce en sufrir el martirio, representa la consolidación geográfica e histórica de la apostolicidad de la iglesia en Occidente; y mientras él mismo, en su condición de peregrino se hacía acompañante del viajero, el santuario se transformaba en el centro de peregrinación y en el objeto de pillaje y rapiña máspreciado de la Europa occidental.

La observación de fenómenos celestes, particularmente los relacionados con el funcionamiento de la Vía Láctea, camino de San Andrés o serpiente celeste, tiene gran presencia en los ritos funerarios y el imaginario en torno a la muerte. Jacobo Vorágine, autor de *La leyenda dorada*, sustenta esta relación en el hecho de que el nombre de Andrés participa de la radical *ana*, a la que se vinculan gran parte de los nombres de seres del otro mundo. La romaxa auténtica de San Andrés se celebra en noviembre, mes de

mueertos y tiempo en que la Vía Láctea adquiere gran luminosidad en el firmamento. En el folklore gallego y portugués, se cree que la función de la Vía Láctea, suspendida sobre el santuario de Santiago, es alumbrar el camino para llegar con facilidad al paraíso, después de visitar al Apóstol. Para los romanos la Vía Láctea es el camino que los conducirá al palacio de Júpiter.

Es costumbre que los devotos de San Andrés se hagan acompañar por sus difuntos a esta celebración y, salvo cuando detienen el paso —porque el difunto oye pero no ve—, se los trata como si estuvieran vivos. Las serpientes son almas de los devotos que no cumplieron su promesa de la romería y se van sólo si se las mata con violencia.

Andrés, hermano de Pedro, fue llamado por Jesús para profesar la palabra. En su soledad se le apareció el Señor a quien pidió su ayuda para engrandecer su culto, pues los creyentes preferían el santuario de Santiago. Dios ofreció que la romaxa de San Andrés sería una de las más honradas del mundo. Sufrió el martirio al igual que Santiago y aunque no se sabe cómo ni por qué arribó el santo a estas tierras —¿tal vez de camino a Santiago?—, su santuario se instituyó en Teixido, uno de los últimos bastiones del paganismo en tierras de Galicia. Se dice que en él se venera, desde el siglo XVI, una reliquia auténtica de San Andrés.

En el folklore gallego las abejas blancas son las almas de los niños nonatos que sirven a Santo Domingo de la Calzada, patrón de las mujeres estériles

40. *Mirages de Santiago*, op. cit., pp. 59-67; J. Carro García, *Estudios jacobeos*. Santiago, C.S.I.C., 1954, pp. 94-111; *Diario de B. Bourdelot*, peregrino del siglo XVI, cfr. J. I. Tellechea, “Un peregrino veneciano en Compostela”, en *Compostelanum*, núm. 10, 1965, pp. 339-340 [p. 143, nota 64].

quien al interceder por Isabel la Católica, contribuyó a que engendrara a Don Juan.

Según algunos estudiosos, existe una cierta rivalidad entre las romerías de Santiago y San Andrés: se dice que mientras éste representa la tradición y la superstición que sobrevive a escondidas y sus romeros son la gente del pueblo, aquél es la invasión de lo ajeno a Galicia, la ortodoxia y la oficialidad, la romería de los caballeros. En Europa se atribuyó a Santiago la capacidad de ser sanador y curandero, especialmente de leproso; por su parte, los gallegos confiaron a San Andrés la protección de los leprosarios.

Un anacoreta de nombre Pelayo, que habitó en un lugar cercano a la tumba situada en las ruinas de un mausoleo, en el centro de un bosque pequeño, recibió la revelación de que se trataba de la tumba de Santiago. Al respecto varios estudiosos piensan que pudo haberse tratado de "*omphalos*, lugar paradisiaco, camino de ascensión, centro y síntesis del mundo, que simboliza el ritmo y el equilibrio cósmicos. Sus elementos son el agua, el árbol y la piedra".⁴¹

Por otro lado, a la inversa de la noción geográfica de centro, que se subsume a un momento histórico-mítico vinculado a una serie de símbolos sagrados, cuyo poder es privilegio de un soberano ideal que irradia la perfección de un

gobierno benéfico, la noción religiosa de centro "llega a la noción de santuario, un lugar cargado de potencialidad y de sentido sagrado, un centro de perfección".⁴²

En la antigüedad, cada una de las partes en que se dividió a Irlanda tenía su centro en un santuario, originalmente centro de la llanura y la perfección, el *nemeton*, lugar de reunión de los doce tetrarcas y su consejo de trescientos consejeros. "El *nemeton* está, con frecuencia, unido al concepto de árbol, por estar situado en un bosque. Por otra parte, el árbol siempre estuvo ligado al saber sacerdotal. A los celtas los acusaban de tener sus santuarios en lo profundo de los bosques y a los druidas de enseñar en los bosques, porque eran sinónimos y equivalentes de templos".⁴³ Es conocida la analogía entre el hombre y el árbol.

Se cree que el santuario de Nereo, cercano a la ciudad de Dumio en las tierras de Finisterre, es el templo de Ara Solis, donde al celebrar Santiago su primera misa en suelo gallego, quedó complacido de la adoración que los pobladores prestaban a Ísis y al sol. Posteriormente, la adoración a Ísis se trasladó a Iria Flavia, propiedad de la Reina Lupa, quien se opuso, o bien a la entrada de Santiago para predicar, o bien a la de sus discípulos, que regresaban con el cuerpo del apóstol. Ahí mismo el culto a Ísis fue reemplazado por el culto mariano, y ya

41. *El omphalos* (ombligo) del mundo de los griegos, procedente del templo de Apolo, que está en el museo de Delfos, sería la serpiente envuelta en el bello del órgano sexual de la mujer, conversaciones con C. Gaignebet Delfos, septiembre de 1992; G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. París, Dunod, 1982, pp. 280-285; M. Eliade, *Imágenes y símbolos*. Madrid, Taurus, 1955, pp. 29-100; F. Le Roux, "Le celticum d'Ambigatus et l'Omphalos gaulois. La royauté suprême des Bituriges", en *Celticum* núm. 1, pp. 159-184 [p. 151, nota 95].

42. Mandianes, p. 151.

43. César, *De bello galico* VI, 30; Estrabón, XII, 5, 1; Lucano I, 453-454 y III, 399-425; Mela III, 2; C. Jullian, "Notes Gallo-Romaines", en *Etudes Anciennes*, núm. 6, 1904, p. 261; F. Le Roux y C. Guyonbarch, *Les druides*. Rennes, Ouest France, 1986, pp. 217 y 228-229 [p. 152, nota 96].

en la Edad Media, los romeros acudían de Santiago a la iglesia de Finisterre y al santuario de Nuestra Señora de la Barca, construido por el rumbo de las ruinas de Ara Solis. Se cree que ambos cultos son la cristianización de antiguos ritos precristianos.

En Galicia se cree que los muertos parten en viaje, por eso los cuerpos se ajuarean como de fiesta o feria y se les acompaña con bastimento. En Buscalque, una vez que la barca fúnebre atravesaba el río Limia, se ponía el pan en el pecho del difunto diciendo con gran solemnidad *para pasa-lo río Jordán*, y en Portugal se acostumbró incluir una moneda en el ataúd, a fin de que el difunto pudiera pasar “la Barca de Santiago”.

En el mundo celta el castillo o palacio de los habitantes del mar está en Escocia y le llaman Avalón, es el castillo de la muerte y la inmortalidad, se encuentra en ninguna parte y sólo llegan a él los que han logrado liberarse del tiempo y del espacio. En él habita el rey Arturo, símbolo de Escocia y es sólo prerrogativa de los héroes hacer un viaje en vida para cumplir sus ritos de iniciación. En Galicia la tierra se termina en los escollos del Corrobedo, donde se encuentra el arco del atlántico que baja del Corcubión, es el mar de los muertos, por eso, sus corrientes traen los cuerpos de los naufragos, su patrona es Nuestra Señora de los Naufragos y más allá de esta tierra sólo existen islas flotantes, como la de San Balandrón.

La tradición de la *navigatio* pudo tener su origen a raíz de que Santiago, desanimado porque los habitantes de Finisterre se desentendían de su predicación, viajó a Alejandría por consejo de la Virgen, donde fue martirizado y murió a

manos de los incrédulos. El paraíso puede estar en una isla situada en el occidente, donde no se conoce ni dolor ni sufrimiento y los navegantes que parten hacia ella, tal vez regresarán vivos o muertos, como Santiago.

Entre las numerosas leyendas que tienen su origen en la tradición celta, se cuenta que por obra y gracia de Morgana, la reina-madre que dió vida al rey Arturo, el mar refleja, durante el verano, las imágenes invertidas de objetos invisibles en el momento previo a la salida del sol. El Cristo de Finisterre fue arrojado por los navegantes de un barco presto a zozobrar y con ello el barco recuperó su navegación tranquila; se dice que el Cristo deseaba permanecer en tierra, por eso le fue construida una iglesia parroquial en Finisterre.

Las aves de corral también hacen presencia en el imaginario colectivo del pueblo gallego: “Dicen que cuando el gallo, esa trompeta del alba, despierta al dios del día con la estridente voz de su garganta sonora, [...] huye todo extraño o errante espíritu por el agua o el fuego, tierra o aire.”⁴⁴ En Galicia el canto de la gallina es presagio de muerte. Ahí, también, los cuentos de caballos y ciervos blancos son una evocación de las leyendas celtas del puerco blanco y, para los galos, el caballo es sinónimo de la barca celta que transportaba los muertos al otro mundo. La celebración de los curros son ritos de paso que respetan las más estrictas reglas de la tradición, en ellos se pasa de rapaz a mozo y a hombre verdadero, y aún hay leyendas que hacen suponer la existencia de relaciones carnales entre éstos y las mujeres. El cabello es símbolo de fuerza y virilidad: cuando Dalila corta su melena a

44. W. Shakespeare, *Hamlet*, act. 1, esc. 1 [p. 161, nota 122].

Sansón, éste no es más que un hombre debilitado; el león es el rey de la selva por su abundante cabellera. En la antigüedad los gallegos lavaban a sus muertos para limpiarles sus pecados conservando las barbas o trenza, según se trate de hombre o mujer, para hacer hechizos. Si se corta a los pequeños las uñas y los cabellos dejaran de crecer.

Como encarnación de Roldán y El Cid, Santiago se opone y combate al culto precristiano. Montado en su caballo blanco gana para sí el apelativo de Matamoros y, blandiendo las insignias del cristianismo contra las huestes de incrédulos, está presente en las búsquedas del peregrino en su paso por las rutas del santuario: en los batientes de la puerta de la colegiata de Santa María del Manzano, en Castrojeriz, existen tres herraduras del caballo de Santiago, como testimonio del salto que éste diera desde el castillo situado en las lejanas cumbres de Veldeorras. Santiago es Roldán que lucha contra los enemigos de la fe y combate a los santos visigóticos, celtas e indígenas que permanecen parapetados en las montañas (santuario de San Andrés de Teixido). En Francia, la continuación del cristianismo visigótico contribuyó a un proceso sutil y eficiente en la aculturación de los nativos. En Galicia se dice que, tras salvarse de morir, Roldán arribó a la isla de Sálvora donde contrajo nupcias con una sirena; de esta

descendencia surgió la casa de los Padín, ya en tierra firme “*E ponedles los nombres de los santos e santas que están en el cielo, porque se los deis por abogados, e no Héctor ni Roldán ni otros que haveis acostumbrado a les poner*”.⁴⁵

CONCLUSIONES

La fe en Cristo es el elemento teológico que permite distinguir las implicaciones entre la fe y la cultura, en el ámbito de un traslape religioso de dos pueblos originalmente diferentes. Los preceptos de la iglesia no son ni intrínsecos ni indisolubles a la tradición y costumbres de un pueblo, por más antiguo o reciente que este sea; sin embargo, la prudencia cabe cuando se trata del diálogo establecido entre la iglesia católica y las culturas autóctonas: “...el cristiano no puede poner en duda sus creencias que, en [el] caso de las verdades dogmáticas, identificará con la verdad absoluta y, ha de extirpar cuanto hay de malo en el corazón de las culturas”.⁴⁶

El camino como metáfora de la vida implica la fortaleza moral y el carácter que el peregrino ha de mostrar para aventurarse por los caminos que llevan al “conocimiento de nosotros mismos”.⁴⁷ Para optar por el camino de la peregrinación, es preciso efectuar un recorrido previo, sincerarse profundamente, echar mano de todos los recursos al

45. *Synodicon Hispanum* I. Madrid, B.A.C., 1981, Orense 28-29, 1543-1644, carta 146-148, p. 153 [p. 165, nota 143].

46. *Evangelium Nunciante* núm. 9, Juan Pablo II, AAS 72, 1980, p. 230; Y. M. Congar, *Chrétiens en Dialogue*. París, 1964, p. 8 [p. 183, nota 3].

47. J. P. Morín y J. Cobreros, *El camino iniciático de Santiago. El camino es la iniciación al conocimiento de nosotros mismos en su dimensión más espiritual y profundamente humana*. Barcelona, Ediciones 29, 1990 [p. 22, nota 23].

alcance, hablar con los amigos, con los libros, con otros peregrinos y asumirse como tal. Muchos de los peregrinos al no superar su visión de turistas modernos no irán a ninguna parte. Es necesario considerar todo minuciosamente, el tiempo, la economía, la disposición espiritual y psicológica y dejar los sentimientos, que son malos consejeros a la hora de decidir. El peregrino busca identificarse con la naturaleza, rompe con la cotidianidad, se aísla de las necesidades superfluas, se sincera consigo y con quienes, como él, comparten el camino, es preciso fijar metas y objetivos y sopesar los resultados y avances cada cierto tiempo.

El 25 de julio, fecha de celebración de Santiago, es la culminación del período que se sitúa entre finales de abril y finales de septiembre y en estricto sentido Santiago hace el doble del 29 de abril–1 de mayo, celebración de San Pedro Mártir, de quien el primero nutre su caracterización. Es San Patricio, a quien se venera el 17 de marzo, es también San Cucufate, San Peregrino, San Jorge y es San Miguel, que cierra este período con su celebración el 29 de septiembre. Las serpientes que hacen presencia en la vida de cada uno de ellos, son las mismas que se oponen a la entrada de Santiago en Galicia, son los moros, visigodos, celtas e indígenas incrédulos, civilizados por la vía del apostolado santiagués, que los purifica y transforma según los cánones del evangelio. Mientras Andrés, el patrono del pueblo inculcó el evangelio en la cultura gallega, Santiago la aculturó.

El Apóstol es la cristianización de Cástor y Pólux, de El Cid y Roldán y de alguna manera de Apolo. Su santuario en

Compostela es el símbolo de la fe en Cristo, hecho sangre carne y tierra.

* * *

EXORDIO

En *Peregrino a Santiago. Viaje al fin del mundo*, Mandianes conduce al lector por los vericuetos e implicaciones de las prácticas peregrinantes y muestra el discurso que se ha venido tejiendo en torno a la figura del Apóstol, a lo largo de veintidós siglos de historia del catolicismo.

El *viaje al fin del mundo*, aclara muchas de las prácticas del camino a Santiago, y permite numerosas lecturas; dos de ellas destacan: La primera es la de la transfiguración del sentido físico del camino, lo que ocurre en el imaginario colectivo y simbólico de una cultura que, surgida del catolicismo, ratifica su origen y se reactualiza en torno a la figura del Apóstol –símbolo de la fe en Cristo– quien, como patrono de los caballeros, funge como eje de integración del espíritu occidental. La segunda, es la fe institucionalizada en Santiago en tanto que símbolo de la aculturación de los antiguos pueblos celtas; de ahí que, tanto en las prácticas del camino a Santiago, como en las manifestaciones populares de la cultura gallega, pervivan, en paralelo, Santiago y San Andrés, éste último patrono del pueblo y símbolo de la magia y la superstición, prácticas consideradas no propias para transmitir el mensaje cristiano.

En el fondo, como bien lo ratifica Mandianes, apoyado en Chocheyras: “El hecho

de que Compostela estuviera situada en un país en donde la lucha de Cristo contra Mahoma [y] la cruz contra la media luna fuera permanente, revestía la peregrinación al Sepulcro del Apóstol de un halo especial de lucha y misticismo.”⁴⁸

A. V. O.

48. J. Chocheyras, *Ensayo histórico sobre Santiago de Compostela*. Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 107-126 [p. 166, nota 146].

EXORDIO

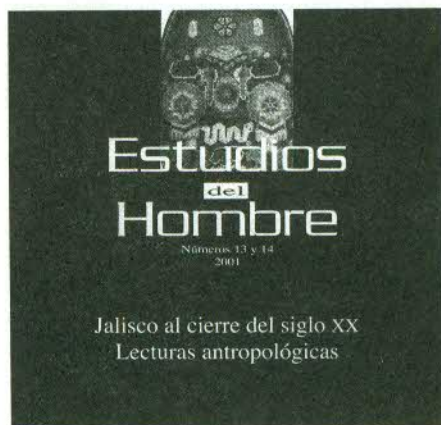
Jalisco al cierre del siglo XX

Lecturas antropológicas.

Estudios del Hombre, núms. 13-14

Agustín Escobar Latapí

Un estado y un siglo son el ancho y el largo de este número especial dedicado a la antropología en Jalisco. Y, aunque como número de revista más que tratado, este volumen no aspira a compendiar o reseñarlo todo, sin duda señala dos formas de avance de la disciplina que ilustran el carácter de la antropología en general. El primero, más cercano y apegado al título del número, es aquello que la antropología ha podido proponer y hacer conocer sobre lo que hace especial al occidente y, desde luego, a Jalisco. El segundo, que podría ser objeto de otro número pero se deja entrever en los excelentes análisis y reseñas del desarrollo de la antropología de Jalisco, consiste en aquello que la antropología ha mostrado en Jalisco y se ha vuelto objeto de debates más generales. Estos dos logros del número corresponden a los polos de la eterna discusión sobre el carácter idiográfico-historiográfico o nomotético de la disciplina.



El volumen doble, coordinado por Ricardo Ávila, Guillermo de la Peña y Rodolfo Fernández, muestra cómo el diálogo intradisciplinario entre las instituciones jaliscienses que realizan estudios antropológicos se ha reforzado y crecido en las tres últimas décadas. Esto ha significado que una mayor parte de la investigación sobre el estado se realiza en instituciones del mismo. Los artículos muestran claramente

te cómo se pasa de estados de la cuestión definidos por investigadores de Estados Unidos o la ciudad de México a otros marcados por la "interiorización" de la investigación y de las discusiones, sin que por esto lleguen a ser provincianos. Los investigadores se mantienen activos en discusiones y foros nacionales e internacionales, pero las principales preguntas sobre cada especialidad son objeto de discusiones interinstitucionales en Jalisco.

Una segunda observación general surge de la lectura "transversal" de los artículos. Los dedicados a la lingüística y la arqueología, en particular, manifiestan la manera en que la discusión sobre las primeras culturas de occidente tuvo una etapa "sintética" durante el primer cuarto de siglo, en la cual el interés por los hallazgos arqueológicos y lingüísticos estaba guiado por una sola discusión: la ubicación de estos pueblos en el desarrollo cultural de Mesoamérica, por una parte, y del Suroeste de los Estados Unidos, por la otra. Sobreviene a ésta una segunda época, en donde la especialización aparta las discusiones, los instrumentos y la formación profesional, y se vislumbra una tercera, en la cual la "nueva arqueología" busca nuevamente el diálogo con la lingüística y la etnología para reconstruir estas culturas.

En el primero de estos dos artículos (que aparecen uno tras otro en el volumen) López Mestas y López Cruz ofrecen un ambicioso compendio de las investigaciones arqueológicas en Occidente y en Jalisco, región por región. Aquí es patente el interés en las continuidades y rupturas culturales entre el Occidente y las zonas tradicionalmente reconocidas como de alta cultura en Me-

soamérica. El paso de la escuela norteamericana a la arqueológica mexicana y norteamericana se muestra claramente, así como la utilización, a partir de los años setenta, de nuevas técnicas y de cuerpos teóricos que han acercado a arqueólogos y antropólogos.

El segundo, de Barragán y Yáñez, es una síntesis especialmente afortunada para los no especialistas como este autor, porque traza los puntos principales de la discusión sobre las lenguas jaliscienses desde el Siglo XVII, pero especialmente a partir de fines del XIX. Además de que las investigaciones lingüísticas proveen indicios bien sustentados de la colonización de esta zona lingüística por grupos que rompieron las continuidades regionales, se refiere, desde una perspectiva occidental, la discusión sobre el yutoazteca y el náhuatl de esta región *versus* el náhuatl del altiplano. Los autores ofrecen, hacia el final, un par de taxonomías lingüísticas de la región y un panorama reciente que apunta la probable supervivencia del huichol y el abandono de otras lenguas jaliscienses. El artículo termina con una breve mención de los nuevos campos y áreas de la investigación de esta especialidad en occidente, y especialmente de los que se abren con la migración indígena del sur del país hacia los campos y las ciudades de la región.

El artículo no puede abordar todas las discusiones y preguntas de la investigación actual en la disciplina. Una que me parece novedosa es la que guía el trabajo de Daria Deraga, que traza filiaciones lingüísticas en occidente no hacia las lenguas indígenas, sino hacia la particular cultura ibérica ganadera que colonizó casi todo el campo occidental. Me pre-

gunto, como lego en el tema, si no cabría también sugerir como probable vía de investigación lingüística la del cambio lingüístico promovido por la migración de retorno de migrantes de largo ciclo a Estados Unidos, así como de sus descendientes, algunos de ellos nacidos en aquel país. Ya hay estudios antropológicos sobre la "norteñización" de cientos de comunidades de la región. Las modas, formas de asociación, parámetros de éxito y hasta las costumbres matrimoniales y residenciales han cambiado drásticamente en estas comunidades, aunque algunos de estos patrones culturales tienen antecedentes remotos porque se trató de una zona de emigración desde la época colonial. Pero tal parece que la profundidad del cambio lingüístico es muy dispar entre las comunidades de emigración.

El artículo de Guillermo de la Peña sobre los indigenismos de Jalisco da cuenta de tres modelos de ejercerlo: el modelo de centro coordinador, el sectorial y el autogestivo. Dichos modelos exhiben muy distintos niveles y formas de interacción con los grupos indígenas y con el conjunto de instituciones del Estado y de la sociedad. En síntesis, el modelo de centro coordinador, propio del desarrollo estabilizador, actuó como una agencia que coordinó, si no el conjunto, la mayor parte de las acciones públicas en las regiones indígenas de Occidente. Su misión era la incorporación al desarrollo, y para tal fin actuaban con relativa coherencia, aunque ni el centro, ni las tierras reconocidas como indígenas por el poder ejecutivo, ni los niveles de gobierno indígena llegaron a tener un encuentro preciso. El modelo "sectorizado" quitó esta capacidad al centro del INI, y

produjo no sólo su empobrecimiento, al limitar las acciones que éste podía emprender, sino un desconcierto manifiesto en traslapes jurisdiccionales, contradicciones y obras y programas abandonados o fracasados. Sobresale en esta etapa la definición de la región y sus pobladores como marginados más que como indígenas, y la acción del Estado orientada entonces hacia los servicios sociales, más que a acciones concertadas con las autoridades indígenas. El último, llamado "autogestivo", nace de la profunda precarización de la acción indigenista y del nuevo modelo de acción social del Estado que promueve la coordinación de actores públicos y sociales y la autoorganización y acción de las poblaciones "atendidas". El análisis de De la Peña se centra en la experiencia vivida por los funcionarios indigenistas, y en su articulación con otras agencias del Estado, con los indígenas y con los grupos en conflicto con ellos.

Además de distinguir tres modelos de indigenismo, el análisis se basa en una oposición entre dos modos de dominación distinguidos por Foucault: el ejercido por una elite, un grupo superior identificable que se beneficia de la dominación, y el difuso, presente en todos los órganos de la sociedad y que no necesariamente se manifiesta en confrontación entre dominados y dominadores. En mi opinión, esta segunda lectura del análisis de este artículo permanece en buena medida subyacente. La dominación de los indígenas del occidente, y en particular los huicholes, que muestra este recuento de los varios indigenismos de Jalisco, dista de caber nítidamente en cualquiera de los dos modos planteados por Foucault.

Más bien, parece que los diversos indigenismos no han encajado aún en un conjunto funcional de instituciones que permitan, refuercen o perpetúen la dominación. La legitimidad de los actores es casi siempre cuestionada; las negociaciones con los gobernadores indígenas muchas veces ni siquiera pueden coincidir en agendas, actores y prioridades. En todo caso, De la Peña parece sugerir que apenas se están sentando las bases de la dominación, con el reconocimiento de intermediarios legítimos y el acuerdo, entre indígenas y funcionarios indigenistas, de algunas acciones y objetivos.

Las "miradas al campo", de Arias y Fernández arrancan de la constatación de un silencio de la "gran tradición" de la antropología social mexicana sobre el campo occidental mexicano desde el inicio de esta tradición y hasta principios de los años sesenta. El pionero solitario de la antropología social en el campo jalisciense es el norteamericano Paul Taylor, un no antropólogo que, a fuerza de buscar los orígenes de los migrantes mexicanos en los Estados Unidos, encuentra, describe y detalla por primera vez las características de la sociedad *ranchera* de esta región. El término es acuñado como un tipo de sociedad rural posteriormente, y de manera conspicua por un historiador, Luis González. La primera gran etapa de estos estudios es entonces la del descubrimiento de esta sociedad, y la construcción de tipos más o menos criollos o indígenas, y más cercana o lejanamente emparentados con las sociedades y culturas rancheras de la península ibérica. El auge de los estudios colectivos ocurre en los años setenta, cuando equipos de antropólogos sociales basados en

instituciones no regionales emprenden estudios sobre el campo y sobre las articulaciones y desarticulaciones regionales. Sobresalen como estudios regionales los dirigidos por Fábregas y De la Peña, y como estudio colectivo de otra naturaleza el dirigido por Massey, inicialmente, y por Massey y Durand hasta hoy. Los dos primeros dieron cuenta del desarrollo del campo occidental contemporáneo, y del carácter de las ciudades medias de Jalisco como articuladoras de la dominación y de formas propias de desarrollo regional, hasta la entrada de las transnacionales y las agencias del Estado. Indagan las formas específicas de control político y desarrollo económico: oligarquías, evolución del artesanado, diferenciación de los rancheros y de las burguesías regionales. El tercero inició el estudio contemporáneo de la migración de México a Estados Unidos. Ha sido la base de la visión hoy dominante sobre este fenómeno. No es éste un estudio puramente antropológico. Pero conviene preguntarse si su notable influencia no se debe a la incorporación de perspectivas antropológicas al estudio a gran escala del fenómeno migratorio.

Las miradas al campo se multiplican y se diversifican posteriormente. Con Long y su equipo se añade una región de agricultura próspera, de intensos movimientos de población, y de productores articulados muy de cerca con instituciones del Estado. Rodríguez, Palomar y Fábregas regresan, en distintos momentos, a Los Altos, con perspectivas comparativas internacionales, para el estudio de la economía lechera y de sus rasgos culturales. Arias explora una vez más,

pero en contextos y momentos históricos nuevos, el desarrollo de las microrregiones de Jalisco. Los párrafos finales del capítulo transmiten la diversificación de intereses y enfoques, y la consecuente riqueza de los estudios contemporáneos. Contrasta este final con el inicio. Oaxaca, Chiapas y Morelos seguramente podrán ser objeto de una síntesis como ésta. Pero en pocos estados de la república podría escribirse hoy una historia de los estudios antropológicos del campo en los que se muestren hilos conductores propios y un arraigo creciente de la dinámica de investigación sobre el tema.

Renée de la Torre hace la historia de los estudios de la religión, cuyo origen próximo encuentra en la definición de la estructura política de occidente. El arraigo católico indujo a varios analistas a proponer una forma de dominio político en la cual la religión ha jugado un papel que, si bien es instrumental, otorga enorme influencia a las instituciones eclesiásticas. Dicha explicación persiste en los estudios más contemporáneos. Reguillo encuentra el mismo fenómeno en su análisis de las secuelas de las explosiones del 22 de abril de 1992. Hasta aquí el estudio de la religión no se hace por sí mismo, sino como un recurso argumental explorado con diverso nivel de detalle en otros estudios.

Los estudios centrados en el fenómeno religioso en sí mismo son posteriores, y corresponden a la etapa en la cual se diversificó la "antropología urbana" en la segunda mitad de los años ochenta. El énfasis está en el cambio religioso experimentado por el país y la religión. La tendencia fundamental es hacia una lenta diversificación. A partir de

una tipología de las nuevas manifestaciones religiosas, de la Torre hace un recuento de los estudios del protestantismo histórico, del pentecostalismo y el neopentecostalismo, así como de religiones paraprotestantes, para arribar a las expresiones contemporáneas "de Nueva Era", que se adentran en capas sociales como la clase media y alta y se entrelazan y articulan con prácticas populares y rituales indígenas más o menos adecuadamente reconstituídos. La confluencia y el sincretismo parecen marcar al fenómeno del cambio religioso más reciente. Hacia el final, el texto establece que la relación entre la modernidad (de la cual se puede dudar) y el cambio religioso es compleja y lleva al lector a cuestionar una tendencia lineal hacia el secularismo. Al igual que otros artículos, el texto muestra que los estudios atraviesan su profesionalización y "disciplinación" con la constitución de grupos de investigadores especializados, en la religión y fuera de ella.

Aunque el texto tiene excelentes apoyos para afirmar la compleja relación entre modernidad y cambio religioso, al lector le subsiste la duda. ¿Es hoy tan grande el peso de la religión como lo fue hace 30 años o más? ¿Realmente es tan puntual y lenta la secularización? Los recuentos de historias de vida que hacemos antropólogos como este autor en distintas comunidades y ciudades de occidente sugieren de manera repetida y sistemática que este proceso sí ha ocurrido, aunque no se puede más que concordar con la autora en la complejidad del mismo.

Entre los estudios multidisciplinarios en que ha participado la antropología de manera sobresaliente en los

últimos años están los ambientales. Gerardo Bernache muestra cómo éstos principian con el estudio de Paré sobre los pescadores del lago de Chapala, en 1989, y muy pronto desembocan en diagnósticos integrales del uso de agua de la cuenca entera, así como de las prioridades otorgadas al crecimiento agrícola, industrial y urbano en detrimento de la conservación y saneamiento de las aguas. Bernache detalla las otras tres áreas en que ha avanzado el estudio de la relación entre la sociedad jalisciense, sobre todo tapatía, y el creciente deterioro de la mayor parte de los factores ambientales. En general, llama la atención que el interés social ha sido provocado por grandes desastres (las explosiones del 22 de abril) o por el deterioro patente de algún recurso (el agua), en un momento en que ya se han provocado daños difícilmente reversibles. Sin embargo, el creciente deterioro del ambiente ya había sido previsto por estudios pioneros de los años setenta, por ejemplo los del Plan Lerma-Chapala.

Bernache no duda en sintetizar el conocimiento preciso alcanzado sobre las causas de las explosiones del 22 de abril (PEMEX, la falta de control de desechos líquidos y un sifón deficiente), así como los lentos avances en el control de desechos por parte de algunas industrias, sobre todo las mayores, a partir de esa fecha y del TLC. Pero el panorama es terriblemente desalentador. La falta de cultura ambiental, la complejidad de las leyes, y la escasez de capital y competencias específicas impiden que haya una mejora en cualquier plazo previsible, en cualquiera de

los cuatro ejes de estudios ambientales reseñados por el autor.

Este es un tema en el cual, aunque no sobra seguir investigando, lo que se percibe como críticamente escaso es un conjunto de leyes y acciones coherentes por parte del Estado y los principales usuarios de recursos para detener el avanzado deterioro del agua, la tierra y el ambiente en general, lo que ya ocasiona numerosas barreras para el desarrollo y problemas de salud en la población.

El artículo de Mercedes González de la Rocha se ubica cerca de la contribución de Guillermo de la Peña, por cuanto es un texto que defiende una tesis específica, más que reseñar los avances generales en el conocimiento de un tema. La tesis es que, a partir de la década de los años setenta y principios de la siguiente, las familias tapatías han atravesado una transformación fundamental en su relación con el mundo del trabajo, y que la misma es responsable de la caducidad de una forma de estrategia familiar que, antes, lograba la sobrevivencia de los hogares pobres por medio de una estrategia de trabajadores – aportadores múltiples. El deterioro de los salarios, la cerrazón del mercado formal, y la pérdida de dinamismo de sectores productivos informales y semi – formales, han restado flexibilidad a las familias para recurrir al empleo en las fases económicamente críticas del ciclo doméstico. La fuerza de trabajo, el principal recurso de los pobres, ya no puede, tras las varias y severas crisis de la economía nacional y local, ser “activado” para aliviar la pobreza. De esta manera se pasa de un modelo de familia (de “recursos de la pobreza”), en el cual la ubicación múltiple y flexible de la fuerza de

trabajo doméstica permite esa sobrevivencia, a otro (el de la pobreza de recursos), en el que este recurso ya no puede transformarse en ingresos como antes.

González de la Rocha afirma que es posible regresar al primer modelo, si las condiciones del mercado de trabajo se revitalizan. Lo que cabe preguntar es si se debe volver a ese modelo, que de cualquier manera era una forma de reproducir la pobreza con muy escaso desarrollo de las condiciones sociales de las familias y de sus hijos, dado que el uso de la fuerza de trabajo joven para obtener ingresos reducía notablemente, en Guadalajara más que en Monterrey o la ciudad de México, las perspectivas de incrementar su escolaridad. Obviamente hay otros modelos de dinámica de la reproducción familiar. Tal vez sean aun más lejanos e improbables que el retorno a "los recursos de la pobreza", pero conviene plantearlos como alternativas más deseables que ésta.

El trabajo "Ser historiador en Jalisco" de Ricardo Ávila, María Teresa Ruiz y Bogar Escobar sorprende por el título. La colaboración entre historiadores y antropólogos no es desconocida. Pero el texto muestra que ambos han construido, a partir del hito marcado por *Pueblo en vilo* en 1968, un mosaico extremadamente rico del desarrollo histórico de las regiones de Jalisco y del occidente de México. La inclusión de este texto, con este título, en el volumen, sugiere que por lo menos una buena parte de los antropólogos de Jalisco puede legítimamente considerarse historiador o incluso, lo que sería más provocador, que estos estudios son parte de la tradición antropológica. Es afortunada la

elección de *Pueblo en vilo* como punto de partida. La lección fundamental de ese libro es que todas nuestras colectividades tienen historia, que esa historia nos ha hecho y que es muy diferente de la "gran historia", centralista y oficialista. Al mosaico se suman los trabajos de geógrafos, especialmente influyentes en el estudio de la relación entre las ciudades y sus regiones y del desarrollo reciente de ciudades regionales medias. Es el único texto que hace una reseña, aunque somera, de los estudios sobre las ciudades, básicamente sobre Guadalajara. También aborda los estudios historiográficos sobre economía y política, aunque éstos más estrictamente ceñidos a lo que esta disciplina ha realizado. Estos estudios abarcan amplios campos, que van desde la constitución del estado de Jalisco y sus fronteras hasta la historia de los sistemas fiscales. El texto afirma que el estudio biográfico se ha desarrollado poco en Jalisco. En cambio, sobre elites reseña varias contribuciones importantes, y en este mismo apartado, ya en los años noventa, se muestra un interés especial en el estudio de la indoctrinación de las elites y de la dominación ideológica de las mismas sobre el resto de la sociedad. Los estudios antropológicos de los años ochenta constataron la vitalidad de los oficios del zapato, y su papel en la conformación de una economía urbana peculiar. José Olmedo enriquece esta visión con la historia del gremio. En el apartado "otros trabajos" se reseña el volumen de Agustín Vaca sobre las cristeras. Posiblemente, hubiera convenido enmarcar los estudios históricos con un interés específico de género en su propio apartado, ya que se han desarro-

llado notablemente en la última década y media, impulsados sobre todo por Carmen Castañeda.

La penúltima sección, "aires de familia", es un análisis crítico del acercamiento del historiador (y el antropólogo) a la historia. El apartado afirma que, aunque se ha pasado de una historia de hechos y figuras a la construcción crítica de tramas complejas, persisten en muchos de los historiantes de la región sesgos factualistas y deterministas que identifican la causa de hechos y tendencias en hechos y tendencias previos poco criticados. Dado el punto de arranque del artículo, llama la atención la discusión atinada y certera que se realiza en este apartado sobre el regionalismo y la historia regional. El texto llega al fin de su recorrido con una discusión aun más amplia que busca explicar el surgimiento de la historia como profesión científica en Jalisco; retorna en este punto a discutir la fecha inicial (1968), y los cambios políticos graduales que abrieron el campo a las historias en México.

Entre los grandes temas que el volumen no explora pormenorizadamente se encuentra el de la antropología en la ciudad y sobre la ciudad. La mayor parte de los estudios contemporáneos antropológicos sobre la cultura y la sociedad occidentales ya no tienen como su objeto el campo y las sociedades rurales, sean éstas indígenas o no. Algunos de los mismos estudios antropológicos sobre el campo que analizan Arias y Fernández fueron pioneros en el estudio de las ciudades jaliscienses. Primero, porque los centros regionales de Los Altos y el Sur de Jalisco son ciudades con estructuras complejas que han tenido, o en algún

momento tuvieron, éxito en sujetar y ordenar regiones más o menos extensas. Después, estos mismos estudios señalaron cómo la égida regional pasó a Guadalajara, y el hinterland regional creció y abarcó desde el oeste de Michoacán hasta el noroeste del país. Arias dirigió un grupo de antropólogas y antropólogos jóvenes que, a fines de los años setenta, contribuyó a crear una visión del desarrollo de una metrópoli que distaba mucho de las entonces vigentes. La proliferación de formas de trabajo flexibles, con la incorporación de centenas de miles de personas, la ubicuidad de pequeñas empresas, el trabajo de incorporación de los mercados de esta gran región, y un acuerdo político tolerante, si bien predatorio de los pequeños productores, fueron identificados como ejes de un modelo de desarrollo urbano. Desde entonces, los trabajos sobre esta y otras ciudades han proliferado, en un diálogo creciente con geógrafos y urbanistas.

Otro gran tema, que probablemente sería difícil tratar por separado, aislándolo de los intereses concretos de los estudios en que se manifiesta, es el referente a la cultura política, la estructura política y las formas de dominación. La tesis de Guillermo de la Peña en este volumen podría — y tal vez debería — analizarse en el caso de otros grupos sociales. La naturaleza de la confrontación entre las elites del occidente de México y las del centro, así como su subordinación, surge una y otra vez en los estudios antropológicos. También lo hace la discusión de las formas de control político locales, en donde la Iglesia y la religiosidad católicas, como afirma uno de los artículos, son factores cruciales. Pero el

cambio en los resultados electorales, sobre el cual antropólogos como Jorge Alonso enfocaron baterías desde los años ochenta, ha mostrado que la vida política de la región y de Jalisco tiene estructuras más hondas, poco relacionadas con una democracia basada en la legitimidad ciudadana y la transparencia gubernamental.

Termino este exordio con una confesión. El número debía tener un artículo sobre los estudios de la migración en Jalisco. Quien esto escribe no tuvo oportunidad de terminar una contribución digna del volumen, y prefirió dejarlo para una ocasión próxima. Efectivamente, la emigración se ha con-

vertido tanto en un campo de estudio multidisciplinario pero bien desarrollado en la antropología, como en un fenómeno que interviene en el cambio social, económico y político de Jalisco de múltiples maneras. Espero que los editores de *Estudios del hombre* me permitan hacer esta contribución.

No puedo cerrar sin afirmar que los coordinadores, los autores y los correctores, han desempeñado una labor intelectual y editorial de muy alta calidad, que debe convertir este volumen doble de la revista en un punto de referencia para futuros estudios y para los futuros "estados de la cuestión" de cada uno de los temas abordados.

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 o Word 2000 para Windows'98. 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. Para artículos y ensayos, las notas bibliográficas y al 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 cita 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 realcionen con la misma obra, figura 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 aparece entrecomilladas si no exceden de cuatro líneas, y con sangrado en banda sin comillas si rebasan dicha extensión. De incluirse a pie de página, se entrecomillan. Si las citas superan las 12 líneas, se fragmentan o se envían al final, en apéndice.
7. Los datos de las referencias bibliográficas deben de 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 George Duby (comps.), *El Mediterráneo. Los hombres y su herencia*, trad. de Francisco González A., México, FCE, 1989, p. 45 (col. 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**, cítese únicamente al primero y enseguida registre la locución *et al.*

Ejemplo:

- Felipe Garrido *et al.*, *Celebración de José Luis Martínez en sus setenta años*, Guadalajara, México, U de G, 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 Ayluardo 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 vol., 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 Yanhuitlán, 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.

- j) 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 44290, Jalisco México
Teléfono (33) 38269820; fax: (33) 38272446
e-mail: dhombre@csh.udg.mx

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Lic. José Trinidad Padilla López

Rector general

Mtro. Ricardo Gutiérrez Padilla

Vicerrector ejecutivo

CUCSH

Dr. Juan Manuel Durán Juárez

Rector

Mtro. Jorge Regalado

Director de la División de Estudios de la Cultura

Dra. Rosa H. Yáñez Rosales

Jefa del Departamento de Estudios del Hombre

Próximos números de
Estudios del Hombre

- **16-17. Ensayos sobre género y trabajo**
- **18. Ensayos sobre migraciones y racismo**

Estudios del Hombre 15

Se terminó de imprimir y encuadernar en enero de 2003
en los talleres de Editorial Gráfica Nueva, Pípila 638,
Sector Hidalgo, c.p. 44280, Guadalajara Jalisco.
Tiro: 500 ejemplares, más sobrantes para reposición.

La edición estuvo a cargo de Pastora Rodríguez Aviñoá

De erratis

Relación de erratas detectadas en la Revista *Estudios del Hombre*, número 15

Pág.	Párrafo	Renglón	Dice	Debe decir
5		3	Alivia Velásquez	Alicia Velázquez
7	Reseñas	2	Alicia Velásquez	Alicia Velázquez
15	cita 1	pié de pag.	Aparece intertexto en pag. 16, párrafo 2, renglón 4	
24-5	3	15	y que, demás, más, contenía	y que, además, contenía
50	4	1	La nuevas generaciones	Las nuevas generaciones
157	3	7	entrar a las hemisferios	entrar a los hemisferios
201	2	17	Estados Unidos En este sentido	Estados Unidos. En este sentido
205	cita 3	pié de pag.	Alicia Velásquez	Alicia Velázquez

Reseñas

Pág	Col	Párrafo	Reng	Cita	Aclaración
215	2	2	16	28	La referencia bibliográfica es: M. Mandianes, <i>Peregrino a... op. cit.</i> , pp. 103-104.

Pág	Col	Párrafo	Reng	Cita	Aclaración
215	—	pié de pág	—	31	Aparece intertexto en:
216	2	2	9	—	la referencia bibliográfica es la primera de la pág 216.
216	1	1	9	29	La referencia bibliográfica es: <i>ibid</i> , p. 101.
216	1	2	25	30	La referencia bibliográfica es: M. de Cervantes, <i>op.cit.</i> ,cap.III, pp. 89-91, [p. 90, nota 54].
217	1	1	17	32	Tiene su referencia bibliográfica en la pág 216.
217	2	2	20	33	Tiene su referencia bibliográfica en la pág 216.
217	2	3	8	34	La referencia bibliográfica a pié de pág. dice Mandianes, p. 27; debe decir: Mandianes, p. 127.
218	1	2	14	35	La referencia bibliográfica aparece en pag. 217.
218	—	pié de pág	—	38	Aparece intertexto en:
219	1	1	17	—	la referencia bibliográfica aparece en la pág. 219.

Agradecemos al lector su comprensión.



Este número de *Estudios del Hombre* aborda, nuevamente, el amplio e interesante tema del milenarismo. El fenómeno milenarista, pero también el mesiánico, el apocalíptico y los de tipo escatológico, tiene una vigencia inusitada en la historia de la humanidad, debido a su estrecho y profundo nexo con el pensamiento religioso.

Sobre todo en la tradición cultural de Occidente, el pensamiento mesiánico-milenarista entierra sus raíces hasta el Libro del Apocalipsis, contenido en la *Biblia* y atribuido al profeta Daniel, quien lo habría escrito hacia el año 168 antes de nuestra era. Sin embargo, se sabe que esa concepción de la realidad se remonta, a su vez, hasta la época de Zoroastro, un profeta que habría vivido en la Persia de hace 3400 años.

Sea como fuere, las ideas apocalípticas y más específicamente las mesiánicas y milenaristas, encontraron en Occidente un excelente caldo de cultivo y prosperaron, aun cuando la propia jerarquía eclesiástica cristiana se opuso a ellas, prácticamente desde los inicios de su existencia. En efecto, la interpretación exegética radical del extravagante Libro de Daniel, dio cabida a muy diversos movimientos de creyentes a lo largo de numerosas generaciones, quienes en ocasiones radicalizaron sus reivindicaciones hasta llegar a la violencia extrema y la muerte. En especial, la interpretación más socorrida por los fieles es aquella que plantea que el hijo de Dios (el Mesías) regresará a este mundo para contener al mal y luego reinar durante mil años, imponiendo paz, felicidad y abundancia, erradicando al mismo tiempo el dolor y el sufrimiento. De esa interpretación se desprenden las palabras mesiánico y milenarista, precisamente.



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