

J ESTUDIOS ALISCIENSE S

60

Mayo de 2005

La “religiosidad popular”

INTRODUCCIÓN

Cristina Gutiérrez y Louis Cardillac

RENÉE DE LA TORRE

Danzar: una manera de practicar la religión

MANUEL MORA ROSAS

Los parapsicólogos en Guadalajara

LOUIS CARDILLAC

Profetismo y mesianismo en Jalisco

CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA

Ejercicios espirituales para el éxito

AGUSTÍN VACA

Formas de militancia católica 1900-1930



60

J ESTUDIOS JALISCIENSES

Revista trimestral de El Colegio de Jalisco

EDITORES

José María Murià, Jaime Olveda y Agustín Vaca

ADMINISTRADORA Angélica Peregrina

APOYO TÉCNICO Patricia Arellano

CONSEJO EDITORIAL

Juan Manuel Durán (Universidad de Guadalajara); Claudi Esteva Fabregat
(El Colegio de Jalisco); Enrique Florescano (CONACULTA);

Jean Franco (Universidad de Montpellier); Antoni Furió (Universidad de
Valencia); Maryse Gachie-Pineda (Universidad de Tours); Moisés González Navarro
(El Colegio de México); Salomó Marqués (Universidad de Girona); José Luis
Martínez (Academia Mexicana de la Lengua); Eugenia Meyer (Universidad Nacional
Autónoma de México); Pedro Tomé (CSIC-España)

COORDINADORES DE ESTE NÚMERO: Cristina Gutiérrez Zúñiga y Louis Cardaillac

Mayo 2005

La "religiosidad popular"

INTRODUCCIÓN

Cristina Gutiérrez Zúñiga y Louis Cardaillac 3

RENÉE DE LA TORRE

Danzar: una manera de practicar la religión 6

MANUEL MORA ROSAS

Los parapsicólogos en Guadalajara 19

LOUIS CARDAILLAC

Profetismo y mesianismo en Jalisco 31

CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA

Ejercicios espirituales para el éxito 48

AGUSTÍN VACA

Formas de militancia católica 1900-1930 62

Asociados Numerarios de El Colegio de Jalisco:

- Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
- Gobierno del Estado de Jalisco
- Universidad de Guadalajara
- Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Ayuntamiento de Zapopan
- Ayuntamiento de Guadalajara
- El Colegio de México, A.C.
- El Colegio de Michoacán, A.C.
- Subsecretaría de Educación Superior-SEP

Estudios Jaliscienses

La responsabilidad de los artículos es estrictamente personal de los autores. Son ajenas a ella, en consecuencia, tanto la revista como la institución que la patrocina.



El Colegio de Jalisco
5 de Mayo 321
45100 Zapopan, Jalisco
México
www.coljal.edu.mx

Introducción

En el presente número el lector podrá observar una compilación de artículos aparentemente dispares. Si bien rondan el tema religioso, no se centran en una sola tradición o en una institución religiosa específica. La iniciativa original fue la de compilar algunos ejemplos de distintas manifestaciones y expresiones religiosas en la región occidente que evidencian la intensa creatividad actual y pasada en las prácticas y las creencias relativas a lo sagrado. Se trata de trabajos que revelan la existencia de una multiplicidad de recreaciones y apropiaciones de sistemas religiosos por actores en contextos sociales e históricos específicos, y que se ubicarían bajo el amplio manto de la "religiosidad popular". Sin embargo, esta denominación, como lo plantea la antropóloga argentina Eloísa Martín, ha dado pie a interesantes discusiones en la antropología contemporánea, que hacen pertinente un comentario para aclarar la intención de este número monográfico.

En efecto, a la luz del creciente abandono de las representaciones evolucionistas de la historia de variado signo, se ha tomado conciencia de cómo las ciencias sociales -en curiosa coincidencia con la mirada religiosa institucional- han ubicado estas expresiones religiosas ya sea en el "afuera" o en el "atrás" de una tendencia histórica de progreso, de acuerdo con lo que establece Manuel Delgado en "La 'religiosidad popular'. En torno a un falso problema". Pero, lejos de desecarse en un creciente aislamiento, la actual vitalidad que muestran las celebraciones religiosas que han ganado el apelativo de "tradicionales", pero que en contacto con nuevos flujos culturales muestran su carácter de constante reinvención, es un buen argumento para tomar una distancia crítica respecto a este enfoque sobre las prácticas religiosas y revisar los términos con los que buscamos analizarlas.

El antropólogo Manuel Delgado representa una de las posiciones más críticas respecto al término de "religiosidad popular". Llegando incluso a preguntarse si designa alguna realidad que lo convierta en un objeto antropológico válido. A sus ojos, la religiosidad popular en general y el catolicismo popular en lo particular, es -más que un objeto claramente definido- un campo semántico que ha agrupado una serie de estudios y preocupaciones tanto antropológicas como eclesiásticas, que comparten el "a priori" de que es en torno a la palabra de la Iglesia

católica, apostólica y romana como conviene vertebrar cualquier discurso sobre la religión socialmente ejecutada”. De esta manera, el catolicismo popular existiría sólo “en oposición, dependencia o yuxtaposición con algo que se entiende es la religión oficial, un sistema teológico que se da en llamar el catolicismo, del que se acepta que es *la religión*, sin calificativos”. Pero lo que plantean los estudios sobre el tema “es la omnipresencia en la vida social de una práctica religiosa sólo relativamente aceptable, desde el dogma. Si existe autónomamente es, con mucha diferencia, mayoritaria. Si su existencia se produce de manera dependiente, su entidad viene dada porque, en realidad, es la forma real de ser, de darse la religión católica”. Sus argumentos desembocan en la afirmación de que la religiosidad popular designa el mismo objeto que la religión. Se trataría, en todo caso, de una religión “vívida”.

En una actitud acaso más conciliadora, Susana Rostas y André Droogers, en “El uso popular de la religión popular en América Latina”, plantean que -acaso sin mayor capacidad explicativa- los estudios agrupados bajo el término de religiosidad popular reivindican el punto de vista de los usuarios o practicantes de la religión, así como su capacidad para crear significados religiosos. De esta manera afirman que la religión popular, amén de otros términos de uso corriente en los estudios sobre religión como sincretismo o magia, suelen ser poco rigurosos, pero en cambio “tienen la ventaja de mostrar que la producción de religiones es un proceso controvertido”. Existe, como lo plantea Weber, una relación compleja entre significados últimos y poder, y una búsqueda de control de los medios sacramentales que proveen ese estado subjetivo denominado salvación. Por ello, no es de extrañar que esos mismos términos “se han empleado en su sentido subjetivo para condenar el acceso no autorizado a la producción de religiones”.

Una vez alertados sobre esta pugna, se vuelve necesario ser cauto en el uso de estos términos, pero no sólo por su sentido descalificador implícito, sino en la medida que obstaculice nuestra percepción sobre las constantes transformaciones de lo religioso. Con frecuencia el propio término de religiosidad popular induce la sobrevaloración de una frontera estática entre lo popular y lo oficial, cuando de hecho estamos presenciando un flujo constante entre ellos: la religión oficial busca con frecuencia reintegrar prácticas populares, y podemos observar que, como plantean estos mismos autores, las religiones populares se “oficializan” y surgen “usos populares de hoy a una religión popular de ayer”. Se trata pues de una dinámica de creación y conflicto constante.

Los artículos aquí agrupados dan buena cuenta de esta intensa dinámica. La experiencia religiosa puede encontrarse en muy diversas expresiones: se vive a través de la danza, forma parte de la construcción de esperanzas mesiánicas en medio de la opresión, radicaliza y compromete a la acción política y hasta bélica, se compra y se vende en servicios terapéuticos y adivinatorios, su propiciamiento constituye un modo de vida para nuevos profesionales fuera del ámbito eclesiástico, o es usada como nueva herramienta de administración de recursos humanos.

Lo que hasta ahora era considerado vagamente "religiosidad popular" podría ampliar su horizonte y reconstruir un objeto antropológico mejor delimitado, considerando no sólo la existencia de una interfase entre institución y feligresía -fenómeno ampliamente documentado por los estudios realizados bajo esta orientación-, sino centrándola en la interacción de ambas: las prácticas y las representaciones de los sujetos, que no sólo ejecutan o resisten la acción institucional sino que en relación a ella se apropian y recrean el mundo de sus significados últimos.

Cristina Gutiérrez Zúñiga y Louis Cardaillac

Danzar: una manera de practicar la religión

Renée de la Torre
CIESAS-Occidente

Las danzas de origen indígena y colonial en México tienen por lo general un carácter ritual, que permite establecer contacto con lo divino. Las danzas son formas expresivas de manifestar la devoción por la Virgen, pero son también medios para vivir la experiencia religiosa. Las danzas son un lenguaje corporal de los sentimientos religiosos, son formas de alabar a la Virgen, son medios para pagar por los favores recibidos, son expresiones de amor, son formas de orar con el cuerpo, con el ritmo, con el movimiento. Las tradiciones dancísticas religiosas son expresión del sincretismo religioso. Por un lado, mantiene la creencia en el poder mágico de la danza propio de la cosmovisión prehispánica de los pueblos indígenas mexicanos: “los aztecas creían que la danza predispone a la naturaleza en favor del hombre, y que su poder mágico permite obtener favores de los dioses (curación de enfermedades, crecimiento de la siembra, abundancia de la caza, etc.)”.¹ Por otro lado, la danza fue el instrumento cultural a través del cual los conquistadores fueron imponiendo la nueva fe, asimilando el carácter festivo religioso de los pueblos indígenas, en especial las procesiones y las danzas prehispánicas, sobre las cuales se introdujeron las danzas de moros y cristianos como lenguaje para transmitir historias milagrosas, para extender la cultura de conquista sobre los vencidos y para reforzar la condición de “elegidos del Señor”.² Sin embargo, la apropiación popular de las danzas, las ha convertido en

1. Francisco de la Peña. *Los hijos del Sesto Sol*. México: ISM, 2002, p. 40.

2. “Uno de los elementos desprendidos de la cultura de conquista para imponerlo al grupo vencido fue la danza de moros y cristianos. Su difusión se hizo conscientemente por parte del grupo evangelizador y tuvo un auge notable”. Arturo Warman. *La danza de Moros y Cristianos*. México: Septententas, 1972, p. 80.

un espacio de resistencia cultural, como son las de los tastoanes y las compañías concheras, que han llegado a invertir el significado de conquista, reivindicando un cristianismo autóctono.³ En Guadalajara, se ha mantenido la tradición dancística alrededor del culto a la virgen de Zapopan.

En este artículo, me interesa explorar la manera en que los propios danzantes a la virgen de Zapopan le otorgan un sentido religioso a su práctica. ¿Cómo se recrea la identidad fundadora del mestizaje mexicano a través de las danzas? ¿Cuáles son los significados místicos que los propios danzantes le dan a su propia práctica? ¿Qué tipo de relación establecen con la Virgen? ¿Cómo interpretan el sentido cultural de la danza?

Este artículo se basa en trabajo de campo sobre las manifestaciones rituales en torno a la figura de la virgen de Zapopan, especialmente en los registros etnográficos realizados durante la fiesta religiosa de la romería a la virgen de Zapopan. La romería es abordada como un proceso ritual que incluye distintas fases: la fase de preparación física, espiritual de las compañías danzantes (los ensayos que inician entre los meses de junio a agosto y culminan en octubre), la velada (que incluye la despedida barrial, la bendición, la velada, las mañanitas) la participación en la romería (el desfile para acompañar a la Virgen de regreso a su Santuario), y el día del danzante (reconocimiento y agradecimiento por parte de la Iglesia a los danzantes).⁴

México: un país peregrino con ritmos prehispánicos

La sociedad mexicana se caracteriza por un elevado índice de participación ritual vinculado a las formas tradicionales del catolicismo. Esta tendencia a organizar la vida individual y colectiva alrededor de los rituales católicos se manifiesta también en la amplia convocatoria y la devoción masiva en torno a los símbolos católicos, como es la virgen de Guadalupe a nivel nacional, o los santos, cristos y vírgenes locales. Pero no sólo eso, en

3. Sobre el carácter subversivo de la danza popular a las danzas de conquista puede consultarse a Guillermo de la Peña "Fiestas de tastoanes". *Artes de México*, México, núm. 60, 2002, p. 54-62, y Francisco de la Peña, *op. cit.*

4. El trabajo de campo (basado en entrevistas, historias de vida, observación participante, registros fotográficos, video y diario de campo) se ha realizado en distintos años (desde el 2000 hasta el 2003), pues atender el proceso completo, supone estar presente en distintos lugares a un mismo tiempo, y ajustar miradas de diferente densidad e intensidad.

5. Robert Shalow y María Rodríguez. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas". Carlos Garna y Robert Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: UAM-Iztapalapa, 1994, pp.15-38.

6. A lo largo de la historia, la virgen de Zapopan ha tenido distintos reconocimientos. En 1734, cuando los pobladores sufrían de pestes y epidemias, fue nombrada Patrona contra las catástrofes (trayos, epidemias y tempestades). De ahí su vocación viajera, pues era usada para visitar las zonas de desastre. En la época independentista la Virgen fue nombrada por los ejércitos insurgentes con el grado de "Generala" por haber protegido y favorecido a la causa de los independentistas el Ayuntamiento le dio el nombramiento de "General de las Armas del Ejército de la Nueva Galicia", y desde entonces se le adornó con las insignias del bastón y banda. También cariñosamente, sus fieles le llaman la "Chaparrita". Angel Ochoa, *Breve Historia de Nuestra Señora de Zapopan*. Zapopan: 1961, *passim*.

México año con año se movilizan millones de creyentes que se desplazan de sus lugares de vida a los santuarios de su devoción haciendo de "México un país peregrino".⁵

Esta religiosidad "peregrina" es sin duda el rasgo más característico de la religiosidad popular mexicana, una religiosidad dinámica, plástica, heterodoxa, sincrética y emocional, que ha permitido que los católicos mantengan y revitalicen una religiosidad mestizada, que articula un pasado indígena con el fervor católico traído por los españoles, y que es distinta y a veces opuesta a la religiosidad oficial o institucional.

El culto y la devoción a imágenes tradicionales del catolicismo son elementos centrales de la identidad nacional (como es el caso de la virgen de Guadalupe), pero también tienen importancia en la conformación de las identidades locales y de las integraciones regionales, como es el caso a estudiar aquí, el de la virgen de Zapopan. Al igual que la Guadalupeana, la Zapopana evoca también un mito fundador: la rendición de los indios chichimecas en la Guerra del Mixtón, momento histórico que pone fin a la conquista bélica y sangrienta emprendida con las armas y que marca el inicio de una conquista cultural llevada a cabo por la evangelización y la castellanización de los frailes españoles. Es por ello que a la Virgen se le conoce como "La Pacificadora".⁶ Tanto el símbolo de la Virgen, como el sentido de las prácticas danzantes, mantienen viva la memoria fundadora de la reconciliación del conflicto entre dos culturas. Representa también el encuentro y la experiencia mestiza de dos concepciones religiosas: la católica ibérica y la indígena mexicana, que confluyen en una misma devoción regional.

Organización de los danzantes

La organización y las actividades de las compañías danzantes desempeñan un rol muy importante en la construcción de identidades barriales, pero sobre todo en la integración de las distintas maneras de vivir la experiencia urbana en un mismo ritual, donde confluyen antiguos barrios tradicionales de la ciudad (que desde

hace siglos participan en esta tradición), colonias populares y residenciales de más reciente aparición, nuevos asentamientos irregulares y pueblos de tradición indígena vecinos a la ciudad o que ya han sido incorporados a la mancha urbana.

La romería a la virgen de Zapopan es una procesión que se lleva a cabo cada 12 de octubre, para acompañar el regreso de la Virgen "Viajera" a su santuario. La imagen peregrina sale de su altar durante el temporal de lluvias (que va de mayo a octubre) y visita 172 parroquias de la diócesis para brindar su protección a los habitantes contra las lluvias, rayos y tempestades. La romería se realiza a lo largo de un trayecto de 11 kilómetros, que va desde la Catedral de Guadalajara a la Basílica de Zapopan.⁷

Esta procesión se ha mantenido vigente a lo largo de casi tres siglos, aunque fue interrumpida en varias ocasiones. En la actualidad convoca a más de dos millones de peregrinos, provenientes de los pueblos vecinos de Zapopan, habitantes de la ciudad de Guadalajara, y de otros rumbos del país. Un importante contingente de los peregrinos está representado por los danzantes.

Quienes conforman las compañías danzantes no son personas que pertenecen a grupos étnicos establecidos en la ciudad, sino mestizos y criollos, que de ordinario visten a la moda y que ese día portan orgullosamente todo tipo de indumentaria para recrear nuestro origen indígena. Lo que sí tienen en común, y es una generalidad, es el origen popular de los danzantes, aunque en años recientes se empiezan a incorporar artistas, profesionales y estudiantes a la tradición dancística.

Las compañías danzantes devotas de la virgen de Zapopan están organizadas por cuarteles -aunque también existen las compañías independientes. Son los frailes franciscanos los encargados de los cuarteles, y por certamen se les asigna la hora y el lugar en que saldrán a danzar. En la ciudad existen tres cuarteles: el de Guadalajara, con 80 compañías registradas; Zapopan, con 90, y Tonalá y Tlaquepaque con 40 grupos respectivamente, además de los grupos que la visitan ese día de otros pueblos del estado y del resto del país.

7. Algunos elementos relacionados con la historia de la peregrinación de la virgen de Zapopan están fundamentados en María de la O Castellanos, "Tradición y culto en la romería de la virgen de Zapopan", *Revoluciones*, Guadalajara: meso núm. 30, 1994, pp.40-47.

8. Entrevista con Óscar Bustos, director del grupo Tonacatiutli fundada en 1961 en la Col. Seattle, Zapopan, realizada por Renée de la Torre el 7 de octubre de 2000.
9. Aunque en el centro del país se conocen estas danzas como concherreras, los danzantes de Guadalajara se autodenominan Aztecas, en parte para diferenciarse de los de la ciudad de México, pues están más vinculados al ritual católico, y no desean confundirse con algunas vertientes de restauración de la mexicanidad.
10. Sobre las características identitarias de los distintos estilos dancísticos, puede consultarse a Renée de la Torre, "Los danzantes en la Romería de la Virgen de Zapopan: La reinvencción de un linaje indígena". Ponencia presentada en el Congreso de Americanistas, Santiago de Chile, julio de 2003.
11. Como el caso de las danzas Águila Negra, fundada en 1844 por los hermanos Espinoza, y Águila Azteca fundada en 1880 por la familia Rivera del barrio El Retiro, o la Primera Danza Azteca fundada en 1927 por "el gran jefe" de la familia Gutiérrez.
12. Originalmente estas danzas fueron utilizadas por los misioneros como instrumento de aculturación y evangelización, que remplazaría los cultos paganos de los indígenas. "Pero, mediante su reproducción a lo largo de varios siglos, la danza de Conquista ha sufrido sucesivas reelaboraciones que han desembocado en diferentes versiones contemporáneas y, por supuesto, en otras que se han perdido por haber llegado a ser disfuncionales a sus portadores". Jesús Jauregui y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Las danzas de conquista I*, México contemporáneo, México: CONACULTA/IFE, 1996, p. 68.

Los cuarteles son los encargados de vigilar el cumplimiento de las normas, es decir de evangelizar a los danzantes, quienes tienen que asistir a juntas cada primer domingo de mes. Por ejemplo, un informante explica que en los cuarteles les enseñan a llevar la disciplina al interior de las compañías, a fin de que no permitan la participación de borrachos ni drogadictos, y de que la danza tenga un sentido religioso, y no profano.

En el momento actual, hay un registro de más de 300 compañías de danzantes. Las más numerosas llegan a integrar hasta 500 miembros, las más pequeñas son como de 40. A la romería se dan cita alrededor de 30 mil danzantes multicolores que con sus cuerpos generan una ofrenda para alegrar a la Virgen, a quien reconocen como "la Gran Madre".

Danzar para generar identidad

Algunos danzantes que entrevisté decían con orgullo que Guadalajara es "la ciudad de los danzantes".⁸ Entre los distintos grupos y compañías danzantes que evocan una tradición indígena -sea propia, apropiada o inventada- se pueden distinguir distintas modalidades: 1) las danzas de conquistas; las danzas aztecas;⁹ 2) las danzas indígenas de la región (tuxpenses y matachines); 3) los lanceros y sonajeros que recrean la estética de los indios de Norte América; y 4) las danzas de los movimientos de la corriente *nueva mexicanidad*.¹⁰

Cada barrio, colonia y fraccionamiento popular de la ciudad tiene su propia compañía danzante. Las más antiguas datan de finales del siglo XIX y se han mantenido por redes de familias extensas mediante las cuales se han transmitido de generación en generación.¹¹ Estas son las danzas de conquista que se sitúan en los barrios más antiguos de la ciudad y en los antiguos pueblos indígenas.¹² Las danzas de conquista a través de la teatralización de los coloquios evocan las batallas entre españoles e indios.

Las danzas aztecas, por su parte, escenifican el pasado indígena recreando los rituales de la cultura azteca del altiplano de México. Sus rituales son una manifestación

sincrética de la nacionalidad y el espíritu religioso mexicano, donde conviven los ritos prehispánicos con los símbolos de devoción católica. La clave de lo autóctono se mantiene viva en el sincretismo religioso, mediante el cual la cultura religiosa de los antiguos mexicanos pervive bajo los significantes de la cultura católica.

También existen grupos de danzas que fueron fundados el mismo año en que participaron en la procesión. Por lo general, los nuevos grupos, que son donde participan los contingentes más jóvenes, representan una recreación de lo indígena a imagen y semejanza de la cultura norteamericana: apaches, dakotas y pieles rojas.

Danzantes: el tiempo consagrado

Las compañías danzantes empiezan a ensayar en el mes de agosto. La mayoría de las compañías ensayan diariamente una hora, en las calles, plazas o atrios de sus barrios o pueblos, para estar preparados física y espiritualmente para danzar a la virgen de Zapopan el 12 de octubre.

El día 11 los danzantes realizan el último ensayo en su localidad, al que asisten los vecinos y se realiza una ceremonia de bendición. En algunos poblados, como es el caso de Ixcatán, Jalisco, los integrantes de la compañía de danza Lanceros del Sagrado Corazón de Jesús, se reúnen el día 11 de octubre por la noche, para asistir a una misa en su parroquia, el cura les oficia esa misa en su honor, les da la bendición para realizar sus danzas:

Se pone el estandarte al frente y los danzantes hacemos ofrendas. Luego nos confiesa en misa, y con eso ya nos venimos en paz. Nuestro traje es sagrado porque está bendito por el cura y además representamos a México, por esto debe ser portado con orgullo y con respeto. No es cualquier traje, es el símbolo de nuestra nación: representamos a México.¹³

En otros barrios, como es el de la Colonia Seattle, sacan una imagen de la virgen de Zapopan “una virgen de bulto”, que aunque es una réplica, reviste el carácter sagrado de la original pues fue bendecida por los frailes

13. Entrevista con Julián Juárez, dueño de la compañía de danza Lanceros del Sagrado Corazón de Jesús, Ixcatán, Jalisco, realizada por Renée de la Torre el 11 de octubre de 2002.

franciscanos. Cuentan que después de recibir la bendición la estatua cambió de color.

En la banqueta de la Avenida C, se montó un altar para la Virgen. Antes de realizar el último ensayo, entró una procesión de danzantes, con la Virgen al frente y detrás la acompañaban con las banderas (coronadas por globos de colores) y los estandartes del grupo. La compañía oró solemnemente para ofrendar las danzas. Todos los presentes se arrodillaron y danzaron frente a la imagen. Después de recibir la bendición, comenzaron a danzar hasta las tres de la mañana, para de ahí salir hacia el centro de Guadalajara, donde al llegar ejecutaron dos sones en honor a la Virgen que ya se encontraba en la Catedral.¹⁴

Al entrar al centro de Guadalajara, donde la Virgencita descansa en la Catedral, cada compañía rinde un primer homenaje a la Virgen realizando un bailable. Después pernoctan en los portales del centro “para velar a la Virgen”. Por la madrugada, despiertan a la Virgencita con las mañanitas y asisten a la misa en Catedral y reciben la bendición del cardenal para emprender su acompañamiento a la Virgen.

Son los danzantes de Zapopan los que abren la romería, pues son ellos quienes recibirán a la Virgen en su hogar. Después del paso de la Virgen, que va resguardada por las guardias zapopanas¹⁵, desfilan el resto de las compañías danzantes.

La jornada de los danzantes no termina en la romería, el mismo 12 de octubre se les asigna un lugar para volver a danzar en alguno de los atrios de los templos, calles o plazas del centro de Zapopan. Un día después, se celebra “el día del danzante”, con una misa especial para bendecir a las compañías. Ese día los danzantes desfilan por el interior de la Basílica para saludar a la Virgencita. Aunque se dice que los danzantes no son bien vistos por la Iglesia, y que tan sólo son tolerados, lo que he encontrado es que los franciscanos les dan un lugar muy especial dentro de la iglesia. Por un lado, reconocen el valor de la religiosidad indígena, pero por otro lado, aprovechan esta situación para evangelizar la fe de los danzantes fomentando un

14. Notas de trabajo de campo del último ensayo del grupo Tonacatiutli, Colonia Seattle, Zapopan, 11 de octubre de 2003.

15. La guardia de la Zapopana está conformada por más de quinientos integrantes: niños, mujeres, hombres y ancianos conforman este peculiar ejército de creyentes, todos uniformado en azul y blanco —los colores de la Virgen— y traen como distintivo en sus atuendos el escudo de armas de la Virgen. Estos se distinguen de la feligresía en general pues tienen un lugar asignado en el desfile: forman parte del contingente oficial que acompaña y cuida de la imagen, y se han preparado militar y religiosamente durante todo el año para desfilar de manera ordenada. 150 elementos conforman las bandas de guerra que entonan al clamor de los tambores y trompetas los ritmos de milicia católica.

encuentro con Jesucristo y acercándolos a vivir la eucaristía:

Tocan las campanas. Los danzantes saludan con sus caracoles, sonajas y tehuas a la imagen de la virgen de Zapopan, que se asoma desde el balcón de la Basílica, para recibir, saludar y bendecir a sus hijos, los danzantes.

Desde el balcón de la Basílica, se asoma la Virgen, acompañada de un sacerdote -que para la ocasión viste un traje huichol- y dos danzantes que lucen sus penachos aztecas. La misa se realiza a cielo abierto, los danzantes aguardan en el atrio.

El sermón del sacerdote hace énfasis en el sentido evangélico de la Romería:

Hoy hermanos, descubrimos la presencia especial de la madre de Dios en la conciencia íntima sobre todo de sus hijos como una experiencia vital de esa presencia viva en el santuario de los corazones.

Una romería eficiente y exitosa depende de muchos factores organizacionales, pero sobre todo del espiritual. Si cada uno de nosotros no tiene un encuentro con Jesucristo vivo, es una Romería de pasaje, como muchas otras. Si no te acercas a recibir ese cuerpo y esa sangre de nuestro Señor, ¿dónde quedarían todos los esfuerzos, todos los sacrificios que vienen haciendo? Por eso ésta es una oportunidad de poner nuestro corazón, nuestros ojos, y decir: Señor aquí estoy. Señor vengo a danzarte, pero también quiero ofrecerte mis miserias. Por eso hermanos, esta fiesta colmada de sacrificio y encuentro no tiene sentido si no evocamos el sacrificio de Jesús(...).¹⁶

Cada 3 de noviembre, se realiza la “romería de los danzantes”, cuando las compañías vuelven a desfilar del centro de Guadalajara hasta la Basílica, sólo que ahora no va la muchedumbre, sino que son acompañados de familiares y vecinos. Durante el calendario anual, también existe un día del mes destinado exclusivamente a los danzantes, que es el domingo más próximo al día 18, en que distintas compañías asisten al atrio de la Basílica para alegrar con sus bailes a “la Generala”. Los danzantes acompañan también a la Virgen en cada una de las parroquias que ella visita. Un informante dice: “la iglesia nos apoya mucho, aunque no con dinero, porque para la iglesia entre más fiesta mejor”.

16. Diario de campo, misa celebrada el Día del Danzante, Zapopan, 13 de octubre de 2003.

Aunque la virgen de Zapopan es la patrona principal de todas las compañías danzantes de Guadalajara, además de las actividades rituales alrededor de su imagen, son devotas al santo patrono de su parroquia, a quien le danzan en los días de fiesta de sus localidades. Una práctica muy extendida es que los contratan regularmente para pagar alguna manda, y les financian el viaje, la comida y el hospedaje para que vayan a danzar a otros santuarios fuera de la ciudad de Guadalajara.

Por lo general, los nombres de las compañías de danza están referidos al santo patrono de su parroquia o templo, a la colonia o pueblo al que pertenecen, a la corriente dancística a la que pertenecen, y en su caso a la familia o al director musical que la encabeza. Esto aparece en el estandarte que porta el capitán de cada compañía en su desfile.

Danzar es como ir a misa

Danzar, para los danzantes, es un acto religioso, tan importante como rezar, peregrinar, o asistir a misa: "Para mí danzar es igual que si estuviera en misa. Lo principal de la danza está en la devoción, sin ella no tiene sentido danzar". Todos los danzantes coinciden en que la finalidad de sus danzas es establecer una relación con la virgen de Zapopan. Estas relaciones tejen distintos vínculos entre el sentido vivido de la práctica danzante con el sentido religioso de su relación con la divinidad.

El sentido que le otorgan a las danzas a la Virgen se inscribe en un complejo sistema simbólico de la religiosidad popular católica, que es el del peregrinaje.¹⁷ La mayoría danza para pedir o pagar una manda:

Danzo porque tengo una manda con ella. Es que mi esposa estaba en peligro de abortar, así que le pedí que me las diera con vida y sanas, tanto a la bebé como a mi esposa. Que las dos salieran bien. Le prometí que me llevaría cargando a mi niña desde aquí, desde la catedral hasta Zapopan, en brazos danzando con ella. Yo pienso que a la Virgen le gusta que así le agradezcamos (Rafael Guerra, 19 años).

17. Durante la velada previa a la romería del 2002, aplicamos una entrevista a 50 danzantes, donde una de las preguntas era sobre el motivo y el significado de danzarle a la Virgen. En el levantamiento de las entrevistas participaron Fernando Guzmán, Claudia Gamiño y Cintia Castro, a quienes les agradezco su invaluable aporte a esta investigación.

“El primer año lo hice por manda; siempre que le he pedido algo a la Virgen me lo ha cumplido, por eso yo pago mis mandas danzando” (Arcelia Miranda, 31 años). “Vine a danzar para pedirle salud para mi tía, que está enferma del corazón” (Juana Bravo, 34 años). “Mi mamá le pidió a la Virgen que sanara a uno de sus hijos, y yo vengo para agradecer el favor que le hizo a mi madre” (Irma Venegas, 14 años). “Tuve fiebre reumática, y le prometí a la Virgen que si me curaba le bailarí hasta aguantar, y ya tengo 23 años viniéndole a danzar” (María de Lourdes Anguiano, 39 años). “Mi hermano se accidentó, se rompió la cadera: ahí le prometí a la Virgen que si quedaba bien iba a danzarle para agradecerle el favor. Quedó bien y por eso vengo” (María Angélica Figueroa, 42 años).

Como se puede apreciar por los testimonios citados, los peregrinos buscan solución a sus problemas *immanentes* y cotidianos a través de la intervención milagrosa de la divinidad. La danza es una ofrenda para pedirle a la Virgen un milagro, o para pagar una manda por un milagro realizado. Los danzantes establecen un contrato social con la divinidad a quien se le pide la resolución de los problemas a cambio del cumplimiento del ritual. Esta intervención ritual puede ser bajo la figura de la manda (solicitud del favor) o del pago (en agradecimiento por el favor recibido). Muchos de los danzantes inscriben su práctica corporal dentro de este sistema de creencias. Por un lado, todos coinciden en que se danza porque aman a la Virgen, y que es un acto expresivo para manifestar su sentimiento. Pero también, una creencia que está presente, y que tiene que ver con las creencias prehispánicas, es que a la Virgen le gusta ver danzar a sus hijos, ellos creen que alegran y hacen feliz a la Virgen.

El costo de los trajes, del viaje, del tiempo invertido en los ensayos; el esfuerzo físico, el sudor, el cansancio, el dolor, son también elementos presentes en la danza que adquieren un significado religioso, veamos el siguiente testimonio:

18. Entrevista con Natalio, Danza Azteca de San Juan de Ocotán, realizada por Renée de la Torre el 12 de octubre de 2002.

Creemos nosotros que con eso le demostramos a la Virgencita que somos hijos de ella y que somos católicos. Uno hace un sacrificio para pagar el traje, es un gasto fuerte, pero uno cree que la Virgen está agradecida, y uno está conforme, pos uno no es ni más pobre ni más rico.¹⁸

El cuerpo y el movimiento con que ejecutan sus bailes son considerados una ofrenda para pedir o para pagar por la intervención milagrosa de la Virgen. Esta creencia se refuerza con el cumplimiento de la Virgen a sus demandas. Por su parte, consideran que el sacrificio que realizan es una manera de agradecer y de expresar el amor profundo por quien los apoya para solucionar los problemas más difíciles. Hay quienes danzan descalzos, otros entran arrodillados al templo, muchos danzan con zapatos muy pesados, o incluso, una manda socorrida es danzar cargando al bebé, lo cual implica mayor sacrificio y desgaste físico. En general, la relación entre el dolor y el cansancio corporal está relacionado con el pedimento de solución a problemas de salud, propios o de algún familiar.

19. Entrevista con Martín Zabala, realizada por Renée de la Torre el 11 de octubre de 2002.

El sacrificio que acompaña a la danza es interpretado también como una forma de expiar los pecados acumulados a lo largo de todo un año. Por ejemplo, Martín Zabala cuyas tehuas (suecos de piel con suela de lámina) llegan a pesar hasta cuatro kilos, explica: "Bailar con estos zapatos es un sacrificio para recompensar lo pecador que es uno".¹⁹ Mientras danzan hacen consciente su condición de pecadores y con su sacrificio buscan el perdón de la Virgen.

Aunque danzar se realiza a costa de sacrificio físico y económico, también produce satisfacciones y emociones muy fuertes que experimentan quienes logran cumplir con su extenuante cometido:

20. Entrevista con Rubén Rivas Ramírez, realizada por Renée de la Torre el 12 de octubre de 2002.

La danza es muy importante, pues con ella los peregrinos damos gracias por los beneficios recibidos por la Virgen durante todo el año. Por eso me tiene aquí en pie de lucha cada año. La emoción es mucha cuando uno ve a la Virgen, y la satisfacción es muy grande cuando uno termina de bailar. Es realmente un sacrificio, pero lo hacemos con mucho amor...²⁰

Las danzas tienen también un sentido cultural para mantener vivas o renovar las tradiciones mexicanas. Para algunos la danza contribuye a reivindicar las raíces indígenas. A través de las danzas de tradición indígena se ha mantenido vivo gran parte del bagaje cultural ancestral: los secretos de la medicina indígena, los trajes y los instrumentos musicales autóctonos y algunos elementos de la cosmovisión indígena, etc. Por ejemplo, para los que participan en compañías de danza azteca, la danza es un medio de conocimiento:

La danza además de ser una esencia, un movimiento, es una preparación física, espiritual, mental y emocional. Es una medicina, una plataforma que te impulsa a conocer muchos aspectos del mundo. Nosotros con las danzas sostenemos nuestras raíces autóctonas y exploramos la infinitud de estas experiencias.²¹

Los danzantes tienen claridad en la distinción entre el valor del mantenimiento de la tradición y el valor del acto religioso. En algunos casos, el sentido místico-religioso de la danza no sólo se inscribe en el marco del catolicismo, sino que su ejecución incluye la recreación de la cosmovisión azteca, para quienes la danza establecía una relación mística con el orden del cosmos:

Se llama danza azteca, porque así le llamamos hoy día para distinguirla de otras. Pero su nombre más bien debería ser danza cósmica. Lo que estamos haciendo con nuestra danza son movimientos cósmicos. Por eso es que nos movemos en cuatro puntos. Todo lo que hacemos, la forma en que giramos, es de acuerdo a lo que es el cosmos. Cuando un danzante alcanza un nivel muy elevado tiene la capacidad de convertirse en uno solo con el cosmos. Porque nosotros somos como átomos pequeños que producimos energía, pero esa energía bien equilibrada se conecta con la energía que fue emanada por el cosmos hacia la tierra a través de unos hilos cósmicos.²²

21. Entrevista con Francisco Ayala, realizada por Ricardo Ibarra. *Gaceta Universitaria*, Guadalajara, 12 de noviembre de 2001.

22. Entrevista con José Alfredo Cuatzehualli en su grupo de danza, realizada por René de la Torre el 12 de octubre de 2003.

Reflexiones finales

La danza ritual en México es una manera de practicar la religiosidad popular católica que tiene orígenes prehispánicos y coloniales y que se han mantenido como tradición devocional en torno a las imágenes centrales del catolicismo a lo largo de los siglos. La danza, ejecutada por los danzantes, no es una mera expresión estilística o artística del folklore mexicano, sino que es sobre todo una experiencia religiosa, a través de la cual se establece una comunicación tanto corporal como espiritual entre los creyentes y la Virgen. Pero las danzas no sólo son un medio expresivo del sentimiento religioso, sino que son un medio performativo para unir los mundos opuestos.

A través de las danzas se construyen puentes que articulan el mundo de lo inmanente con lo trascendente, el tiempo profano con el tiempo sagrado, el individuo con el grupo, el cuerpo con el espíritu, al hombre con dios, al catolicismo con las religiones prehispánicas.

Por ello, es un error pensar que las danzas son actos que profanan el sentido sagrado del catolicismo, antes bien sacralizan la compleja relación del cuerpo humano con el espacio, el tiempo y el movimiento. La danza puede ser considerada proceso religioso, entendido según la definición de Peter Berger como el sistema simbólico que liga al hombre con el cosmos (lo sagrado, lo trascendente, el más allá, lo que representa el caos del universo) y el nomos (la realidad social regida por normas de convivencialidad)²³. La danza traduce el mundo trascendente y el misterio del cosmos, a un lenguaje corporal y experiencial que se vive con el cuerpo, en las pulsaciones musculares, en los ritmos, en los sonidos de los cascabeles y los caracoles, en los sudores, en los pies sangrantes, en el dolor de los calambres y dolores musculares, pero también en la satisfacción, en el amor con que son recibidos por la Virgen. Sin embargo, para entender el sentido de la danza, habrá que hacerle caso a don Óscar: "si quiere saber el significado de la danza, venga a danzar".

23. Peter Berger, *El dosel sagrado*. Para una teoría sociológica de la religión. 2ª. ed. Barcelona: Kairós, 1999.

Los parapsicólogos en Guadalajara

Manuel Mora Rosas
CIESAS- Occidente

La proliferación de nuevos eclecticismos religiosos durante las últimas décadas, se ha convertido en tema de especial interés para el análisis social, tanto por las modificaciones que la modernidad ha provocado dentro de las configuraciones ideológicas y estructurales de las instituciones religiosas tradicionales, como por los cambios que aparecen en las prácticas religiosas de los individuos, especialmente en lo que concierne a las nuevas formas de interacción y significación religiosa.

El interés por develar las maneras en que la modernidad ha impactado el ámbito religioso, ha conducido hacia el reconocimiento de las reconfiguraciones en las maneras de ser y de actuar de las instituciones religiosas y de sus adeptos, proponiendo preguntas que tratan de entender cómo la identidad, las prácticas, la conformación de grupos y las redes entre ellos, así como las interacciones entre instituciones religiosas y sociedad, experimentan cambios en sus perfiles tradicionales, provocando con ello lo que se ha dado en llamar Nuevos Movimientos Religiosos (NMR).

De acuerdo con distintos autores¹, las características principales de estos movimientos son dos: por un lado, la secularización y la redimensionalización del campo religioso y, por otro, la individualización de la experiencia religiosa, que escamotea las cargas simbólicas de las instituciones religiosas y permite a los individuos construir

1. François Houtart, *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdéz, 1997. José María Mardones, *¿A dónde va la religión?*. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Cantabria: Editorial Sal Terrae, 1996. Danièle Hervieu-Léger, "Secularización y modernidad religiosa. Una perspectiva a partir del caso francés". Enrique Luengo González (comp.), *Secularización, modernidad y cambio religioso*. México: UIA-Santa Fe (Cuaderno de cultura y religión, 1), 1991, pp. 83-101.

2. Mardones, *op. cit.*

3. Cristina Gutiérrez Zúñiga. "Más allá de la pertenencia religiosa: católicos en la era de Acuario". Elio Masferrer Kan (comp.), *Sectas religiosas. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, México: Plaza y Valdéz, 1998, p. 333.

4. *Ibid.*, pp. 335-336.

5. Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Nuevos movimientos religiosos*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1996, pp. 11-16.

6. Gutiérrez, "Mas allá de la pertenencia...", *op. Cit.*, p. 335.

7. Proyecto auspiciado por el CONACYT en el periodo 1999-2000, en la Maestría en Comunicación de la Universidad de Guadalajara.

cosmovisiones religiosas flexibles, religiones prácticamente "a la carta",² a las que se añaden elementos de distintas filosofías y tradiciones, para propiciar un *bricolage* amalgamado que se legitima y nutre de la experiencia personal.

Estas "religiones a la carta" han sido agrupadas bajo el concepto *New Age* o movimiento Nueva Era, el cual tiene presencia en nuestro país probablemente desde los años setenta, y es heredero de la contracultura norteamericana junto con la "intensa producción mediática y ofertas experienciales de la contracultura estadounidense".³ Afecta directamente a las clases media y media alta, cuya creciente escolaridad y acceso a medios de comunicación les posibilita una "experiencia de multiculturalidad",⁴ de modo que pueden legitimar la gran variedad de opciones de interacción con lo sagrado.

El fenómeno y su red de movimientos niegan una conversión religiosa, pero actúan con una serie de marcos interpretativos que les sirven para "operar tanto en la cotidianidad como para formular el sentido último de sus vidas".⁵ Dichos marcos interpretativos están estrechamente vinculados con una amplia gama de servicios profesionales (cursos, seminarios, salud alternativa, terapias corporales y psicológicas), así como con una gran variedad de productos acordes con una cultura de consumo que dependen no sólo de los grupos, sino de cadenas transnacionales. Es, pues, una cultura de consumo "en torno a nuevos valores que crecientemente define al ciudadano tanto mexicano como de cualquier otra parte del mundo".⁶ Bajo estos supuestos, el proyecto titulado "Oferta esotérica en Guadalajara: una visión sociosemiótica"⁷ pretendió, entre otras cosas, reconocer los vínculos entre las reconfiguraciones simbólicas de la oferta de mercancías mágico-religiosas y las prácticas que generan nuevos procesos de identificación religiosa, para reconocer con ello la interdependencia que la oferta tiene con la experiencia individual.

Los NMR y la modernidad

En el contexto de la modernidad tardía -donde la globalización económica y la mundialización de la cultura han generado cambios no sólo en las macroestructuras sociales, sino en las reconfiguraciones de los grupos en las escalas locales-, los NMR ofrecen la posibilidad de una articulación renovadora entre la experiencia individual y la transfiguración del espacio-mundo. Esto gracias a que es posible pensar -conforme lo propuesto por José María Mardones- en una descripción de la modernidad contemporánea sustentada en un *malestar de lo sagrado*, en donde las sociedades intentan superar los errores de las religiones tradicionales, pues éstas no han sabido “dar respuesta de lo sagrado existente y de las ansias religiosas de los hombres de nuestro tiempo”⁸. En esta lógica, hay una insistencia hacia la *búsqueda de seguridad*, frente a la anomia generalizada en la sociedad moderna y la búsqueda de la experiencia sagrada en todos los rincones de la sociedad.

Esta perspectiva coincide con la propuesta de Anthony Giddens respecto de las características de la (pos)modernidad: el mundo está “lleno de riesgos” y peligros, situación que define como de crisis generalizada, no tanto como “una mera interrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo”⁹ de modo que la *angustia* -“correlato natural de cualquier tipo de peligro”- invade las estrategias de supervivencia en tal estado de crisis de la sociedad moderna, y genera al mismo tiempo conflictos y soluciones, problemas y salidas, encuentros y desencuentros. Para Giddens, esta crisis general produce una condición fundamental para la angustia: el “descentramiento” de la relación entre tiempo y el espacio, que conlleva a su vez a un *desenclave* de las instituciones sociales, capaz de “extraer” a las relaciones sociales de sus circunstancias locales para rearticularlas en “regiones espacio-temporales indefinidas”.¹⁰

8. José María Mardones, *Las nuevas formas de la religión*. La reconfiguración postcristiana de la religión. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994, p. 128.

9. Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, 2ª ed. Barcelona: Ediciones Península, 1998, p. 23.

10. *Ibid.*, pp. 28-33.

En este sentido, los límites entre lo local, lo nacional, lo internacional y lo mundial aparecen desconfigurados, y proporcionan determinados grados de incertidumbre al momento en que los actores sociales intentan integrar a sus cosmovisiones parámetros de realidad que "inundan" su contexto. Por tanto, la modernidad afecta directamente la identidad individual al proporcionar dosis elevadas de desenclaves espacio-temporales en los ámbitos culturales que le conciernen, dando lugar a "correlatos de angustia" y descentramiento de la identidad individual y colectiva, lo que deviene en el reforzamiento de las identidades locales frente a la fuerza globalizadora de la modernidad.

Bajo este contexto, los NMR ofrecen discursos y prácticas que rearticulan la relación del individuo con los desenclaves de la modernidad, por lo que cabe preguntarse: ¿sobre qué estructuras mercantiles un objeto puede operar semióticamente, y permitir el flujo de un discurso mágico-religioso para enfrentar la angustia, el "descentramiento" del mundo? ¿De qué forma los NMR operan como catalizadores de discursos capaces de reconfigurar las identidades individuales? ¿Es posible que la lógica mercantil permita una estructura de cambio acorde con las transformaciones de la religiosidad? ¿Qué conocimientos especializados son necesarios para operar estos "virtuosismos semióticos"?

Es necesario comprender, entonces, las formas en que la distribución de este tipo de mercancías mágico-religiosas, en un contexto de transculturización global y de flujos masivos de información mediatizada, intervienen en las reconfiguraciones de lo simbólico-religioso y en las prácticas de sus consumidores. En especial, las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales que se viven en esta época de desenclaves generalizados, permiten un flujo de mercancías con un alto contenido simbólico, que le ofrecen al actor social estructuras de respuesta para reordenar, en su percepción del mundo, los rasgos aparentes de riesgo

que pueda provocarle la experiencia de su deslocalización como sujeto social.

De aquí que los espacios de circulación y comercialización de objetos y discursos mágico-religiosos encuentren condiciones para ejercer, a través de la oferta esotérica, un papel importante en las reconfiguraciones de lo religioso en la actualidad, pues en el fermento de los NMR intervienen en este proceso no sólo los factores macro estructurales que contextualizan al sujeto, sino las particularidades de cada identidad colectiva, grupal y sobre todo individual, siempre en interacción reflexiva por parte del individuo hacia su entorno.

A través de la búsqueda de definiciones numinosas es que la identidad individual abre ante sí la posibilidad de pertenecer a más pluralidades de las que el sujeto social estaba acostumbrado. Al considerar que la pluralidad de pertenencias es uno de los constituyentes esenciales de la identidad individual,¹¹ se entiende que las ofertas simbólicas presentes en las nuevas manifestaciones mágico-religiosas ofrecen al individuo más indicadores de sentido que nunca, y le ayudan a reconfigurar las nociones de destino que la actualidad le ofrece.

Así, el imaginario de la continuidad moderna se recompone, según Hervieu-Léger, para configurar un "entramado de memorias que irrumpen y que son también memorias 'trabajadas', inventadas, continuamente reelaboradas en función de los conflictos de un presente sometido al imperativo de la novedad".¹² El resultado es que no sólo se han modificado las estructuras de sentido que elaboran los significados sobre lo religioso en la modernidad, sino que además lo inmediato obliga al individuo a asumir el reto de incorporarse a los cambios que genera la recomposición en el entorno de lo global/local, con toda su dialéctica y sus contradicciones.

Esta incorporación afecta la estructura de la identidad personal o "identidad del yo", cuya estructura requiere, de acuerdo con Giddens,¹³ que el sujeto sea

11. Gilberto Jiménez. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte*. Tijuana, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre de 1997, p. 13.

12. Daniel Hervieu-Léger. "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". Gilberto Jiménez. *Identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, 1996, p. 44.

13. Giddens, *op. cit.*, p. 51.

capaz de *conocer* y *reconocer* lo que hace y lo que es, conforme con sus actividades y los relatos biográficos que va construyendo. En esta forma, la identidad se muestra mediante la pertenencia a una pluralidad de colectivos, la presencia de atributos idiosincráticos o relacionales y una narrativa biográfica, que recoge no sólo la historia de vida y la trayectoria de un sujeto, sino incluso del mismo grupo. Así, la identidad de un actor social “emerge” en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social. Por ello puede decirse que la cuestión de la pertenencia religiosa se ha modificado, para decantar en lo que Roland Campiche denomina *identificación religiosa*: “El proceso de autodefinición en relación a la pluralidad de modelos de identidad propuestos por las instituciones religiosas o de otras instancias productoras de lo religioso”.¹⁴

14. Roland Campiche, et. al. *Croire es*
SHISSISSI. Lausana: L'Age d'homme,
1992.

Esta conceptualización se relaciona con las estrategias que los NMR proporcionan para comprender la modernidad, en tanto permiten a los individuos apropiarse de explicaciones simbólicas útiles a sus intereses. Los problemas que derivan de esta relación tienen que ver con las formas en las que la identidad se configura a partir de experiencias relacionadas con las transformaciones de los sistemas abstractos que surgen de la globalización económica: ¿cómo es que un consumo cultural, como el que proponen la *New Age* y sus movimientos religiosos, transforma las identidades individuales? ¿A través de qué mecanismos la redimensionalización de lo religioso afecta las configuraciones de sentido que construyen esas identidades individuales? ¿Cómo opera la relación entre la secularización -como fenómeno derivado del esquema de la modernidad-, y las ofertas simbólicas del fenómeno *New Age*?

Aquí es donde entran en juego las representaciones simbólicas de los nuevos movimientos religiosos, pues ofrecen no sólo experiencias gratificantes en la esfera de lo emocional, sino que también permiten a los sujetos sociales una identificación distinta: se trata no ya de

identidades grupales, sino de identidades *referenciales* en la medida en que las condiciones sociales y culturales de la modernidad permiten al sujeto construir una suerte de estrategia personal para sobrevivir dentro de ella, ya sea a través del consumo de objetos y servicios, o bien tomando la práctica de consumo entendida como "religiosidad a la carta" para transformarla en una capacitación que permite al sujeto convertirse en agente de la *nebulosa esotérica*.

Los parapsicólogos en Guadalajara

La oferta de objetos mágico-religiosos que existe en Guadalajara muestra una amplia gama de posibilidades de resignificación y apropiación que configura el fenómeno esotérico en la ciudad. El comercio esotérico se entiende en tanto ofrece condiciones de producción pero también de *reproducción* de esos significados a la venta; significados que hablan de nuevos *textos*¹⁵ social y culturalmente contruidos, en los que la lectura del discurso simbólico de la oferta presupone las condiciones en las que se reconocen los discursos apropiados desde la experiencia.

La intención es comprender, someramente, las operaciones de recomposición de la experiencia esotérica en el seno mismo de la práctica de los agentes inmersos en el campo. Particularmente, la definición que Roland Campiche da sobre la *identificación religiosa* ayuda a reconocer las maneras en que los distintos modelos propuestos por la oferta esotérica convergen en la práctica de quienes son el último eslabón en la cadena de producción de sentidos esotéricos en la ciudad: el profesional esotérico o *parapsicólogo*.¹⁶ Esta *identificación religiosa* obedece a un conjunto de condiciones contextuales que pueden entenderse como *gramáticas de referencia* para justificar la actividad comercial y de servicio que cada agente recompone en su espacio privado. Estas condiciones contextuales pueden leerse desde tres ejes fundamentales:

15. De acuerdo con Eliseo Verón, *La semiosis social*. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 1987, p. 17, es posible comprender los sistemas sociales como "conjuntos compuestos en su mayor parte de una pluralidad de materias significantes...", cuya descripción más cercana es la de un *sistema de operaciones discursivas*, que coincide con la clasificación lingüística de los niveles sintáctico, semántico y pragmático del lenguaje. Así, la producción de un discurso en determinado contexto social, tiene siempre la forma de una *descripción* de un conjunto de operaciones discursivas, que "constituyen las operaciones por las cuales la (o las) materias significantes que componen el paquete textual... han sido investidas de sentido".

16. Este apartado se basa en entrevistas a profundidad realizadas durante el 2002 a profesionales esotéricos en la ciudad: una expendedor de objetos mágicos en el Mercado Corona, una parapsicóloga de las tiendas esotéricas *Kundalini*, el dueño de la tienda esotérica *Nirvana*, la directora del centro de enseñanza esotérica *Teohua*, y un sanador espiritual que trabaja en este mismo centro.

1) La *trayectoria* que ha experimentado el sujeto para capacitarse y decidirse a ofrecer sus servicios; es decir, las formas de legitimación desde la tradición profesional que los prestadores de servicios utilizan para sustentar su práctica; 2) la *experiencia místico-esotérica* individual, en tanto punto de partida para comprender la forma en que cada prestador de servicios justifica su experiencia personal; y 3) la referencia a una *comunidad* con la que comparte la construcción de la experiencia, de donde retoma elementos diversos para desenclavarlos de su contexto cultural, e incorporarlos en su propio *bricolage* y reconstruir con ello las operaciones de la oferta.

La *Trayectoria de Capacitación* se entiende como la búsqueda, por parte del adepto místico-esotérico, de centros de enseñanza que le permitan obtener conocimientos, técnicas o saberes directamente relacionados con sus intereses individuales. Le permite formarse con validez institucional, según sea la modalidad de su búsqueda, y legitimarse desde alguna tradición como agente especializado en el campo.

La *Experiencia Místico-Esotérica* consiste en el reconocimiento de las condiciones que conforman la incursión profesional del individuo en el fenómeno: el eje supone el reconocimiento del “universo interno” del sujeto: autoconocimiento, reflexividad, tiempos personales, sentido de autenticidad y autorreferencia;¹⁷ y permite reconocer cómo se articula la experiencia mística con su profesión en el contexto de la *nebulosa esotérica*.

Por último, los *logros y las transformaciones*, le ayudan al *parapsicólogo* a articular aquellos elementos que, desde su profesión, resignifican los discursos sociales y los relocalizan dentro del contexto esotérico, de modo que sirven para operar los *bricolage* de ofertas y servicios.

Los tres ejes suponen una ruta transversal: es posible que cualquier sujeto inicie su constitución como adepto místico-esotérico en cualquiera de los tres ejes señalados, pero es posible también que circule de uno

17. Giddens, *op. cit.*, pp. 76-105.

a otro con relativa naturalidad. En otras palabras, la composición de las operaciones discursivas que realiza el adepto místico-esotérico en la transversalidad de estos ejes de acción, ayuda a reconocer las reconfiguraciones que realiza con su práctica, a través del relato de su trayectoria y las narrativas que genera.

El discurso que los profesionales esotéricos componen para justificar su actividad, se alimenta de reinterpretaciones acerca de condiciones sociales derivadas de la ineficacia de los discursos institucionales comunes; valida la experiencia mística como recurso indispensable para legitimar la honestidad del agente esotérico, y compone una visión del servicio a la comunidad desde sus lecturas filtradas por la capacitación esotérica. El profesional esotérico, en el ejercicio de su práctica, compone una trayectoria coherente y funcional con los significados místicos que ha interiorizado, de modo que con la capacitación esos significados devienen en habilidades desde las cuales se canaliza la práctica para justificar no sólo su honestidad aparente, sino la formulación de su rol especializado.

En este sentido, el ejercicio profesional del esotérico hace reconocer su condición social frente a otras instituciones, de modo que las estrategias propuestas para resolver el conflicto del cliente pueden volverse una forma de control social para la angustia que deslocaliza al cliente de su cotidianidad¹⁸ y relocalizarlo dentro del discurso neoesotérico. Así, se vale de los recursos de la oferta para articular un entramado de respuestas amalgamadas según la mirada que interpreta el conflicto a resolver: el tarot, las limpias, los objetos mágicos, los talleres, se vuelven mercancías simbólicas cuya eficacia opera desde la articulación que construye el ofertador con el *texto* de la simbología del objeto y el uso específico que se le impone.

Desde el momento en que el *parapsicólogo* se encuentra "comprometido en un trabajo de auto-perfeccionamiento voluntario",¹⁹ trabajo que se

18. *Ibid.*, pp. 64-65.

19. Champion, *op. cit.*, p.721

20. *Ibid.*, p. 717.

construye a partir de la experimentación, del auto-reconocimiento, su práctica se convierte en "criterio de validación de las creencias", donde los sentidos, el pasado y el propio cuerpo se implican y se orientan hacia la dicha, e incluso el placer.²⁰ Lo que se entiende, entonces, es una práctica profesional que opera sobre una base mística fundadora, y cuya coherencia interna supone la relación inmediata entre experiencia mística y trayectoria individual, en la cual el agente esotérico introduce las técnicas y los conocimientos adquiridos que le servirán posteriormente. El mundo interior y los correlatos reflexivos que amalgaman la significación de la práctica *parapsicológica*, localizan su identidad en el marco de un sistema social que le permite intervenir desde el discurso místico-esotérico y recomponer los microuniversos emocionales del cliente a través de operaciones discursivas visibles desde la eficacia simbólica de los objetos, habilidad que se refuerza con entrenamiento constante.

Las formas de legitimación que aparecen en este campo operan desde múltiples supuestos: la trayectoria histórica de las instituciones (basada en la recomposición de tradiciones místicas de cualquier índole: mayas, aztecas, esoterismo europeo...), el aprendizaje experimental, la misión mística, el contexto socioeconómico, se asumen todos para justificar la profesión de acuerdo con el interés particular de los *parapsicólogos*. La composición que éste ordena para representarse socialmente tiene, así, anclajes en la percepción sobre sí mismo, sobre los demás y sobre el mundo. Tiene un contexto local que funda su origen desde las industrias culturales, que lo definen como un especialista traído de la tradición sincrética popular, para posicionarse y rearticular su rol como parapsicólogo, lugar desde el cual interpreta la condición humana para relocalizarla en la misma comunidad que, con sus efectos globalizantes, la había desenclavado y puesto "a merced" de la angustia.

El profesional esotérico convierte su discurso en un aglutinado sincrético, cuya sedimentación recae en

las razones místicas de los problemas cotidianos. Utiliza las condiciones específicas del cliente para ascenderlas al discurso mágico y trabajar, desde ahí, con las emociones, con lo inexplicable y con las potencias numinosas, de modo que su cosmovisión adquiere visos de trascendencia, misma que se traslada al cliente cuyo problema ha sido resuelto. En este entramado de señales simbólicas y representaciones abstractas sobre lo cotidiano -en las que la reflexión sobre la propia práctica juega un papel cohesivo-, el profesional esotérico asume el papel de agente del campo, y traduce su práctica en un beneficio colectivo, construido desde las esferas microsociales del cliente hasta llegar, con práctica y discurso, a la sociedad globalizada.

La experiencia adquirida como esotérico le permite al ofertador de servicios esotéricos recomponer los efectos macro de la modernidad en la condición micro del sujeto, en un juego de responsabilidades que dependen, casi exclusivamente, del contrato de servicio que establece con su cliente, toda vez que éste ha sido, por decirlo así, timado por el sistema social. En este contexto, el profesional esotérico interviene porque está "capacitado" en otra forma de institución: la religiosidad mística, que se vale de energías, de ángeles, de oráculos, para configurar una respuesta no racional, sino numinosa. Los *bricolages* que cada ofertador compone, funcionan como puente entre la diversidad de posibilidades que operan desde los objetos y los servicios esotéricos, en tanto "fuerzas" mágicas que requieren de una habilidad especial para aplicarlas adecuadamente.

El profesional juega entonces con la experiencia individual, con el discurso que sincretiza y con la situación a resolver, de modo que reinventa en cada sesión, en cada armonización, en cada venta, el sincretismo ecléctico que caracteriza a este fenómeno. En este sentido, la opinión de Champion sobre la centralidad que la *nebulosa esotérica* da a lo "experimental", con su corolario, la idea de que "cada uno tiene que encontrar su camino" entre distintos senderos espirituales, todos "verdaderos" una vez que se superan sus formas "exteriores", "esclerotizadas",

21. *Ibid.* p. 719.

22. Hervieu-Léger. "Por una sociología..."
op. cit.

se resume en una sola frase: "No se trata de creer sino de experimentar".²¹

Vemos entonces que la profesión esotérica articula una *discursividad operativa*, en la que se conjugan la construcción de una trayectoria de capacitación, una experiencia mística individual, y una contextualización colectiva de la práctica, desde la cual el profesional esotérico *reelabora* las memorias ancestrales²² para construir marcos de sentido que puedan articularse desde la condición individual hacia el contexto del mundo y su trascendencia.

Desde aquí es que se comprende la necesidad de constituir la identidad del parapsicólogo, pues es una profesión novedosa que se perfila para relocalizar los discursos propios de la *New Age*, y diseñar una solución contextualizada a los problemas cotidianos: el *parapsicólogo* entra en el juego de la modernidad tardía al ofrecer no sólo un servicio, sino una respuesta a los problemas cotidianos que no han podido resolverse desde otras instituciones tradicionalmente consideradas para ello. Su papel es otorgar sentido y coherencia mediante una profesión que lo capacita para *mediar* entre la incertidumbre aparente de la vida cotidiana y la búsqueda de respuestas existenciales. Esta mediación simbólica recupera el poder de las instituciones que otrora otorgaban sentido en un contexto más estructurado, de modo que puede decirse que la profesión esotérica, aunque no tiene un fundamento racional ni reconocido por estructuras sociales tradicionales (iglesia, escuela, política, salud), tiene operatividad en cuanto que recupera la parte olvidada del racionalismo propio de la modernidad: la experiencia emocional y sus componentes simbólicos. Así, la lógica de la experimentación que caracteriza a la *nebulosa esotérica* configura la identidad del profesional esotérico tanto como su rol social: valida su existencia en tanto ofrece soluciones inmediatas con respaldo institucional, y reconoce su legitimidad en el momento de operar las eficacias simbólicas de objetos y tradiciones religiosas que circulan en este contexto.

Profetismo y mesianismo en Jalisco

Louis Cardaillac
El Colegio de Jalisco

Las manifestaciones proféticas y mesiánicas en el mundo español e iberoamericano han sido innumerables y se ha estudiado su importancia. Lo que nos interesa aquí es verlas como manifestación de identidad de pueblos distintos, indígenas y cristianos y como expresión de religiosidad popular en un marco muy preciso: la región que fue Nueva Galicia y que ahora es, por lo esencial, Jalisco.

Primeras manifestaciones en Jalisco

La primera manifestación del profetismo y mesianismo aparece en el momento mismo de la Conquista, allá en el norte de Jalisco, en la sierra de Zacatecas, donde había empezado una gran rebelión indígena desde el año de 1540. La rebelión se conoció como "Guerra del Mixtón", por el nombre de un gran peñol situado en el lugar donde se desarrolló uno de los primeros episodios de la denominada "Guerra de los Chichimecas". Los españoles fugitivos de la región comentaban que "los alzados se reunían para escuchar al *tlalol*, la palabra siniestra del diablo".¹ Se sabe que unos brujos, o sacerdotes, se esparcieron por las montañas y que predicaban la próxima venida de quien sería capaz de dar una salida favorable y definitiva a la triste situación que se vivía. Esos profetas proclamaban:

Nosotros somos mensajeros del diablo, el cual se llama Tecoroli y venimos haceros saber cómo él viene y trae

1. Miguel León-Portilla, *La flecha en el blanco*, Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en la lucha por los derechos indígenas, 1541-1556. México: Diana-El Colegio de Jalisco, 1995, p. 5.

consigo resucitados a todos vuestros antepasados, con muchas riquezas y joyas de oro y turquesa, plumas y espejos y arcos y flechas que nunca se quiebran y mucha ropa para nuestro vestir y muchas cuentas y otras cosas para las mujeres y haceros saber que los que le creyéredes y siguiéredes e dejáredes la doctrina de los frailes nunca moriréis ni tendréis necesidad.²

2. *Ibid.*, p. 54.

En esas líneas tenemos todas las características de las creencias populares aquí estudiadas: primero, unas circunstancias de grave crisis que pone en peligro la identidad del grupo, luego, frente a aquella adversidad, una apertura hacia el porvenir, representada por el anuncio de la venida de quien será capaz de resolver la situación. Este enviado tomaría a su cuenta la solución que será total, ya que su intervención no sólo restablecerá la situación precedente al choque, sino que permitirá a todos recobrar un paraíso perdido, en que todas las vicisitudes de la vida desaparecerán de golpe. El gran protagonista del cambio anunciado es un auténtico mesías, que no defraudará ninguna esperanza:

Y, los viejos y viejas se retornarán mozos y concebirán por muy viejos que sean, y las sementeras se os harán sin que nadie ponga las manos en ellas, y sin que llueva, y la leña del monte allá se os vendrá a casa sin que la traiga nadie [...] Cuando alguno fuere fuera de casa a holgarse, cuando volviere hallará la comida guisada sin que nadie se la haga; y aquella acabada, las jícaras se tornarán a hervir de otra comida muy excelente y el pescado que con trabajo pescáis en los arroyos, todas las veces que lo pidiéredes se os saldrá fuera del agua y será muy grande y no como el que pescáis porque aquello y toda la otra comida perecerá y gozaréis de la que el diablo os ha de dar que es mucho mejor y que lo mismo sirve.³

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

Esos textos se podrían estudiar de la misma manera que se han analizado los cuentos de hadas, que en su sentido profundo expresan las necesidades del entorno que los vio nacer. Pero aquí hay algo más: representan la fuerte oposición de dos mundos: el del bien y el del

mal. El del mal, en la perspectiva indígena, es el que se les quiere imponer, y el del bien es el de los valores tradicionales, únicos capaces de dar la felicidad. Además, esas líneas citadas expresan la relación directa y privilegiada con las fuerzas sobrenaturales, representadas aquí por el llamado "diablo". A quien se aparte de las creencias y costumbres españolas, como la de la monogamia, se le propone la luz: "Y al que con una sola mujer se contentase, a la hora moriría y que tuviesen que el indio o india que creyeren en Dios y no en el diablo luego no vería más la luz y sería comido por las bestias". Hay que alejarse de la Iglesia y de sus creencias relacionadas con la dominación. La relación con lo sobrenatural se hace sin intermediario.

Última característica de la intervención del mesías: no sólo es total, sino que es de realización inmediata, en esta misma existencia, sin esperar otra vida:

Y luego iría el diablo a Guadalajara y a Michoacán y a México y a Guatemala y a doquiera que cristianos hubiese, los cuales juntaría todos y haría que la tierra se volviese sobre ellos y los tomase debajo y mutase, y que hecho esto, el diablo se volvería a su casa y que ellos quedarían muy contentos con todos sus antepasados, entendiendo en lo que arriba dice sin hacer sementeras ni labores porque ellas de suyo se habían de hacer de allí en adelante.⁴

4. *Ibid.*, p. 55.

El análisis de este primer ejemplo nos ha permitido ver hasta qué punto el sueño mesiánico es revelador de un grave momento de crisis, provocado por la ruptura de las estructuras identitarias del grupo, al cual las circunstancias impide desarrollar sus expectativas vitales. Es una manera de compensar un grave momento de frustración.

Este sentido de pérdida de identidad no se limitó a este primer y grave momento de enfrentamiento, sino que se perpetuó a través de las generaciones, agudizándose en los momentos de enfrentamientos y conflictos. Jacques Lafaye escribe: "Como en casi todas las sociedades bajo tutela colonial, abierta o disfrazada, la explotación económica y la opresión política

5. Jacques Lafaye. *Mesías, cruzadas, utopías*. El judeo cristianismo en las sociedades ibéricas. México: FCE, 1984, p. 86.

mantuvieron perfectamente en México un clima de exaltación mesiánica".⁵ Las circunstancias hicieron que frente a la problemática que vivían los pueblos de indios, los mesías indígenas proliferaran a lo largo del siglo XVI.

En estas mismas fechas en España, otro pueblo dominado, el de los moriscos, experimentaba esta misma angustia existencial derivada también de un choque de civilizaciones. Ellos también estaban convencidos de la próxima venida de un libertador; por las distintas comunidades pasaban profetas que los animaban propagando textos que pronosticaban esa victoria final:

Tenían ellos por fe y tradición infalible que en esta ocasión, avía de salir a defenderlos y matar a los cristianos el moro Alfatimí con su caballo verde, que se hundió en aquella sierra peleando en siglos pasados con el ejército del rey don Jaime.⁶

6. Louis Cardaillac. *Moriscos y cristianos, un enfrentamiento polémico*. México-Madrid: FCE, 1977, p. 61.

También entre los moriscos esta próxima recuperación de la identidad se ve como total y se presenta como un hecho maravilloso. Los aliados musulmanes de Berbería van a reconquistar toda África del Norte y de allí se pasarán otra vez a España: "y que se había de aparecer en el estrecho de Gibraltar un puente de alambre y que por ella habían de pasar los moros y tomar a toda España hasta Galicia".⁷ La victoria de la media luna sobre la cruz es inminente y de allí se propagará a toda la tierra. Esta esperanza del universalismo musulmán correspondía a la misma aspiración a la victoria total del cristianismo en las tierras conocidas y por descubrir.

7. *Ibid.*, p. 62.

De modo que profetismo y mesianismo nos aparecen como un fenómeno transcultural que salta las fronteras y las épocas y que surgen en respuesta a situaciones apremiantes para la comunidad. En los dos casos evocados, dos pueblos -el indígena y el morisco- están en momentos de desesperación en los que corre peligro su identidad étnica y social.

Del profetismo y mesianismo al milenarismo

Frente al mesianismo indígena, se levantó otro, esta vez de origen cristiano que pretendió imponerse. Las campañas evangelizadoras predicaban al mesías cristiano. Los frailes franciscanos jugaron en el Nuevo Mundo un papel fundamental en la difusión de ese profetismo y mesianismo. Los "doce", los primeros evangelizadores enviados a México a petición de Hernán Cortés, eran franciscanos. Fray Martín de Valencia, Fray Toribio de Benavente (Motolinía) y Fray Martín de la Coruña, entre ellos, fueron elegidos a causa de su concepto común de lo que significaba el descubrimiento de tierras desconocidas: eran herederos de la tradición franciscana de Joaquín de Fiore, abad del siglo XII, según el cual la historia de la humanidad evoluciona, a través de mil peripecias, hacia la realización del reino de Dios en la tierra, donde los justos por fin alcanzarán una perfección de vida. Desde luego que el descubrimiento de un Nuevo Mundo, por estar marcado por la inquietud de lo desconocido y la ansiedad de certeza, suscitó un movimiento de renovación religiosa. Estos nuevos territorios aparecieron a muchos monjes evangelizadores como tierra de promisión, continente elegido para una nueva era en el destino evangélico de la humanidad.

Es interesante señalar que en un estudio reciente se establece cómo en la obra del franciscano Fray Antonio Tello, cronista de la *Sancta provincia de Xalisco*, se ven ecos milenaristas. El fraile está persuadido que en los acontecimientos que él vive se puede leer el cumplimiento de las profecías del fin del mundo. Esos sucesos suponen el enfrentamiento con el Anticristo, representado por la idolatría, y la percepción de la misión de los evangelizadores, especialmente la de los franciscanos, como la última predicación general.⁸

El profetismo y el mesianismo ya se insertan en un concepto de marcado origen bíblico, el milenarismo,

8. Ivonne del Valle. "Ecos milenaristas en la obra de Fray Antonio Tello". *Estudios del Hombre*. Ensayos sobre milenarismo. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 11, 2000, pp. 41-56.

que conlleva una visión escatológica: el mundo actual se acerca a su fin, pero, inmediatamente después, se instalará durante mil años el reino de los justos, en espera del Juicio Final.

El milenarismo surge del libro del *Apocalipsis*, donde se puede leer que el Hijo de Dios retornará a este mundo para inaugurar su reino de mil años, lo que sucederá antes del fin de los tiempos y del advenimiento del Paraíso. Pero el primero de los grandes acontecimientos anunciadores de este desenlace feliz, será la terrible lucha que habrá de librar el bien con el mal, la luz contra la oscuridad, “el jinete del caballo blanco” contra la bestia de los falsos profetas. Así dice el texto de San Juan:

Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Pero los otros muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron mil años. Ésta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección, la segunda muerte no tiene potestad sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años.⁹

9. *El Apocalipsis de San Juan*, 20, 4-7.

Ya veremos más claramente la relación íntima entre profetismo (a través de las señales anunciadoras), mesianismo y milenarismo. Esas nociones apocalípticas se encuentran ya en el libro bíblico de Daniel, que transmite la idea de la resurrección de los muertos y el futuro advenimiento del paraíso. Esos conceptos surgieron como expresión de la historia trágica del pueblo hebreo, sojuzgado por varios conquistadores, perseguido y expulsado de su tierra, para que funcionaran como incentivo a mantener viva su fe en su destino de pueblo elegido. El mesías de los judíos debía venir a realizar las profecías, siendo él el libertador del pueblo de Israel. Los cristianos, a su vez, vieron en Jesucristo el mesías y en los libros proféticos

del Antiguo Testamento el anuncio de su venida. Aceptar esta fe es manifestar una esperanza de salvación y afirmar la identidad profunda de los creyentes. A lo largo de la historia, movimientos de corte mesiánico aparecieron cada vez que las circunstancias amenazaron esta identidad y fueron reveladores de momentos de crisis y de conflictos sociales o políticos.

En el milenarismo, siempre encontramos las dos vertientes: por una parte, la esperanza en una nueva era de mil años que verá el reino de Cristo sobre un mundo poblado de justos; por otra parte, este advenimiento se producirá después de un tiempo en que signos anunciarán que el mundo actual se va acabando, a través de múltiples catástrofes.

Es un milenarismo apocalíptico. Recordemos que para Colón el descubrimiento de las Indias, la conversión de los gentiles y la defensa y próxima liberación del Santo Sepulcro de Jerusalén, que se realizaría, según sus esperanzas, utilizando el oro de las Indias, eran señales anunciadoras del cambio de era. Estimaba que sólo le quedaba al mundo unos cien años de vida. Él mismo, estaba persuadido que el Espíritu Santo lo llevó a descubrir las tierras nuevas y creía que desempeñaba el papel de mesías.¹⁰

Dos siglos antes, Hildegarde Von Bingen, la mística rebelde alemana, fue célebre por sus profecías: predijo el descubrimiento de un nuevo continente que anunciaría una nueva era. Anunció tiempos apocalípticos, en previsión de los cuales, tendrían que convertirse todos so pena de atraer sobre la población el castigo divino. Interpretaba en este sentido varias señales, como el paso de un cometa que espantó a todos.

Mesianismo en el siglo XIX

El siglo XIX, que vio el tránsito de una sociedad precapitalista a capitalista conoció muchas convulsiones y épocas de violencias y revoluciones. Los años anteriores a la Independencia conocieron algunos asomos de profetismo y mesianismo políticos.

10. Jean Franco, *Lectura sociocrítica de la obra de Agustín Yáñez*. Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco-UNED, 1988, p. 353.

11. *El Despertador Americano*. Correo Político Económico de Guadalajara. Guadalajara: Ediciones del Gobierno del Estado de Jalisco. 1951.

Para ilustrarlo, sólo citaremos un artículo de *El Despertador Americano*, publicado en Guadalajara en su número 1, del 20 de diciembre de 1810.¹¹

El autor anónimo se dirige "a todos los habitantes de América" y los exhorta a luchar contra los españoles afrancesados que apoyan la invasión de España por tropas napoleónicas. Les aconseja estar atentos a su misión encomendada por Dios en la Historia:

Despertad, al ruido de las cadenas que arrastráis ha tres siglos... ¡qué dicha inexpugnable la nuestra de tenernos Dios destinados para ser uno de los instrumentos del cumplimiento de aquel oráculo de los libros santos: "En verdad lo digo, el reino de Dios será quitado de vosotros y será dado a gente que produzca los frutos de él" (San Mateo, 21).

El pueblo americano es pueblo elegido por Dios para cumplir esa profecía. Dios quita a la monarquía española, invadida por los franceses y desposeída de su rey legítimo Fernando, su papel de pueblo elegido, y atribuye la herencia a los dominios americanos fieles a su fe y a sus ideales.

Pero donde encontramos más manifestaciones del mesianismo en el siglo XIX es entre las poblaciones indígenas: frente a la pugna entre liberales y conservadores, experimentaban la amenaza que se cernía sobre ellos, luchando por su propia existencia para preservar sus tierras y su identidad. En este ambiente el terreno era propicio para que surgieran mesías que prometieran un futuro totalmente diferente, preñado de esperanzas.

Ya por el año de 1774, corrió por toda la Nueva España un rumor que voló de cerro en cerro, cuyo eco repetía aquello de que vendría un rey a gobernar estas tierras y que se le llamaría *Rey de los Indios*. En el siglo XVIII surgían de vez en cuando esas manifestaciones de inconformidad indígena, pero esos brotes eran poco duraderos y las autoridades le daban escasa importancia.

No fue lo mismo cuando, a fines de 1800 y principios de 1801, se produjo en el noroeste de la

Nueva Galicia un alboroto que puso en pie de guerra a los responsables políticos. "todo porque una indiada quería tener su propio rey en uno de ellos".¹²

Este intento tomó aspectos de profetismo y mesianismo y se vistió de religiosidad a nivel popular. En efecto, en su proclama, el indígena que se llamaba Mariano y tenía por apodo "Máscara de Oro", indicaba que la bandera de la causa sería la Virgen de Guadalupe, como símbolo de libertad y de la tierra que se reivindicaba; después lo sería de Hidalgo en la Insurgencia y de Zapata en la Revolución. Es interesante comprobar que, diez años antes del grito de Dolores, se toma como símbolo de la causa indígena el pendón guadalupano. Los emisarios del indígena, mandados a partir de Tepic, desempeñaban el papel de profetas: anunciaban que el día de Reyes entraría Mariano en Tepic. Allí, en aquella fecha, todos debían reunirse para asistir a la coronación del *Rey de los Indios*. "y que esto había de ser con la corona de Jesús Nazareno, pues venía a padecer por libertar a sus hijos, y que no la quería de oro ni de plata".

Se presenta así como un auténtico mesías libertador, cuya actuación próxima sería muy provechosa para todos sus nuevos súbditos: "y que tomada posesión, tendrían sus hijos muchos bienes y que se les acortaría el tributo".

Reivindica una supuesta actuación pasada, en la que trató de igual a igual al rey de España, al que planteó el problema de la posesión de las tierras indígenas, reclamándole, además, que se le pagasen las rentas por posesión abusiva. El rey se negó, lo que motivó su rebelión. Se presentaba como hijo del gobernador de Tlaxcala y se contaba que, con mil disfraces, visitaba todas sus posesiones para difundir su mensaje. Las autoridades sofocaron rápidamente estos intentos de sublevación. Algunos de los indígenas fueron condenados en la Real Audiencia de Guadalajara y otros en la Audiencia de México. De Mariano no se supo nada, hasta el punto de que algunos se preguntan si fue

12. Saco estos datos del libro de Juan López. *La rebelión del Indio Mariano*. Un movimiento insurgente en la Nueva Galicia, en 1801 y documentos procesales. t. I. Guadalajara: H. Ayuntamiento de Guadalajara, 1985.

personaje de carne y hueso o si nació de la imaginación de Juan Hilario, el principal protagonista de los hechos.

Otro mesías fue Manuel Lozada, "El Tigre de Álica", precursor del movimiento agrario mexicano. Su terreno predilecto de acción fue el 7º cantón de Jalisco, hoy Nayarit, alcanzando otras regiones de Jalisco (Tequila, Guadalajara). Su actuación, vista por los pueblos campesinos e indígenas, representó la exigencia histórica de autonomía para vivir de acuerdo con una cultura, en una comunidad que tenía como soporte la preservación de las tierras colectivas o comunitarias. Su liderazgo se impuso en una gran diversidad de pueblos que él supo reunir, reconstruyendo relaciones rotas por la Conquista española. Allí pasaba algo parecido a lo que sucedió, siglos antes, en el Mixtón: el papel representado allí por unos brujos está asumido, ahora, por los curanderos. "También se mantuvo el intercambio religioso y ritual entre la zona huichol y cora; los curanderos iban y venían de un lugar a otro".¹³ No se trata sólo de un problema de falta de tierras, sino también de dos lógicas sociales diferentes y de la defensa de la vida comunitaria.

De modo que, cuando muere fusilado Lozada el 19 de julio de 1873, después de su intento fallido de tomar Guadalajara, en medio de una muy grave crisis creada en torno a la población indígena, empieza su mitificación:

entre tales grupos étnicos lo integraron a su mitología tradicional, identificándolo con Jesucristo, quien a la vez corresponde sincréticamente a Kautymali, héroe cultural de los huicholes. De acuerdo con éstos, Jesucristo, después de recorrer todo México esparciendo sus conocimientos, llega a la capital en calidad de primer Kawitero (primer jefe) a contar el cielo mítico cristiano, pero es traicionado y entregado a los judíos del Palacio Nacional por el general Ramón Corona, quien a su vez se le identifica con San Macario que en la mitología huichola corresponde a Judas. Cristo muere crucificado en el Palacio Nacional y su corazón deja, el cuerpo elevándose a la gloria. Los otros santos, como

13. José Romualdo Pantoja Reyes. "La época de Manuel Lozada en el contexto de las rebeliones campesinas del siglo XIX". Manuel Salinas (coord.), *Manuel Lozada, Luz y Sombra*. Tepic: Universidad Autónoma de Nayarit, 1999, p. 124.

Santiago, mueren al mismo tiempo, lo que permite inferir que no solamente Lozada queda divinizado, sino que también sus principales seguidores.¹⁴

Se sabe que hubo en varios estados mexicanos otros movimientos mesiánicos importantes, pero no entran en el marco de este estudio. Señalamos solamente la sublevación indígena de los Chamulas (1869) en Chiapas y la "Guerra de Castas" (1848-1853) en Yucatán con el elemento aglutinador de las "cruces parlantes", que fueron el motor místico para la lucha armada. Las cruces enviaban mensajes a través de un ventrílocuo. El papel de profeta está desempeñado por las mismas cruces que alientan a los indígenas y les manda oráculos, auténticas profecías que toman la forma de noticias alentadoras acerca de su triunfo final y definitivo.¹⁵

Manifestaciones del milenarismo y sus componentes en el siglo xx

El siglo xx conoció algunos períodos de profundos trastornos sucedidos a nivel nacional, como la Revolución Mexicana y otros a nivel estatal como el movimiento cristero. Podemos preguntarnos si esos acontecimientos generaron profetismo y mesianismo. Unos decenios más tarde llegaron a la sociedad jalisciense cambios sociales de otro tipo que también podían afectar su identidad. Nos vamos a interrogar sobre sus consecuencias.

Curiosamente, en Jalisco, la Revolución Mexicana sólo suscitó héroes que no llegaron a la categoría de mesías. Más bien son semejantes a la figura legendaria de Robín Hood que quitaba a los ricos para dar a los pobres.¹⁶ Así, en el Sur de Jalisco se presenta la figura del bandolero noble Pedro Zamora, al cual podemos dar a lo más el título de mesías local, por la gran veneración de la que gozaba en su región. Es un personaje algo mítico como

14. José de Jesús Montoya Briones, "Manuel Lozada ¿líder mesiánico?", Jesús Jáuregui y Jean Meyer (eds.), *El Tigre de Alicia: mitos e historias de Manuel Lozada*. Tepic: SEP-CONAFE, 1997, p. 241.

15. Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas de México (1899-1906)*. México: Siglo XXI, 1980.

16. Wolfgang Vogt, "La literatura del Sur de Jalisco". *Estudios Jaliscienses*, Zapopan: El Colegio de Jalisco, núm. 5, agosto 1992, pp. 42-54.

Chucho el Roto en Santiago de Querétaro o el Zorro en la Alta California.

En el norte de Jalisco, el general Julián Medina, alcanzó la misma categoría. Este antiguo arriero llegó a general y tenía fama de salir inmune de los combates como por milagro. Sólo bajó de su pedestal cuando, en una ocasión, una bala le atravesó la pierna. Entonces se produjo la desmitificación.

A esos dos personajes les faltó, para merecer plenamente el título de mesías, la dimensión religiosa. Pero como lo vamos a comprobar, Los Altos de Jalisco y la “Guerra Cristera” que en ellos se desarrolló merecen detener más nuestra atención.

Profetismo y mesianismo en Los Altos de Jalisco

Una región en que se da desde siglos atrás el mesianismo es la de Los Altos de Jalisco. Fue poblada por europeos desde los siglos XVI y XVII que le dieron un marcado sello criollo. Varias tradiciones locales se refieren a la venida no sólo de castellanos, sino también de franceses y de comunidades judías, sin que sea posible documentar esas procedencias. El hecho es que se suele atribuir al elemento supuestamente hebreo de la población un carácter específico, que junto con otros componentes, tales como la tradición franciscana de Joaquín de Fiore, o las demás circunstancias de la vida de la región, desarrollaron una identidad regional muy fuerte. A lo largo de los siglos cobraron fuerza una serie de valores sedimentados alrededor de la imagen de Cristo Rey. Así se estructuró el proceso mentalístico regional de corte escatológico –evocación del fin inminente de los tiempos–, en continuas referencias al milenarismo. Un alteño declara:

La fe es un marco de profecía de la gente alteña. La tierra alteña, a pesar de ser yerma de frutos, como la actual fe de sus gentes, 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.¹⁷

17. Eliseo López Cortés, “El último cielo en Jalisco. Neomilenarismo ‘judío’ y el surgimiento de la nación cristera”, *Estudios del Hombre*, Nuevos ensayos sobre milenarismo, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 15, 2003, p. 89.

La región, cuna de las guerras cristeras, sufrió en las últimas décadas profundos cambios socioculturales relacionados con su transformación económica. El proceso de sustitución de una sociedad ranchera por otra influenciada por los flujos migratorios a Estados Unidos y el principio de la industrialización, desestabilizaron el orden establecido. Aquel profundo cambio relanzó un neomilenarismo y una revitalización profética, recuperados por las iglesias protestantes en competencia con la Iglesia católica.

El mesianismo neomilenarista sobrevive en la visión del mundo regional desde la perspectiva neoqualista 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.¹⁸

18. *Ibid.*, p. 92.

En un artículo anterior, el mismo autor, Eliseo López Cortés, analizó la revitalización profética en la región alteña entre 1947 y 1999. Muy ilustrativo es el caso referido de un profeta que predicaba en febrero de 1996 en Jalostotitlán.¹⁹ A través de él percibimos muy bien el renacimiento de la tradición milenarista con sus características esenciales: primero el anuncio de una gran tribulación y de la venida del Anticristo, representado por “el mal gobierno revolucionario” y las sectas “satánicas”, segundo la predicación de la victoria sobre las tinieblas de la “luz de la salvación”, en cumplimiento de las profecías. Finalmente, reverdecerá y dará frutos la tierra alteña.

19. Eliseo López Cortés, “Milenarismo y protestantismo qualista en Los Altos de Jalisco a fin del siglo”. *Estudios del Hombre*. Ensayos sobre milenarismo... pp. 80-82.

Como en el texto básico del Apocalipsis, los mártires asumirán la salvación de los justos:

La luz de la salvación debe subordinar a las estructuras terrenales del poder. Primero es la salvación. Debemos revitalizar el proyecto de Anacleto [el teórico de la guerra cristera] y de los mártires cristeros, e iniciar una cruzada nacional de la salvación... La Cristiada es nuestro punto de partida: la supresión del culto fue por causa del Estado agrarista, el César enemigo de los sacramentos. Los alteños

respondieron en masa, con el sacramento total del sacrificio en sangre. Ello implica una revelación profética, que vuelve esa lucha épica en eternidad gloriosa. Los federales del centro mataban al cuerpo, pero jamás al alma. La muerte a la sombra de la cruz de Cristo Rey es principio de eternidad.

Bien parece esta proclama una glosa del texto de San Juan, aplicada a Los Altos de Jalisco.

Esos elementos mesiánicos tan característicos de la cultura religiosa alteña, se encuentran diseminados en la novela *La tierra pródiga* del escritor Agustín Yáñez (1960). Así la analiza Jean Franco en un libro suyo.²⁰ Según él, el Apocalipsis constituye la estructura esencial de la obra de Yáñez. Dicha obra sería la transcripción del imaginario milenarista alteño, fecundado en su tiempo por la predicación de los sacerdotes franciscanos, Fray Antonio de Segovia y Fray Miguel de Bolonia. *La tierra pródiga*, por una parte, según el análisis propuesto, ilustra el tema de la espera mesiánica por la búsqueda constante de signos (lluvia de fuego, bolas de luz, monstruos mitológicos), que implica una visión de la historia que muestra hasta qué punto esta gente vive a la expectativa y temor del último día y, por otra parte, se ve en la obra la esperanza de la restauración del orden antiguo; se nos muestra que lo que importa es la restauración de un mundo de vida patriarcal, vinculado en la noción de la edad de oro. Se sueña con un mundo mejor que el emisario divino fundará: es el paraíso recobrado.

Jean Franco no duda en afirmar que “la impregnación milenarista de *La tierra pródiga* corresponde a tendencias profundas de los medios socioculturales jaliscienses”.²¹ Lo interesante es la presentación que hace, analizando la historia contemporánea de “esos accesos de fiebre, eminentemente emocionales e instintivos que corresponden a una religiosidad popular en una oposición implícita con la Iglesia”.²² Son movimientos relacionados con graves momentos de crisis que están preñados de posibilidades de subversión. Con razón,

20. Jean Franco, *op.cit.*, El capítulo y titulado: “El Apocalipsis en *La tierra pródiga*” no sólo estudia la importancia del tema en la novela, sino también los significados del milenarismo en general.

21. *Ibid.*, p. 321. El la página 365. Jean Franco recalca esta idea: “La novela vehicula esas tendencias populares, y empalma pues con aspiraciones seculares”.

22. *Ibid.*, p. 323.

Jean Franco sitúa esas manifestaciones milenaristas en la tradición popular medieval, que las veía surgir entre las masas acechadas por la inseguridad y la angustia. Insiste mucho sobre el hecho de que el milenarismo se inserta siempre en un contexto de rechazo a lo que no está conforme a la identidad: los extranjeros y sus intentos de dominación, así como sus prácticas y creencias.

*¿Fue la Cristiada (1926-1929)
un movimiento mesiánico y milenarista?*

La religiosidad alteño-jalisciense se expresó en la gesta cristera. La población, al grito de “¡Viva Cristo Rey y Santa María Guadalupe!”, manifestó en este espacio su oposición a las reformas que el Estado surgido de la Revolución Mexicana quería introducir en Los Altos. Consideró que esas medidas atentaban contra la cohesión de la sociedad local y su historia. Esta afirmación identitaria tomó todas las características de una guerra religiosa. Las condiciones, según lo que hemos apuntado en los distintos ejemplos citados anteriormente, estaban pues reunidas para que se manifestaran profetismo, mesianismo y milenarismo. ¿Así fue?

Es cierto que el movimiento cristero tuvo sus ribetes mesiánicos, en el sentido de que la gente que se levantaba contra el poder central, se veía como pueblo elegido para salvar los valores tradicionales de la mexicanidad, especialmente el concepto de un cristianismo militante. Se apropian el favor divino, que les sirve de garante a la legitimación de su empresa. Algunos hechos legendarios que se contaban entre los sublevados nos permiten percibir esa creencia en una misión divina a ellos confiada.

En San Julián, en Los Altos de Jalisco, cerca de San Miguel el Alto, se suele contar la leyenda siguiente: en tiempos de la guerra cristera los federales atacaron al pueblo, defendido por sus habitantes. Cuando estaba a punto de terminar la pelea, metidos ya los federales

en las calles de la población, vieron éstos que por la azotea de la iglesia corría un hermosísimo caballo, que con gran destreza en sus idas y venidas, se paraba al borde del edificio para no caerse al vacío. Al general de los federales, rodeado de sus oficiales, le llamó particularmente la atención el caballo, hacía comentarios muy elogiosos sobre él y hasta manifestó la intención de comprarlo.

Pero la verdad es que, de esta forma, el caballo distraía a los enemigos. Los cristeros se aprovecharon de esa inatención y lanzaron un nuevo ataque, en el cual vencieron a los federales. Del caballo nadie supo más, ya que se desapareció en cuanto hubo prestado su servicio. Todos quedaron persuadidos que fue una aparición del caballo de Santiago, mandado por el Santo, en muestra de protección y cariño hacia una población que allí le manifiesta mucha veneración.²³

Otra leyenda es la que se cuenta en el pueblo de Santiago Bayacora, en Durango. La referimos por ser aclaratoria, aunque no se refiera directamente a Jalisco. Este lugar acababa de levantarse en armas para unirse a la sublevación cristera. Hubo un duro combate con las tropas federales, hasta que llegó el momento en que se terminaron las municiones.

Entonces los del pueblo organizaron la retirada, llevando a sus mujeres y niños. Pudieron escaparse gracias a una gran nube de polvo que milagrosamente se levantó: así desaparecieron a la vista de los enemigos. Más prodigioso todavía: apareció allí un charro que montaba un brioso corcel blanco que les invitó a seguirlo. Encabezando la tropa les indicó la ruta más segura.

El relato merece algún comentario: podemos situarlo en una doble tradición, una bíblica y otra hispánica. La nube, milagrosamente levantada para ocultar a los miembros del pueblo elegido, favorecido por Dios, aparece en algunos episodios del *Antiguo Testamento*. También Dios abrió a Moisés y a los suyos un camino para protegerlos de sus perseguidores, abriendo las aguas del mar. Es el famoso paso del mar Rojo.

Pero aquí no se trata directamente de Dios, sino de Santiago. Así que podemos situar el relato en la segunda

23. Me refirió esta leyenda el padre Juan Manuel Gómez en San Juan de Ocotán. Se la contaba su padre, quien fue cristero en Los Altos de Jalisco.

tradición, la hispánica. Se trata de una variante moderna de la actuación del Apóstol en Las Navas de Tolosa (1212) y en el Mixtón; pero en aquellas dos batallas se trataba de alcanzar al enemigo atrincherado en las montañas, mientras que ahora se trata de huir de él. En las distintas circunstancias, Santiago ha escogido su campo: el pueblo elegido por Dios para defender los valores de la religión.

Aquí el mesianismo es el del pueblo entero, y no un mesías designado. A veces se designa al Anticristo, el perseguidor Calles, o los demás tiranos. Pero cuando se evocan las señales que anuncian los últimos tiempos, se trata más de la certidumbre de la venida de tiempos difíciles que de la espera milenarista. Jean Franco dice: "los escritos apocalípticos sólo parecen proporcionar un cúmulo de imágenes al que se puede acudir de modo desordenado sin encontrar la coherencia del pensamiento milenarista".²⁴

Jean Meyer, por su parte, deniega al movimiento el carácter milenarista, ya que, según los cristeros, el mundo de santos a instaurar se sitúa en la perspectiva del más allá, y no en este mundo:

La corona de espinas es el signo que marca a los elegidos de Dios: para ellos el Reino del que nadie ha perdido la esperanza y del que los campesinos hablan, sin que nos permitan ver en ello una manifestación milenarista, ya que no existe confusión entre los dos reinos, el de este mundo, confiado por el momento al príncipe del mal, y la Jerusalén celestial promesa de salvación.²⁵

Conclusión

Es cierto que en Jalisco, la historia convulsionada de sus regiones periféricas propició la aparición y la permanencia del profetismo y mesianismo. En el siglo xx, la inestabilidad provocada por la mundialización, la pérdida de valores tradicionales y la aceleración de la historia hicieron que esas modalidades de la religiosidad popular desembocaron en varias expresiones del milenarismo y sirvieron como válvula de escape a la angustia generada.

24. Franco, *op.cit.*, pp. 374-377.

25. Jean Meyer, *La cristiada*. México: Siglo XXI, 1973, t. III: Los cristeros, p. 321.

Ejercicios espirituales para el éxito¹

Cristina Gutiérrez Zúñiga
El Colegio de Jalisco

1. Agradezco a la Dra. María de los Angeles Valencia García la sugerencia de comparación que dio origen a una ponencia sobre este tema y al presente artículo. Asimismo, a Carlos Orozco Pointelín S.J. por haberme facilitado su versión en castellano contemporáneo de la obra de San Ignacio de Loyola.
2. Véase la compilación de N.J. Demerath III et al. (eds.) *Sacred companies. Organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1998. En especial el artículo de Paul DiMaggio "The relevance of organization theory to the study of religion", pp. 7-23.
3. Véase la compilación de Richard H. Roberts (ed.), *Religion and the transformations of capitalism. Comparative approaches*. Londres y Nueva York: Routledge; 1995. Karen Lisa G. Salamon, "No borders in business: The management discourse of organizational holism", Timothy Bewes y Jeremy Gilbert (eds.), *Cultural capitalism. Politics after New Labour*. Lawrence & Wishart; Londres: 2000; Jesper Kunde, *Corporate Religion*. Londres: Financial Times-Prentice Hall, 2000.
4. Por congregación se entiende una comunidad voluntaria unida en torno a un profeta y su misión. Véase Max Weber, *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 364 y ss.

Desde el pasado siglo existe un creciente cuerpo de estudios que explora la dimensión cultural de las empresas.² Incluso se ha comenzado a discutir su papel como generadoras de nuevas comunidades de valores, mientras que la sociedad en su conjunto vive un intenso proceso de pluralización religiosa.³ Ahora podemos observar cómo las empresas tienen una historia de su fundación, que generalmente refiere la visión de un hombre excepcional, que se traduce en una misión y un conjunto de valores más o menos difusos pero elegantemente denominados "filosofía de la empresa" al que se invita a compartir y crear a quienes eran simplemente empleados.

La dirección de la empresa pretende que de esa "filosofía" provenga una inspiración para el trabajo, para enfrentar los problemas, para tomar las decisiones, para ver los logros y fracasos de la empresa como propios. La retribución económica depende cada vez menos de la posición en una organización burocrática, sino de un paquete de estímulos que premia productividad y fidelidad de acuerdo con evaluaciones constantes. Más que un empleado obediente a las reglas que definen su puesto, se busca un miembro que participe con iniciativa en la búsqueda de la realización y el éxito propio y de la empresa.

Esta forma organizacional centrada en la afinidad voluntaria con una misión, que Weber denominó congregacional,⁴ parece rendir buenos frutos entre las

grandes firmas cuya organización burocrática necesita ser movilizada por empleados comprometidos y motivados por un nuevo estilo gerencial.⁵ De esta manera se busca enfrentar una situación de mercado cambiante, y de creciente competencia, que imposibilita los esquemas laborales previos y empuja hacia la precariedad del empleo.⁶

Existe un tipo de empresas más jóvenes en las que esta forma organizacional es particularmente transparente: las empresas basadas en redes de mercadeo (*network marketing*) o multinivel. Estas empresas han optado por la reducción máxima de la nómina de empleados y la conformación de un equipo de ventas formado por distribuidores independientes. Al carecer de una organización burocrática, estas empresas dependen exclusivamente del sistema de compensaciones y de los seminarios de automotivación para la administración de su fuerza de ventas. En la actualidad cerca de dos millones de personas en nuestro país trabajan en ellas, en su mayoría mujeres con escasas credenciales laborales.⁷

En lo que sigue describiré los seminarios que se imparten a los distribuidores de dos empresas: una de origen tapatío, y otra de origen japonés-norteamericano. Estos seminarios están orientados a lograr vendedores motivados y autodirigidos, con un alto compromiso con la empresa. La idea de denominarlos "ejercicios espirituales" tiene más objetivos que la mera provocación. Se trata de hacer transparente el transvase de dinámicas sociales previamente consideradas propias de las congregaciones religiosas, al funcionamiento de estas empresas a través de los nuevos enfoques psicológicos para la administración de los recursos humanos; asimismo, de ofrecer un ejemplo de la renovada utilidad que las categorías creadas en el análisis del fenómeno religioso ofrecen al análisis cultural, en un momento marcado por la creciente desinstitucionalización religiosa y el desplazamiento de la trascendencia desde lo ultramundano hacia lo intramundano.⁸ Puede decirse que tanto los ejercicios de San Ignacio de Loyola, como estos seminarios inspirados en la psicología transpersonal y humanista⁹ son,

5. Precursores de esta perspectiva han sido corporaciones multinacionales como IBM, HP, Toyota, y ahora el sistema internacional de franquicias como McDonalds o Coca Cola Company.
6. Para un tratamiento amplio del tema véase Ulrich Beck, *Un nuevo mundo feliz*. La precariedad del trabajo en la era de la globalización. Barcelona: Paidós, 2000.
7. Cifra de la Asociación Mexicana de Ventas Directas. Puede consultarse en: www.amvd.org.mx
8. Este enfoque constituye uno de los ejes de la investigación *Nuevas formas de lo sagrado: una interpretación de las redes de mercadeo en Guadalajara* que presenté como tesis de doctorado en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco, Zapopan, Jalisco, diciembre de 2002. Sobre el desplazamiento de la trascendencia hacia lo intramundano puede consultarse a Thomas Luckmann "Religión y condición social de la conciencia moderna". Palacio y Jarauta (eds.), *Razón, ética y política*. El conflicto de las sociedades modernas. Barcelona: Anthropos, 1987.
9. La psicología transpersonal y humanista es un "nombre-paraguas" que cubre a una gama de orientaciones terapéuticas. Para los efectos de este trabajo, señalaría que tienen en común el reconocimiento de la dimensión espiritual de la persona y su frecuente referencia a las coincidencias entre la psicología moderna y diversas tradiciones espirituales ancestrales. Véanse las entradas correspondientes en Eileen Barker *New Religious Movements. A practical introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office, 1989.

en la definición de Foucault, "tecnologías del yo", es decir, tecnologías

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.¹⁰

10. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 48.

A lo largo de la exposición señalaré sus notables semejanzas en cuanto tales, obviando el interesante problema de los vínculos históricos entre ambas.

San Ignacio de Loyola definía los ejercicios espirituales de la siguiente manera:

...así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.¹¹

11. Ignacio de Loyola "Ejercicios Espirituales". *Obras de San Ignacio de Loyola*. Transcripción, introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991. (la anotación)

San Ignacio construye en sus ejercicios una "estructura interrogativa" gracias a la cual el ejercitante "discurriendo por sí mismo" se propone descifrar la voluntad divina.¹²

12. Véase Roland Barthes "Loyola". *Sade, Loyola, Fourier*. Caracas: Monte Avila Editores, 1977, pp. 43-84; y Juan Masía Clavel. "Ejercicios y antropología: implicaciones mutuas". *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, s.f. p. 311

Las empresas multinivel proponen, a su vez, no un ciclo de conferencias, sino una participación en los Seminarios de Plan de Vida a sus distribuidoras y distribuidores porque "en ellos aprenderás y descubrirás la fuerza y el poder que tenemos cada uno de nosotros. La escuela te ayuda a eliminar las creencias limitantes sobre el ser hombre o mujer".¹³

13. Revista *wow Internacional*. Clarke Printing Co. San Antonio Texas. Edición especial, febrero de 2002, p. 63.

O bien porque:

El Seminario Plata de [nombre de la empresa] se ofrece a todos los que quieran alcanzar el más alto nivel de su potencial humano. Este evento especial de dos días se considera una experiencia excelente para mejorar la forma de vivir ... Estos dos días de intensas experiencias son para hombres y mujeres que deseen una mayor comprensión de quiénes son, de qué es

lo que verdaderamente desean de la vida y de cómo lograrlo. Autoevaluación y actualización son exactamente dos de los muchos conceptos que son analizados profundamente en este evento. Usted aumentará su conocimiento de las posibilidades de los cinco pilares de la salud en su vida. Aprenderá a aclarar y a materializar sus intenciones y la magia de sus grandes sueños. Descubrirá el poder de creer y el peligro de las decisiones limitadas. Aprenderá a hacer decisiones que marcarán su destino. Encontrará la manera de participar en el juego de la vida en un 100% y descubrirá un sentido, un propósito y la congruencia en sus actividades diarias.¹⁴

14. "Manual del Comerciante Independiente", (mimeo, s.f.)

A través de estos seminarios la empresa busca transformar las concepciones de las distribuidoras sobre sí mismas, el trabajo, el dinero, el género y el consumo que, como parte de lo que Weber denominaría tradicionalismo económico,¹⁵ les impiden un desempeño de ventas siempre creciente. En el seminario se les propone descubrir sus sueños y fantasías sobre la vida que desearían tener, manipular sus propias emociones para mantenerse automotivadas y crear un plan de vida que instrumentalice su tiempo, sus redes sociales y sus capacidades en función de un objetivo autopropuesto. Es decir, la obtención de lo que estas empresas definen como éxito.

15. Max Weber. *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus-Alfaguara, 1987, pp. 49-50.

Contenido general de los seminarios

Los seminarios se realizan en semi-retiros durante fines de semana -de uno hasta cuatro- en salones de hoteles de prestigio con cupo hasta de 300 personas, y son pagados por los distribuidores. Su diseño y conducción están al cargo de psicólogos consultores de empresas en materia de recursos humanos, en su mayoría también mujeres. Más allá del sello particular que cada empresa quiere darle, los contenidos de los seminarios a los que he asistido son sorprendentemente semejantes y pueden ser descritos siguiendo una misma secuencia temática, cuyo culmen es la definición de un Plan de Vida, afín al "hacer elección" de estado o vida ignaciano.

*Primera fase: el descubrimiento
de la densidad subjetiva individual*

En esta primera fase se clarifica que el objetivo de los seminarios no es el dominio de técnicas de venta, sino el autoconocimiento. Se enseña a hacer "trabajo personal", es decir, a reflexionar sobre sí misma o sobre algún aspecto de la vida propia, anotar esas reflexiones o bien, en el caso de las analfabetas, dibujarlas para luego saber comunicarlas tanto a conocidas previas como a completas desconocidas. Para ello se realizan diversos ejercicios, como por ejemplo responder en silencio a la pregunta: ¿cuál ha sido mi mayor logro en la vida y qué cualidades personales me llevaron a él? O bien, ¿cuál ha sido mi más grande fracaso y qué me llevó a ello?

Posteriormente, se organizan pequeños grupos en donde se habla por turno. Así se definen las personas con las que se practicarán los ejercicios colectivos durante el seminario, a las que la empresa japonesa-norteamericana denomina "partners" (colegas o copartícipes), y que la empresa local llama "comadres", en clara alusión a esta forma de parentesco tan importante en el contexto mexicano y, a la vez, a la frecuente caricaturización de las mujeres parlanchinas. Para responder a estas preguntas se pone como regla hablar sólo de sí misma y en primera persona del singular. A muchas participantes les resulta muy difícil apegarse a esta regla. Pareciera que es inusual entre ellas pensarse a sí mismas como sujetos de sus propias acciones; asimismo, pareciera que sus sentimientos particulares y perspectivas sobre la vida no son objetos válidos de reflexión y de comunicación, particularmente entre las distribuidoras de nivel socioeconómico más bajo. A lo largo de estos ejercicios se observa cómo cada persona, sus preocupaciones y su propia historia se vuelven centros de atención, y por tanto valiosos para sí y para otros, y va aumentando su habilidad verbal para la expresión de sus emociones ante desconocidos.

*Segunda fase: redescubrimiento
de los sueños*

En esta segunda fase se les propone “desempolvar” los sueños de la temprana juventud que se han ido relegando por distintos motivos. Además de reencontrarse con ellos y contárselos a las comadres o *partners*, se aprende a reconceptualizar las razones del fracaso o no realización del sueño en términos de “creencias erróneas” y de responsabilidad propia. La llamada “modelación” juega un papel muy importante en este proceso: la facilitadora llama a alguien al frente para relatar su experiencia, y ella “modela” o “ejemplifica” con este caso un nuevo esquema para organizar el relato sobre sus sueños no cumplidos. Por ejemplo, una participante del entrenamiento quiso pasar a exponer su trabajo personal acerca de los sueños que tenía:

Muchacha joven: Me llamo Luz. Yo siempre quise ser psicóloga, pero no se me dió. Mis papás no quisieron, porque tenía que irme a Guadalajara. Yo soy del pueblo x. Solo había talleres de costura en el pueblo, pero yo no quería eso. ¿Con tantas capacidades! ¿Cómo me voy a sentar en una máquina a acabarme? Entonces me fui a Guadalajara con una tía monja y estudié para estilista.

Facilitadora: ¿Por qué estudiaste para estilista y no parapsicóloga, si ya te habías venido a Guadalajara?

Luz: Pues porque para entonces yo ya tenía veinte años, y pues ya no tenía acceso a la prepa. [Rumor general, esdemasiado joven para el promedio de las asistentes]

Facilitadora: ¿Tú sabes que hay preparatorias abiertas a las que puede entrar cualquier persona?

Luz: No.

Facilitadora: Pues no tenías la información adecuada, pero además tenías la creencia errónea que te impidió hacer lo que querías. Fíjense todo lo que sí hizo: se paró frente a sus papás, hizo sus arreglos con la tía monja, se vino a pesar de que no querían, y no dio el paso a lo que querías porque tu creías... [ofrece esquema]

Luz: Que ya era grande, que ya el cerebro no puede...

Facilitadora: Tu creencia limitante no te lo permitió. ¿Qué te decían tus papás de ser psicóloga? ¿O de Guadalajara?

¿Que era malo?

Luz: Lo que pasa es que yo quería que me apoyaran.
 Facilitadora: "Si no tengo apoyo no puedo lograr lo que quiero"
 Luz: No, no es cierto.
 Facilitadora: Entonces ¿A qué le tienes miedo?
 Luz: A que mi mamá se enoje, que diga que yo no estoy cumpliendo con ella.
 Facilitadora: "Si tu haces lo que quieres eres mala hija".
 Ven, vamos a hacer un juego. Párate aquí [la gira para que no mire al público] Imagínate que aquí hay un espejo y aquí estas reflejada. Ahí está Luz. ¿Qué piensas de Luz? Dile a Luz lo que quisieras decirle.
 Luz: [dudosa y de repente con inusitado énfasis, un poco actuado] El que tu dejes a tu mamá no quiere decir que seas mala hija. Tú puedes, ya lo lograste, ya lo hiciste una vez. Tú puedes Luz ¡Hazlo! [aplauso avasallador]"¹⁶

16. Ejercicio en la Escuela de Mujeres, 26 y 27 de noviembre de 2001, Hotel Fiesta Americana

La modelación le permite a la persona construir una nueva narración de sus experiencias de frustración. En ella reconoce su sueño, e identifica el impedimento que tuvo o ha tenido para realizarlo, pero ya no como un obstáculo externo, sino como una creencia propia; en tanto creencia, el obstáculo puede ser "superado" si se sustituye por otra creencia que sí le permita lograr lo que quiere, una creencia "expansiva". El aprendizaje personal y colectivo es paulatino: se aprende de narrativas modeladas, se ensaya en pequeños grupos o con la comadre o *partner*, y cuando se está "lista", se busca "pasar adelante" para hacer el relato de la experiencia propia enfrente de todas las asistentes y apoyada por la modelación de la facilitadora. La reorganización de esta experiencia y la nueva actitud aprendida toma la fuerza de un compromiso aprobado por todo el grupo a través de aplausos y expresiones de emoción. De esta manera, la técnica de modelación, que en principio es simplemente un recurso que economiza la intervención de la facilitadora en un grupo grande, adquiere en este contexto el valor de un rito, en el que todas desean participar.¹⁷ En los ejercicios de las etapas siguientes se observó la misma pauta.

17. Mary Douglas y Baron Isherwood. *El mundo de los bienes*. Hacia una antropología del consumo. México: CONACULTA-Grijalbo, 1990.

Tercera fase: el poder interno para el cambio

En diversos ejercicios las asistentes se refieren a su insatisfacción con su papel de madres y esposas, de querer "hacer otras cosas", "cumplir su sueño" así como de la dificultad para cambiar la dinámica familiar que las confina a estos papeles. En los entrenamientos se enseña que el poder para realizar cambios viene de una toma de responsabilidad sobre la situación presente ("no culpar a los otros"), y de la certeza en la capacidad propia para modificarla. Se trata de un enfoque del trabajo psicológico y de promoción con individuos y grupos generado en Estados Unidos y denominado originalmente *empowerment* o "empoderamiento".¹⁸

El ejercicio de redescubrir los sueños, y en lo particular preguntarse por qué no se han logrado, dio mucho material para ejemplificar y modelar nuevas narrativas alejadas de la retórica de la víctima y cada vez más cercanas a valientes testimonios de la creencia en la capacidad individual propia. Para fortalecer la capacidad para el logro de los sueños se enseñan dos técnicas: la generación de creencias expansivas o frases de pensamiento positivo ("Yo soy una excelente amiga", "Yo soy una persona capaz", "Yo puedo" etc.) y la visualización de los sueños como una realidad ya cumplida. A partir de entonces, las distribuidoras suelen convertirse en ávidas lectoras de libros de autoayuda y "pensamiento positivo". Sus casas y oficinas lucen decoradas con fotografías de "el coche de sus sueños", o dicen tener a la vista el vestido que usarán "el día en que viajen por primera vez a Nueva York", de manera que pueden verlo diario antes de salir a una reunión de demostración del producto. La forma particular como cada asistente practica estas técnicas de auto-manipulación emocional se aprende y socializa en esta fase del entrenamiento, y se establece una competencia por la aprobación y entusiasmo de la facilitadora y el público.

18. Una revisión del surgimiento de este enfoque en los estudios y el trabajo de promoción y psicoterapia de orientación feminista puede consultarse en Soledad González Montes, *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*, México: El Colegio de México, 1993. Desde la perspectiva de la administración de recursos humanos, puede consultarse a Richard Roberts, *op.cit.* Respecto a la traducción del término "empowerment" al castellano, la más utilizada es la de "empoderamiento", aunque la Oficina de Terminología de la ont ha propuesto algunos otros términos, como "potenciación", "habilitación", "plena participación en la sociedad", "adquisición de poderes" o "adquisición de autoridad". Agradezco a Sergio Alcántara estas valiosas precisiones.

Cuarta fase: la liberación del pasado

Probablemente una de las sesiones más intensas y emocionales en estos seminarios es la dedicada a recordar las personas y eventos -no pecados- que han marcado negativamente su vida. Se enseña que los obstáculos más fuertes que se encuentran en el camino al éxito están enraizados en las experiencias pasadas con figuras significativas como el padre o la madre, y que es ahí en donde se han generado las "creencias erróneas" y los miedos más profundos.

En una especie de terapia abreviada, las mujeres guiadas por la facilitadora realizan en silencio un recorrido mental -o "meditación visible"¹⁹- por los lugares y personas en las distintas etapas de la vida y los recuerdos más intensos, tanto placenteros como dolorosos, de cada una de ellas. De este ejercicio emergen en la memoria figuras significativas muy claras, y se reviven momentos muy expresivos de la relación con ellas. La facilitadora señala que los sentimientos recordados permanecen en cada una como si se conservara la niña del pasado en el interior de la adulta; el ejercicio permite experimentar su presencia actual. Posteriormente, se hace un ejercicio o coloquio²⁰ con la comadre o *partner* en la oscuridad: cada una habla pretendidamente con esas figuras significativas acerca de lo que le hicieron, de lo que desearía que le dijeran, y lo que ella quisiera decirles ahora.

Al término de este largo ejercicio en el que predomina el llanto entre las participantes, la facilitadora llama al frente para modelar un caso: su intervención ofrece un esquema para reorganizar las experiencias recordadas y liberarse de sus efectos limitantes mediante el perdón. Su reflexión final se podría resumir de la siguiente manera: la historia de cada uno está llena de dolores y pérdidas. Es posible sanarlas cuando, a través de un proceso, se aceptan las pérdidas y se es capaz de entender que quienes tuvieron responsabilidad en ellas actuaron inmaduramente y dentro de sus propias circunstancias, víctimas a su vez de su miedo, su furia, su inseguridad, es decir, de sus propias pérdidas no sanadas. El perdón no es tanto para

19. La "meditación visible o contemplación" es usada de distintas formas durante los ejercicios ignacianos, y consiste en la reconstrucción imaginaria de escenas utilizando las impresiones de los cinco sentidos. Véanse la 47ª y 48ª anotaciones y particularmente la 65ª. San Ignacio, *op.cit.*

20. "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio...El coloquio se hace, propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas, y queriendo consejo en ellas". San Ignacio, *op.cit.* 53ª y 54ª anotaciones.

los otros, como una actitud propia de restauración. Permanecer adolorido o enojado es una elección que consume indefinidamente. El perdón y la sanación están en las propias manos. Esa actitud libera y posibilita el cambio.

Esta sesión es de gran intensidad. Tanto la facilitadora como las propias participantes señalaron que es como un punto de inflexión en el proceso del seminario: a partir de la exposición de las experiencias más dolorosas ante otros las distribuidoras dicen lograr la liberación del pasado y la transformación de la actitud propia para emprender la búsqueda de los sueños.²¹ Con frecuencia necesita repetición. Aproximadamente el 30% de las asistentes al seminario en que realicé la observación, habían estado en él previamente e incluso más de una vez.

Quinta fase: hacia un Plan de Vida

La idea de un plan de vida es una invitación a llevar estos sueños redescubiertos y reformulados a la categoría de sentido de vida; asimismo, es una invitación a considerarse a sí mismo como sujeto capaz y merecedor de hacerlos realidad. Se enseña que el convencimiento de esta creencia es la clave para su realización, por lo que concepciones como destino, voluntad de Dios, determinación social o cualquier otra barrera que se oponga a la propia voluntad de logro debe ser eliminada. Constituyen formas de pensamiento negativo que se oponen como obstáculos a la realización de los sueños. En consecuencia, la visión de sí mismo como pobre o -peor aún- como condenado a ser pobre, es una creencia errónea a la que se concede importancia capital. El entrenamiento se enfoca entonces a la sustitución de estas "creencias erróneas" como la clave para lograr la propia movilidad social.

En primera instancia, se legitima el deseo de "tener más" dándole importancia para el logro del bienestar espiritual o el crecimiento personal. Posteriormente se abunda en esta legitimación analizando las creencias erróneas que se tienen sobre el dinero ("El dinero es sucio",

21. Tanto la "modelación" de casos, como este ejercicio brevemente descrito tiene implícita una revelación pública de sí mismo o de rasgos indeseables de sí, que constituye *per se* un paso para la transformación. La relación entre conocimiento, publicación y transformación (exomologésis) ha sido central en el desarrollo de diversos ritos en el cristianismo—como la confesión—y ha sido analizado como parte de una "tecnología del yo" por Michel Foucault, *op. cit.*

“los ricos no entran en el reino de los cielos” “las mujeres no deben tener dinero porque lo malgastan”, etc.), y se propone cambiarlas por creencias “expansivas”. Para ello se realizan diversos ejercicios en el que se personifica al dinero como una entidad, una energía positiva que se debe propiciar a favor propio, como el medio que ayuda a cumplir metas, como la retribución justa y merecida del trabajo realizado. Asimismo se reflexiona sobre el trabajo y se busca su reconceptualización también: es la expresión de los dones propios, un ejercicio disfrutable de las capacidades y mediante el cual cada ser realiza su aportación al universo. La revaloración de ambos conceptos, dinero y trabajo, se vincula a una revaloración de la persona: el dinero es la retribución de un trabajo que es valioso y por tanto expresa la autoestima.

La sesión se cierra con una reflexión que enfatiza la idea del orden social como un sistema meritocrático en el que quien más da, más recibe; quien más ambiciona, más logra. El límite, lo pone cada persona y sus creencias. La lista de las creencias limitantes sobre el dinero se quema como símbolo de un deseo de cambio, sancionado por la fuerza del grupo:

Chicas, la vida es un buffet. Depende de nosotras si vamos con el plato chico o con el plato hondo. La vida ahí está, y depende de mi propio tazón, si yo creo que es pequeño, poco tendré. No depende de las crisis, porque desde que nacimos estamos en ellas. Si vemos las cosas como que depende de si nacimos pobres o ricos, es pegarle a nuestra autoestima y a nuestro poder.

A continuación se proyecta una película que ejemplifica la transformación de la vida de una mujer a partir de su propio cambio interno. Además de relajante, esta proyección provee de una experiencia y un lenguaje compartidos entre las distribuidoras, que fortalece la propuesta de reorientación de concepciones básicas sobre trabajo, género, vida. La vida no es destino, el trabajo no es un deber tedioso a fin de ganar el pan, ni un llamamiento a la santificación, el consumo no es exceso reprochable. Los conceptos presentados en su lugar se orientan hacia la búsqueda de la felicidad, la satisfacción, la realización

y el éxito. Se trata de generar un plan gracias a un vínculo positivo con la finalidad o propósito general de la vida, que el mismo distribuidor descubre y se autopropone a partir de algunas ideas sugeridas, por ejemplo: "El sentido de mi vida es amar y ser amada" o "ser feliz".²² En una de las empresas se propone la realización de un ejercicio de anticipación, consistente en imaginar cómo desean ser recordados por sus seres queridos después de su muerte. Traído ese futuro al presente, ayuda a definir la misión o sentido de la propia vida.²³

Pero no por esta orientación el plan deja de ser plan, ni se exime de los rigores de la racionalización; es decir, de la búsqueda de los medios idóneos para la obtención de los fines. "Tanto cuanto me acerque a Dios", diría Loyola.²⁴ Los siguientes contenidos del entrenamiento están enfocados hacia la generación de un plan de acción orientado a fines por los medios idóneos. Se trata de aprender a planificar acciones conducentes a la obtención de metas orientadas por un propósito general de vida; de acuerdo a él se ajusta el manejo del tiempo, el trabajo y el dinero. Asimismo, este plan servirá como criterio de autoevaluación constante. Las facilitadoras proveen de un formato por escrito para la formulación del plan, y se realizan distintos ejercicios para su llenado personal.

Uno de ellos se refiere a la elección de metas de corto y mediano plazo que, acordes a su propósito de vida, sea algo alcanzable en breve, concreto, que las estimule constantemente y las "conecte" con una sensación de abundancia y de logro: un coche nuevo, un viaje, mejoras para la casa. Se aprende a una "recolocación de los afectos"²⁵ en función del objetivo general de vida, a depositar significados importantes en la nueva perspectiva de vida, en objetos de consumo.

El ejercicio tiene una importancia vital en la perspectiva de la automotivación: por una parte puede observarse cómo las distribuidoras más experimentadas depositan el significado de "logro de metas" en los *items* del sistema de bonos y premios de la empresa; pero aun cuando sean otros los objetos o niveles de consumo elegidos como vehículos, su alcance está mediado por el

22. Es preciso señalar que el fin de la vida humana para San Ignacio, no obstante debe ser descifrado por la persona, está dado por el propio Creador "para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima; y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para al fin para que soy criado, no ordenando ni trayendo el fin al medio, mas el medio al fin..." 169ª anotación.

23. San Ignacio propone cuatro reglas para ayudar a realizar la elección de estado o vida que se pretende aclarar con los ejercicios espirituales y dos de ellas son semejantes al ejercicio particular descrito: "Considerar como si estuviese en el artículo de muerte, la forma y medida que entonces querría haber tenido en el modo de la presente elección, y reglándome por aquella, haga en todo la mi determinación", "Mirando y considerando cómo me hallaré el día del juicio, pensar cómo entonces querría haber liberado acerca la cosa presente; y la regla que entonces querría haber tenido, tomarla ahora, porque entonces me halle con entero placer y gozo." 186ª y 187ª anotaciones.

24. "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quietarse de ellas, cuanto para ello le impiden" San Ignacio. *op.cit.*, 23ª anotación.

25. "Todo lo deja en afecto, poniendo fuerzas de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor, de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla". San Ignacio. *op.cit.*, 155ª anotación.

logro de una mayor capacidad adquisitiva, lo que significa un incremento en su desempeño como distribuidoras. En ambos casos, la formulación de un plan de vida dentro de este entorno institucional alienta la coincidencia entre los ideales de realización y éxito de la persona con los de la empresa.

Una vez formulado el plan de vida, los seminarios se cierran con diversos ejercicios, cuyo punto en común es la exposición del plan ya sea a un grupo pequeño o al conjunto de las asistentes. En ambas empresas se recurre a una recreación anticipada de los obstáculos que enfrentarán en su cumplimiento –por ejemplo, los pensamientos negativos que sobrevendrán después de un mal día de ventas, o bien la lista de “creencias limitantes” sobre sí misma dichas por un grupo de *partners* “diablo”, que son rebatidas por la lista de “creencias expansivas” dichas simultáneamente por la propia distribuidora, apoyada por su coro de *partners* “ángeles”.²⁶

El ambiente final es de celebración, de efusividad entre las comadres y *partners*, convertidas ahora en cómplices de los nuevos planes de vida formulados en forma colectiva durante el seminario.

Reflexiones finales

A través de esta apretada reseña podemos observar cómo en ambos casos, los *Ejercicios Espirituales* ignacianos y los Seminarios Plan de Vida, el sujeto busca una revisión de su propia vida, un autoconocimiento y un reordenamiento o disposición nueva en función de su objetivo último en la vida. Sin embargo, los paralelismos encontrados plantean nuevas preguntas, así como la necesidad de señalar algunas diferencias, que nos hablan sobre la orientación de las transformaciones de la religión y la cultura en la modernidad:

- a) El objeto de reflexión en los ejercicios no es sólo la vida del individuo misma, sino ésta en relación con un proceso histórico y colectivo de salvación centrado en el seguimiento de Jesucristo.

26. La denominada “Meditación de dos banderas, la una de Cristo, sumo capitán y Señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura” presenta un interesante paralelismo, ya que consiste en imaginar una batalla entre el bien y el mal, que ayuda a la clara identificación de sí mismo y del estado o vida elegida en alguno de los dos bandos. Véanse la 135ª anotación y ss. San Ignacio, *op.cit.*

- b) La salvación es del alma, y se refiere a una realidad ultramundana, mientras que los seminarios Plan de Vida se centran en el logro personal de un estado subjetivo que, como el éxito y la realización, se encuentra en un plano intramundano.
- c) El sufrimiento y la privación como penitencia “por la satisfacción de los pecados pasados” y “para vencerse a sí mismo”²⁷ carece, bajo esta nueva lógica, de todo sentido. Por el contrario, se estimula una actitud de bienestar, efusión y celebración permanente, así como de ambición y consumo constante.
- d) Si bien los ejercicios ignacianos y los Seminarios Plan de Vida pueden pensarse como “estructuras interrogativas”, en los primeros la criatura busca el desciframiento de la voluntad de su Creador, mientras que en los seminarios las facilitadoras proponen a las participantes descifrar su ser interno, contactar “la parte divina de ti”.²⁸
- e) Los ejercicios de San Ignacio presuponen la existencia de una institución depositaria de una verdad única y sagrada; los Seminarios Plan de Vida parten de una situación de pluralidad religiosa y de valores como condición de posibilidad de un diseño de un plan de vida y realización personal.

27. Véase la 87ª anotación. San Ignacio, *op.cit.*

28. Cualquier referencia a un ser divino, es reinterpretada por las facilitadoras como un mero símbolo o representación de una parte de nosotros mismos, no como una entidad.

La enumeración de diferencias encontradas -que podría crecer según la especialización ignaciana del lector- ayuda a precisar el sentido de esta comparación: las empresas que los diseñan adoptan diversas “tecnologías del yo”, creadas en el entorno fundacional de la orden jesuita, como herramientas para la automotivación, concepto central en su forma de administración de recursos humanos dentro de una organización caracterizada por la precariedad laboral y carente de controles burocráticos. En la medida en que lo hacen, se convierten en agentes de la transformación de las concepciones y la ética del trabajo, del género y del consumo; es decir, son agentes simbólicos en un entorno de creciente desinstitucionalización religiosa.

Formas de militancia católica 1900-1930

Agustín Vaca
El Colegio de Jalisco-INAH

1. Cfr., por ejemplo, Martín Alonso, *Enciclopedia del idioma*, 3 vols, 5ª ed. Madrid: Aguilar, 1992; María Moliner, *Diccionario de uso del español*, 2 vols, Madrid: Gredós, 1992.

Ausente todavía en la década pasada de varios diccionarios de la lengua española cuyo prestigio es incuestionable,¹ el término militancia sólo empieza a figurar en la edición vigésimo primera -1992- del *Diccionario de la Real Academia Española*, aunque ya para 1975 el mismo término lo consignara el *Diccionario del español moderno* de Martín Alonso. Sin embargo, en tanto que para el primero militancia significa la “acción y efecto de militar en un partido o una colectividad”, y la segunda acepción sea el “conjunto de los militantes de un partido o una colectividad”, en la obra de Alonso el mismo término adquiere otro significado, también con dos acepciones. La primera dice que militancia es el “predominio en la cosa pública del partido político o del profesional de la milicia” y la segunda acepción es el “influjo político de los comités de un partido o del militarismo”.

Al parecer, pues, la Real Academia se inclinó por dejar de lado la relación del término militancia con el de militar, del cual se deriva, para darle un sentido más bien civil, en tanto que Martín Alonso conservó esa relación con lo militar propiamente dicho, sin dejar de lado su extensión al campo político y civil.²

2. Todo indica que la mayoría de diccionarios de lengua española se inclinaron por el sentido casi estrictamente civil del término militancia.

Tal vez esto se deba a la acotación que, en el siglo XIX, hiciera el escritor y militar español José Almirante y Torroella (1823-1894) al término militante. Si bien la mayoría de los diccionarios lo registran, en primer lugar, como participio activo del verbo intransitivo militar, cuyo significado es “servir en la guerra o profesar la milicia”, Almirante, en su *Diccionario militar*, al referirse al término militante, hizo notar que “es la palabra menos militar, la

que en milicia no tiene ninguna aplicación. Hay iglesias militantes, partidos militantes, pero todo esto es civil, y en lo militar no hay nada militante".³

Como quiera que sea, aún despojados de su parentesco directo con el vocablo militar, los términos militante y militancia no dejan de traer asociada la idea de apego ortodoxo a un conjunto de conceptos que animan a una colectividad o a un partido, y de animadversión y hasta de combate en contra de aquellos que no sustentan tales conceptos e ideales.

Por eso no deja de llamar la atención que al leer en los diccionarios del idioma español el significado del término militante, casi sin excepción se remita a la entrada "Iglesia militante" para ejemplificar el uso adjetival de esta palabra.

En el concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, cobró su forma definitiva el concepto que hace de la Iglesia católica la "congregación de los fieles regidos por Cristo y el Papa su vicario en la Tierra". Desde entonces, esa congregación incluye a la totalidad de los fieles en la Tierra, es decir, la Iglesia Militante; a las ánimas del purgatorio, la Iglesia Purgante, y a todos los difuntos católicos que gozan de la gloria de Dios, la Iglesia Triunfante.

Si bien en cuestiones doctrinales estos tres componentes de la Iglesia católica son igualmente importantes en la integración del Cuerpo Místico de Cristo, en lo que sigue nos ocuparemos sólo de algunas manifestaciones de la parte visible de la Iglesia, más concretamente, de los militantes católicos en Jalisco, poniendo tales manifestaciones en relación con las circunstancias histórico políticas que las condicionaron y que posibilitaron su surgimiento.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, en ocasión del movimiento de reforma que pretendió transformar la vida pública del país en todos sus ámbitos, pues esencialmente se trataba de la

abolición de los fueros e inmunidades del clero y la milicia; desamortización de la propiedad territorial acaparada por la

3. Cfr. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana*, Vol. 35, Barcelona-Madrid: Espasa Calpe, 1978.

Iglesia, para facilitar la circulación de este ramo de la riqueza; destrucción del monopolio que ejercía el clero en el campo educativo y consolidación de la igualdad política y social ante la ley de todos los ciudadanos.⁴

4. *Enciclopedia de México*, México: Enciclopedia de México, 1977, t. XI, p. 80.

las medidas que tomaron las autoridades eclesiásticas, ampliamente secundadas por los adeptos a ellas, tuvieron como efecto aminorar de manera sensible los efectos que perseguía el gobierno civil.

Tal vez las más eficaces de tales medidas, fueron los "arreglos de conciencia", con los que la Iglesia perdió el mínimo de su capital por los decretos de expropiación; los "contradocumentos", mediante los cuales conservó propiedades a nombre de terceros, y la "contraprotesta", documento por el cual los funcionarios que habían jurado hacer cumplir las leyes de Reforma, se retractaban ante las autoridades eclesiásticas y se comprometían a dejarlas sin efecto y a luchar por su derogación. Además de todo esto, se instituyó una amplia red de escuelas parroquiales, sobre todo en el medio rural, para asegurar una buena educación católica a todos aquellos que se encontraban alejados de los centros urbanos de importancia, campaña que también fue secundada por un gran sector de seglares que en no pocas ocasiones mantuvieron esos centros educativos de su propia bolsa.⁵

5. Cfr. José María Muriá (dir.), *Historia de Jalisco*, T. 4, Guadalajara: UNED, 1982, cap. II, *passim*.

El resto del siglo XIX transcurrió sin que estas circunstancias se vieran alteradas, cosa que propició una relativa tranquilidad en las relaciones entre los católicos que cuidaban los intereses de la Iglesia y las autoridades civiles que velaban por el cumplimiento de las Leyes de Reforma.

Sin embargo, con los primeros años del siglo XX las condiciones empezaron a cambiar paulatinamente, por una parte, debido al impulso modernizador que dio a la Iglesia católica la encíclica *Rerum Novarum* que expidió León XIII en 1891,⁶ y por la otra, el inicio de manifestaciones políticas adversas a Porfirio Díaz.

Antes de que estas últimas se dejaran ver abiertamente, y a pesar de la polémica que la *Rerum Novarum* causó entre liberales y católicos,⁷ éstos

6. Cfr. Alberto M. Artajo y Máximo Cuervo, *Doctrina social católica de León XIII y Pío XI*, Pról. Ángel Herrera, Barcelona: Labor, 1933.

7. Cfr. Moisés González Navarro, *Historia moderna de México*, 3ª ed., Vol. IV, El Porfiriato, Vida social, México: Hermes, 1973, p. 363.

aprovecharon la oportunidad que les brindaba la encíclica para echar a andar amplios programas de acción social -diseñados en los congresos católicos que se organizaron entre 1903 y 1909-, mediante los cuales logró sobrepasar al Estado en las medidas adoptadas en beneficio de los trabajadores. lo cual significaba, según Jean Meyer, "aproximarse al dominio político que permanecía estrictamente vedado a los católicos".⁸

Con la rebelión que inició Francisco I. Madero y que culminó con el derrocamiento de Porfirio Díaz. los católicos tuvieron la oportunidad de ingresar plenamente a la lucha política. Así, a partir del 11 de mayo de 1911, con la publicación del manifiesto del Partido Católico Nacional (PCN), y hasta 1914, año en que ese Partido se disolvió, los católicos jaliscienses llenaron casi al pie de la letra la definición que de militancia diera Martín Alonso: es decir, los comités del PCN ejercieron un influjo político tal, que esta fuerza se convirtió en la que predominó, sin discusión, en la cosa pública.

Evidentemente, esto no quiere decir que el PCN no tuviera opositores y hasta enemigos, sino sólo que clero y fieles dieron concreción, así fuera parcial y transitoria, al ideal de Iglesia militante. Militancia política y militancia religiosa se conjugaron en Jalisco en ese momento para llevar a sus candidatos a ocupar prácticamente todas las alcaldías del estado, la mayoría absoluta en la cámara local y la gubernatura.⁹

A pesar, pues, de las protestas y críticas de otras fuerzas políticas y de algunos periódicos que expresaban ideas afines a esa posición, como *Jalisco Nuevo* y *El Malcriado*, el PCN logró consolidar sus logros electorales "mediante su dominio del congreso local", circunstancia que le permitió planear

un trabajo de reorganización social... que dé por resultado, mediante una serie de medidas legislativas y administrativas... que la propiedad territorial sea accesible al mayor número de individuos que habitan nuestro Estado; que la condición del trabajador mejore: que en el régimen del trabajo manual cesen dolorosas injusticias que son los veneros donde se abrevan las masas populares para lanzarse furibundas al socialismo;

8. *La cristiada*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. 2ª ed. México: Siglo XXI, vol. 2, p. 46.

9. José López Portillo y Rojas asumió la gubernatura del estado el 23 de octubre de 1912. Para el surgimiento, apogeo y ocaso del PCN, véase Laura O'Dogherty Madrazo. *De urnas y sotanas*. El Partido Católico Nacional en Jalisco. México: CONACULTA-UNAM, 2001; Francisco Barbosa Guzmán. *Jalisco desde la Revolución*. T. VI: La Iglesia y el gobierno civil. Mario Aldana Rendón (coord.). Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 1988; Murriá, op. cit; Elisa Cárdenas Ayala. "El Partido Católico Nacional: política, religión, estereotipos". *Estudios Jaliscienses*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, núm. 58, nov. 2004, pp. 5-14.

10. *El Estado de Jalisco*. Periódico Oficial del Gobierno, Guadalajara, 3 de febrero de 1913.

11. *The Mexican Revolution and the Catholic Church 1910-1929*. Bloomington: Indiana University Press, 1973, p. 32.

debemos, en suma, procurar llenos de fé en nuestros destinos, que en Jalisco la organización social y económica venga a ser de tal naturaleza, que todas las fuerzas, jurídicas y económicas adquieran un amplio desarrollo que se traduzca en bien de las clases sociales, pero de modo especial en favor de las clases inferiores.¹⁰

De tal suerte, en tanto que en la mayor parte del territorio nacional se hacían esfuerzos por estabilizar el orden socio político perturbado por el triunfo armado de Francisco I. Madero sobre las fuerzas de Porfirio Díaz, los jaliscienses parecían estar muy cerca de establecer, por medios legales y pacíficos, un sistema de relaciones políticas, económicas y sociales fundamentado, en gran medida, en los preceptos de la *Rerum Novarum*, circunstancia que en apariencia armonizaba entre sí los intereses del gobierno civil, los del eclesiástico y los del pueblo en general.

En tan sólo dos años, pues, la militancia efectiva, real, de los jaliscienses hizo del estado lo que Robert Quirk llamó "el campo de pruebas del programa católico de acción social".¹¹

Sin embargo, apenas se había alcanzado la consolidación católica en la conducción de las instituciones públicas por las rutas en que mejor sirvieran a sus intereses, cuando tres sucesos vinieron a incidir en la ruina de la preponderancia católica en la vida pública jalisciense.

El 9 de febrero de 1913 coincidieron el arresto de Francisco I. Madero -que culminaría con su asesinato y el del vicepresidente José María Pino Suárez el día 22- y la llegada a Guadalajara de su arzobispo, Francisco Orozco y Jiménez. El tercero de estos acontecimientos fue el levantamiento que se inició el 26 de marzo en contra de la usurpación de la Presidencia por parte de Victoriano Huerta.

De momento, esto último pareció no tener ninguna consecuencia para Jalisco, como tampoco las había traído aquí la rebelión maderista. Resultó paradójico, pues, que fuera justamente el celo religioso del nuevo Arzobispo

lo que primero ocasionara fisuras en la aparente unidad entre la militancia religiosa y la política bajo el signo del catolicismo. Desde que asumió el mando del arzobispado, Orozco y Jiménez dio muestras inequívocas de que no toleraría ninguna otra fuerza que contrastara la proveniente de la arquidiócesis y de que lucharía hasta someter a cualquiera que tuviera intenciones de resistirse, cosa que lo enfrentó en no pocas ocasiones con los particulares y con las autoridades civiles.

La última y quizá la más grave de las confrontaciones entre el Gobernador y el Arzobispo, tuvo lugar el 11 de enero de 1914 cuando, a pesar de la prohibición expresa de López Portillo y Rojas de llevar a cabo un “desfile cívico con carácter religioso”, la marcha se realizó tal como la tenía programada Orozco y Jiménez. A pesar de que el Gobernador había sido electo gracias a la decisiva intervención del PCN, aquél no tuvo más remedio que suspender el desfile con ayuda de la fuerza pública y consignar ante las autoridades judiciales competentes al Arzobispo y sus principales colaboradores.¹²

En este enfrentamiento, el Gobernador vio con claridad la fuerza política que había cobrado la militancia católica y la conciencia que de aquélla se tenía, sobre todo en Jalisco. Unos días después de la marcha, López Portillo y Rojas terminaba una dura reprimenda al PCN dejando ver a la opinión pública que

el soberbio simbolismo de esa manifestación estrepitosa, que nada tiene que ver con la paz de la Nación ni con las alabanzas al Santísimo, sino, por el contrario, mucho con la discordia, con el odio, con todo lo terreno y malsano, que Dios reprueba y que la autoridad debe reprimir.¹³

Pero si esta ruptura entre el partido político dominante y el Ejecutivo estatal, encabezada por la mitra tapatía, pareció dar un triunfo definitivo a los militantes católicos, la verdad es que en la mayor parte del país el PCN y sus órganos de difusión se encontraban paralizados y sus dirigentes en serios problemas, debido a las alianzas

12. Cfr. Murriá, *op. cit.*, p. 258 y O'Dogherty, *op. cit.* P. 251-252.

13. *El Estado de Jalisco*, Guadalajara, 20 de enero de 1914.

14. Cfr. O'Dogherty, *op. cit.*, pp. 240 y ss.

de los grupos revolucionarios en contra de Victoriano Huerta, así como por la ambigua relación entre éste y el PCN.¹⁴

Tal vez Jalisco haya sido el último estado en que se suprimieron por completo las actividades políticas de los católicos, cosa que sucedió al tomar los constitucionalistas la ciudad de Guadalajara, el 8 de julio de 1914. Pero esto no significa, de ninguna manera, que los ánimos militantes hayan decaído en las filas católicas, ni entre los legos ni entre las autoridades que encabezaba el arzobispo Orozco y Jiménez.

Prueba de esto fue que a pesar de las medidas que se tomaron para mejorar las condiciones de vida de los trabajadores mediante leyes y decretos expedidos entre 1914 y 1916, hacia este último año los jaliscienses parecían no conceder ninguna ventaja a las propuestas constitucionalistas sobre las de la doctrina social católica para solucionar problemas como el de la tenencia de la tierra o las relaciones obreropatronales. Pero además, en julio de ese mismo año se fundó la rama local de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM)¹⁵ con la participación de los integrantes del Centro de Estudios Católico-Sociales, el cual venía funcionando desde abril de 1913, al igual que la Unión de Damas Católicas.

Por eso, ya para 1918 la ACJM contaba con el suficiente respaldo como para coordinar y llevar a buen término la primera muestra de repulsa pública en Jalisco en contra de la aplicación del artículo 130 de la recién promulgada Constitución de 1917. A lo largo de siete meses -julio de 1918-febrero de 1919- la militancia católica echó mano de todos sus recursos para lograr la derogación de los decretos 1913 y 1927 con los que el gobierno estatal pretendía limitar el número de sacerdotes a uno por cada 5 mil habitantes.¹⁶

De tal suerte, cinco años después de haber desaparecido el PCN de la escena pública, la ACJM apuntaba con toda claridad a la realización de los objetivos que para ella había concebido Bernardo Bergöend, entre los que conviene destacar el de "la coordinación de las

15. Bajo el impulso del jesuita Bernardo Bergöend, desde 1912 surgió la idea de agrupar a los jóvenes católicos del país en una asociación similar a la Asociación Católica de la Juventud Francesa, fundada por el conde Alberto de Mun, cuyo éxito en ese país fue reconocido por el Papa León XIII. Para una aproximación a las vicisitudes por las que atravesó la ACJM hasta su plena constitución puede verse Andrés Barquín y Ruiz, *Bernardo Bergöend S.J.* México: Jus (col. México Heroico), 1968.

16. Cfr. Murriá, *op. cit.*, p. 355 y ss.

fuerzas vivas de la juventud católica mexicana, para cooperar a la restauración del orden social cristiano en México”, para lo cual la Asociación debería componerse de

un buen contingente de jóvenes estrechamente unidos entre sí, que, animado de una fe profunda en la causa de Dios, de la Patria y del alma popular, trabajasen a una por Dios, por la Patria y por el pueblo, amando a su Dios hasta el martirio, a la Patria hasta el heroísmo y al pueblo hasta el sacrificio.

y así producir una “generación de hombres capaces de ejercer una influencia saludable en la marcha de los negocios públicos”. Vedado, pues, el camino de la política, la Iglesia visible se proponía “la conquista católico-social de la Patria Mexicana”.¹⁷

Si bien esta misión debía llevarse a cabo en todo el territorio nacional,¹⁸ algunas de las acciones de mayor importancia para lograr tal fin tuvieron lugar en Jalisco entre 1919 y 1925. A lo largo de esos años se reactivó la prensa católica, se creó el Centro de Obreros Católicos, se iniciaron campañas para lograr la derogación de los artículos constitucionales que, de acuerdo con los militantes católicos, atentaban en contra de la libertad de la Iglesia, se organizó un Curso Social Agrícola y se fundó la Confederación Nacional Católica del Trabajo.¹⁹ Se trataba, pues, de retomar el cauce de la lucha por la implantación de la doctrina socioeconómica de León XIII.

Pero a pesar de la cohesión visible en las filas católicas, la fuerza y popularidad que empezó a cobrar el régimen gubernamental civil a partir de 1920, muy pronto puso en duda las posibilidades de concreción del proyecto que tenían los católicos para el país. A pesar de las semejanzas que pueden encontrarse entre las medidas católicas y las propuestas laicas que poco a poco iban implantándose para mejorar las condiciones materiales de obreros, campesinos y de la sociedad en general, la armonización de los dos planes resultaba poco menos que imposible debido a las corrientes de pensamiento en que se sustentaban.²⁰

17. Barquín y Ruíz, *op. cit.*, pp. 84-85.

18. Cfr. Antonio Rius Facius, *De don Porfirio a Plutarco*. Historia de la A.C.J.M. Pról. José González Torres. Méjico: Jus, 1958.

19. Para un recuento pormenorizado de las actividades católicas en esos años, puede verse Meyer, *op. cit.*, Murúa, *op. cit.*, y Barbosa, *op. cit.* entre otras obras.

20. Cfr. David Bailey, *¡Viva Cristo Rey!* The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico. Austin: University of Texas Press, 1974.

Antes bien, las diferencias fueron ahondándose y la rivalidad fue creciendo de tono hasta que reventó en un enfrentamiento armado que, si bien afectó de manera directa o indirecta a la mayor parte del territorio nacional, en Jalisco cobró proporciones tales que se encuentra indisociablemente unido a la historia contemporánea del estado, y la memoria popular, sobre todo en el área rural, la recuerda con mucho mayor viveza que a la propia Revolución Mexicana.

A lo largo de los tres años -1926-1929- que duró la Cristiada, como se conoce ahora a la rebelión católica, hubo evidencias irrefutables de la sinceridad de los sentimientos religiosos que se esgrimieron para justificar el intento de derrocar al régimen constitucional. Pero también hay indicios de sobra acerca de la imbricación en el mismo conflicto de motivos mucho menos celestiales, como los económicos y los políticos.

Pero como aquí se trata únicamente de destacar las líneas generales que han marcado el derrotero de la militancia católica en Jalisco y algunas de sus manifestaciones concretas, me limitaré a mencionar que durante esos tres años se reafirmaron algunas prácticas discursivas que se habían gestado durante los años de lucha revolucionaria y con la puesta en marcha de algunas instituciones públicas ya bajo los lineamientos de la Constitución de 1917.

Quizá uno de los vocablos más afortunados -tanto que se ha incorporado legítimamente al habla cotidiana- creados en esa época sea el verbo "carrancear", evidentemente derivado del apellido del jefe de la facción constitucionalista de la Revolución, Venustiano Carranza. Aunque Santamaría²¹ sostiene que el verbo fue creado por los propios constitucionalistas, la ofensa que contiene en sí mismo hacia Carranza hace dudar que haya sido así: más bien parece una creación popular de los contrarios al constitucionalismo quienes lo usaron como sinónimo de robar o despojar. Pero los que con más encono lo utilizaron fueron, sin duda, todos aquellos que estuvieron en contra de la Revolución y de la Constitución, entre los que sobresalieron, ni siquiera hace falta decirlo, los católicos militantes.

21. Francisco J. Santamaría. *Diccionario de mexicanismos*. México: Porrúa, 1959.

A este verbo muy pronto se unió un sustantivo, bolchevique, que al utilizarse, por parte de los tradicionalistas, casi exclusivamente como sinónimo de ateo, expoliador, ladrón e ideas afines se convirtió en un insulto dirigido a todo aquel que diera muestras de apoyar o siquiera compartir los principios de la Constitución.

Evidentemente, la puesta en marcha de la nueva Constitución mexicana coincidió con la revolución Rusa, a cuya influencia se atribuyó, entre otras cosas, la obligatoriedad de la educación laica y la clausura de los establecimientos privados que no cumplieran con este mandato, circunstancia a la que se culpó de la ruina del sistema educativo, causada, primero, por la admisión en la Escuela Normal del Estado de estudiantes cuyos padres tenían algunos de los empleos u oficios de menor prestigio social,²² y más tarde, en 1926, por la ocupación de las plazas que dejaron vacantes las maestras católicas de educación primaria al negarse a firmar una circular que giraron las autoridades locales para apoyar la política del gobierno civil hacia la Iglesia.²³

De acuerdo con la versión de Marina García de Alba, participante en la rebelión cristera y maestra de labores en una escuela de educación primaria, antes de 1926, "eran mejores las clases de aquí [Guadalajara] que en México [D.F.], ahora no, desgraciadamente están mejor en México... porque, pues seguramente con la cuestión de que Zuno despidió a todos los maestros buenos, entraron tortilleras, maseras, sirvientas, ¿qué podían enseñar?"²⁴

De hecho, la acusación de deterioro de la calidad del sistema educativo proviene desde los primeros intentos que hizo el Estado, a mediados del siglo XIX, de reglamentar la educación pública y se fundamentó, sobre todo, en su empeño por laicizarla y que sólo se logró al legalizar este requisito para impartir educación en 1917.

De tal suerte, la carencia de una sólida instrucción católica era causa de una muy deficiente educación que redundaba en una ignorancia generalizada. De acuerdo con esta creencia, Plutarco Elías Calles no pasaba de ser un maestro rural semianalfabeta; pero en el caso de los

22. Cfr. Agustín Vaca, *Querer es poder*. Hildelisa Anguiano platica con... Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2000, pp. 36-37. La visión de esta profesora es de gran utilidad para comprender el significado social que tuvo la apertura de instituciones educativas tanto medias como superiores a estudiantes de escasos recursos económicos que apenas unos años antes se veían impedidos de ingresar a ellos.

23. En esa ocasión, perdieron su plaza cerca de 900 maestras de educación primaria por negarse a firmar la circular 13134. Cfr. Agustín Vaca, *Los silencios de la historia: las cristeras*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1998, pp. 129-130.

24. Entrevista con Marina García de Alba realizada por Agustín Vaca el 28 de mayo de 1979 en Guadalajara, Jalisco. Cinta magnetofónica y transcripción mecanoscrita depositadas en el Centro INAH Jalisco.

guardianes de la ley, policías y soldados, esta ignorancia se complementó con la estupidez que, casi sin excepción, se les atribuyó.

Aunque en los libros y testimonios que escribieron los militantes católicos en torno del conflicto armado con el Estado abundan los casos de lo anterior, aquí sólo referiré unos cuantos, a modo de ejemplo, que al respecto Luis Rivero del Val incluyó en *Entre las patas de los caballos*, cuyo subtítulo, "Diario de un cristero", deja muy claro el género de escritura en que se inscribe.²⁵

El gato, un propagandista de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, fue sorprendido *en fragante delito*, según dijo el gendarme, y conducido a la demarcación de policía; pero en el trayecto pudo deshacerse hábilmente de la propaganda católica contenida en papeles engomados que llevaba para fijarlos en las paredes. El agente investigador le preguntó por qué lo habían detenido:

-Por el delito de tocar madera- contestó.- ¡Cómo! ¿Qué delito es ese?...-Pues no sé... Pensé que podían *tronarme* en los próximos exámenes. Asustado busqué madera y tenté un zaguán diciendo ¡Lagarto! Toco madera, y...¡Zas! me agarra el señor y me trae para acá. El gendarme informó que *el Gato* estaba en el zaguán, presionando el lugar donde había un engomado; pero éste, firme en que "tocaba madera", fue dejado en libertad.²⁶

La misma imagen de estupidez policiaca se repite en no pocas ocasiones, y a pesar de la condescendencia burlona con que el autor trata las actividades que desempeñaron las mujeres en la rebelión católica, también ellas rebasan a los policías en perspicacia e inteligencia, y logran burlar la vigilancia pues "la policía de aquí es como la flauta, sólo que le soplen toca".²⁷

Los católicos rebeldes son tan inteligentes, cultos e ingeniosos, y los representantes de la ley tan estúpidos e ignorantes que los primeros, en calidad de detenidos en las demarcaciones de policía, logran convencer a sus aprehensores de cambiar los cargos de sedición, lo cual constituye un delito grave, por los de faltas a la autoridad,

25. Además del libro de Rivero del Val, pueden verse Jorge Gram, *Héctor*, Novela histórica cristera, 9ª ed. México: Jus, 1983; Heriberto Navarrete, *Por Dios y por la Patria*, 3ª ed. México: Jus, 1973; *David*, Órgano oficial de la Legión de Cristo Rey y Santa María de Guadalupe, Veteranos de la Guardia Nacional (Cristeros), 2ª época, 8 vols. México, 1952-1968, entre muchos otros.

26. Luis Rivero del Val, *Entre las patas de los caballos*, (Diario de un cristero), 4 ed. México: Jus, 1970, p.77.

27. *Ibid.*, pp. 155-156.

que sólo es una falta administrativa,²⁸ y en ocasiones hasta se las arreglan para que los policías se desarmen voluntariamente y pasen a escuchar conferencias católicas en contra del régimen gubernamental.²⁹

Evidentemente, esta facilidad con que los católicos aprehendidos podían burlar a las autoridades, contradice la denuncia que se encuentra en esas mismas páginas de la brutalidad y crueldad, ambas también consecuencia de la ignorancia y estupidez, con que las fuerzas policíacas trataban a los militantes católicos que tuvieran cualquier nexo con la rebelión armada.

Por otra parte, los integrantes de las milicias católicas dan testimonio de su inquebrantable fe católica mediante la comisión de actos igualmente brutales, como fue el del enfrentamiento entre Pedro Orozco, soldado cristero, y su padre, soldado federal.

Pedro quiso rehuir la pelea, pero su padre lo obligó a defenderse. Como un castigo de Dios para aquel mal padre su hijo le dio muerte. Cuando a Pedro le decían que cómo se había animado a disparar contra su padre, contestaba. Primero está Cristo que todo lo demás.³⁰

En no pocas veces, los resultados de la violencia humana se complementan con circunstancias que los militantes católicos interpretan como confirmación del favor divino. En ocasión de un combate frente a frente en las calles de un pueblo, un grupo de cristeros se topó en una esquina con un grupo de soldados. El teniente al mando, quien vestía de negro y montaba un caballo también negro, dio dos veces el “¿quién vive?”, y al recibir por segunda ocasión la respuesta de “viva Cristo Rey”,

El Teniente vomitó horrible blasfemia contra la Santa Madre de Cristo Rey. El Mayor Covarrubias que ya había llegado a la esquina, dijo al Teniente: Desgraciado, a la Madre de Dios no se le ofende en presencia de sus soldados, y rápidamente le disparó un tiro que dió en la boca del blasfemo. La cabeza del teniente voló hecha mil pedazos. El Capitán José Fletes y la escolta salieron de su cuartel al darse cuenta de los hechos.

28. *Ibid.*, p. 36.

29. *Ibid.*, p. 56.

30. E. A. “Un caso terrible”. *David*, núm. 21, abril 1954, p. 330. En el número 23 de la misma revista, p. 360, se desmiente este hecho. Sin embargo, lo significativo es que, aun cuando sean inventados, la abundancia de casos de enemistad y hasta de peleas que conducen a la muerte entre miembros de una misma familia en el imaginario colectivo, son indicio de la seguridad católica en lo justo de su posición.

y por la espalda dispararon contra el grupo callista dejándolos muertos. Una manada de puercos que andaba en la calle se acercó a los muertos y devoraron el cuerpo del blasfemo. Los otros cadáveres fueron respetados.³¹

31. "Como murió un blasfemo". *David*, núm. 8, marzo 1953, p. 132.

La "horrible blasfemia" y el color de la vestimenta y montura del teniente lo asimilan al demonio mismo, cuya oposición a la religión católica lo hace acreedor de un castigo divino. En la tradición judeo cristiana el cerdo ha sido considerado el animal más impuro, símbolo de todas las tendencias oscuras: ignorancia, gula, lujuria, egoísmo, al igual que de la maldad y suciedad. Por eso, al expulsar a la legión de demonios que se había apoderado del cuerpo de un hombre, Jesús les permitió que tomaran posesión de una piara de cerdos, los cuales, enloquecidos, se arrojaron a un lago y murieron ahogados.³² Ningún otro animal, pues, podría haber merecido el encargo de deshacerse del teniente blasfemo.

32. Cfr. *La Sagrada Biblia*. Nuevo Testamento, San Lucas, Cap. 8, 27-39.

Si esta anécdota macabra fue real o ficticia, es irrelevante. Su importancia reside en los elementos que la componen, pues ellos, al igual que en muchos otros casos, revelan la creencia de que la Divina Providencia se valía de toda clase de signos para mostrar su beneplácito con la rebelión.

No obstante los innumerables indicios de la aquiescencia celestial hacia la rebelión católica, ésta fue suspendida por la propia jerarquía clerical, en acuerdo con las autoridades civiles, en junio de 1929. En diciembre de ese mismo año, se creó la Acción Católica Mexicana, organización que asimiló a sociedades tales como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Unión de Damas Católicas.

De tal suerte, el término militante cobró el significado particular de "seglar que ha asumido una responsabilidad apostólica, ordinariamente en la acción católica", limitándose a las tareas de apostolado que se define como la "participación de los seglares en la misión evangelizadora y santificadora de la Iglesia, bajo el impulso y gobierno de la jerarquía".³³

Nada más lejano, pues, de la aspiración que alentó la militancia católica hasta 1929 de lograr el predominio en la cosa pública.

33. Olivier de la Brosse *et al.* (Dir.), *Diccionario del cristianismo*. Trad. Alejandro Esteban Lator Ros, 2ª ed. corregida y aumentada. Barcelona: Herder, 1986.

J ESTUDIOS ALISCIENSE S

61

Introducción

Marta Noguera Ferrer

María Campillo

Una aproximación al exilio literario catalán

La autora nos ofrece una panorámica completa de los destinos de exilio de los escritores catalanes, tanto en Francia como en Argentina, Chile y, sobre todo, México. Esboza una interpretación de su obra y de las tipologías literarias generadas por la experiencia del exilio.

Palabras clave: Exilio catalán. Tipologías literarias

Josep Ferrer Costa y Joan Pujadas Marquès.

Vicenç Riera Llorca o el valor de la memoria.

Este artículo quiere refrescar la memoria acerca de la vida y la obra del escritor y promotor cultural Vicenç Riera Llorca, exiliado en México desde 1942 hasta finales de los años sesenta. Director durante más de diez años de la revista catalana publicada en México *Pont Blanc* ("Puente azul"), su perspectiva del largo exilio es quizá una de las que tienen un carácter más testimonial.

Palabras clave: Exilio catalán. Testimonio. México

Josep-Vicent Garcia i Raffi

La mirada mexicana de Lluís Ferran de Pol

El artículo ofrece una interpretación global de la obra literaria y periodística del escritor catalán Lluís Ferran de Pol, exiliado en México durante la década de los años cuarenta del siglo pasado. Autor de una obra narrativa de fuerte influencia mexicana –tanto por los temas que trata como por las fuentes históricas de las que bebe–, Ferran colaboró como periodista en el periódico capitalino *El Nacional*.

Palabras clave: Exilio. Literatura catalana. Interpretación

Jaume Aulet

La recepción en México de la obra de Agustí Bartra

Este texto ofrece una interesante aproximación a la recepción crítica que tuvo el poeta catalán Agustí Bartra en México, a donde llegó exiliado a principios de los años cuarenta. Bartra fue uno de los intelectuales catalanes que más colaboró en revistas y suplementos culturales mexicanos a lo largo de las décadas de los cincuenta y sesenta.

Palabras clave: Poesía catalana. Crítica. Recepción. México

Carlos Guzmán Moncada

La obra mexicana de Pere Calders

El artículo repasa la trayectoria literaria de este narrador catalán, exiliado en México de 1939 a 1962. Establece algunos puntos comunes y de divergencia entre los dos grandes segmentos perceptibles en la obra escrita durante su exilio mexicano: las narraciones vinculadas temáticamente con nuestro país, y aquellas donde, sin existir una referencia abierta a México, se expresa de forma implícita la experiencia del exilio.

Palabras clave: Exilio catalán. Divergencia temática. Narrativa