

LA RAZÓN RE-ENCANTADA: MAGIA, NEORELIGIÓN Y RITUALES EN LA ERA DEL COLAPSO

Rossana REGUILLO*^{*}

Para Norbert Lechner, presencia y conjuro contra el miedo¹.

...El grupo transporta a sus dioses en los bolsos, en los casetes del walkman. En sus sectas y bibliotecas.

...El silencio regresa como un pudor. Lentamente. Los inmortales titubean si deben descender a un lugar que se ensucia tan fácilmente. Los dioses pasan, ligeros, tenues, vecinos de la inexistencia, espíritus volátiles; el menor surco en el aire, los expulsa. Han huido desde hace mucho tiempo de nuestro mundo atronador.

Michel Serres (2002)



En Santo Domingo de Silos situado en el extremo septentrional de España, los monjes benedictinos siguen elevando sus perfectas voces para entonar los cantos gregorianos que en la década de los ochenta se convirtieron en uno de los mayores éxitos de venta a través de EMI Classics.

Su música coral es la justa medida del desamparo y de la imperfección humanas frente a lo inmensurable; su éxito de ventas que ha continuado a través de la “gregorización” de modernos “hits” como “*Tears in heaven*” de Eric Clapton o “*Don’t give up*” de Peter Gabriel, es la

justa medida del retorno y expansión de lo numinoso a una vida desprovista de trascendencia y sacudida por las urgencias estructurales y cotidianas.

La razón secular, como conquista de la modernidad, se empequeñece ante el avance de imaginarios y prácticas que se esfuerzan por restituir encanto a un mundo cuya violenta desnudez sacude los cimientos en los que la modernidad se asentó con sus promesas de autonomía, progreso y equidad.

* Profesora del ITESO (Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente) de México e integrante del Consejo Internacional de Comunicación y Medios.

¹ Este ensayo fue escrito en 2003, varios meses antes del lamentable fallecimiento de Norbert Lechner y he preferido dejar la dedicatoria tal como la pensé en aquel momento.

Llenos de consecuencias es aquí que estamos, desvelados por la incertidumbre del presente y los contornos nebulosos de un futuro inasible, siempre en fuga. Así, el miedo se instaura

- como condición de época,
- como atmósfera cultural,
- como proyecto político,

instalando dos certezas básicas: “nadie está a salvo”, “todos somos sospechosos”. Dos consignas que operan como claves expandidas de intelección del mundo y que no sólo contribuyen a la erosión del tejido social sino que además funcionan como “coartadas” en dos direcciones: “desde arriba” justifican y celebran el autoritarismo, los discursos y las prácticas de vigilancia y control, hoy globalizadas, que han encontrado en el desencanto, en la vulnerabilidad y en el temor hacia el futuro, una filón para imponer un modelo que no acepta contestación alguna; “desde abajo”, operan como ratificación de lo que los teóricos de la modernidad tardía² denominan “inadecuación biográfica del yo”, cuya traducción es a la vez compleja y muy elemental: todos estamos mal y no hay espacios de escapatoria (“el mundo nunca fue tan pequeño como hoy “, diría Ianni³), ni prácticas a prueba de la asunción de estas “verdades”. Nadie está a salvo, todos somos sospechosos (siempre los otros, más que yo), son hipótesis subyacentes al modo en que nos colocamos en el mundo.

Y de entrada esta ecuación deviene clave cultural y política para conferir sentido al mundo. El riesgo se ha convertido en la “key word” para definir el momento de la modernidad por el que atravesamos, tanto lo estructural (debilitamiento de las instituciones, exclusión creciente, agotamiento de recursos) como lo cotidiano (acceso a ciertos grados de “viabilidad” para la vida). No es este el espacio para desarrollar en extenso lo que se denomina “sociología del riesgo”⁴, pero me interesa colocar aquí como plataforma analítica la relación entre el aumento en la percepción del riesgo, la circulación masiva de “mensajes” (tanto preventivos, como explicativos) en torno a los “riesgos” presentes de cara a la continuidad de la vida y la fuerza que adquieren en el discurso de los actores sociales, las consignas a las que he aludido, en referencia a los modos de respuesta que ganan terreno en la socialidad contemporánea.

La consigna “nadie está a salvo”, es palabra mágica que detona el individualismo; “todos somos sospechosos”, activa la exacerbación comunitarista que privilegia las políticas del “nosotros” frente al “ellos amenazante”. Individualismo y comunitarismo son percibidos, desde una subjetividad sitiada por los miedos y la incertidumbre, como alternativas para contrarrestar el riesgo y en sus multidimensionales formas, narrativas salvíficas, conjuros contra un enemigo inasible al que no obstante, se dota de cuerpo y nombre para escapar de la intolerable ausencia de chivos expiatorios. Se fortalece así “el esencialismo y el endurecimiento de las fronteras” entre los grupos (que) obstaculizan la permeabilidad y la contaminación mutua, y facilitan el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos”, como señala Arditi⁵.

² Ver por ejemplo los trabajos de Z. Bauman, A. Giddens, U. Beck y S. Lash.

³ IANNI, Octavio, *Teorías de la globalización*. Siglo XXI/UNAM, México, 1997.

⁴ Para una referencia clave ver U. Beck (1998), para un análisis de las implicaciones del riesgo en la modernidad reflexiva ver. Reguillo (2002)

⁵ Ver ARDITI, Benjamín, *El reverso de la diferencia*, en B. Arditi (ed) *El reverso de la diferencia Identidad y política*. Nueva Sociedad, Caracas, 2000. Desde otra perspectiva, he venido sosteniendo los riesgos implicados en la fragmentación creciente de las identidades juveniles, Ver, Analía Roffo, “A fondo: Rossana Reguillo, especialista en estudios culturales: En América latina, los jóvenes están viviendo en guetos”. *Clarín* 8/10/2000

Si en el final del siglo XIX se desencantaron las formas religiosas del mundo en pos de una perseguida racionalidad moderna y secular, en los comienzos del siglo XXI, lo que se desencanta son las formas políticas del mundo: descrédito de las instituciones, desconfianza y deslegitimación de los actores de la política tradicional, pérdida o desdibujamiento de los discursos y símbolos que operaron (no sin resistencias) como espacios de acuerpamiento social; declive de lo público como ámbito de la discusión y organización de las diferencias; vulnerabilidad en los modos de constitución del sujeto. De “todo sólido que se desvanece en el aire” marxista a la “modernidad líquida” de Bauman, en los análisis cobra fuerza el debilitamiento de las certezas, como “paradigma” interpretativo; la duda y la incertidumbre constituyen el “texto fuerte” al que se apela paradójicamente como verdad irrefutable: “tal vez”, “probablemente”, todo apunta hacia...”, “quizás”. Nadie juega en el tablero de las certezas y los prestigios hermenéuticos provienen de la capacidad de instalar con mayor contundencia la inestabilidad del paisaje.

Lo que en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades constituye un capital (la perplejidad ante el acontecimiento y el cuidado epistemológico y político frente a los pronunciamientos contundentes), representa la mayor debilidad en el “nuevo” espacio público, donde los “públicos”, las “audiencias”, la “sociedad”, los “ciudadanos” buscan pistas y claves para desentrañar el acontecer y para delegar (en) o apelar (a) a una voz “autorizada” que sea capaz de indicar los caminos. Así el espacio público expandido se va poblando de chamanes de futuros imposibles, de narrativas de salvación, de decálogos para la sobrevivencia, de certezas y códigos de conducta frente a la incertidumbre.

El analista es sustituido –sin remordimientos y con gran éxito de mercado–, por agoreros de la catástrofe y de la esperanza, cuya “virtud” estriba en la oferta de un programa que de manera mínima garantice dos cuestiones: el sentido de la biografía del yo y, la posibilidad del futuro. Puede, y con razón, argumentarse que esta tendencia es un “revival” de los milenarismos históricos que han –una y otra vez– regresado sobre las explicaciones mágicas y religiosas ante los desafíos que presentan las transformaciones sociales. Esto es indudablemente cierto, pero encuentro una diferencia fundamental con los movimientos milenaristas de los siglos XVIII y XIX, y el momento por el que atravesamos.

En el tránsito hacia la industrialización y la hoy llamada “era de la información”, hay una cuestión clave que ha sido tematizada por los historiadores de las religiones pero poco estudiada por los sociólogos de la religión. Se trata del papel de la creencia en su relación con la cultura y los esquemas “morales” de las épocas en cuestión. Los documentos disponibles permiten afirmar que los milenarismos especialmente en el XIX, proveyeron de un espacio de “desregularización” de los estrictos códigos de comportamiento social para las minorías (especialmente de género), las mediums o las videntes estaban autorizadas a comportamientos (hablar otras lenguas, expresarse a través de las artes) inusuales en tanto asignados a categorías socioculturales masculinas y letradas, que reinterpretaban el papel “femenino” en el contexto social: en *estado de trance* las mujeres (algunas mujeres) eran autorizadas para “hablar”, “escribir”, “bailar” o “cantar”. Un(os) agente(s) supraterranal(es) autorizaban estos comportamientos normalmente proscritos. Sostengo que la creencia y el trance operaban como conductores culturales para dotar de explicación mágica los cambios que la sociedad exigía pero para los que se carecía de referente cultural “legítimo”: la magia posibilitaba la entrada de ciertos actores (mujeres y minorías raciales) al ámbito del discurso social legitimado. Hoy, me parece y según corroboró en el discurso de mis “informantes”, estos retornos mágicos, religiosos, no se articulan a la “ganancia de voz” y legitimidad, sino a la posibilidad de ganar un panorama de futuro. En otras

palabras, las diferencias históricas entre los milenarismos pasados y el retorno de lo numinoso hoy, estarían dadas no tanto por la especificidad de las prácticas y rituales vinculados, sino a la función que se le confiere a lo que se asume trascendente. Hoy, el pensamiento mágico y la centralidad de la creencia, está articulado a la imposibilidad de imaginar el futuro y no tanto, al acompañamiento de las transformaciones societales.

En términos de la subjetividad de la época, es fundamental abrir el espacio para las narrativas que señalan enemigos probables e intuidos, problemas anticipados o experimentados, vocabularios para nombrar el dolor, la incertidumbre, el temor, que a narrativas que coloquen la direccionalidad del futuro (es decir, de las acciones) en la responsabilidad del individuo o del grupo. En otras palabras, es más fácil prestar atención a la “lista de enemigos”, a las causas “eficientes” (los negros, las mujeres “liberadas”, los homosexuales, los terroristas, que siempre tienen la culpa), a las recetas mágicas para enfrentar los temores, que a lo que, desde las biografías particulares, corresponde para contrarrestar los riesgos derivados del modelo socioeconómico, político y cultural dominantes, al que se prefiere ignorar, porque asumir esta última posición implica reflexividad (pensar el pensamiento con el que pensamos) y esto significa someter a crítica lo que Bourdieu llamó las “doxas”: verdades autoevidentes que no necesitan constatación ni prueba reflexiva.

La hipótesis es la siguiente, el miedo (como imaginario de época, como relato explicativo, como estructura de sentimiento) gana terreno en la medida en que se pierde la autonomía y se retorna, por los caminos mágicos, a los territorios de una heteronomía que se fortalece en la medida en que libera a los actores de la responsabilidad reflexiva.

Sostengo que el miedo, como narrativa epocal, es fuerza individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida, formulación que me ha permitido en los años recientes, seguir algunas pistas claves: la dimensión biográfica en la configuración de los temores frente al futuro incierto; la potencia o capacidad de algunas narrativas para constituirse en referentes claves (y a veces, únicos) de los motivos del miedo (aquí por ejemplo, Mr. Bush y sus halcones y desde luego, el trabajo fundamental de las industrias culturales) y, de manera clave, el colectivo (o pertenencias culturales) como clave fundamental no sólo para interpretar el mundo, sino además para dotar de una “coartada” desde un lugar interpretativo “seguro” a las explicaciones teleológicas, causales o en otras palabras, la necesidad de darle espacio a una comunidad emocional de referencia capaz de conferir inteligibilidad a los agentes, espacios, figuras, procesos provocadores y culpables de los problemas que enfrentamos. Por su carácter pre-reflexivo, estos miedos difieren la responsabilidad sociopolítica.

Sobre estas hipótesis, me interesa discutir aquí, tres temas vinculados a la presencia del miedo (y la esperanza) como dispositivo(s) de control y de gestión social: algunas de las características de la sociedad contemporánea que voy a metaforizar a través de ciertas figuras-procesos; la transformación o emergencia (incómodas) de procesos neo-religiosos de reconocimiento y adscripción como alternativas de cara al futuro; el crecimiento y endurecimiento del autoritarismo y sus sofisticados dispositivos productores de miedo.

I. Santoral para tiempos de globalización (o el miedo como condición de época)

Hoy día ante el declive de las instituciones y los efectos “perversos” de la modernidad, como llama Bauman a las consecuencias del modelo-proyecto que nos hemos dado como sociedad, se dibujan en el paisaje social varios fenómenos que son fundamentales para comprender “lo contemporáneo” y analizar algunas de los territorios productores de las incertidumbres que propician la búsqueda de respuestas “a como de lugar”: la urgencia del

acontecimiento; la implosión de las utopías o de otro modo, la imposibilidad de trazar el futuro; el nomadismo de la época con sus flujos (obligados) de personas, de bienes e información; la exclusión como requerimiento del proyecto neoliberal que engancha lo que le sirve y descarta lo que le estorba. Así, la urgencia, la ausencia de futuros, la migración y la exclusión, configuran el texto fuerte en el que los actores sociales construyen sus biografías y organizan precariamente sus programas de acción.

La invocación es una práctica que las culturas populares siempre le han disputado a los saberes expertos y/o sagrados. Para el análisis de estos temas “globales” invoco aquí a los santos y santas, videntes y milagrosos que constituyen un débil pero simbólicamente eficaz territorio para arropar nuestros miedos contemporáneos.



San Expedito⁶ o la invocación a la velocidad

Una de las promesas más espectaculares en la campaña del hoy presidente mexicano, Vicente Fox, paradigma de las figuras políticas mediáticas, fue terminar con el conflicto en Chiapas en “quince minutos”, hazaña que tres años después y pese a su indudable fracaso, quiere repetir con las FARC, el Sr. Alvaro Uribe presidente en funciones de uno de los países más complejos de América Latina; en la televisión y en las revistas, las ofertas de embellecimiento se montan en su mayoría sobre el factor tiempo por sobre el sacrificio (ganar y perder medidas como claves estéticas del éxito social implican solamente decisión y por supuesto adquirir el mágico producto), transformar el cuerpo es una meta alcanzable en el corto plazo, no importa cuanto haya de más, ni cuánto de menos, los aparatos y medicamentos modernos, prometen operar siempre

rápido y sin consecuencias; por encima o en paralelo a las agotadoras negociaciones políticas que supone el nuevo orden económico, los especialistas inventan los llamados “fast track” que desaparecen en el momento y por la vía rápida los fastidiosos problemas asociados al libre comercio; las industrias culturales elevan a condición de best-seller tanto a los productos como a los productores culturales que escapan a las lógicas y esquemas de las “trayectorias” culturales para convertirse en ejemplos de la velocidad con la que hoy se produce la obra de arte.

En política, en estética, en la economía y en el mercado de la cultura, la urgencia travestida con mucha frecuencia en “velocidad” es un valor contemporáneo. De qué habla esta urgencia, de qué habla la velocidad, qué es lo que puede hoy metaforizar un santo como San Expedito, a quién se erige como patrón de las causas urgentes. Pese al riesgo de las respuestas unívocas, en el relato de hombres y mujeres, jóvenes y no tan jóvenes, mexicanos, argentinos, colombianos, puertorriqueños, ricos o pobres, globalizados o condenados a la exclusión, esta obsesión con el tiempo parece expresar la angustia ante la falta de control sobre la propia existencia. Y al mismo tiempo, estar vinculada con un cambio valoral que, para mejor expresarlo es en realidad un cambio de época: el tiempo de los procesos que del catolicismo a los puritanismos protestantes colocaba el sentido del éxito en el esfuerzo, en el trabajo y en el compromiso, cede su espacio ante el tiempo de los “resultados” de una sociedad postindustrial

⁶ San Expedito, fue declarado santo patrono de la ciudad de Sicilia en 1781. Sus insignias son una palma, una cruz con la inscripción HODIE (hoy) y bajo su pié un cuervo sometido proclamando: "Cras" (palabra latina que significa "mañana"), es el santo de las causas justas y urgentes.

que ensoberbecida por su poder sobre la naturaleza y su dominio sobre el tiempo, erige como santa indiscutible de su altar a la velocidad. El éxito si rápido dos veces bueno, puede ser la paráfrasis desde la cultura popular.

El tema no es banal en tanto el espacio público se convierte en un gran escenario poblado de imágenes, frases cortas, personajes que ratifican que la vida es un salto constante entre un acontecimiento y otro. Y el pretendido dominio sobre un tiempo sin procesos, se convierte en poderosa arma política en tanto quien se erige en su oráculo es capaz de señalar que aquello que fue arrebatado por el tiempo será restituido por la velocidad. El tiempo de los magos es la ausencia de tiempo, el tiempo de los videntes es la anulación de la separación entre el presente y el futuro, el tiempo de los santos es el tiempo del milagro que no precisa del tiempo: nada por aquí, nada por allá y “voilà”, el resultado.

Los “ansiosos” configuran una nueva categoría sociocultural, cofradía de esperanzados disconformes que esperan en cada producto, en cada frase, en cada imagen, un nuevo Mesías, que los haga más bellos, más felices, más ricos, otros, en síntesis. Los ansiosos tienen miedo, de no ser bellos, de no ser felices, de no ser ricos, de ser, en otras palabras, inadecuados. San Expedito ve aumentar su clientela porque nadie ha logrado terminar con un conflicto indígena de 500 años en quince minutos y nadie, todavía, ha sido besado para convertirse en príncipe. El culto a la urgencia está vinculado a la terrible sensación de que el tiempo se acaba y no habrá más oportunidades; su lenguaje es la reducción de la complejidad.

La fuga del futuro o Santa Rita de Casia y sus causas imposibles

Pese al acuerdo tácito y explícito entre mis padres para que en casa los hermanos recibieramos una educación estrictamente laica, mi madre se las ingeniaba para pasarnos información clave de sus archivos religiosos, “cosa de cultura general” decía para aligerar sus culpas. Así aprendí que Santa Rita de Casía, mujer sufrida si las hay, era tan extraordinaria que cuando su espantoso marido le exigía poner una mesa estilo la “realeza de Mónaco” (eran palabras de mi madre) ella nunca fallaba. El marido torturador al criticar una vez la mesa de la Santa, dijo “lo único que en este salón falta es “caca”” (decía ella, mi madre se entiende, para no decir mierda), abnegada pero triunfantemente “Rita” (las licencias sociales se permitían cuando el personaje en cuestión era querido) levantó un plato y mostró orgullosa la caca que un pájaro inoportuno había depositado en su mesa de gala esa tarde para su gran mortificación pero siempre de acuerdo a los designios divinos. Al ver semejante milagro, el espantoso marido cayó postrado a los pies de la Santa. No sé porque esta historia me persigue desde mis tiempos de infancia y la repito, a veces, para señalar que la imposibilidad no es imposible y que a veces lo terrible juega a nuestro favor.



Cuando pensaba como dar cuenta aquí del mayor miedo que he podido detectar en casi diez años de persecución itinerante de sus proteicas formas: el miedo al futuro, la imagen de la Santa se me instaló como clave de lectura, en tanto ella condensa tanto la inestabilidad de la salvación como lo contingente y fuera de programa.

El más lúcido analista de los miedos contemporáneos en sus vínculos con la política, Norbert Lechner, tituló su último libro como “La sombra del mañana”⁷, la imagen usada por Lechner me parece una poderosa metáfora para designar lo que hoy implica para la gente la imagen del futuro: una sombra, un confuso o tenue contorno de trazos que se pretenden reflejos de una imagen cierta. La imagen de “la sombra” no ha sido siempre en la literatura sinónimo de tranquilidad y por el contrario, goza de mala fama, su imagen suele asociarse al peligro, a la amenaza, a lo incierto, a una presencia difusa.

Analizar tanto la bibliografía en ciencias sociales como los relatos que nos cuentan los “informantes” nos acerca bastante al imaginario que domina el espacio de las ideas en torno al futuro: peligro, amenaza, incertidumbre, oscuridad. Al volver sobre los estudiosos de los milenarismos del XVIII y del XIX, esta imagen es recurrente, lo que, con ciertas precauciones, me lleva a la hipótesis de que la imagen del futuro ha jugado un papel clave en los cambios de época.

Sin embargo, me parece que hoy la imaginación sobre el después está poblada de “datos” catastróficos de los que carecía la imaginación decimonónica. Quiero decir: en la medida en que parece conquistarse el presente (a través de la ciencia y de la técnica) y que se cuenta con dispositivos poderosos para doblegar las fuerzas de la naturaleza y de la tecnología, se expande la reflexividad, la conciencia sobre el entorno y ello dificulta la elaboración de una “ciencia ficción” como relato disciplinante. En otras palabras, el acceso a la información, la circulación de datos, las evidencias cotidianas y constatables que circulan por la industria mediática, alejan la posibilidad de evadir la dimensión de las consecuencias de un proyecto modernizador que avanza sobre el presente sin cuidado del futuro.

A contrapelo del valor de la urgencia, la imposibilidad del futuro, instaura en la atmósfera cultural una contradicción básica: nada de lo que sea realizado, pensado, dicho, es conjuro lo suficientemente poderoso para exorcizar el fantasma de un futuro lleno de “sombras”. Atravesados por la evidencia de la ineficiencia del pensamiento mágico (combustible para la urgencia), la fuga del futuro se alimenta en cambio, de realidades, de estadísticas, de la evidencia cotidiana de una exclusión creciente, su único conjuro entonces es la experiencia fuerte del momento y su único heraldo, una fuerza, una santa, un milagro capaz de traer, ahí, donde no se supone posible, un argumento para seguir creyendo que no hay imposibles. Hacer operar con signo contrario, es decir, positivo, “la mierda” y, lo contingente, es decir “el pájaro que pasa por la mesa”, como fuerzas lo suficientemente poderosas para contrarrestar la evidencia de una cotidianidad demasiado pesada y agobiante, es la oración que pronunciamos día a día para evitar que el sin-sentido arranque de cuajo las precarias certezas de que moverse tiene algún significado.

Los milagrosos se fortalecen en la medida en que logran “tocar” las ganas de creer que nada escapa a los designios de un plan maestro. La posibilidad de transformar la valencia del detritus, de la opresión, de los esfuerzos cotidianos por adecuarse a un orden injusto, son la fuerza que mantiene operando la escenificación de un mañana que no sólo es posible, sino que además concita el éxtasis frente a los que han sido capaces, como Santa Rita, de convencer a los incrédulos de que las posibilidades están donde no las imaginamos y el futuro ahí, donde un pájaro distraído e imposible deposita sus deshechos para gloria de los designios divinos. La mercadotecnia política que vende candidatos ha sabido elevar a salmo, la transformación a lo Rey Midas, de los desperdicios: nada es como parece y menos el futuro, alabadas sean las misteriosas

⁷ Ver LECHNER, Norbert, *La sombra del mañana. La dimensión subjetiva de la política*. Colección Escafandra. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2002.

formas en que la providencia se manifiesta y ante el temor y la duda que lo terrible e imposible desatan, se levanta la fe en torno a la posibilidad de la transformación del signo de la desgracia, vestida de destino.

No por mucho caminar, podrás cruzar la frontera.

Los santos de la migración: Juan soldado y San Toribio



En la competencia histórica entre santos populares y santos debidamente registrados con todo *copy right*, pocos casos hay tan interesantes como la designación en el ámbito del catolicismo, del santo patrono de los migrantes. Disputa simbólica que desborda el territorio de las instituciones y se inscribe en los complejos territorios de la cultura.

Mientras que San Toribio, mártir de la Cristiada mexicana⁸ se levanta como patrono “legítimo” de aquellos que deben abandonar su tierra de origen y lanzarse a la búsqueda de una cierta viabilidad para el futuro; Juan Soldado, personaje complejo, soldado raso del Ejército Mexicano y acusado injustamente de violación, se ve erigido por el fervor popular como santo y milagrero de los que llevados por las circunstancias deben cruzar “a la mala”, es decir, sin papeles. El primero tiene su iglesia en los altos de Jalisco, zona del occidente de México afamada por su proclividad para expulsar trabajadores; el segundo, tiene un santuario improvisado en el panteón municipal de Tijuana, en la meritita frontera con los Estados Unidos. A uno se le pide el favor y el milagro de encontrar futuro en la comunidad de destino; pero al otro, al santo sin papeles, se le pide el único milagro de cruzar sin que “la migra lo apañe a uno”.

Devoción religiosa en ambos casos, pero mediadores muy diferenciados: el uno, es legal y puede “legalmente” proveer la intermediación para el futuro, a Toribio Romo González se le pide para el éxito en la llegada y el comienzo de un futuro lejos de las privaciones de una tierra demasiado ingrata que no da para comer; a Juan Castillo Morales, “uno de los nuestros”, víctima también de la injusticia, se le piden los favores “bravos”, aquellos que no espantan al santo sin papeles: el don de la invisibilidad para escapar a los “sherifes” de la border patrol principalmente; también se le piden novias para el camino; agua y comida suficiente para no morir deshidratado en los desiertos fronterizos; que haga el favor de traer a los hijos abandonados por esos caminos de dios.



La migración se ha convertido en uno de los problemas más complejos de la sociedad contemporánea. Bien sea por motivos económicos, políticos, étnicos o religiosos, el

⁸ En el centro occidente de México, expandiéndose hacia el norte y hacia el sur y gozando de la simpatía de un amplio sector de la sociedad mexicana, nació el movimiento “cristero”, que enfrentó a tropas federales con un ejército popular durante tres años (1927-1929). La denominada Guerra Cristera, toma su nombre del grito de batalla de los rebeldes ¡Viva Cristo Rey!, que fue a su vez, una forma de respuesta a la destrucción del monumento a Cristo Rey en lo alto del cerro del Cubilete, en Guanajuato, atentado dinamitero que fue atribuido a las fuerzas callistas. Fusilamientos, ahorcados, traiciones, excesos de un bando y de otro, la Guerra Cristera, un gran silencio en la historia contemporánea de la nación mexicana, hizo visible, al tiempo que lo instauró, el conflicto básico entre la Iglesia católica y el Estado.

desplazamiento e incesante flujo de “inviabiles” y con mucha frecuencia “indeseables” configura una de las experiencias fuertes de la modernidad tardía. El tránsito forzado hacia nuevos espacios ha generado abundantes reflexiones, novelas, poesías, música y por supuesto, una imaginería religiosa muy importante. Pocas experiencias hay tan solitarias y angustiosas como la de la migración y en el análisis de exvotos y retablitos (ofrendas de distinto tipo, imágenes y relicarios que se colocan ante los agentes de la intermediación) es posible captar que el miedo al desarraigo es uno de los temores instalados y crecientes en esta sociedad que se fortalece a costa de la expulsión y exclusión de numerosos sectores sociales. El “glamour” del nómada derridiano se aleja de la realidad que experimentan cotidianamente hombres y mujeres que deben hacer del desarraigo una condición de vida y que en esa condición encuentran pocas ayudas terrenales y espirituales para confortar el desamparo y la ansiedad frente a un futuro incierto. No es entonces extraño que vinculados a la migración, aparezcan, se reconfiguren, se expandan cultos y devociones capaces de ofrecer un trocito de esperanza a quienes se han visto obligados a dejar atrás algunas certezas por precarias y mínimas que sean, para lanzarse en pos de algo inasible.

El miedo de los migrantes, el miedo a los migrantes, constituye un territorio poco explorado por las ciencias sociales, más empeñadas en el dato estadístico y en la documentación del horror estructural. En la atmósfera global se tiende a criminalizar a los migrantes y a convertirlos, mediante complejos dispositivos simbólicos, en los principales agentes del deterioro social, económico y cultural. Los cambios en el mundo a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, han agudizado el problema para las comunidades de migrantes, que deben afrontar además de las dificultades estructurales, el clima de hostilidad y sospecha en que los coloca su condición de no-ciudadanos o de extranjeros peligrosos.

Es importante señalar que “september eleven” agudiza una situación que venía ya anunciándose desde finales de la década de los ochenta. Finalizada la Guerra del Golfo, Estados Unidos, levantó en la llamada “línea” (la frontera entre USA y México) una gran muralla de metal que se hunde varios kilómetros en el océano Pacífico en la zona de Tijuana, que fue construida con los desperdicios de las pistas de aterrizaje para aviones militares en Kuwait. El “bordo”, como llaman los migrantes a la frontera, no es solamente una línea imaginaria, sino una barrera física crecientemente militarizada, cuyo éxito reposa en la explotación del miedo al migrante.

No sólo los partidos y los gobiernos de la Comunidad Europea han venido colocando al centro de sus agendas político-electorales, el tema de la inmigración y la seguridad. En los tempranos noventa, el republicano Pete Wilson ganó mayoritariamente las elecciones que lo convirtieron en gobernador de California a través de lo que he venido llamando “la gestión política del miedo” (Reguillo, 2000b) apelando al terror –expandido por los medios de comunicación– de numerosos estadounidenses a los “extranjeros ilegales”.

En un efecto “matrushka⁹”, los países latinoamericanos reproducen esta política migratoria con sus vecinos. La frontera sur mexicana se ha convertido en un “paso de la muerte” para los centroamericanos, guatemaltecos y salvadoreños principalmente; Argentina criminaliza a los inmigrantes bolivianos; los colombianos son sometidos a brutales humillaciones en el ingreso a diferentes países; los dominicanos son subempleados por los puertorriqueños y estos a su vez, por los norteamericanos. Y la situación se repite al interior de los espacios nacionales, con las poblaciones campesinas e indígenas que en un éxodo interminable buscan en las ciudades condiciones más favorables para la vida.

⁹ La “matrushka”, es una muñeca rusa en la que caben varias reproducciones exactas de la “muñeca madre” de menor tamaño.

El tema no se agota en un asunto de agendas políticas, se inscribe en el plano de la cultura, esto es, en el horizonte de los dispositivos de producción y reproducción simbólica de la vida social. En la gramática de la guerra contra el inmigrante, lo que está en juego no son las armas, sino las representaciones y, los principales “proveedores” de representaciones son hoy los medios y las industrias culturales. Contrarrestar estos efectos sólo es posible cuando se cuenta con “ayudantes” supraterráneos capaces por un lado, de mediaciones “legales” y por el otro, de milagrosos astutos e ingeniosos, listos para irrumpir en el espacio cuadrículado de las instituciones globales.

*Los narcos también rezan: conjuros populares.
Malverde o el discreto encanto de la ilegalidad*

Pérez Reverte, uno de los más exitosos novelistas en lengua hispana por entrega de los últimos tiempos, hace de la frontera México-Estados Unidos el territorio mágico en el que Teresa Mendoza, alias “la mexicana”, y mejor conocida como la “reina del sur”, se transforma en narcotraficante. En una de las “escenas” claves de la novela, cuando Teresa, perseguida por los capos que sospechaban que ella poseía secretos comprometedores, cita al simultáneamente agente gubernamental y jefe de jefes, en el Santuario del Santo Malverde, benefactor y protector de narcos.



Como al pasar Pérez Reverte registra en esta primera parte de la novela la centralidad de la creencia y la necesidad de los favores de un mediador supraterráneo para los operadores del narcotráfico.

Abundan los reportajes periodísticos regionales y las crónicas europeas fascinadas por esta dimensión cultural del narcotráfico que documentan, con mayor o menor calidad, la fuerza del culto religioso entre los narcos latinoamericanos. El tema relevante aquí, me parece, es la disolución entre las fronteras de lo

legítimo y de lo ilegal en referencia a la creencia y la ruptura de las costuras que ataban la devoción y el ritual a las “causas” consideradas buenas. Si bien es cierto que en el mercado de las creencias los rituales y prácticas vinculadas a los submundos de la delincuencia han estado presentes a lo largo de la historia y que también es cierto que la figura del bandido social ha despertado el interés y la simpatía de amplios sectores de la sociedad que ha considerado a estas figuras una especie de “vengadores” populares capaces de una redistribución de la justicia y de la riqueza, los cultos vinculados al narcotráfico hoy configuran un territorio complejo de mezclas que funden elementos de distintas tradiciones religiosas (la santería, la religiosidad popular católica, la magia y la llamada new age, por ejemplo), con el añadido de que estas complejas prácticas salen del espacio clandestino y restringido del narcotráfico para instalarse en la vida cotidiana de las ciudades.

Este efecto de apropiación inversa (importación de milagrosos, oraciones, objetos y rituales proscritos), según he podido constatar en mis acercamientos empíricos al fenómeno, tiene como motor la creencia –más extendida de lo que las jerarquías religiosas se atreven a reconocer–, en la mayor eficiencia práctica de estos agentes “paralelos” en la resolución de los problemas terrenales. La experiencia cotidiana de la exclusión, de la marginación, de la corrupción e incapacidad de distintas instituciones para ofrecer respuestas y a veces, un sentimiento de traición o abandono de las fuerzas “del bien”, que siguen exigiendo fidelidad y

respeto por un modelo de vida, llevan a muchas personas a la búsqueda y apropiación de otras formas de dar sentido a lo trascendental. Subjetividades que encuentran en el hoy abundante mercado de creencias, una alternativa que al tiempo que oferte mecanismos de salvación no exija una conversión radical ni una práctica religiosa regulada. Este discreto encanto de la ilegalidad se vincula a la expansión de una fórmula muy sencilla de altísima eficacia simbólica: creencia sin remordimiento.

Del Santo Malverde, cuyo exitoso santuario en el norte de México, recibe cientos de visitas diariamente y que es homenajeado con grupos que interpretan narcocorridos, a la Santa Muerte, que acompaña a los gatilleros en sus “trabajos” cotidianos, pasando por los escapularios que portan los sicarios colombianos benditos por la Virgen de Envigado en Antioquia, que son al mismo tiempo talismanes contra la muerte (propia) y conjuros para favorecer la muerte (ajena), el mercado religioso se ha poblado de curiosos símbolos que ya no obedecen a una sola “sintaxis” y que generan, del mismo modo que las creencias de Menocchio, el panadero de Ginzburg, su propia solución de continuidad. El traslape de ofertas y consumos señala la necesidad de llenar una ausencia, un vacío de sentido cuya satisfacción se articula cada vez más a las soluciones individuales.

III. Se venden metáforas con poco uso: la guerra y los índices del miedo (o el miedo como proyecto político)

Y llegamos finalmente a la “madre de todos los miedos”: el miedo como proyecto político que alcanza proporciones planetarias y adquiere nueva corporeidad a raíz del 11 de septiembre de 2001 y de la guerras preventivas contra el terrorismo.

God bless America, es la expresión ambivalente de un grito de guerra y de un lamento. Como grito de guerra, la consigna relanza la idea de la cruzada contra a los infieles que atentan contra el mundo conocido; como lamento, la oración invoca la protección frente a la vulnerabilidad y la incertidumbre que se experimenta por la irrupción de fuerzas que no pueden contenerse y parecen operar con lógicas que escapan a toda comprensión.

De maneras complejas, la cruzada contra el terrorismo ha vuelto visible la persistencia de un viejo principio antropológico que señala que los límites, es decir, las fronteras, los umbrales, son zonas de peligro que necesitan de un mantenimiento ritual especial. A contravía del discurso de la globalización económica y de la mundialización de la cultura, cobra una fuerza renovada la geometría del adentro y del afuera.

Las coordenadas de la geografía del mal han sido dibujadas por el secretario de defensa de los Estados Unidos, Mr. Ronald Rumsfeld, en un discurso pronunciado en febrero de 2002 en el que señaló que la única estrategia posible es levantar una protección frente a “lo incierto, lo desconocido, lo imprevisto, lo inesperado”. Se trata a todas luces de la proclamación global del miedo y de la declaración fáctica de un adentro-fortaleza que debe ser capaz de rechazar la incertidumbre, lo desconocido, lo ajeno.



Y si esta cruzada contra el mal replantea la noción de fronteras y de límites en una geopolítica que no admite contestación, no es menos cierto que agudiza el conflicto cultural frente a la otredad: afuera acecha el enemigo, espejo extremo y distorsionado de los miedos de una sociedad alcanzada por sus propias contradicciones.

La política del miedo se ha convertido en forma de gestión y control social utilizando los mismos mecanismos del mercado: oferta-necesidad y necesidad-promesa. Los paladines del mundo libre (de miedo), prometen producir “zonas de riesgo cero”, aunque el costo para ello, nos anuncian, sea la de sacrificar la libertad en aras de la seguridad. Así las políticas del miedo abonan el camino para el ejercicio de las más sofisticadas formas de autocensura. Hegemonía pura, instalado el terror al terror, los aterrorizados se convierten en cómplices entusiastas del autoritarismo “protector” y en vigilantes de sí mismos.

Pero como todo proceso en búsqueda de hegemonía, sus artífices saben que requieren, lo supo siempre Gramsci, de un delicado mecanismo de ideología productora de miedos y de la fabricación de enemigos –a veces creíbles– y de amuletos.

No es sencillo elaborar diagnósticos sobre estos asuntos, en tanto los dispositivos ideológicos cambian de piel según las circunstancias: ya aparecen como cabezas parlantes de Fox y CNN, que arrojados bajo la piel de funcionarias de altísimo nivel, o en las ropas de los intelectuales de Estado, o en el ciudadano común que piensa que su banderita patrioterica es una bala de plata contra los hombres lobo.

Si hay un retorno complejo de lo religioso en este nuevo siglo, se ha producido por las vías más insospechadas y al mismo tiempo más antiguas: la asociación entre el poder político, el poder económico y el autoconvencimiento de ser el grupo/pueblo/partido elegido para la realización del destino glorioso y la expulsión de los infieles, con la diferencia histórica de que los “elegidos” están en posesión de bombas no demasiado inteligentes y en control de los hilos de la economía planetaria.

En la homilía de signos producidos en la última de las guerras preventivas, va tomando forma un “paradigma” de conocimiento sobre la realidad que genera su propia moraleja: cualquier gesto de disidencia, cualquier sospecha, una palabra desviada, un cuerpo incomodo a los patrones de la genética del bien, un lengua proscrita por las cabezas parlantes, un asomo de duda, serán de manera más que justificada considerados símbolos de hostilidad y sus practicantes o detentadores, aniquilados sin misericordia en bien de la patria y del mundo: poker! o amén!, según sea el caso.

Frente a esta realidad, el miedo como forma básica de la relación social, engendrará sus propios programas de respuesta y el ciudadano cederá su lugar a la lucha entre víctimas, victimarios y verdugos, quienes representarán en el ámbito del eje celestial a los únicos seres capaces de hacer justicia.

El filósofo Leo Strauss dijo que “toda fe que reclama universalidad, por ejemplo, ser universalmente aceptada, genera necesariamente una fe contraria”, me pregunto si a la fe universal en el miedo, como motor de la socialidad, se le opondrá la fe de mujeres y de hombres que a nivel planetario, de Porto Alegre a Davos, sean capaces de re-encantar el mundo por el simple acto de reconocer al otro. Hoy, el universo de la religiosidad y la maquinaria política están atrapadas por el mismo dispositivo imaginario: el miedo a todo aquello considerado desviado, amenazante.

La atmósfera cultural que hoy se experimenta no está configurada por hechos aislados. Vista de conjunto esta atmósfera habla, entre otras cosas, de la pervivencia camaleónica de los dispositivos que a lo largo de la historia de la humanidad han servido para exorcizar el mal, para darle forma a los milagros, cuerpo a los aparecidos y un orden a cada cosa. Controlar y domesticar y, al mismo tiempo, protegerse y reencantar el mundo.

No son tiempos en los que sobre el optimismo colectivo.