

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#8

Febrero 2025

**Mesianismos y
milenarismos: su
presencia en la
cultura, la religión y la
política**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Nayeli Olivia Amezcua Constandce
Martín Bobadilla Caballero
Molay Maza Ontiveros
Israel Jurado Zapata
Samanta García García
Carlos G. Peña Hernández
Rolando Macías Rodríguez

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones
y sociedad.
Tensiones,
diversidades
y movilizaciones
en debate**



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Repensando lo religioso en América Latina no. 8 : mesianismos y milenarismos: su presencia en la cultura, la religión y la política / Nayeli Olivia Amezcua Constandce ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2025.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-009-0

1. Antropología. 2. Religiones. 3. Testigos de Jehová. I. Amezcua Constandce, Nayeli Olivia

CDD 289.92

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional

Costa Rica

monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González

Coordinación Académica

Universidad Autónoma de la Ciudad de

México

México

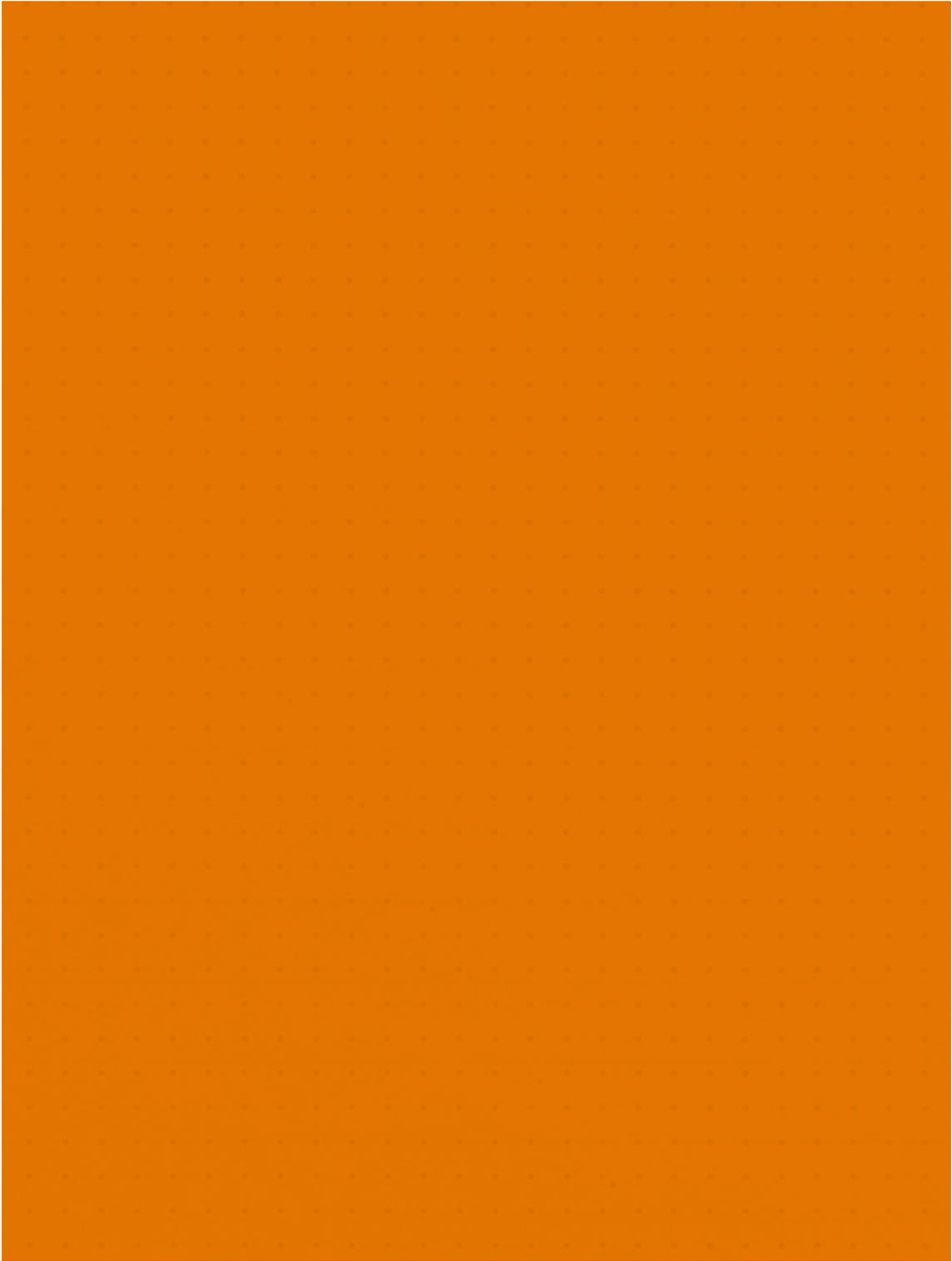
eadrianpaz000@gmail.com





Contenido

- 5** Presentación
Nayeli Olivia Amezcua Constandce
- 8** El mesianismo y la expectativa escatológica como expresión antropológica del *homo religiosus*
Martín Bobadilla Caballero
- 19** Éschaton, mesianismo, apocalipsis y utopía en la génesis judeocristiana profética de la experiencia socialista
Molay Maza Ontiveros
- 28** Religión, milenarismo y culto de crisis en la rebelión de Nueva Galicia en 1540
Israel Jurado Zapata
- 34** La visión mesiánica y milenarista en el sistema religioso de los Testigos de Jehová
Samanta García García
- 43** El Niño Fidencio, mesianismo y Modernidad a la mexicana
Carlos G. Peña Hernández
- 52** Construcción de la sacralidad en la devoción a la figura mesiánica de San Judas Tadeo en Latinoamérica
Rolando Macías Rodríguez
- 61** El mesianismo en los cómics como mitologías secularizadas de la posmodernidad
Nayeli Olivia Amezcua Constandce



(Re)pensando lo religioso en América Latina
Número 8 • Febrero 2025



Presentación

Nayeli Olivia Amezcua Constandce*

Una de las constantes en la historia de las religiones ha sido el problema de la salvación: salvación de la muerte, de la enfermedad, de los enemigos, de la pobreza, de la extinción total. Con el desarrollo de la cosmovisión judeocristiana, los conceptos de mesianismo y milenarismo se han convertido en categorías analíticas que permiten comprender diversas manifestaciones religiosas vinculadas a la idea de la llegada de un salvador en una etapa crítica particular, muchas veces concebida como el momento previo al fin del mundo, pero también como un periodo de preparación para la construcción de algo nuevo, de un lugar en el que se desarrollará una forma de existencia mejor que la actual. Debido a esto, los movimientos mesiánicos implican una fuerte consciencia de las problemáticas del contexto en el que se desarrollan, independientemente de la explicación que ofrezcan sobre dichas problemáticas.

Desde hace algunas décadas, es cada vez más evidente que los límites que, supuestamente, dividían al ámbito de lo religioso y de lo no religioso, de lo sagrado y de lo profano, cada vez son menos nítidos, y es posible encontrar, por ejemplo, símbolos religiosos en el ámbito de la literatura y el cine, mientras un partido de fútbol o un concierto de rock se convierten en actos litúrgicos en los que sus participantes tienen verdaderas

* Licenciada en Historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Maestra y Doctora en Historia y Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Jefa del posgrado en Ciencias Antropológicas de la ENAH e integrante del Comité Académico del Diplomado Historia y Antropología de las Religiones, ENAH. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Miembro del Centro CLACSO Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). ORCID: 0009-0008-4865-6953

experiencias religiosas. El caso del mesianismo no es la excepción. Es así como, por un lado, debido a su particular compromiso con el presente, los movimientos mesiánicos- milenaristas tienden a involucrarse fuertemente con sus circunstancias sociales, políticas o económicas, generando propuestas de cambio que llegan a sobrepasar el ámbito de lo meramente religioso, mientras que, por otro lado, a nivel de lo “secular” encontramos que el mesianismo se manifiesta en proyectos salvíficos utópicos con una estructura muy similar a la religiosa, surgiendo mesías políticos, creando mitologías secularizadas actualizadas.

A través de siete colaboraciones, el objetivo de este boletín es visibilizar la permanencia de las creencias mesiánicas en diversos ámbitos, así como su adaptación a distintos contextos y su capacidad para generar movimientos con propuestas salvíficas que ofrecen una solución a las necesidades de las realidades en las que surgen. El texto de Martín Bobadilla presenta una breve introducción al concepto de mesías y a su origen, planteando el abordaje del mesianismo desde el *homo religiosus*, concebido no de manera clásica, como el “creyente religioso”, sino como aquel que tiene una experiencia religiosa, tanto desde el punto de vista sagrado como del profano. Molay Maza continúa con la reflexión filosófica- política sobre el mesianismo y la escatología, siguiendo los planteamientos de Malcolm Bull y de Porfirio Miranda, y su relación con el socialismo, afirmando que el éschaton judeocristiano es sustituido por la idea de revolución.

Ya en el ámbito Latinoamericano, Israel Jurado expone un caso que ejemplifica la manera en la que algunas comunidades indígenas, en el marco del proceso de conquista y de colonización, adoptaron ideas mesiánicas y milenaristas que pudieron ser la base para conformar movimientos de sublevación. Como muestra de la variabilidad del fenómeno del mesianismo, Samanta García presenta un análisis en el marco de los Testigos de Jehová, a quienes se ha catalogado precisamente como una religión de corte milenarista, aunque su visión de Jesús como mesías tiene ciertas particularidades distintivas.

Desde el catolicismo, Carlos Peña y Rolando Macías nos presentan a dos figuras mesiánicas contemporáneas: el Niño Fidencio y San Judas Tadeo. En el primer caso, tenemos la conformación de un mesianismo a la mexicana en torno a un personaje que ha llamado la atención de nacionales y extranjeros y que, bajo la influencia del espiritismo de principios del siglo XX, dio paso al surgimiento de una nueva religión en torno a las prácticas sanadoras del Niño Fidencio. Si bien San Judas Tadeo es uno de los santos más relevantes de la actualidad, se muestra aquí la manera en que su salvacionismo no se remite a las “causas difíciles”, sino que acompaña a los devotos en su cotidianidad, ejerciendo una sacralización de lo profano.

Finalmente, Nayeli Amezcua presenta otra modalidad del mesianismo en el ámbito del cómic, en donde los símbolos de lo sagrado religioso se han retomado para crear nuevas mitologías cuyos mesías se presentan como salvadores ante el fracaso del proyecto de la Modernidad.

Las autoras y autores de estos textos buscan abrir el diálogo en torno a las diversas formas de mesianismos y milenarismos, ya sea religiosos, políticos o culturales, considerando que se trata de fenómenos de suma importancia en un contexto global que se percibe como crítico y en el que la sociedad está ávida de esperanza, y, en muchos casos, presta para la movilización.



El mesianismo y la expectativa escatológica como expresión antropológica del *homo religiosus*

Martín Bobadilla Caballero*

Hay fenómenos religiosos que siguen presentándose en la actualidad, tanto en el siglo XX como en el XXI, y que no dejan de asombrar a todo aquel que lleva una vida cotidiana dentro del ámbito de lo secular, es decir, que no está adscrito de manera formal a un movimiento religioso, me refiero al *mesianismo* y la *expectativa escatológica* del “fin del mundo”. Sin duda, este par de fenómenos se hacen patentes y explícitos en muchos movimientos religiosos de corte evangélico o católico de tipo carismático o en grupos religiosos que no se ajustan a la ortodoxia de dichas iglesias, como son los Testigos de Jehová, los Mormones o los Adventistas del Séptimo Día. No obstante, no solo se aprecian en comunidades que tienen raíces judeocristianas, sino incluso en grupos considerados sectas. Ejemplo de estas son abundantes: los “Hijos de Dios” (Children of God), fundados por David Berg; la “Puerta del Cielo” (Heaven’s Gate), fundada por Applewhite y Nettles; o “Aum Shinrikyo”, fundada por Shoko Asahara.

* Licenciado en Antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y Licenciado en Teología por el Seminario Teológico Juan Calvino de la Ciudad de México. Alumno de la Maestría en Ciencias Antropológicas (ENAH) y de la Maestría en Divinidad por el Seminario Reformado de las Américas, Quito, Ecuador. Contacto: martin.bobadilla.c@gmail.com. Miembro del Centro CLACSO Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Surge así la pregunta: ¿estos fenómenos solo se presentan en los sujetos de fe¹ que pertenecen a un grupo religioso o se pueden manifestar incluso en personas que se mantienen en el ámbito de lo “secular”? Es decir, ¿cualquier persona puede tener ideas mesiánicas y una preocupación escatológica del fin del mundo por el simple hecho de que la naturaleza humana tiene un carácter de *homo religiosus* o se trata de vivencias que se adquieren al abandonar lo *secular* y entrar al ámbito de lo *sagrado*?²

Pero, ¿quién es el *homo religiosus*? Es la persona que tiene fe o cree en una realidad absoluta fuera de sí misma o en un ser humano sacralizado (apoteosis), considerando que este *absoluto* define y tiene influencia en el universo mismo, ya sea que se le denomine con el término tradicional de “dios” o que se utilice cualquier otra forma de referir a *eso incondicionado*; incluso en el mundo “secular” o “académico” se puede tener una creencia, confianza o fe en “algo” que existe de manera *soberana o incondicionada* y por lo cual adquiere el carácter de sagrado. Esta creencia funciona en forma de *supuestos* en todo edificio o sistema teórico de pensamiento, adquiriendo dicho constructo teórico un carácter religioso de raíz.³ El filósofo norteamericano Roy Clouser argumenta dicha postu-

- 1 Utilizaré el concepto *sujeto de fe* en vez de *creyente* para enfatizar el hecho de que una persona que se convierte a una religión no solo manifiesta una creencia, sino una fe que va más allá del nivel intelectual, la persona «vive» esta fe, así como su vínculo con lo sagrado de manera integral, es decir, su cognición, volición, afectión e imaginación son tomadas por completo por su conversión religiosa.
- 2 Una categoría básica en el estudio del mesianismo y lo escatológico es la dicotomía de sagrado/profano, que fue establecida por Emile Durkheim, quien al respecto escribe: “Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan una misma característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que los hombres se representan, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados por dos términos distintos, expresados bastante bien por las palabras *profano* y *sagrado*. La división del mundo en dos ámbitos que comprenden, uno, todo lo sagrado, y el otro, todo lo profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o bien sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les atribuye, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas” (Durkheim, 2012:90).
- 3 Un ejemplo de esto es el concepto de religión o de lo que es religioso que menciona el sociólogo italiano Roberto Cipriani cuando escribe sobre el caso del sociólogo esloveno Thomas Luckmann: “la definición luckmanniana de religión va más allá de los esquemas habituales [Luckmann

ra en su obra *El mito de la neutralidad religiosa* y ofrece una definición de lo sagrado y de creencia religiosa, implicando con ello lo anteriormente comentado:

Una creencia es una creencia religiosa siempre y cuando:

(1) Sea una creencia en algo como divino *per se* no importa de qué manera esto se describa ulteriormente, o

(2) es una creencia acerca de cómo lo no divino depende de lo divino *per se* o

(3) es una creencia acerca de cómo los humanos vienen a estar en una relación propia con lo divino *per se*,

(4) donde el núcleo esencial de la divinidad *per se* es tener el status de realidad incondicionalmente no dependiente. (Clouser, 2022:28-29)

Lo anterior tiene como consecuencia lógica el poder afirmar que cualquier persona, ya sea que su existencia transcurra en el ámbito de lo sagrado o de lo secular (profano), tiene una creencia religiosa (que forma parte de su cosmovisión) de manera consciente o inconsciente, dado que todos tenemos creemos en algo de lo cual depende cualquier otra cosa para existir, trátase de una entidad matemática, un concepto, una relación social, la materia física, una deidad personal, una persona en sí misma, y un largo etcétera. La mayor parte de los grupos humanos a través de la temporalidad han tenido fe en algo que les es *sagrado* y esto se ha manifestado de muy diversas maneras, dentro de las más evidentes y explícitas se encuentran las distintas religiones del pasado o del presente.

1973:59], ya que considera que “esta en armonía con el significado elemental del concepto de religión definir el fenómeno religioso como la trascendencia de la naturaleza biológica de parte del organismo humano”. Este fenómeno descansa en la relación funcional que existe entre el Yo y la sociedad. Por lo tanto, podemos considerar el proceso social que lleva a la relación del Yo como un proceso fundamentalmente religioso” (Cipriani, 2012:18). Para Luckmann, lo sagrado, aquello de lo cual todo lo demás depende para existir, es lo *social*, la función relacional entre los individuos y la sociedad como un todo.

Esta fe religiosa ha derivado en cultura, lo que a su vez ha dado pie a las distintas cosmovisiones alrededor del mundo.

El concepto de “Mesías” (del hebreo מָשִׁיחַ *Māšīaḥ*), que significa *el ungido* y que tiene su equivalente en griego en el término *Χριστός*, *el Cristo*, hace alusión al rey escatológico que fue prometido en el Antiguo Testamento para redimir al pueblo elegido de Yahvé Dios para redimirlo del pecado e instaurar un nuevo cielo y una nueva tierra en dónde solo habría justicia y se viviría en una comunión eterna con el Creador. Esta idea de un elegido ha permeado la civilización occidental debido al hecho de que “Occidente” tiene raíces judeocristianas insertas en su cosmovisión. Para comprender claramente el concepto de Mesías debe tenerse en cuenta el hecho de que este nace en el contexto de la apocalíptica judía,⁴ que se extiende desde la construcción del segundo templo judío (aprox. 516 a.e.c.) hasta el siglo IV e.c. La llegada del Mesías en el primer siglo de nuestra era, desde la perspectiva judeocristiana, marcaría un hito histórico en la temporalidad, en su devenir y dirección hacia el *ἔσχατον* (esjaton), hacia el fin de toda la realidad tal y como se le conoce, hacia la consumación de los tiempos, sin embargo, la idea de Mesías no es propia o única del judeocristianismo ya que de acuerdo al historiador de las religiones sueco Geo Widengreen, la idea de un elegido precede al Mesías judeocristiano

En el ámbito judeo-israelita no se tiene la misma idea que en la India y el Irán de que la divinidad se manifiesta en figura humana en cada nuevo período de tiempo. En lugar de ello, toda la era malvada concluye con la revelación de un salvador mítico. Se trata del enigmático “Hijo del Hombre”[...] Ya desde hace tiempo se ha reconocido con claridad que esta figura es, en la concepción judía, el equivalente fenomenológico del Gayomart iranio. Lo mismo que el hombre primordial está reencarnado en

- 4 La apocalíptica judía se entiende aquí como la conceptualiza el teólogo y filósofo español Carlos Blanco: “Entendemos por “apocalíptica” un movimiento literario, sociopolítico y teológico que surgió en el judaísmo del Segundo Templo, el cual poseía importantes conexiones con el profetismo clásico de Israel. Se caracterizó, primordialmente, por enfatizar la revelación de un mensaje sobrenatural, en el que desempeñaba un papel central la temática escatológica (es decir, la reflexión sobre el destino último del mundo y de la historia)” (Blanco, 2013:13).

Zarathustra y sus hijos míticos (los Saosyants), así también en la apocalíptica judía “el Hombre” se manifiesta en el Mesías terreno, el rey sacral del tronco de David, que aparece como salvador al final de los tiempos. En la idea del Hijo del Hombre del judaísmo tardío están fundidas la concepción de un hombre primordial cósmico, de un salvador celeste y de un rey sacral. (Widengren, 1975:436-437)

La idea del Mesías precedida en tiempo y espacio en otras culturas como la irania y la hindú también tiene sus resonancias después del nacimiento del cristianismo e incluso hasta la Modernidad por medio de distintos movimientos religiosos apocalípticos y soteriológicos; en la actualidad el *mesianismo* se entiende dentro del contexto judeocristiano y de él toma su nombre (por la figura de Jesús el Cristo), y se define como aquella fe en la llegada de un Mesías convirtiéndose en un fenómeno de estudio antropológico y social, ya que se muestra como una realidad que impacta a la sociedad moderna, en muchos casos de manera desafortunada; el vínculo del mesianismo con la expectativa escatológica se establece desde su origen histórico dentro del movimiento de la apocalíptica judía que se caracterizó como la convicción de que el mismísimo final de los tiempos, la destrucción y recreación del cosmos, estaba a la puerta, por esta razón es que en los mesianismos (en el ámbito de lo sagrado), antiguos y actuales, casi siempre se da una relación entre el elegido, entre el Mesías, y un final catastrófico de la humanidad y del mundo, en donde el grupo o comunidad mesiánica tiene la salvación (redención) asegurada. Quiero mencionar que los mesianismos a lo largo de la temporalidad incluido el tiempo presente siempre toman una configuración cultural particular que depende del *Sitz im Leben* (contexto vital) en donde se suscitan, y por lo regular están mezclados con características proféticas (y/o apostólicas en el caso de los mesianismos dentro del ámbito cristiano), es decir, el Mesías no siempre lleva tal nombre, sino más bien *performa* el oficio. Sobre el mesianismo analizado desde la antropología escribe la socióloga brasileña Isaura Pereira

La palabra mesianismo se empleó en este estudio para designar dos hechos sociales diferentes: la creencia en la venida de un enviado divino

que traerá a los hombres la justicia, la paz, condiciones felices de existencia; y la acción de todo un grupo obediente a las órdenes del guía sagrado para instaurar en la tierra el estado de felicidad soñado. La creencia nace del descontento cada vez más profundo de ciertas colectividades ante las desgracias y las injusticias sociales que las abruman. (Pereira, 1969:271)

Los movimientos sociales de opresión e injusticia, de una anomia social son caldo de cultivo para que surjan las esperanzas en un *elegido divino o humano* para la salvación y la resolución de los problemas que se le presentan a una comunidad o grupo social; esta tendencia antropológica es evidente en cualquier movimiento social revolucionario o independentista, en dichos casos el grueso de la población sigue a un líder que muestra cualidades únicas de dirección y decisión, a un líder que sea la voz del pueblo, pero que a la vez traiga orden al caos, que prometa libertad a los oprimidos, que prometa independencia y capacidad de autodeterminación a los pueblos. Dentro de este ámbito social el *anthropos* no deja de ser religioso, aunque lo más probable es que sea de manera inconsciente, ya que dentro de cualquier cosmovisión a nivel individual o grupal está inserto un elemento de fe en algo incondicionado que adquiere el carácter de sagrado, como ya se mencionó antes. De esta manera el *homo religiosus* dentro del ámbito de lo secular manifiesta su mesianismo, cuando pone su fe y esperanza en la salvación que le promete o le otorga algún líder carismático en cualquier ámbito de la vida.

Este líder, este *elegido*, es objeto de un proceso de idealización, ya que la gente le atribuye capacidades y dones que quizá realmente no posee, pero la persona del líder, del *Mesías*, es el repositorio de todos los dones que el grupo o comunidad necesita para salvarse del caos, político, ideológico y social que lo oprime. Esta forma de actuar del ser humano como grupo social total es algo que está inserto en su cultura, en su forma de existir, en su forma vivencial de conducirse, en su *ethos* y en su *praxis*, esto se da en el ámbito de lo profano y se puede explicar por causas terrenas antropológicas y sociológicas. En este tipo de mesianismos la vertiente escatológica toma una forma de índole *teleológica* dentro de la

esfera social y/o política donde se desarrolle, es decir, este tipo de mesianismos seculares se orientan más hacia una finalidad de formación de estructuras sociales, como el caso de la formación de un estado-nación, en el caso de los mesianismos políticos independentistas; en el caso del surgimiento de un liderazgo mesiánico en el ámbito de lo laboral, en una lucha sindical, puede culminar o tener la finalidad de la formación de una nueva entidad económica, por ejemplo, si el líder de un movimiento y su gremio de seguidores arrebatan la empresa de manos de un capitalista y logran volverla una empresa cooperativa; en otras palabras, el mesianismo se manifiesta de distintas maneras dependiendo del ámbito y el nivel social en dónde se desarrolle y su vertiente escatológica hace referencia a una finalidad u objetivo perseguido por el grupo o comunidad que puede ir desde lo micro hasta lo macro.

Cuando la tendencia mesiánica del *homo religiosus* trasciende el ámbito de lo profano, es decir, entra en el terreno de lo sagrado, se presenta la forma más radical de mesianismo y de expectativa escatológica, ya que puede llevar a una forma de conducta humana que lo guía hacia un comportamiento moral que puede ser considerado de lo más humano y encomiable o ir hasta el extremo más antihumano y destructivo, que es la forma del mesianismo que se hace concreto y se ha hecho patente en las sectas que son consideradas de alto control y que en muchos casos, como en el de la secta Heaven's Gate, lleva al suicidio de sus miembros. Estas formas de mesianismo tienen que ver con la experiencia sagrada y por lo regular son *sujetos de fe* que tienen un contacto con lo *numinoso* y vivencian el sentimiento de lo sagrado⁵ dicha vivencia toma forma y

- 5 El sentimiento de lo sagrado es una forma de sentir *sui generis*, una forma particular que no se puede reducir a ningún otro ámbito de la experiencia humana, al respecto escribe el estudioso de las religiones Rudolf Otto: "Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esa especie, debe renunciar a la lectura de este libro. Pues es muy difícil ocuparse de psicología religiosa con quien puede analizar sus sentimientos de la pubertad, las dificultades de su digestión, los sentimientos sociales, pero no el sentimiento propiamente religioso. Es disculpable entonces que pruebe a llegar por sí mismo, lo más lejos que pueda, con los principios de explicación a su alcance, y que interprete el placer

se configura⁶ de acuerdo a la propia cultura o aspiraciones del individuo que asume una personalidad mesiánica, y de aquellos que forman parte de la comunidad que lo concibe como su Mesías. En este tipo de mesianismos, los líderes religiosos pueden tomar la forma de un Mesías-Profeta que tiene la misión de guiar a un grupo de elegidos a un nuevo y más puro camino hacia la divinidad. Por lo regular, los líderes mesiánicos afirman haber tenido una *hierofanía* o una *teofanía*, en la cual lo sagrado se les dejar ver (sea la forma en que ellos lo consideren), y a su vez les revela su misión, que suele ser fundar un nuevo grupo religioso o reavivar alguna tradición que termina adquiriendo una nueva forma, en la cual se resignifican doctrinas, mitos y ritos de antigua data.

Como ejemplo de ello se puede mencionar a la iglesia “La Luz del Mundo”, en el cual Aarón Joaquín, en 1926, afirmó haber recibido una revelación divina: Dios se le apareció (teofanía), lo llamó a ser su siervo y le dio la instrucción de restaurar la iglesia original de Cristo. Después de dicha teofanía, Aarón comenzó a *performar* una personalidad mesiánica, que en su caso configuró de acuerdo al cristianismo primitivo, y se nombró *apóstol de Jesucristo*, para efectos prácticos se convirtió en un *Mesías y Profeta* que revela la voluntad divina; su cargo lo heredó su hijo Samuel Joaquín y en la actualidad lo ostenta su nieto Naasón Joaquín. Se puede afirmar que este es un caso de mesianismo mexicano contemporáneo;

«estético» como mero placer sensible, y la religión como una función de instintos y utilidad sociales o de modo aún primitivo. Pero el estético, que percibe por sí mismo la peculiaridad de la fruición estética, se apartará de sus teorías, y el religioso aún más” (Otto, 1996:17). Este sentimiento de lo sagrado deriva en varios tipos de experiencia, Otto menciona algunas: el Sentimiento de Creatura, el Sentimiento de *Mysterium Tremendum*, el Tremor Numinoso, el *Mysterium Fascinans* y el sentimiento de *Majestas Tremenda*.

- 6 El teólogo y antropólogo jesuita español Javier Melloni expresa lo que comento de la siguiente manera: “Cada religión tiene la certeza de que lo que ha sido revelado en ella está libre de contaminación y exento de finitud. Desde una perspectiva fenomenológica, esto no es posible porque toda percepción está configurada por el receptáculo que la recibe” (Melloni, 2018:12), asimismo, “Al igual que cada cultura da un significado a cada objeto que designa, el Absoluto —Objeto inobjetivable por excelencia de las religiones— tiene en cada tradición un significado que viene dado por la constelación en la que se inserta. Las teofanías adquieren la forma del marco del entorno religioso en el que se producen” (Melloni, 2018:24).

en cuanto a su expectativa escatológica, su doctrina se alinea a la escatología tradicional de las iglesias evangélicas, en la cual Cristo regresará al final de los tiempos para resucitar a los *sujetos de fe* que fueron y permanecieron fieles a la iglesia y para castigar a los malvados, a los incrédulos.

Por lo ya comentado se puede considerar que el ser humano, el *anthropos*, el *homo religiosus*, manifiesta un *ethos* mesiánico y escatológico tanto en el ámbito de lo profano como en el de lo sagrado; esta conducta no se debe a una ausencia de conocimiento correcto de la realidad por parte del *sujeto de fe* o de cualquier miembro de la sociedad, en otras palabras, no se trata de ignorancia o de inestabilidad emocional en la persona; sostengo que este tipo de comportamientos, al suscitarse en todos los estratos sociales y económicos, en todo tiempo y lugar, en todas las culturas y países, en personas preparadas académicamente al igual que en personas que carecen de dicha preparación, pobres y ricos, hombres y mujeres, son señal de que estos fenómenos que estoy abordando son parte integral, componente de lo humano, que son netamente *antropológicos*, entendiéndose por antropológico el sustrato último ontológico del todo integral humano en que el *anthropos* existe, este sustrato se positiva en la realidad por medio de la vivencia y la experiencia humana, se hace concreto en la cultura, en la *praxis* en el *ethos*, en el *habitus* de las personas en la cotidianidad, en todos y cada uno de los aspectos en que el tiempo cósmico se despliega a través de los distintos modos de ser de lo que existe.

Al ser fenómenos antropológicos, es de vital relevancia que las *ciencias antropológicas* desde todas sus corrientes de pensamiento le den la importancia que amerita a estas experiencias de la vivencia humana, y que desde un enfoque interdisciplinar se aboque a la comprensión y al estudio de estas manifestaciones en cualquiera de sus vertientes, secular y/o religiosa. Por lo tanto, es de importancia el estudio y la comprensión de los fenómenos del mesianismo y la expectativa escatológica del *homo religiosus* desde una metodología netamente antropológica, es decir, una

metodología y una etnografía de la experiencia del *anthropos*,⁷ esto implica que no solo se requiere de un estudio sociológico, ya que este se enfoca solo al análisis de las estructuras, funciones, relaciones y sistemas de los fenómenos, mientras que la naturaleza de los fenómenos mesiánicos y escatológicos necesita de una comprensión a nivel experiencial y existencial, ya que es la única forma de captar el todo integral del ser humano en su actuar real.

La investigación antropológica de los fenómenos del mesianismo y la expectativa escatológica debe y requiere una etnografía que contemple que dichos elementos no solo se dan a un nivel cognitivo en los grupos o comunidades que lo viven, sino el que dichos fenómenos se dan a un nivel vivencial en el cual las personas o sujetos de fe que conforman a dichas comunidades la integran a la totalidad de su vida, de tal manera que no solo se quedan en un compartimento intelectual que puedan dejar a un lado sin afectar los demás modos de su vida cotidiana. Se abre de esta manera un campo fecundo de investigación antropológica que puede decir mucho sobre la naturaleza del ser humano en rubros que son de la máxima importancia para el que los vive y para los estudiosos de los fenómenos en cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

Blanco, Carlos. (2013). *El Pensamiento de la Apocalíptica Judía, Ensayo Filosófico Teológico*. Madrid: Trotta.

Cipriani, Roberto. (2011). *Manual de sociología de la religión*. Argentina: Siglo XXI.

Clouser, Roy. (2022). *El mito de la neutralidad religiosa, un ensayo sobre el papel oculto*

7 Esta metodología de la experiencia forma parte de la antropología de la experiencia de lo sagrado que se desarrolló en los cursos del Proyecto de Investigación Formativa “Antropología del Ritual, la Experiencia y el Performance” de la ENAH, bajo la dirección del Etnólogo Ángel Jiménez Lecona y siguiendo la escuela de pensamiento de la antropóloga Ingrid Geist Rosenhagen.

de la creencia religiosa en las teorías. Canadá: Cántaro Publications.

Durkheim, Émile. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa.* México: FCE.

Melloni, Javier. (2018). *Perspectivas de lo absoluto.* Barcelona: Herder.

Otto, Rudolf. (1996). *Lo Santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* España: Alianza Editorial.

Pereira De Queiroz, María Isaura. (1969). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos.* México: Siglo XXI.

Widengren, Geo. (1975). *Fenomenología de la religión.* España: Cristiandad.





Éschaton, mesianismo, apocalipsis y utopía en la génesis judeocristiana profética de la experiencia socialista

Molay Maza Ontiveros*

“un verdadero recomienzo no puede tener lugar más que después de un fin verdadero”

Mircea Eliade

Para muchos, si no es que para todos los individuos, la existencia, la vida, el universo, el mundo mismo, tienen un inicio y deben tener un fin. Cada pueblo y comunidad posee un relato de su origen, cada familia guarda celosamente la historia de cómo se conocieron los padres o los abuelos y la suerte de acontecimientos que dieron origen al colectivo familiar, y saben (sabemos), aunque es incómodo tocar el tema, que tarde o temprano morirán (moriremos). De hecho, en nuestros días se hace patente, cada vez con mayor fuerza, la decantación hacia una catástrofe nuclear con muchas mayores posibilidades que las del siglo XX, y en la cultura pop,

* Maestro en Ciencias Antropológicas, estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Integrante del Colectivo de Estudios Críticos de Religiones. Conductor en la 4TV, especialista en la obra del filósofo mexicano Porfirio Miranda. Contacto: molaymazaontiveros@gmail.com. Miembro del Centro CLACSO Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

propagada por las industrias de la troquelación masiva de la conciencia colectiva de las masas, se promueven contenidos de alto octanaje belicista en los que el fin del mundo, como destrucción total de la vida o la civilización humana, es la constante.

El que todo llegará a su fin es, como sostenía Heidegger en *Ser y tiempo*, la única certeza. Aun así, como afirma Malcolm Bull, el fin “puede ser el término o la meta de la acción, y a menudo es ambas cosas, pues nadie desea acabar donde no tiene ningún deseo de estar”¹ (1998: 11). Cabe mencionar la posibilidad de varios fines y varios inicios de manera cíclica, como lo apunta Mircea Eliade: “en una fórmula sumaria podría decirse que, para los primitivos, el fin del mundo ha tenido lugar ya, aunque deba reproducirse en un futuro más o menos alejado” (1978:61). Eliade explica cómo las tradiciones milenarias de los pueblos poseen relatos antiguos referentes a orígenes y destrucciones del mundo a partir de los cuales surgen nuevas eras, nuevos mundos y nuevos hombres. En este sentido, mucho de lo que representa la concepción vigente y hegemónica de apocalipsis, que para Bull se vincularía a lo apocalíptico secular popular, encubre la regeneración, la reconstrucción, el renacimiento, o la revitalización, en términos de Wallace (abr.1956), como forma de expresar ideológicamente la imposibilidad de otra cosa que no sea la realidad y la sociedad tal cual son, *ad infinitum* y hasta su fin espacio temporal.

La idea de inicio y fin del mundo es rastreable en muchas de las culturas y civilizaciones. Hasta donde sabemos, todo conjunto humano que

- ¹ Bull ensaya una reflexión muy pertinente para acercar al lector al tema del apocalipsis y del fin del mundo, introduciendo la publicación de diversos textos de un conjunto heterogéneo de personalidades intelectuales dentro de las que destacan Elinor Shafer, Laurence Dikey, Krisham Kumar, Christofer Norris, Frank Kermode y Eduard Said, este último crítico de literatura y militante de la causa palestina, quien dedica un ensayo a los “estilos finales”: los estilos en la obra musical y filosófica de Beethoven y Adorno durante el fin de sus existencias vitales, pues como se ha mencionado, la noción del final, de lo último en la sociedad y en la vida particular, está íntimamente relacionada con la muerte. Para el caso de Elinor Shafer, a decir de Bull: “arguye que la erudición bíblica crítica permitió a los románticos ponerse el manto del profeta y crear su propia forma de literatura apocalíptica”. (1998: 19). Este elemento es clave para comprender la relación del concepto de *éschaton* con el pensamiento socialista utópico del siglo XIX.

se ha reunido para proteger comunitariamente su existencia ha resuelto de manera concreta sus necesidades alimenticias, de seguridad y supervivencia, de vivienda y vestido a partir de la elaboración de complejos sistemas de organización social cuya base mítica e identitaria construye un relato, que a su vez se nutre de las experiencias acumuladas en la memoria comunitaria. No es extraño observar que los pueblos antiguos organizan sus mitologías con relación a los ciclos de la naturaleza, por lo que es relativamente comprensible e identificable la interpretación cíclica de la historia. Tanto en Asia como en lo que hoy llamamos América, en la Grecia Clásica y entre los pueblos de la India, se concebían los tiempos de la vida en función de sus ciclos, el devenir de los seres humanos y sus aprendizajes y mitos en función de la circularidad cósmica. Esto al menos hasta la irrupción de sistemas de pensamiento como el zoroastrismo, que rompieron con la idea circular del tiempo y comenzaron a concebir la historia o el devenir humano como un flujo en desenvolvimiento.

Por traer un ejemplo cercano, el Fuego Nuevo para los pueblos del Valle de México, Tenochtitlan, que cada 52 años se encendía en el pecho de un sacrificado y se anunciaba desde el Cerro de la Estrella, en lo que hoy se conoce como Iztapalapa, el fin de un ciclo y el inicio de una nueva era. Se trata de una concepción distinta a la del éschaton de los judíos, momento de la llegada del mesías y de la destrucción del mundo conocido para instaurar el reino de Dios en la tierra, y distinta también de la visión cristiana, en donde el mesías ya ha llegado al mundo y el éschaton está en desarrollo, desde la primera llegada del mesías a la parusía como el segundo y definitivo encuentro para la implantación del reino de Dios en la Tierra.

Si apeláramos a una imagen geométrica veríamos que la historia comprendida cíclicamente es como un círculo que repite sus faces una y otra vez. Si desplegamos el círculo hacia arriba y abajo creando un espiral, tenemos una idea no cíclica, si no progresiva o regresiva (much atención en esto), de tal forma que las fases, los momentos, el recorrido a través de esta no permite repeticiones, sino que es un constante devenir

de momentos que incluso se parecen a los anteriores, pero con mayores complicaciones. Esta noción de la historia dio lugar a la filosofía de la historia de Giambattista Vico y a la frase famosa de Hegel, en la que afirma de manera irónica que la historia se repite primero como tragedia y después como farsa.

La ruptura de la concepción cíclica fue impulsada por las tradiciones y los relatos hebreos, que le deben a Zoroastro y a Egipto más de lo que se cree y cuyo movimiento mesiánico requería de una dimensión de desplazamiento, de cambio, pues la intervención de Yahvé en la historia, para juzgar y combatir a los injustos a través de su enviado, es inútil si la historia se repite cíclicamente; la esperanza en la liberación requiere fe en que la historia lleva a algún lugar, que hay una teleología que permita cumplir al mesías y que ese mesías se expresa con mayor contundencia en el final de los tiempos.

No es difícil percibir que la necesidad de pensar en una historia cíclica y sin futuros inesperados o cambiantes es propia de sectores sociales que son beneficiarios del orden establecido, y la idea de que la realidad puede ser transformada, de que hay una promesa de mejorar la vida, la idea de que la historia depara tránsitos hacia nuevos momentos donde la vida no sea tan dura, es propia de quien no vive como quisiera bajo el orden social, económico y político vigente. Llegamos así a la idea de la escatología vinculada al final de la historia y/o al cambio, y a la teleología como una noción necesaria de desarrollo o como destinación, siendo fundamental en ambas un objetivo al que se debe arribar en la culminación de la historia.

Para Bull hay un proceso de secularización de la escatología y de la teleología en la modernidad, que se expresa en la filosofía de la historia de Bacon o de Lessing y del romanticismo alemán en su conjunto, o en un secularismo popular que se expresa en lo que nosotros llamamos propaganda reaccionaria de Hollywood. Esto último como escenario del debate sobre si la fe en el progreso del liberalismo y el capitalismo, si la

dogmática del “adelante siempre hacia adelante”, que Goethe criticaba muy atinadamente expresando sus peligros en la personificación de Mefistófeles de su *Fausto*, es la secularización de la escatología cristiana, representada en lo que llama el debate Löwith-Blumenberg. “La idea de que la creencia cristiana del milenio se ha transformado en la visión secular del progreso”. (1998:20)

Bull demuestra en parte que es así, lo que podemos afirmar en función de la versión hegemónica e imperial del cristianismo romano después de transformarse en religión oficial bajo el mando de Constantino, pues, desde la exegesis crítica se propone que el *éschaton* no es hacia el futuro, sino hacia el presente de forma constante. Para el evangelio, el nacimiento de Jesús y su reconocimiento como el Cristo es el momento escatológico, como lo señala Porfirio Miranda: “para el antiguo testamento y para Qumrâm y para la literatura judía el *éschaton* siempre quiso ser la última hora *de la historia*, no más allá de la historia” (2013:167).

Aquí interesa precisamente el *éschaton* en esta concepción mirandiana, como la palabra griega que se refiere al final del mundo tal y como lo conocemos, al fin último, pero que, en su expresión bíblica, apocalíptica, evoca al fin de los tiempos y a la transición al nuevo mundo. Esa transición, el mundo de los mil años de paz y amor, ha despertado varios movimientos milenaristas, que de una u otra forma intentan traer el reino de Dios a la tierra o transitar al tiempo del milenio destruyendo el mundo vigente, siendo una cuestión de suma importancia el poner especial atención en cuáles son las dinámicas internas, las reglas, las leyes o las tendencias y estructuras de poder que caracterizan y sostienen ese mundo y su vigencia.

La escatología requiere a su vez de una teleología, es decir, el momento apocalíptico. El fin del mundo requiere llegar a ser, precisa de un camino, un desarrollo, un objetivo, una historia que permita arribar a las condiciones necesarias para su devenir. A ese camino prefigurado, trazado y demarcado le llamamos teleología, el *telos* es el fin, el propósito

o meta, es el camino por el cual andará la historia humana en tal o cual perspectiva, según la concepción de que se trate. Para el pensamiento judeo-cristiano, influenciado potentemente por el profetismo mesiánico de los antiguos hebreos, se configuró una estructura que tenía como momento primero la exclamación de la Buena Nueva, es decir, del profeta que anuncia al mesías. En el Nuevo Testamento ese es el papel de Juan el Bautista, que advertía la llegada del mesías a las orillas del Jordán y mantenía la esperanza del pueblo en la liberación del yugo de Roma.

En la tradición se registran por lo menos dos tipos de profetismos que se adhieren a Yahvé según sus características: un profetismo jurídico, que buscaba la justificación de Dios en la aplicación de la ley escrita, su obediencia y respeto ortodoxo y que podemos llamar profetismo autoritario, y un profetismo mesiánico, que anunciaba la llegada del mesías, del elegido, del hijo de Dios. Los profetas del Yahvé guerrero y vengativo exigen el respeto de la ley vigente, el mantenimiento del orden establecido y castigan a quienes rompan la norma. Los profetas mesiánicos convocan al pueblo a la esperanza y a la acción, a la intervención de Yahvé en favor de los pobres, y comprenden la ley no como justicia en sí misma, si no como una forma de hacer la justicia siempre y cuando se haga en favor del desprotegido, del empobrecido, del despojado. Para el profetismo mesiánico, el mesías no viene a ser adorado, viene a hacer justicia y a proclamar la ley del amor al prójimo.

Por esto el *éschaton* está relacionado con el momento mesiánico, con el mesías liberador y con el sentido de la historia, aunque por su puesto cada núcleo de creyentes y especialistas, cada agrupación social y política, puede darle su matiz a la interpretación de la profecía. Aun así, el mesías tiene una función, que es la de regenerar, de salvar, de proteger, de cuidar, finalmente de hacer justicia en la utopía del mejor vivir para los pueblos, como lo explica Miranda:

Lo que constituye mesías a Jesús es esa dimensión colectiva que abarca a toda la humanidad, y que es el final de la historia humana entera, el eón definitivo, el *éschaton*, lo último. En la hipótesis (según Pablo, absurda) de que su individual resurrección pudiese acaecer sin formar parte del eón

colectivo de la resurrección, su propia resurrección no le bastaría a Jesús para ser mesías; lo que lo constituye mesías es el hecho mundial del arribo del *éschaton* a la historia humana; sin esto la palabra mesías no tiene sentido alguno. (Miranda, 2013: 175)

Vemos aquí cómo se va configurando una estructura de momentos, del profético al mesiánico, de este al escatológico y de este al utópico. Una estructura apocalíptica cuya finalidad es la superación de un estado de cosas, de un mundo vigente hacia su expresión superior, más elevada y sin los lastres del anterior, sin injusticias ni dominación del hombre por el hombre.

El fin del mundo es el final de lo establecido, *éschaton* es apocalipsis, es el momento culminante, un momento heraclitiano. Aquel filósofo presocrático insistía en sus conversaciones en que el fuego era el regenerador, todo debe arder para que vuelva a nacer y cumpla su ciclo. En el Apocalipsis de San Juan encontramos esa destrucción, por demás ordenada en fases y con participantes muy peculiares, demarcando un fin de la tierra y de la vida y abriendo la posibilidad a la supervivencia únicamente de los que realmente aprendieron algo del mesías que fue crucificado: quien aprendió a amar al prójimo, quien aprendió a ver por el otro, vivirá, pues la nueva sociedad no puede ser construida con los pecados de injusticia arrastrados por los viejos patrones de abuso, dominación e injusticia.

Esta estructuración apocalíptica fue la base de la crítica de los primeros utopistas, desde Tomas Moro y Campanella hasta los socialistas utópicos de los siglos XVIII y XIX. Se trata de discursos que van del proceso de secularización hasta llegar a los revolucionarios franceses como Graco Babeuf, y de la conspiración de los iguales hasta llegar a Marx, al socialismo científico y a lo que Mircea Eliade llama el quiliasmo marxista. La secularización del concepto de escatología y teleología implicaba en Marx una universalización, heredada del concepto mismo de *éschaton* colectivo, que por ejemplo, en relación al problema del Estado, se permitía proponer un Estado para la comunidad política, un Estado Universal, más que un Estado sometido a la religiosidad de un grupo social frente a otros, o peor aún, un Estado étnico

que impone a un grupo social sobre otros cuando no los extermina con el uso de su fuerza material y política, como es el caso del actual Israel.

Para el pensamiento socialista de los siglos XIX y XX, el éschaton fue sustituido por la idea de revolución, el reino de la justicia, que es el reino de Dios en la tierra, por la construcción del socialismo y el comunismo, lo que demarcó una separación infranqueable, y una ruptura fue la base conceptual que inauguró Marx cuando supuso posible poner a Hegel sobre sus pies, proponiendo en la introducción de *El capital* que la dialéctica debería explicar los fenómenos materiales y no tanto el desarrollo de las ideas en la historia, planteamiento que los herederos retomaron y desarrollaron, como en el caso de Stalin en su célebre *Sobre el materialismo dialectico y el materialismo histórico*, donde pone las bases de lo que Althusser llamará el Marx maduro, antihumanista y científico, contrapuesto al infantil, inmaduro idealista y por lo tanto en desprecio total de la metafísica y por supuesto de la religiosidad humana.

El momento apocalíptico en la vida individual es la muerte, tanto como lo es, en la culminación de un proceso que genera el momento escatológico, la ruptura, el fin del ciclo y la necesaria transición hacia un nuevo estadio de la vida colectiva, de la historia. Hay cierta fantasía vulgar (que para Bull es lo apocalíptico secular popular) que juega a evadir el éschaton, pues lo asimila a la muerte, asimilación que no permite ver que en el fondo de lo que trata el apocalipsis es de tránsito, de ruptura, de cambio y de superación de un momento a otro; la evasión del final apocalíptico que se repite una y otra vez en las películas de Marvel y en todas las sagas de comics actuales es la evasión de cualquier posibilidad de que la sociedad burguesa moderna y suicida sea superada.

Los superhéroes gringos siempre repiten la misma estructura de luchas contra poderes sobre humanos que pretenden la destrucción del mundo, pero no solo salvan a la Tierra, dichos “héroes” salvan el mundo articulado por la dominación despótica del 1% de la población global, salvan al estilo de vida norteamericano, luchan y preservan con sus súper poderes

al imperialismo genocida gringo, a la sociedad de consumo y a la propiedad privada de los medios de producción.

El apocalipsis como momento culminante, como éschaton colectivo, se mantiene en la retórica de los más diversos sistemas religiosos y de pensamiento, el fin de la vida y de la Tierra es un hecho que ya se percibe en el ambiente, sin embargo, como comunidad humana nos hace falta desprendernos de la fatalidad de que ese fin es el siniestro triunfo del mal impuesto desde los tanques de pensamiento de las oligarquías financieras. Considero que, como lo decía en alguna entrevista el Padre Oliveros Maqueo, el profetismo puede encender la esperanza y la fe de que el conflicto puede desenlazar en justicia. Imaginar el éschaton mesiánico como una ruptura civilizatoria con la dominación y la explotación, anunciar la buena nueva del mundo posible, es tarea de esos nuevos profetas. Esa es la disputa actual, aceptar que no hay alternativas o proponer una salida popular e igualitaria a la crisis. Destacar que la parusía es el reencuentro del ser humano con su capacidad de ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Bull, Malcolm (comp.) (1998). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1946). *El capital. Crítica de la economía política* (vol. I). México: Fondo de Cultura Económica.
- Miranda, Porfirio (2013). *El ser y el mesías*. México: CEF-Miranda.
- Mircea, Eliade (1978). *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Stalin, José (1982). *Sobre el materialismo dialectico y el materialismo histórico*. México: Quinto sol.
- Wallace, Anthony (abr.1956). "Revitalization movements", en *American Anthropologist*. New Series, vol. 50. Disponible en www.jstor.org/stable/665488



Religión, milenarismo y culto de crisis en la rebelión de Nueva Galicia en 1540

Israel Jurado Zapata*

La rebelión suscitada en la Nueva Galicia (territorio independiente dentro del Virreinato de la Nueva España), en el año de 1540, encierra diversos enigmas sobre su origen y motivaciones más profundas, más allá del evidente malestar generado por la Conquista española. Entre esos enigmas está el papel que jugaron los sacerdotes zacatecos que las fuentes señalan como instigadores ideológico-religiosos que prometían a los indios caxcanes, y demás etnias involucradas, la resurrección frente a la muerte perpetrada por las armas europeas. Esta acción podría ser la principal interrogante, pues, hasta donde se puede colegir en los estudios sobre religión en Mesoamérica, la resurrección no formaba parte de un ciclo de vida para los seres terrenales, para los hombres, sino sólo para las divinidades que, como Nanahuatzin y Tecucistécatl, revivieron en el sol y la luna respectivamente al sacrificarse a sí mismos para crear el quinto sol.

Aunque la vida después de la muerte estaba proyectada en lugares como Cincalco o el Tlalocan, se trataba de una existencia incorpórea, metafísica, espiritual, trascendental, mas no terrenal. Pero la promesa de los

* Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en la Escuela Nacional de Trabajo Social de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Posdoctorante en el Programa Universitario de Estudios sobre Democracia, Justicia y Sociedad (PUEDJS-UNAM). Contacto: ij.zapata@politicas.unam.mx. Miembro del Centro CLACSO Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS/UNAM). ORCID: 0009-0006-3656-6761

sacerdotes zacatecos era clara e inmediata: resurrección como recompensa por luchar contra los colonizadores europeos y morir por la causa. De esta forma, y por los elementos claramente políticos, económicos y sociorreligiosos que subyacen a un fenómeno como este, resulta preciso ponderarle para lograr una mejor comprensión del mismo, así como de sus vínculos con un proceso mayor, de tipo regional: la Conquista, la erección del Reino de Nueva Galicia y la erección del Virreinato de la Nueva España, con todas sus implicaciones políticas, económicas, sociales y culturales.

En esta ocasión sólo consideraremos algunos de los elementos fundamentalmente religiosos que estuvieron presentes en aquel conflicto, cuyo enigma, si bien seguirá irresuelto, su reflexión permitirá comprender a la rebelión en su conjunto dentro de los movimientos anticoloniales en la Nueva España, que han tenido como ingrediente fundamental precisamente el religioso, impulsado por el mesianismo y una suerte de milenarismo étnico-cristiano que prometería la expulsión de los invasores y el regreso de los tiempos prehispánicos así idealizados.

En este sentido, el primer elemento sociorreligioso para el análisis es la crisis generalizada en la región del occidente, crisis del sistema socioeconómico debida a la irrupción de los colonizadores europeos y a la imposición de su sistema de explotación mediante una campaña relámpago y muy violenta de conquista, donde el inicio del proceso de evangelización entre los cacicazgos caxcanes¹ también constituyó otra forma de violencia, dirigida hacia sus antiguas creencias y sus sacerdotes tradicionales, que irían quedando poco a poco proscritos por las autoridades de la Nueva Galicia y por el celo evangélico de los misioneros. Aquí la destrucción de templos antiguos e imágenes sagradas viene a completar el ciclo de violencia.

1 Grupos indígenas seminómadas que habitaban lo que actualmente corresponde al territorio de los estados de Zacatecas, Aguascalientes y Jalisco.

La crisis político-económica es otro factor crucial de esta nueva ola de violencia que embargó la región caxcana con la llegada de los europeos (acompañados por fuerzas invasoras purépechas y nahuas del centro de México), la cual probablemente seguía padeciendo los estragos de los recientes conflictos con el expansionismo del imperio purépecha y de sus propias disputas internas (entre los cacicazgos caxcanes). En este sentido, el sometimiento de los cacicazgos al régimen de encomiendas profundizó indudablemente el malestar generalizado, donde los maltratos a los indios (según lo señala Tello, 1997) y la pérdida de poder de los caciques, aunado al expolio de la producción de los campesinos y al trabajo forzado en beneficio de los españoles, se conjugaron para crear un caldo de cultivo perfecto para la rebelión.

Aquí lo político juega un papel central, pues estos pueblos estuvieron en un escenario de profunda inestabilidad geopolítica durante el siglo XVI, primero ante la caída del imperio de la Triple Alianza, después ante la caída del imperio purépecha o tarasco y, finalmente, ante la campaña relámpago de Nuño Beltrán de Guzmán en 1530, caracterizada por el incendio de poblaciones, para evitar ataques por la retaguardia, el ahorcamiento de caciques y el terror, mientras avanzaba en la conquista de Tonalán, Edzatlán y otros señoríos de la región; a partir de lo cual pudo fundar las villas de San Miguel Culiacán, Chiametla, Comoostela, Purificación y Guadalajara. Esto constituyó uno de los episodios más sangrientos de la conquista, provocando un gran colapso demográfico con la “caída de la población que casi fue aniquilación total; para algunas comunidades lo fue en realidad, para otras se acercó mucho a ello. La planicie costera se convirtió, de este modo, en un espacio vacío [...] En dos décadas (de 1525 a 1545) murieron unos 80 mil indígenas a lo largo de la costa, sobre una población aproximadamente de 90mil (Regalado, 2011:80).

Como se puede colegir la devastación dejada por los conquistadores sometió a la población autóctona en un trance del que difícilmente saldrían pues, además, tenían en la religión cristiana y en las instituciones virreinales los principales lastres para su liberación, pues hacían legal

y “moral” su nueva condición de explotación y sometimiento. Sólo un fenómeno sobre natural, algo más poderoso que los propios indígenas y españoles podría devolver los bríos a las comunidades caxcanes y las esperanzas de recuperar un mundo perdido con la colonización. Comprender y asumir la circunstancia de crisis y comenzar a anhelar un tiempo anterior, perdido por las circunstancias actuales son propios de los fenómenos milenaristas, los cuales suelen ser impulsados por hombres santos, iluminados, mesías.

Esos mesías fueron los sacerdotes zacatecos que la historiografía ha señalado anduvieron predicando en la región caxcana, y que Powell (2019) sugiere pueden representar personajes llegados del centro de México, heridos y frustrados por la conquista, de ahí el profundo sentimiento anticolonial que caracterizó la rebelión de la Nueva Galicia, y que encontró tierra fértil donde echar raíces entre los maltratados y seguramente desesperados caxcanes, que habían visto durante una década cómo colapsaba su mundo, probablemente heredero de la cultura Guachimontones (Weigand y García, 1996), por lo que ya antes habían pasado por un periodo de ocaso o colapso sociopolítico.

De ahí y de la propia tradición calendárica y cosmogónica mesoamericana es que surge la posibilidad de una visión cíclica del tiempo histórico y de una suerte de milenarismo nativista que en 1540 prometió el fin del periodo de sufrimiento con la expulsión total de los invasores europeos (y de su religión), y la recuperación de la libertad para los caxcanes y demás comunidades que se fueron sumando, primero a la rebelión y después a lo que sería la Guerra del Mixton, entre 1541 y 1542. Claro que este posible milenarismo tendría un carácter terrenal, en el sentido de que estaba en las manos de los propios indígenas y de sus acciones el convertirlo en una realidad, por ello la necesidad de un alzamiento armado generalizado en la región, para acabar con todos los españoles.

Aquí estamos en un terreno especulativo en cuanto al carácter milenarista de una posible religión promovida por los sacerdotes zacatecos, lo cual

queda como una hipótesis por comprobar ante la investigación documental exhaustiva, no sólo en la historiográfica, sino en los juicios que se le realizaron a Tenamaxtle y demás caciques involucrados en la rebelión. Lo cierto es que, ante las circunstancias históricas y contextuales arriba descritas, existen muchos elementos para pensar en el papel central que debió haber jugado la religión, una religión sincrética, no sólo nativa sino también con elementos cristianos.

Esto último está relacionado con la evangelización temprana en la región y con la idea de resurrección como premio o garantía para los que obrasen de tal o cual forma, para los que fuesen fieles a la causa, para los que lucharan por el bien común, que era la liberación comunitaria del sistema de opresión. Todo lo anterior mantiene cierta armonía con principios fundamentales de la cosmogonía judeocristiana, como obrar bien, “porque de los justos será el reino del Señor”, y el alzarse contra los tiranos, lo que era necesario en este nuevo culto de crisis, resultando la resurrección como premio para los justos (los indios) y la muerte como castigo para los pecadores (los españoles), aunado a una visión de oposición entre buenos y malos que terminó de justificar las acciones de rebeldía y asesinatos, sobre todo de frailes evangelizadores y encomenderos.

Para finalizar esta breve disertación, es importante destacar el carácter anticolonial de la rebelión de la Nueva Galicia, que le hace distinguirse de entre otras rebeliones indígenas del periodo colonial, no sólo por el nivel de peligrosidad que alcanzó en un periodo tan breve, llegando a sitiar la propia ciudad de Guadalajara, sino porque se planteó el exterminio de los europeos y la destrucción de sus principales símbolos religiosos (Tello, 1997). Esto necesariamente tuvo que contar con un aval y una justificación religiosa, ser parte de un culto de crisis que impulsara a los rebeldes a llegar hasta las últimas consecuencias de acuerdo a sus objetivos y, sobre todo, que les permitiera luchar con el ahínco necesario que les facilitó el rechazo de los españoles en diversas acciones de guerra, aunque ciertamente el sitio de Guadalajara se perdería posteriormente.

Las sociedades indígenas, particularmente de ese periodo de dificultad, se caracterizaban por una profunda religiosidad, que con el inicio de la evangelización pudo haberse exacerbado, inclinándose hacia una suerte de fanatismo ante un mundo que se resquebrajaba con la guerra y las extrañas enfermedades que sólo afectaban a los indios. Esa religiosidad necesariamente estuvo presente en los años previos al alzamiento y se profundizó durante el mismo como una manera de protección de los fieles guerreros, lo cual, aunado al panorama crítico, tornaría en culto de crisis las manifestaciones mágicas y espirituales, los objetivos y las creencias detrás de sus acciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Powell, Philip (2019). *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Regalado Pinedo, Aristarco (2011). *Guadalajara, siete acontecimientos que la encumbran*. México: Arlequín.
- Tello, Antonio (1997). *Libro segundo de la Crónica miscelánea, en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Vizcaya y descubrimiento del Nuevo México*. México: Porrúa.
- Weigand, Phil C. y Acelia García de Weigand (1996). *Tenamaxtli y Guaxicar: las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*. Guadalajara: Secretaría de Cultura de Jalisco.





La visión mesiánica y milenarista en el sistema religioso de los Testigos de Jehová

Samanta García García*

Las ideas mesiánicas y milenaristas en algunos sistemas religiosos se han fortalecido debido a los distintos hitos y crisis históricas. Si pensamos en ese proceso amplio y complejo denominado “Modernidad”, que ha sido entendida de formas diversas a través del tiempo (autores como Bruno Latour han indicado en sus textos que “nunca fuimos modernos”),¹ particularmente en los siglos XVIII y XIX, una de las premisas sustanciales fue construida entorno a la “ciencia positiva”, ligada a la idea de progreso, de la técnica y más adelante del “proceso secularizador”, motores que inducirían cambios, beneficios y diversos avances para la humanidad. Esta atmósfera modernizadora planteó provocar rupturas profundas en las creencias y en los pensamientos, específicamente en los religiosos, posibilitando la desaparición de la religión. No obstante, esto no sucedió, las ideas y visiones religiosas continuaron y el escenario distó mucho de

* Maestra en Ciencias Antropológicas, estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Integrante del Colectivo de Estudios Críticos de Religiones. Contacto: atnamasgg@gmail.com. Miembro del Centro CLACSO Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

¹ La Modernidad, entendida como proceso, abarca del siglo XV hasta el siglo XIX, y, siguiendo el modelo analítico de Fernand Braudel acerca de la larga duración, puede analizarse en relación a las diferentes estructuras que originó (la secularización, el Estado laico, la ciencia, etc.), sus efectos y sus transformaciones a través del tiempo.

la premisa modernizadora. La religión no solo no desapareció, sino que germinó con el tiempo dando paso a una diversidad de opciones a las cuales se ha integrado un número considerable de personas.

En relación al tema específico del prometido “progreso”, o no llegó o llegó a medias en diversos territorios a nivel mundial y entre distintos sectores de la población, aumentando la desigualdad económica y social, que ha devenido en crisis con el paso del tiempo. Estas crisis y las diferentes coyunturas históricas que han mostrado la inestabilidad del sistema y la vulnerabilidad de las personas han servido de nicho para fortalecer las ideas mesiánicas vinculadas a la necesidad de un “ser salvador”. Dado que los sistemas religiosos tienen sus propias escatologías, también existen varias formas de entender el mesianismo y el milenarismo, en este sentido, este ensayo abordará brevemente cómo estas categorías son concebidas en la escatología del sistema religioso de los Testigos de Jehová.

Como mencioné, la Modernidad ha dado paso al surgimiento de la diversidad religiosa. Un ejemplo lo encontramos a mediados del siglo XIX en los Estados Unidos, donde tuvo lugar lo que se conoce como el “primer despertar religioso”, que se gestó a través de discusiones centradas en contraponer la racionalidad retomando el contenido interpretativo de la acción sobrenatural de la Biblia y dando un lugar al sentido de la experiencia y las emociones del creyente. Con el llamado “segundo despertar religioso espiritual”, en el mismo contexto, se acentuó una resistencia más sistematizada que trató de evitar la disolución de la fe como consecuencia del racionalismo, dando lugar a interpretaciones libres de los diferentes textos bíblicos, lo que generó el nacimiento de diferentes movimientos religiosos, como el adventismo y el pentecostalismo, algunos de ellos con matices mesiánicos y milenaristas.

Entre estos nuevos movimientos surgió un grupo conocido como los Estudiantes de la Biblia, hoy Testigos de Jehová. El sistema religioso² de los

2 Se utiliza aquí el término sistema religioso propuesto por Elio Masferrer, cuya utilidad radica en permitir el análisis de fenómenos religiosos diversos sin caer en el prejuicio que implican

Testigos de Jehová es relativamente joven, pero sus adeptos afirman que sus cánones emanan de una historia antigua:

LOS TESTIGOS DE JEHOVÁ no se han propuesto introducir doctrinas nuevas ni una nueva forma de adoración ni una nueva religión. Más bien, su historia moderna refleja un esfuerzo consciente por enseñar lo que se halla en la Biblia, la Palabra inspirada de Dios. A ella señalan como la base de todas sus creencias y su modo de vivir. En vez de fomentar creencias que reflejen la tendencia del mundo moderno hacia la permisividad, han procurado conformarse de manera más estrecha a las enseñanzas y prácticas bíblicas del cristianismo del siglo primero. (JW.org, s.f.a)

Desde el punto de vista académico, podemos considerar que los Testigos de Jehová son resultado del despertar religioso norteamericano ya mencionado. En este resurgimiento jugó un papel importante Charles Taze Russell, quien organizó a los primeros Estudiantes de la Biblia en 1870, en Allegheny, hoy perteneciente a Pittsburgh, Pensilvania, aunque actualmente no se le reconoce como su fundador, sino más bien como un instrumento utilizado por Dios para sentar las bases institucionales que conforman a los Testigos hasta el día de hoy³.

Con el tiempo, las posturas dogmáticas y las diversas reinterpretaciones de los textos bíblicos que realizaron Russell y sus colaboradores se

términos como religiosidad popular o secta. Un sistema religioso se define como “un sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural” (Masferrer, 2004:51).

- 3 Aunque Russell fue el primer editor de la revista *La Atalaya* y director de la obra de educación bíblica en aquella época, para los Testigos no se trata del fundador de una nueva religión, a pesar de que en los estudios académicos se le presenta como tal. Desde el punto de vista de los Testigos, el objetivo tanto de Russell como de los demás Estudiantes de la Biblia era dar a conocer las enseñanzas de Jesucristo y seguir de cerca la pauta establecida por la congregación cristiana del primer siglo, planteando que el único fundador del cristianismo es Jesús. Esto se planteó desde su surgimiento y hasta la actualidad en toda la literatura que los Testigos han desarrollado, que incluye tanto publicaciones periódicas como diversos documentos, muchos de ellos ya disponibles en la web, y en los que se aprecia una interpretación bíblica extraída de su propia traducción de la Biblia. Al respecto, puede verse, por ejemplo, su página web, en la sección de preguntas frecuentes (JW.org, s.f.b).

integraron a las corrientes religiosas conocidas como paracristianas⁴, con ideas milenaristas y mesiánicas. Al respecto, en la teología de los Testigos se plantea que al final de los tiempos habrá un periodo difícil para sus integrantes, llamado “la gran tribulación”, que terminará con el “Armagedón- *Har-Magedón*”, que constituye la batalla final entre Dios y los gobiernos humanos. Se afirma que después de este Armagedón habrá un tiempo largo en el cual el “rey Cristo” y un grupo de personas fieles, “ciento cuarenta mil”, reinarán sobre la Tierra durante mil años, de ahí el carácter milenarista del grupo. Se considera que este periodo tendrá suma importancia, dado que “el Reino de Dios irá remediando todo el daño que han sufrido los seres humanos y su hogar, el planeta Tierra” (*Mil años de paz... ¡y muchos más!*, sep 2012). Es decir, se restaurará la tierra y a todos los que habitan en ella, liberándola de la degradación sufrida a lo largo de los siglos, al mismo tiempo que se mejorarán las condiciones de vida de las personas, sus necesidades materiales y su salud, y se eliminará al enemigo más grande del que nadie ha salido ileso: la muerte.

Para los Testigos de Jehová, la muerte es un “estado de inexistencia, la ausencia de vida; es algo intangible, no puede quemarse con fuego” (JW.org, s.f.c). Es comparada a un sueño profundo, considerando que “quien duerme no se entera de lo que pasa a su alrededor, los muertos no tienen conciencia de nada”. Como se ha mencionado, con el reinado milenarista de Cristo esta muerte será eliminada, pero cabe precisar que los Testigos consideran la existencia de dos muertes. La primera muerte es consecuencia del pecado heredado a la humanidad por el primer hombre, lo que aparece en las narraciones de la Biblia. Adán transmitió a los hombres las consecuencias de su falta a través de la muerte, pero con la muerte de Jesucristo se da un mecanismo de igualación en dicha muerte pero también en la resurrección y subida al cielo, que posibilita la

- 4 Las religiones paracristianas tienen como base la Biblia cristiana, pero agregan diferentes interpretaciones basadas en algunos de sus textos, además de tener fundadores que afirmaron recibir alguna manifestación divina que llevó a la constitución de movimientos particulares en los cuales a veces la misma figura de Jesús aparece un tanto desdibujada. Los Testigos y los llamados Mormones suelen mencionarse como ejemplos de religiones paracristianas.

resurrección de justos e injustos. Es decir, durante el reinado milenarista resucitarán todos los que han sido fieles (los justos) así como aquellos que nunca escucharon o tuvieron la oportunidad de conocer y, por lo tanto, obedecer las normas divinas (los injustos). Existe un tercer grupo, el de los inicuos, que son todos aquellos que han conocido a Dios pero no han hecho cambios en su vida, por el contrario, han actuado de maneras incorrectas que “Dios detesta”, sin manifestar arrepentimiento. Por esta razón, los inicuos no tienen posibilidad de resucitar durante el reinado de mil años de Jesucristo, sino que morirán para siempre. Esta segunda muerte implica para ellos su ingreso al Gehena y al lago de fuego, que implican la “destrucción total y permanente”, que se llevará a cabo en este reinado milenarista y que, curiosamente, también incluirá a aquellos injustos resucitados que ya en el reino milenarista recibieron instrucción pero no mostraron aprecio a las normas divinas (JW.org, s.f.c).

Se aprecia en lo anterior que en las ideas escatológicas de los Testigos de Jehová converge el milenarismo con el mesianismo, creencia en la venida futura del Mesías fundamentada en las expectativas del Antiguo Testamento de la Biblia judeocristiana, siendo un salvador que posee la voluntad y el poder para liberar, renovar y erradicar el sufrimiento y la injusticia. En su construcción histórica, esta figura también ha tenido sus propias particularidades. Al respecto, los Testigos consideran al gobierno mesiánico de Jesucristo como un gobierno temporal que cumple con un propósito, el de restaurar el orden inicial de Dios respecto a su creación, convirtiendo a la tierra en un paraíso. Se considera que este periodo tuvo un inicio en un año histórico concreto: 1914, esto de acuerdo a que, según los Testigos, varios pasajes bíblicos apuntan a dicho año, dado que el inicio del reinado estaría vinculado a un momento turbulento y de guerra en todo el mundo. Aunque la coronación de Cristo en el cielo en ese momento parecería contradictoria con la turbulencia y la violencia mundial, para los Testigos hay una respuesta muy concreta:

(...) cuando se coronó a Cristo en el cielo, lo primero que hizo fue arrojar a Satanás y a los demonios del cielo y limpiar de este modo la sede de Su

gobierno. Después de haber sufrido esta derrota esperada por tanto tiempo, ¿qué hace Satanás durante el “corto espacio de tiempo” antes de que Cristo ejerza plena autoridad aquí en la Tierra? Como aquel presidente corrupto, intenta sacarle todo lo que pueda a este viejo sistema. No busca dinero; busca vidas humanas. Quiere alejar de Jehová y de Su Rey reinante a tantas personas como pueda.

No extraña, pues, que el principio de la gobernación del Mesías sea un tiempo de ‘ay para la tierra’ (Revelación 12:12.) De igual manera, Salmo 110:1, 2, 6 muestra que el Mesías empieza su gobernación ‘en medio de sus enemigos’. Más tarde, aplasta a “las naciones” y toda manifestación del sistema corrupto de Satanás, borrándolo de la memoria. (*La presencia del Mesías y su gobernación*, 1992)

Dado que al terminó de este periodo milenarista Cristo entregará el reino a su padre Jehová y se colocará a su lado, los Testigos consideran que será un momento particular en el que “se abrirán nuevos entendimientos”. Cabe mencionar aquí algo particular, que se aprecia en las líneas anteriores y que constituye uno de los elementos por los cuales los Testigos de Jehová se han ubicado como una religión paracristiana: los Testigos no consideran en sus dogmas que exista un Dios trino a la manera católica, en la que las tres personas de la Trinidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) comparten una misma naturaleza y se encuentran al mismo nivel, formado un solo Dios. Esto implica una visión un tanto distinta de Jesús como Mesías, que si bien tiene un papel sumamente importante, es un enviado de Dios.

Mencionamos al inicio de este documento que la llamada Modernidad apuntó a la desaparición de la religión y de lo divino, e incluso a la desacralización de la naturaleza por la hegemonía de una nueva cultura científica y técnica, que aceleraría el cambio de mentalidades, con el llamado desencantamiento del mundo. No obstante, las mentalidades cambian muy lentamente, lo cual, aunado a los efectos negativos de la Modernidad, propició que la mentalidad mágico-religiosa no muriera, al contrario, como señalé en párrafos anteriores, el surgimiento de nuevos

movimientos religiosos se fortaleció y revitalizó algunas de las creencias más antiguas, como las del milenarismo y el mesianismo, generando sistemas con un sentido esperanzador para la feligresía frente a aquel desencanto moderno.

El sistema religioso de los Testigos de Jehová, a través de sus dogmas e interpretaciones bíblicas particulares, ha generado un sentido de vida en la realidad individual de sus creyentes, que ha penetrado no sólo en sus pensamientos sino en sus diversas interacciones tanto dentro como fuera de él. Para un Testigo, es una verdad contundente que existe un Mesías, el “rey Cristo”, verdad que guía al sistema y que constituye sus bases y lo legitima, de ahí que el creyente no cuestiona las instrucciones del Cuerpo Gobernante de los Testigos de Jehová⁵, al considerar que dichas instrucciones provienen directamente de su Dios, Jehová, y de su Hijo, Cristo, quienes están completamente interesados en su bienestar, por lo que le indican, a través de sus diferentes literaturas, el tipo de personalidad “creada conforme a la voluntad de Dios” (*Cómo ponernos para siempre la nueva personalidad*, ag 2017)⁶ y las formas en que debe actuar y responder a las diversas situaciones que afronte en su cotidianidad. Todas estas instrucciones se legitiman también a través de diversos textos bíblicos cuya traducción está apegada a la normatividad del propio sistema.

En entrevistas diversas que he realizado a Testigos, una constante que se señala como razón de pertenencia a dicha religión es el sentido de esperanza, derivado de las bases mesiánicas y milenaristas de su teología: “Todos sufrimos desgracias —sean grandes o pequeñas—, y todos tenemos una enorme necesidad de recibir alivio y consuelo. Eso es justo lo

- 5 El Cuerpo Gobernante es un grupo de Testigos de Jehová que dirigen la organización a nivel mundial. Podría decirse que es el equivalente a la jerarquía eclesiástica católica encabezada por el Papa y sus obispos. La sede de dicho cuerpo se encuentra en Warwick, Nueva York.
- 6 Teniendo como base algunos textos de San Pablo, se considera que a pesar de que la humanidad heredó las imperfecciones de Adán y Eva, todos los hombres pueden llegar a tener una nueva personalidad, que implica desarrollar cualidades como la imparcialidad, la bondad, la compasión, la humildad, la apacibilidad, la paciencia y el amor.

que el Reinado de Mil Años les brindará a sus súbditos, pues la Biblia promete que Dios “limpiará toda lágrima de sus ojos, y la muerte no será más, ni existirá ya más lamento ni clamor ni dolor” (Rev. 21:4). Es maravilloso saber que la tristeza, el llanto y el dolor van a desaparecer” (*Mil años de paz... ¡y muchos más!*, sep 2012).

Es por eso que podemos concluir que la importancia de dichas creencias y su conjunción con un sistema normativo que tiene su legitimación en ellas radica en el hecho de que devienen en acciones concretas que conforman la identidad de un Testigo de Jehová, acciones como dedicar parte de su tiempo a fortalecer la obra proselitista o a tomar decisiones personales, laborales y familiares que no afecten su estabilidad dentro del sistema, como contraer matrimonio con integrantes de la misma religión o evitar participar en actividades contrarias a su código moral. Esto propicia la generación de un sentido de vida ante las diversas situaciones externas e internas que los Testigos atraviesan y a las que hacen frente manteniendo presente su esperanza en todas las promesas futuras que conforman su escatología, lo que les permite tener una actitud positiva pese a la realidad que viven fuera de su sistema religioso y que en ocasiones les es adversa, al constituir todavía una minoría religiosa que, no obstante, continúa su crecimiento, tal vez debido precisamente al ser una opción de salvación en un contexto de crisis global, como ellos mismos lo afirman:

BIBLIOGRAFÍA

- Jw.org (s.f.a). Aumenta el conocimiento exacto de la verdad en Los testigos de Jehová, proclamadores del Reino de Dios. Disponible en: <https://www.jw.org/es/biblioteca/libros/Los-testigos-de-Jehov%C3%A1-proclamadores-del-Reino-de-Dios/Se-obtiene-conocimiento-exacto-de-la-Palabra-de-Dios-y-se-aplica/Aumenta-el-conocimiento-exacto-de-la-verdad/>
- Jw.org (s.f.b) *¿Quién es el fundador de los Testigos de Jehová?* Disponible en: <https://www.jw.org/es/biblioteca/libros/Los-testigos-de-Jehov%C3%A1-proclamadores-del-Reino-de-Dios/Se-obtiene-conocimiento-exacto-de-la-Palabra-de-Dios-y-se-aplica/Aumenta-el-conocimiento-exacto-de-la-verdad/>

www.jw.org/es/testigos-de-jehov%C3%A1/preguntas-frecuentes/fundador/

Jw.org (s.f.c) *¿Es el lago de fuego lo mismo que el infierno? ¿Es el Gehena?*, Preguntas sobre la biblia. Disponible en: <https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/502014162#h=1>

Masferrer, Elio (2004). *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés/UNAM.

S/A. *Cómo ponernos para siempre la nueva personalidad*. (agosto 2017) en La Atalaya. Disponible en <https://www.jw.org/es/>

biblioteca/revistas/atalaya-estudio-agosto-2017/ponernos-para-siempre-nueva-personalidad/

S/A. *La presencia del Mesías y su gobernación* (octubre 1992) en La Atalaya. Disponible en <https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1992723>

S/A. *Mil años de paz... ¡y muchos más!* (septiembre 2012). Disponible en <https://www.jw.org/es/biblioteca/revistas/w20120915/mil-a%C3%B1os-de-paz/>





El Niño Fidencio, mesianismo y Modernidad a la mexicana¹

Carlos G. Peña Hernández*

El fenómeno del mesianismo ha desempeñado un papel crucial en la configuración de las ideologías y las visiones del futuro en diversas sociedades a lo largo de la historia. Desde sus orígenes en las tradiciones religiosas hasta su manifestación en movimientos políticos, el concepto de un mesías, un salvador o líder redentor ha representado tanto afinidad como desafío a las estructuras sociales y culturales dominantes de una época. El fenómeno del Niño Fidencio y su posterior culto, el Fidencismo, es uno de los acontecimientos de orden mesiánico-carismático más notorios en la historia del México moderno. A principios del siglo XX, en un ambiente de anticlericalismo impulsado por los esfuerzos modernizadores del naciente Estado mexicano y de los saldos negativos de la Revolución Mexicana, los resabios del movimiento armado cristero y las prácticas espiritistas de las elites son el telón de fondo donde aparece el fenómeno del Niño Fidencio.

Para profundizar en el fenómeno mesiánico que protagonizó el Niño Fidencio es necesario recurrir a la historia. Nacido el 13 de noviembre de

- * Licenciado en Antropología social, investigador en el Instituto Catalán de Antropología (ICA). Contacto: 120160309@enah.edu.mx
- ¹ El presente texto presenta parte de los resultados de una investigación de licenciatura en Antropología Social, desarrollada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, titulada *Tránsito ritual y experiencia sagrada en el fidencismo* (2024).

1898 en Iramuco, Guanajuato, José Fidencio Sintora Constantino tuvo una infancia difícil junto a su hermano Joaquín en la casa de los López, donde trabajó como parte de la servidumbre. Más adelante viajó a Michoacán como jornalero, participó en un enganche para cortar henequén en Yucatán y trabajó como cocinero en un barco hasta llegar a Espinazo, Nuevo León, donde surgiría la primera religión mexicana.

Desde muy corta edad Fidencio demostró algunas habilidades que dentro de la concepción cristiana son entendidas como dones carismáticos, tales como la adivinación, la clarividencia y los poderes curativos excepcionales. Después de realizar algunas curaciones milagrosas, su fama fue creciendo a la par de la demanda de sus servicios. Debido a su personalidad inocente y a sus caracteres “infantiles” (como el ser lampiño, la voz atiplada y el hecho de “no haber conocido mujer”), Fidencio se convirtió, ya a sus treinta años, en una especie de iluminado al que la gente se depositaba y confiaba. A la vez que el número de pacientes que buscaban a Fidencio aumentaba, se fueron desarrollando algunos ingeniosos y poco ortodoxos métodos curativos, ya que Fidencio “llevaba luz a los ciegos, voz a los mudos, movimiento a los inválidos, curación a los supuestamente incurables, razón a los enfermos de la mente” (La vida milagrosa del Niño Fidencio, 2018).

Los métodos de curación de Fidencio aterrizaron a los médicos diplomados de la época mientras que los seguidores del Niño alentaban sus prácticas curativas convencidos de la eficacia de los poderes del llamado taumaturgo de Espinazo. Fidencio demostró tener un gran conocimiento de herbolaria, sobre todo para preparar “medecina” (Corral, 2006:59), un brebaje de hierbas que se consideraba milagroso. Se sabe que Fidencio contaba con un “jardín botánico” en el cual cultivaba las plantas que utilizaba en sus curaciones. Machacaba las hierbas y las hervía junto con frutas de la zona y con esto preparaba bálsamos, gotas para los ojos y otros menjurjes. Preparaciones de este tipo siguen siendo utilizadas hoy en día (June, 1973). Fidencio llegó a realizar “delicadas cirugías” utilizando como bisturí un vidrio afilado y pinzas de mecánico para el

procedimiento. Además del contacto directo con el cuerpo del paciente, Fidencio no podía tocar nada más que los instrumentos con los que trabajaba. Para realizar algún tipo de cirugía pedía al mismo paciente que rompiera en el suelo una botella de vidrio limpia y que, entre estos fragmentos, escogiera uno para operarle. En caso de que ningún vidrio fuera apropiado, se debía romper otra botella. Las operaciones se realizaban sin ningún tipo de anestesia y sorprendían por ser indoloras.

Los pacientes que presentaban algún tipo de diversidad mental eran reunidos en el corralito de “los locos” y a algunos se les hacía participar en montajes teatrales en el famoso “Teatro nacional”, donde se representaban pasajes bíblicos, se cantaba y bailaba, siendo Fidencio el director de escena. Otro espacio importante era el de los baños curativos en la “Charquita santa”, que en realidad era un abrevadero para caballos y el hacinamiento de pacientes con enfermedades contagiosas en el llamado corral de la Dicha. Estos baños eran especialmente escandalosos para los inspectores de salud que visitaban Espinazo² y por los cuales Fidencio enfrentó una demanda de parte de las autoridades de salud. Es conocida la curación masiva que se realizó en el cerro de la Campana, donde Fidencio patentó la “terapia de impacto”. Para este método se ubicaba en un lugar elevado, que podía ser la cima del árbol de Pirul, un vagón del tren, o un templete desde donde Fidencio arrojaba objetos y frutas hacia la gente. Recibir el impacto de alguno de estos objetos era suficiente como método de cura. Los días de curación por “impacto terapia” se realizaban los jueves y los viernes. Los huevos que Fidencio lanzaba eran los objetos más preciados, pues, según sus seguidores, “esto permitía embarrarse el cuerpo con el don recibido” (Garza, 1980: 93).

Otro método de curación *sui generis* era el Columpio santo. Se comenta que Fidencio columpiaba de tal manera a los pacientes mudos que terminaban por salir disparados, en ese momento gritaban de miedo y así recuperaban la voz. Otra técnica de curación para mudos y otros pacientes

2 Esta visita de las autoridades de salud está documentada ampliamente en Garza, 1980.

con diversidad funcional consistía en encerrarlos junto con un puma llamado “Concha”, sin garras ni dientes. Esta técnica era parte de una terapia de shock para esos sujetos, quienes terminaban por reaccionar de espanto y cobrar la cordura o la movilidad. Incluso se menciona otro tipo de don carismático: las curaciones a través de los sueños. También se comenta que Fidencio, cansado de atender enfermos, huía a esconderse entre las montañas “con la particularidad de que lo hacía vestido de mujer, mientras una enorme multitud lo perseguía, pues se aseguraba que la primera persona que lo encontrara sería sanada” (Camacho, 2014: 87). Este tipo de datos históricos resultan de gran importancia para comprender muchos de los elementos presentes en el Fidencismo actual. Las terapias de impacto, las inmersiones en la Charca, el travestismo ritual y algunos rasgos andróginos o afeminados de la personalidad del Niño toman una importancia de primer orden en la interpretación nativa y, por ende, en los performances fidencistas contemporáneos.

Más tarde, la prensa bautizaría a Espinazo como “los Campos del Dolor”. Esta imagen negativa surge del espanto de quienes visitaron el lugar y se horrorizaron por la cantidad de gente enferma que formaba campamentos de cuerpos heridos, tuberculosos, amputados y todo tipo de calamidades. Uno de los principales detractores fue el Dr. Francisco Vela González, un médico egresado de la Universidad de Harvard, quien el 27 de mayo de 1930 arribó a la estación Espinazo “con cámara en mano y pistola en el cinturón”, y con gran espanto admiró el paisaje de casuchas donde se apilaban los enfermos que esperaban ser curados. El Dr. Vela fue el más férreo detractor de Fidencio, iniciando querrelas legales en su contra por usurpación de funciones propias de un médico³. Por los testimonios de la época es de suponerse que Fidencio desafiaba a la nascente medicina diplomada y a toda la corriente higienista tan de moda en ese momento

3 José F. Guajardo, “el abogado dinamita” de la ciudad de Monterrey, conocido por su filiación con temas esotéricos y por haber defendido a otros curanderos de la época, fue el abogado defensor de Fidencio en este proceso (June, 1967).

La canonización laica del *mexican messiah*

No tardó mucho tiempo para que aparecieran las narrativas sobre Fidencio como figura mesiánica. El fenómeno de Fidencio se potenció al ser visitado por el aquel entonces presidente de la República Mexicana Plutarco Elías Calles. Fue la visita de Calles lo que puso a Fidencio en la mira nacional e internacional como un *mexican messiah*⁴. La voz de un Niño que cura cualquier mal y no pide ninguna remuneración se esparció rápido a otros poblados y más allá de las fronteras nacionales. Fidencio fue de los primeros curanderos en hacerse fama a través de los medios de comunicación masiva⁵, gracias a sus dones y a su personalidad. La creciente movilización de masas de todos los puntos del país, así como de Centroamérica y del sur de Estados Unidos, hacia la estación Espinazo llamó la atención de los poderes estatales.

Sería un 8 de febrero de 1926 cuando el tren presidencial “El Olivo” llegó a Espinazo. El presidente Plutarco Elías Calles acudió expresamente para entrevistar Fidencio. Otros políticos importantes del momento, como Aaron Sáenz y Juan Andrew Almazán, acompañaron al Presidente. A estos huéspedes se les dio de beber un brebaje hecho con hierbas que el mismo Fidencio preparó. Se comenta que se llegó a ver cómo Fidencio desnudó a Calles y lo sentó en una silla para que recibiera un baño de miel y tomate como parte de su curación. Al terminar su entrevista, Calles salió del recinto vestido con una túnica blanca similar a la que Fidencio utilizaba comúnmente (June, 1967). Aquel suceso se encuentra entre los grandes hitos del pueblo, siendo el primero el mismo Fidencio y Calles el segundo. La prolífica historia oral de los fidencistas cuenta que durante la misma entrevista con el mandatario Fidencio le sugirió la fundación de un partido político muy importante para el destino de la nación: el PRI.

- 4 Anita Brenner, quien visitó Espinazo en 1929, fue la primera en señalar los caracteres mesiánicos envueltos en el fenómeno del niño Fidencio.
- 5 Existieron otros curanderos que también eran identificados como “Niños”, mientras otros eran “santos de la gente”, algunos anteriores y otros contemporáneos a Fidencio (June, 1967).

También se cuenta que Calles, sorprendido por los dones y el carisma de Fidencio, cayó rendido ante este personaje expresándole su sentir: “tú eres el único que me dice la verdad”. La historia oral de los fidencistas asegura que Calles se quiso llevar a Fidencio de Espinazo, pero el tren no funcionaba cuando Fidencio se encontraba a bordo. Para los fidencistas esta es la prueba de que la divinidad quería que Fidencio se quedara con quien más lo necesitaba. Como recuerda Agostini (2018:229): “el encuentro Calles-Fidencio tuvo lugar durante el desarrollo de la Guerra Cristera, por lo que esa entrevista puede ser considerada como una expresión del anticlericalismo radical de Calles, o bien, como resultado de su frágil salud, por su hipocondría y afinidad con el espiritismo”.

Estos acercamientos fueron fundamentales para que Espinazo se mantuviera al margen de roces legales e inmune a las sanciones de la Iglesia católica. Son reveladoras las cartas que se atribuyen a Fidencio donde solicita la intervención de Calles sobre asuntos legales, por ejemplo, cuando el Banco estaba por expropiar el predio que comprendía gran parte de la hacienda Espinazo (Reyes, 2016). Destacable es el episodio de 1936, donde el Arzobispado de Monterrey envió una delegación para solicitarle a Fidencio que dejara de administrar los sacramentos, así como la demanda legal impuesta por el Dr. Vela González por usurpación de funciones,⁶ que incluía una orden de aprehensión en contra de Fidencio. La buena relación entre Calles y Fidencio ayudó a que las prácticas curativas y los negocios que se realizaban en Espinazo siguieran su curso sin ninguna intervención directa por parte de las autoridades⁷.

La época de Fidencio es también una época decisiva en términos políticos que sin duda marco la identidad de México y del culto Fidencista. A decir de Breen Murray: “In this light, Fidencismo can be understood as

- 6 Para más detalles sobre esta querrela se puede consultar *Consejo de Salubridad de Nuevo León vs Fidencio Constantino* (2021).
- 7 La gente acomodada, los funcionarios o los militares tenían preferencia para ser atendidos por Fidencio gracias a la compra de una tarjeta de admisión vendida por el administrador de la hacienda (Camacho, 2014).

a kind of sacralization of the Revolution's own ideological pretensions" (Breen, 2005:109). Los símbolos de los fidencistas en muchos casos son los símbolos de la revolución y de la Modernidad mexicana, que se sacralizan a partir de la relación que estos tienen con Fidencio y su tiempo. Las noticias sobre la capital mexicana llegaban a Espinazo como destellos de la Modernidad en la que el país estaba entrando. Así, con inspiración en las notas de actualidad, en Espinazo se abrió "el Teatro nacional", emulando el gran centro de espectáculos de la capital. Otro detalle es que a los amplios campamentos que se instalaban en Espinazo se le comenzó a llamar "ciudad", a sus grupos de campamentos se les llamo "colonia Roma, Chapultepec, Peralvillo, Balbuena", un conocido reportero bautizó a sus calles como avenida Monterrey, avenida Oaxaca, inclusive avenida Fidencio, mientras los refugios que ocupaban los pacientes eran llamados "hoteles".

La historiadora Claudia Agostini menciona que el impacto de la visita de Calles al curandero de Espinazo fue tal que el 22 de febrero de 1928 el diario *The New York Times* incluyó una noticia titulada: "Cures by Healer Stir Mexico City". En la nota se destacó que tanto la campaña presidencial del general Álvaro Obregón como el desarrollo de la Guerra Cristera perdían notoriedad entre la opinión pública debido a las noticias, relatos y testimonios de las curaciones milagrosas y excepcionales de Fidencio. Incluso, el periódico norteamericano se atrevió a caracterizar a Fidencio como un "individuo de origen británico e indígena que gustaba vestir ropa mexicana y una gorra de béisbol al estilo estadounidense" (Agostini, 2018:230). La visita del presidente Calles fue una especie de canonización laica para la figura de Fidencio y una señal de buena fortuna para aquellos que se beneficiaban de la atracción que generaba el Niño.

En los albores de un proyecto de Modernidad mexicana era necesario implementar algunos cambios radicales en los usos y costumbres imperantes Enrique López fue quien comenzó a sugerir modificaciones en la imagen de Fidencio. Tales cambios de "look" incluían usar atuendos modernos, ropajes de médico y algunos instrumentos quirúrgicos en

consonancia con las “cruzadas” de salud que se promovían para higienizar los usos y costumbres sobre sanidad pública⁸. Llegando al año 1938 la fama y prestigio de Fidencio fueron en decremento a la par de su propia salud. Se comenta que casi no comía y tomaba mucho vino, incluso que había días en que no podía estar de pie y realizaba curaciones acostado y transportado en una carretilla. Al final de sus días terrenales solo pocas personas quedaron a su lado y fueron estas quien continuaron el ejemplo de Fidencio. Estos son los pilares del culto Fidencista actual, que considera a Fidencio como un instrumento de Dios y no como mensajero de una nueva época. Aunque esta postura no sea la más popular hoy en día, aún hay quienes llegan a comparar a Fidencio con la reencarnación de Cristo.

Como hemos observado en el caso del Niño Fidencio, el fenómeno del mesianismo carismático puede inspirar y movilizar a las masas profundamente, también puede dar lugar a expectativas desmesuradas y a la desilusión si las promesas no se cumplen. En un mundo en constante transformación, el fenómeno del mesianismo no solo es manifestación del potencial colectivo que despierta el deseo y la ilusión ante la promesa o la posibilidad de una gran transformación por venir, sino también es un recordatorio de la capacidad humana para desear y proyectar un futuro mejor.

BIBLIOGRAFÍA

Agostini, Claudia. (2018). *Medical Offerings, Healers, and Public Opinion: El Niño Fidencio in Post-Revolutionary Mexico*. Tesis doctoral, México: UNAM.

Breen Murray, William (2005), *Spirits of a Holy Land, Place and Time in a Modern Mexican Religious Movement*. Contesting

- 8 “El Niño Fidencio se transforma de curandero de pueblo a médico en funciones. Usa uniformes quirúrgicos para él y sus ayudantes y en adelante aparecerá pulcro, con lentes y un aspecto mucho más aséptico, tal como lo exigían los cánones de la medicina científica de la época” (Camacho, 2014:150).

Sacred Ground. EUA: The University of Alabama press.

Camacho Zepeda, Margarita Thalía. (2014). *Iconografía popular del Niño Fidencio*. Tesis de Maestro. San Luís Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Consejo de Salubridad de Nuevo León vs Fidencio Constantino. (2021). Memoria judicial, Consejo de la Judicatura del Estado de Nuevo León, N° 1, México.

Corral Rodríguez, Virginia. (2006). *Después del niño Dios, el niño Fidencio. Un caso de religiosidad popular en México*. Tesis de maestría. México: UNAM.

Garza Quirós, Fernando. (1980). *El Niño Fidencio y el fidencismo*. México: Talleres de Impresora Monterrey.

González, Fernando. (2016). *El Callismo espiritista*, Revista de la Universidad de México, N° 143. México: UNAM

June Macklin, Barbara. (1973). *Three North Mexican Folk Saint Movements*. EUA:Cambridge University Press.

June Macklin, Barbara. (1967). *Un Estudio Del Curanderismo en Nuevo León*, en Humanitas, N° 8, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

La vida milagrosa del Niño Fidencio (2018/05/07). Periódico la Prensa. Disponible en: <https://www.la-prensa.com.mx/archivos-secretos/la-vida-milagrosa-del-niño-fidencio-3514730.html>

Reyes, Aurelio de los. (2016). *El niño Fidencio y el General Calles*. Boletín N° 8. SEP/ Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional.





Construcción de la sacralidad en la devoción a la figura mesiánica de San Judas Tadeo en Latinoamérica

Rolando Macías Rodríguez*

Introducción

En el 2011, cuando comencé a investigar el tema de la creencia en San Judas Tadeo, una de las primeras preguntas de colegas, conocidos, amigos, devotos y escépticos era: ¿realmente hace “milagros” este santo?, y aunada a esta, una segunda pregunta recurrente hasta el día de hoy ha sido si la forma de la devoción elaborada por los creyentes de San Judas es realmente sagrada. A partir de estas grandes preguntas generales, una de las líneas de investigación a las que he dedicado mis esfuerzos ha sido el indagar sobre la percepción sagrada que los creyentes tienen de San Judas Tadeo.

* Doctor y Maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Profesor en la ENAH, especialista en expresiones religiosas urbanas, festividades, símbolos religiosos, identidad y género. Contacto: rolmacrod@gmail.com. Miembro del Centro CLACSO Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). ORCID: 0000-0002-0527-740X

En el contexto de estas líneas, hay que recordar que, de manera sucinta, el personaje “histórico-católico” de Judas Tadeo fue parte del primer y más cercano círculo de personas que siguieron al judío Jesús de Nazaret (Mt. 10 2-4, Mr. 3 16-19, Lc. 6: 13-16), quien posteriormente sería identificado como la figura sacra por antonomasia de la doctrina cristiano-católica. En este sentido, desde la posterior construcción de lo sagrado que se hará en la perspectiva católica, la relación social que tuvieron ambos personajes le transmitirá a Judas Tadeo la sacralidad católica, desde su vinculación con Jesús como la expresión de Dios. Si bien esta es una perspectiva que proviene de la construcción institucional católica de la configuración de lo sagrado, por cercanía a la figura de Jesús como representante de lo más sagrado, Dios, existen otras formas de construcción de la sacralidad a partir de la injerencia que tienen determinados elementos, figuras, personas o símbolos en la transformación de la vida cotidiana de las personas. Es decir, los miembros de una sociedad identifican determinados elementos que participan en la construcción de la propia sociedad y le otorgan una característica diferente por la influencia de los mismos en su cotidianidad, que, desde su punto de vista, se modifica de alguna manera.

Bajo esta perspectiva, la figura del santo católico que aquí analizamos, a partir del siglo XX y de manera sistemática tomó relevancia fuera del contexto religioso, es decir, en un ámbito meramente social, en distintas latitudes del continente americano. Por ende, su participación en la percepción que las personas tienen de la realidad y su transformación, al adjudicarle al santo una característica diferencial en relación a su naturaleza y a sus capacidades de modificación de dicha realidad, ha hecho de esta figura religiosa un símbolo-sagrado con tintes mesiánicos, de ahí mi propuesta relativa a concebir a San Judas Tadeo como un *santo-símbolo*, a partir de la relación en que sus creyentes le otorgan capacidades de injerencia en sus necesidades sociales (Macías Rodríguez, 2014 y 2018), constituyendo dicha intervención un elemento salvífico en distintos aspectos de la vida cotidiana.

Conceptos referentes

En las sociedades complejas (Wolf, 1990 y Mayer, 1990), los distintos grupos que construyen las estructuras internas de los diversos sistemas sociales coexisten de manera “armónica” a partir de la configuración de las normativas sociales que permiten a los integrantes de esta convivir en un sistema social integral. Sin embargo, en la propia dinámica de la tipología de las relaciones sociales (económicas, políticas, emocionales, laborales, sociales, entre otras), las cuales se desarrollan bajo el contexto urbano (mayoritariamente en los ejemplos de estudio que aquí utilizamos), los integrantes de sociedades latinoamericanas identifican y utilizan ciertos elementos culturales para depositar en ellos su confianza en las capacidades que se les reconocen para transformar su realidad, es decir, les otorgan una esencia sagrada, por lo que la sacralidad tiene uno de sus fundamentos en sus capacidades transformadoras, identificables por las personas que así lo reconocen.

Siguiendo este orden de ideas, debemos recordar que existe una larga y clásica tradición en la que se han discutido y propuesto los mecanismos de adquisición de la sacralidad por parte de los elementos simbólico-culturales en distintas sociedades (Eliade, 2008; Durkheim, 2003; Luckman, 1973, Parker, 1996, Marzal, 1983 y 1995), empero, estas perspectivas han llevado la discusión relativa al planteamiento de que lo sagrado constituye una visión definida a partir de los especialistas religiosos, como diría el antropólogo Elio Masferrer (2004), quienes son los identificados como acreedores del conocimiento particular para “definir” los límites de aquello que es sagrado o no.

Sin embargo, existen otras formas de construir esa sacralidad en la que todo aquel individuo creyente se puede identificar como conocedor de los elementos simbólico-sagrados, tanto en su uso como en su construcción, de ahí que cualquier creyente puede tomar el papel de especialista religioso, en tanto que, al experimentar las contingencias sociales, construye símbolos de su realidad como elementos sagrados. En consecuencia, la

selección de aquello que es sagrado o profano está definida en las sociedades complejas por los individuos que le reconocen y otorgan dicha característica, no solamente por los especialistas religiosos, dado que no todas las creencias se encuentran sistematizadas en sistemas religiosos consistentes.

En una sociedad compleja en la que el catolicismo como sistema cultural ha permeado la configuración actual en los siglos XX y XXI, la cual a su vez utiliza de manera práctica el préstamo cultural católico, la propuesta del *santo-símbolo* se basa en que integrantes de dicha sociedad, creyentes de dicho símbolo, lo transfieren a sistemas sociales que no se identifican directamente con lo religioso, es decir, reproducen el sistema religioso católico en el mundo profano configurando así un nuevo sistema de aquello que es sagrado, bajo la perspectiva de que ese símbolo interfiere en las necesidades sociales en un proceso de sacralización, en tanto representa un mecanismo de supervivencia social (salvacionismo) ante las contingencias y desesperanzas que la vida cotidiana en las sociedades complejas, trae consigo, particularmente en el continente americano, donde impactan directamente a sus integrantes. Esto es lo que sucedió con el caso de San Judas Tadeo.

Finalmente, aquellas personas que depositan en esta figura una característica sagrada son quienes han recurrido a todo lo posible dentro de una diversidad de símbolos, rituales o acciones sagradas, sin que alguna de aquellas acciones o elementos culturales hayan ejercido algún impacto relativo a la solicitud de transformación de su realidad. Por ende, como diría Claude Levi-Strauss (1995), no hay eficacia simbólica de esos elementos culturales en relación a las modificaciones en la realidad. Sin embargo, para el caso de San Judas Tadeo, sucede todo lo contrario. Mientras que a otros elementos sagrados se les asigna o atribuye una “especialización” en su ejecución transformadora de aspectos de la realidad, el campo de acción que tiene este personaje católico trasciende fronteras, de manera que su “especialidad” es diferente, misma que planteo como “macro-especializado” (Macías, 2014), ya que, a partir de

la diversidad de necesidades que recaen en la “imposibilidad” o que se conciben como problemáticas “sin salida” desde la perspectiva de las personas, “cualquier necesidad” que se vuelve “desesperada” entra en el campo de acción de San Judas Tadeo, por lo que a este santo-símbolo se le atribuye un nivel mayor de transformación de la realidad, equiparable al de una figura mesiánica.

Lo sagrado y lo “profano” en la devoción a San Judas Tadeo en el continente americano

A partir de la diversidad de necesidades a las que se enfrenta cotidianamente la sociedad, aquellos que eligen, aceptan o reconocen la capacidad transformadora del santo-símbolo San Judas Tadeo, viven en una aparente y constante “contradicción” considerando el hecho de que sus expresiones religiosas no forman parte del deber ser, del cómo se tendrían que relacionar un santo y sus feligreses desde una perspectiva de la jerarquía religiosa católica. Incluso, en diversas ocasiones se han señalado negativamente a la diversidad de expresiones y mecanismos de transmisión o visualización de la capacidad transformadora (eficacia simbólica) que tiene, de acuerdo con sus creyentes, el santo-símbolo.

En este sentido, pareciera ser que aquellas personas que le otorgan a San Judas Tadeo su devoción y que reconocen su capacidad de acción para transformar su realidad y resolver sus necesidades, se acercan a lo que para otros creyentes es algo “profano”. Sin embargo, los devotos de este santo católico expresan en comentarios, entrevistas, conversaciones o historia oral a quienes hemos tenido oportunidad de hacer trabajo de campo y que a lo largo del tiempo hemos investigado este hecho socio-religioso en distintas latitudes del continente americano, siempre hacen la misma referencia al hecho de que para ellos San Judas Tadeo escucha y les ayuda a soportar las inclemencias de la vida cotidiana, por lo que sus capacidades y facultades de acción sagrada sobrepasan los “típicos”

límites de lo sagrado, rompiendo barreras y sacralizando lo que es considerado como “profano”.

Para ejemplificar lo anterior, me permito compartir tres breves ejemplos de mi trabajo de campo.

1. En Lima, Perú, los autobuses de transporte público ciudadano entregan un boleto físico de papel para identificar a quienes pagaron su pasaje. En dicho boleto aparece el nombre de la compañía que controla la ruta, así como el número o nombre de la misma. Pues bien, hay más de una ruta que en el boleto plasma la imagen del santo-símbolo con el objetivo de que cuide el camino a recorrer, es decir, se sacraliza aquello “profano” con la imagen del santo en un elemento que incluso puede ser desechado a la basura. Empero, el mecanismo refiere al hecho de que los creyentes construyen y depositan la capacidad de sacralización del santo en el cuidado de la ruta y del autobús en el que transitan¹.
2. Otro ejemplo de la sacralización de lo profano es la aparición del santo en el nombramiento de clínicas del sector privado de salud en Panamá, proceso en el cual se advierten dos aspectos esenciales de las características de la relación de los devotos con San Judas. Por una parte, se hace patente el hecho de ser el patrono de los casos desesperados o imposibles. Al respecto, ya he señalado en otros espacios (Macías, 2014, 2018) que uno de los aspectos más importantes en la devoción a San Judas Tadeo es la restauración de la salud. En este sentido, el colocarle su nombre a manera de patronazgo a un centro “científico” y, por ende, profano, demuestra también el constructo de la sacralización de estos espacios y la importancia de su injerencia en la vida de los devotos, con clínicas como el Centro Médico San Judas Tadeo Villa Lucre,

¹ Para una muestra de la manera en la que el nombre de San Judas sacraliza los autobuses véase <https://www.facebook.com/photo?fbid=175780698237844&set=pb.100076213807855.-2207520000>

los Consultorios San Judas Tadeo, o Tu Clínica San Judas Tadeo², entre otros.

3. Para el caso mexicano, tenemos el ejemplo de la composición de varias canciones no litúrgicas que se han realizado en honor al santo o inspiradas en su devoción. Estas canciones se ubican en distintos géneros musicales, con diferencia en las fechas de su lanzamiento, lo que implica la consideración de que dicha variedad de géneros indica también una diversidad de sectores sociales a los que se alcanza con los tipos de música. Por mencionar algunas de estas canciones, tenemos ¡Oh San Judas Tadeo!, del Grupo La Misión Colombiana, Pa mi San Juditas, de Jr Salazar, San Juditas el Patrono, de Los Viejones de Linares, San Judas Tadeo, de la Banda los D la R de Juárez, Cantos a San Judas Tadeo, de Jorge José y Su Coro, Mi San Judas Tadeo, de Cano de Cali, o San Judas Tadeo, de Gerardo Díaz y Su Gerarquía³.

Reflexiones finales

A partir de lo anterior, podemos plantear que la concepción que tienen las personas que identifican que San Judas Tadeo tiene las capacidades

- 2 Estos espacios cuentan con presencia en la web a través de páginas oficiales o de redes sociales. Véanse respectivamente https://www.instagram.com/p/CjVTp8kMre8/?utm_source=ig_web_button_share_sheet , <https://www.consultoriosanjudastadeo.com> y https://www.facebook.com/tuclinicasjt/?locale=es_LA

- 3 Todas las canciones pueden escucharse en el canal de Youtube, en los siguientes enlaces respectivamente:

<https://youtu.be/bUKIfIG1ck0?si=uuf5-k8ZFEh-Bn8r>

https://youtu.be/I0YWe_CtrrE?si=qePOcArk2kOZzEAuYOc75nnh3zU?si=ZRPeUMxs13emaWzG

<https://youtu.be/>

<https://youtu.be/xjN29YjVMX0?si=KLMmUFBjFZGpw6hf>

<https://youtu.be/Ni--R6lbY8E?si=86aIb89SDiQ4SeYN>

<https://youtu.be/OZxrlwKYZZE?si=qj5ayEnVFk6afohX>

<https://youtu.be/vbACvFhWsfA?si=S0Rczbu5yN5wT0Jc>

necesarias para transformar y, sobre todo, sacralizar su vida o su cotidianidad, provoca un proceso de constante sacralización del cosmos a partir de este santo-símbolo, cuyo basto campo de acción lo convierte en una figura de salvación, es decir, mesiánica.

Esto queda muy en claro con lo acontecido recientemente en México con la llegada de las reliquias del santo (aunque el recorrido no fue solamente en este país). Un fragmento de su brazo fue traído al territorio mexicano visitando no solamente la Ciudad de México, sino otros estados⁴, en cuyo recorrido la gente devota a “San Juditas”, como lo nombran algunos, mostraba su devoción y emoción al estar cerca de dicho “objeto-sagrado”, dado que en el argot religioso es una reliquia de primer grado, es decir, un elemento físico directo del personaje histórico sacralizado.

Sin duda alguna, lo que podemos afirmar a partir de todas las manifestaciones anteriores es que el proceso de sacralización que tiene el mundo cotidiano de las personas se basa en una relación tripartita: la manera en la que el sujeto-objeto identificado y seleccionado suma una cantidad de eficacia simbólica suficiente (y relativa para cada individuo), esto a partir de la relación que la persona en cuestión hace entre su solicitud o necesidad de carácter social o personal, y finalmente, la injerencia del sujeto-objeto, que pasa a ser un santo-símbolo al ejercer sus potencialidades sagradas en la cotidianidad de las personas.

En conclusión, las personas creyentes buscan que esos santos-símbolos salvíficos sean cotidianos y que su eficacia simbólica (radicada en la transformación real de su cotidianidad) sea comprobable a partir de la relación solicitud-cumplimiento, sin importar que se utilicen diversos medios de identificación o relación con lo sagrado, como son aquellos objetos o elementos culturales inmateriales con los que se sacraliza todo aquello que cumpla con ese anclaje religioso-social. De esta forma, si

4 Para el caso de la llegada al Estado de Chiapas, véase <https://www.elheraldodechiapas.com.mx/local/municipios/llega-a-san-cristobal-la-sagrada-reliquia-de-san-judas-tadeo-12760975.html>

bien las preguntas con la que iniciamos estas líneas y que me increpaban desde el inicio de mi investigación siguen sin una respuesta definitiva por mi parte, si le preguntamos a los creyentes en el santo, la contundencia de su respuesta afirmativa sería indiscutible.

BIBLIOGRAFÍA

- Eliade, Mircea (2008) *Dioses, diosas y mitos de la creación*: Vol. II: El hombre y lo sagrado, Azul Editorial
- Durkheim, Emile (2003). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México: Colofón.
- Levi-Strauss, Claude (1995). *Antropología Estructural*. España: Paidós
- Luckmann, Thomas (1973). *La religión invisible*. Salamanca: Ágora
- Macías Rodríguez, Rolando (2014). “*San Judas no me falla*” *Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014)*. Tesis de maestría. México: ENAH.
- _____. (2018). “*Hace posible lo imposible*” *El señor de las causas desesperadas. San Judas Tadeo en América Latina*. Tesis doctoral. México: ENAH.
- Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____. (1995) *Religión y sociedad peruana del siglo XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 363 – 378.
- Masferrer, Elio (2004). ¿Es del Cesar o es de Dios? Un Modelo Antropológico del Campo Religioso. México: IICH / UNAM / Plaza y Valdés.
- Mayer, Adrián (1990). La importancia de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas en M. Banton (coord.), *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza, pp. 108-133.
- Parker, Cristian (1996). *Otra Lógica en América Latina. Religión popular y Modernización Capitalista*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, Erick (1990). Relaciones de parentesco, amistad y de patronazgo en las sociedades complejas en M. Banton (coord.), *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza, pp. 13-39.



El mesianismo en los cómics como mitologías secularizadas de la posmodernidad

Nayeli Olivia Amezcua Constandce*

Desde mediados del siglo XX la llegada de nuevas formas de religiosidad generó entre los académicos un debate relativo a categorías como religión, secta o rito. En este debate, el concepto de lo *sagrado* ha propiciado diversas reflexiones entre las que se encuentra la idea de que dicha categoría no es exclusiva del ámbito de lo religioso, sino que se extiende más allá, a lo que podríamos denominar *secular*, y que incluye ámbitos como el de la política¹. En este sentido, elementos que podrían considerarse como propios de la religión, como la mitología, se han desarrollado de tal manera que constituyen elementos importantes de la época contemporánea. Uno de estos elementos es el mesianismo, que se encuentra presente no sólo en religiones tradicionales como el judaísmo y el cristianismo, sino que se haya también en la política y en lo que podríamos denominar cultura de masas, que abordaremos aquí en una de

* Licenciada en Historia por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Maestra y Doctora en Historia y Etnohistoria por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México. Jefa del posgrado en Ciencias Antropológicas de la ENAH e integrante del Comité Académico del Diplomado Historia y Antropología de las Religiones, ENAH. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Religiones y sociedad. Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. Miembro del Centro CLACSO Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). ORCID: 0009-0008-4865-6953

¹ Al respecto, puede verse Amezcua, agosto 2023.

sus manifestaciones más relevantes, lo *cómics*, en donde encontramos, a veces de manera veladas, a veces de forma explícita, la presencia de elementos originarios del ámbito religioso, como la figura de un mesías cuya llegada salvará a la humanidad de todos los males que la aquejan, particularmente en este momento que ha dado en llamarse *posmodernidad*.

A pesar de su uso continuo casi de manera indiscriminada, no hay un acuerdo en torno a lo que podemos llamar posmodernidad, ya que el mismo nombre es contradictorio por el hecho de que lo moderno, al menos en lenguaje ordinario, podría entenderse como lo actual o contemporáneo, de manera que el “pos” resultaría confuso, al no existir algo más allá de lo actual. Si bien el término surgió en el mundo del arte hispánico de la década de 1930, con el tiempo empezó a utilizarse para hacer referencia a un cambio cultural, siendo en 1979 cuando el filósofo Jean-Francois Lyotard definió a la posmodernidad como un cambio general en la condición humana. Según una primera tesis explicativa del cambio, la causa se encuentra en el agotamiento de la Modernidad, es decir, se trataría de una fase crítica de la sociedad moderna, mientras que de acuerdo a una segunda tesis, la posmodernidad es ya una nueva época histórica posterior a la Modernidad. En mi opinión, ambas ideas se pueden conciliar si consideramos, desde el punto de vista del materialismo histórico, que es dentro de las contradicciones de un sistema donde surge otro nuevo, de manera que siempre hay momentos liminales, hablando en términos antropológicos turnerianos, en los que estamos al mismo tiempo en el final de una cosa y en el principio de otra, como afirma Lyotard: “La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma” (Lyotard, 1986:25)

En la discusión respecto a las que serían las características constitutivas de la posmodernidad, podemos resaltar aquí un aspecto importante relativo al cambio en la percepción de la ciencia, que durante la Modernidad

había tenido un papel sobresaliente bajo la consideración de que traería la salvación de la humanidad a través del progreso, presentándose como un práctica ideológicamente neutral, a diferencia de la religión, con un método que garantizaba la objetividad y el conocimiento. Lejos de cumplirse esta promesa de progreso global, las guerras mundiales y la Guerra Fría mostraron que la ciencia, vinculada al desarrollo armamentista, tenía una capacidad destructiva que podía venderse al mejor postor, sin consideraciones éticas o morales. Es decir, lejos de salvar a la humanidad, la ciencia podía propiciar su aniquilación selectiva, cuestionando así la veracidad del paradigma de la racionalidad y el método científico de la Modernidad.

Surgió así una desconfianza total que llevó a la incertidumbre: si ya no podemos confiar en nuestra razón, ¿qué nos queda? En palabras de Richard Rorty, citado por Mardones (1988), estamos en un mundo bien perdido. Esta convicción no se queda en el ámbito de la filosofía y de la ciencia (Rorty habla de una época posfilosófica), sino que la incertidumbre y el desencanto racionalista han llegado ya a las masas, juntó con la idea misma de crisis y la sensación de una amenaza constante en todos los aspectos de la vida. Es en este contexto en el que se presenta lo que para algunos constituye un resurgimiento de lo sagrado, aunque también se afirma que la secularización no tuvo éxito y el pensamiento religioso nunca desapareció.

Lluís Duch (2008) afirma que desde los años 60 y 70 del siglo XX se ha dado un enorme interés e incluso cierta fascinación por lo mítico a nivel de la sociedad en general, incluido el ámbito académico, interés que se ha manifestado en congresos, tesis, artículos, investigaciones en diversas disciplinas, como el arte, la historia, la filosofía, la literatura o la política. Podemos plantear al respecto que este interés creciente a nivel de lo académico se debe a una fuerte presencia de los mitos o de lo mítico en la sociedad misma, y si, como se ha planteado para el caso de lo sagrado, lo religioso ha escalado al ámbito de lo secular- profano, es posible hablar de un resurgir de los mitos, que se hicieron presentes en un primer

momento en la literatura, en la obra de autores como Tolkien y Lewis, donde encontramos historias que remiten a las de las mitologías antiguas, con figuras como la del mesías.

Tenemos entonces lo que podemos denominar *mitología secularizada*. Cabe aclarar que no entiende aquí el término mito de una manera negativa, como una historia falsa o ficticia. Un mito es una historia que da cuenta del origen de algo. Todo lo que existe tiene un origen y el mito es su explicación, su historia. Ya ubicándonos dentro del ámbito religioso y siguiendo a Mircea Eliade (1991), el mito es una historia sagrada y verdadera (en el contexto de la fe), “ejemplar y significativa”, que proporciona modelos para la conducta humana. Se trata de un origen que nos remite a lo sobrenatural, porque fueron los seres sobrenaturales quienes emprendieron la creación. Además, los mitos no se quedan en el pasado, sino que se actualizan constantemente y tienen implicaciones a futuro, siendo la principal la renovación radical del ciclo, vinculada a la escatología: así como la cosmogonía se refiere al inicio, la escatología se refiere al final del mundo, que implica la destrucción total para la renovación total, de manera que el mito conecta todas las temporalidades: pasado, presente y futuro. Por lo tanto, al decirnos de dónde venimos hacia dónde vamos, los mitos dan significado y sentido a la existencia, al referirse también a las actividades esenciales del hombre, teniendo así una dimensión muy terrenal.

Extrayendo esta caracterización del ámbito de lo meramente religioso, podemos referirnos a una mitología secularizada cuando dichas historias nos remiten a ámbitos como la política o la cultura, donde se retoman como historias cuya sacralidad radica, en buena medida, en su trascendencia para los grupos que las comparten, para quienes siguen dando sentido a su existencia y en donde el elemento más distintivo, en comparación con los mitos religiosos, es que si bien sus protagonistas no son necesariamente seres sobrenaturales, sí son extraordinarios, lo que nos remite a la definición planteada por Carlos García Gual, para quien el mito “es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y

ejemplar de unos personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y lejano” (1992:18).

Pero en este resurgimiento de los mitos son algunos los que regresan con más fuerza. Gabriel Cocimani afirma que la posmodernidad trae consigo el retorno de los mitos relativos a la temporalidad (la búsqueda de la eterna juventud, de la inmortalidad, del eterno retorno, de la recuperación de un paraíso idílico en el que todo era perfecto) pero vinculados a la tecnología, generando lo que el autor llama tecnomitos: “el del hombre tecnológico y su rechazo del cuerpo en pos de habitar el espacio virtual, el de la metamorfosis maquínica en la búsqueda de la inmortalidad, el del hombre como herramienta de la tecnología, vale decir, el hombre convertido en la herramienta de su propia herramienta” (Cocimani, 2044:37). Esto se comprende considerando que es mediante la tecnología que se accede, a otra realidad (realidad virtual), equiparable a la realidad de lo sagrado, en la que es posible tener otro tipo de existencia.

Uno de los ámbitos en los que la mitología secularizada está presente, particularmente en su variante de tecnomitos, es en los cómics, cuya historia refleja muy bien el proceso posmoderno de reacción a la Modernidad, ya que en ellos se manifiesta de manera particular el problema de la emancipación y de la salvación de la humanidad, que no tuvo resolución y que lleva a que la posmodernidad plantee que no hay salvación y que estamos totalmente perdidos. La mitología de los comics constituye precisamente una respuesta a este problema porque el objetivo central de prácticamente todas las historias de los cómics es la salvación, ya sea de cuestiones concretas como enemigos políticos, de ladrones, de demonios o de seres invasores de otros planetas, lo importante es que haya alguien que nos salve y precisamente por esta razón el personaje central es el héroe, equiparable a una figura mesiánica, no importa si se trata de un dios, de un extraterrestre, de un rey del océano, de un científico, de un súper hombre o de un millonario que puede invertir toda su fortuna en tecnología.

Además, no se trata sólo de los cómics de papel, sino de su fuerte presencia en todos los medios de comunicación, de manera constante, y a través de los cuales estos héroes- mesías llegan a millones de personas de todas las edades. Es decir, a diferencia de las religiones tradicionales, que han privilegiado la escritura o la oralidad para su transmisión, las mitologías secularizadas de la posmodernidad tienen una difusión visual y tecnológica, lo que hace que el mensaje llegue de manera masiva, a través de toda una industria que es la que a final de cuentas va delineando las características de los protagonistas de los mitos ofreciendo un menú muy variado.

Si bien los cómics nos presentan diversos aspectos de la mitología y del ámbito de lo religioso en general (la presencia demoniaca, la existencia de la magia, etc.) el elemento mesiánico ha constituido un elemento central desde los inicios del cómic, a principios del siglo XX. El ejemplo más claro lo tenemos en *Superman*, creado por Jerry Siegel y Joseph Shuster en 1938. ¿Quién es Superman, cuál es su historia? Se trata de Kal- El, hijo del científico Jor- El, quien ante la inminente destrucción de su planeta, Kryptón, pone a su hijo en una cápsula/ nave (muy al estilo de Moisés depositado en una cesta en el río) y lo lanza al espacio, llegando a la tierra. Como ha sucedido con otros personajes de los cómics, Superman se ha transformado a lo largo del tiempo, adquiriendo nuevas características. En opinión de Grant Morrison (2011) en sus inicios Superman era un superhombre con habilidades particulares cuyas historias muestran signos de la reacción a la Modernidad, de manera muy particular a la tecnología y la industrialización. De entrada, Kal- El, adoptado por dos granjeros, es un campesino, un joven provinciano, que para nada está cercano al mundo industrializado y que ya como Superman se enfrenta de manera constante a los productos de la Modernidad. A esto se le sumaba un discurso bastante rebelde, en defensa de la justicia y de las minorías, dado que él mismo es un migrante, que es al mismo tiempo un enviado de otro mundo para la salvación de la tierra, aspecto que ha tenido un largo desarrollo con el paso del tiempo.

Con el paso de los años Superman se irá vinculando con el ámbito celeste. Hay quienes ven en la S en su pecho una adaptación del rayo, símbolo de deidades uránicas como Zeus. Tanto su nombre como el de su padre terminan con el sufijo El, que remite sospechosamente al término que en el Cercano Oriente se volvió sinónimo de Dios, a partir precisamente del dios cananeo El, cuya influencia quedó patenta en los textos bíblicos, en donde encontramos una diversidad de palabras con la misma terminación (Israel, Betel, etc.). Ya como figura mesiánica, Superman es uno de los héroes cuyo sufrimiento se ha exaltado más, primero a nivel emocional (ante la angustia de no poder revelar su verdadera identidad o de encontrar una humanidad poco agradecida por su labor), llegando al sacrificio que lo llevó a su muerte hace algunas décadas tanto en los comics en el cine, muerte que fue seguida por su correspondiente resurrección.

El otro gran héroe que acompaña a Superman en la edad dorada de los comics es Batman, creado por Bob Kane y el guionista Bill Finger. Así como los mitos cosmogónicos suelen iniciar con la separación del cielo y de la tierra y la distinción entre la luz y la oscuridad, si a Superman se le había asignado lo celeste, el sol y la luz, Batman sería el héroe de las sombras, de manera que se remitió a combatir a las creaturas malignas que operan en la noche, recurriendo al terror a lo sobrenatural, encarnado en el murciélago (González, 2016). Un aspecto interesante del carácter salvífico de Batman es que su reacción a la Modernidad aparece en su visión de Gotham, una ciudad en la que la ley y la industria fueron alcanzadas por la corrupción, aunque aún hay salvación si la riqueza y la tecnología se ponen al servicio de la lucha contra mal.

Otra de las figuras mesiánicas más famosas es el Capitán América, creado en 1941 por Joe Simon y Jack Kirby. Si bien en su historia no encontramos elementos mitológicos claros, las historias en las que participa reflejan elementos mágico religiosos, como cuando el Capitán debe enfrentarse a un ejército nazi que recurre a hechicerías, esoterismo y poderes oculistas para ganar la guerra. Si bien en personajes como la Mujer Maravilla encontramos algunas referencias explícitas a la mitología, fue en 1962

cuando Stan Lee y Kirby retomaron una mitología, la nórdica, adaptándola al contexto contemporáneo, de manera la historia se centra en un médico que al encontrar al antiguo martillo Mjolnir se convierte en el dios Thor. La historia no deja nada a la imaginación en el sentido de que recoge toda la mitología, aunque no con tanta fidelidad debido a que no eran expertos y, en opinión de Manu González (2016), hay incluso cierto trasfondo judío en el inicio de la historia. No obstante, reprodujeron hasta cierto punto un universo completo, con su cosmogonía, su Igdrasil y una serie de dioses héroes que hicieron su aparición en distintas ocasiones, sobresaliendo la figura mesiánica de Thor, que se presenta como una deidad casi obsesionada con el bienestar de la humanidad, al grado de enfrentarse con su propio padre.

Kirby fue todavía más lejos en la creación de una mitología secularizada con la creación de los Nuevos Dioses, de 1972. Estos dioses, surgidos de una destrucción de las deidades antiguas, se dividen en dos grupos que encarnan respectivamente al bien y al mal, que se enfrentan en una batalla muy fuerte para luego hacer una tregua que queda firmada con el intercambio de los hijos de los líderes de ambos grupos. Los dioses buenos viven en Nueva Génesis, específicamente en una isla flotante llamada Supertown para no dañar al planeta. Su líder es Izaya (cuyo nombre está inspirado en el profeta Isaías) quien es llamado el Alto padre (y que es un dios que es mezcla de los grandes dioses- padres, desde Odín y Zeús hasta Yahvé) (González, 2016). Los dioses malos viven en Apokolips, bajo el liderazgo de Darkseid. Debido al intercambio de paz, el hijo de Darkseid, Orion, se convierte en la figura mesiánica, lo que resulta llamativo al ser Darkseid uno de los villanos más importantes de los cómics. Esta tendencia a la “difuminación” de la distinción entre el bien y el mal aparece en los cómics de las últimas décadas, teniendo como consecuencia una transformación en sus figuras mesiánicas, que no poseen, por decirlo de alguna manera, una bondad innata, sino que se convierten en salvadores casi por accidente. Empezando con el Batman de Frank Miller (Morrison, 2011), este será el caso de Spawn, originalmente elegido para dirigir un

ejército de demonios, o de Hellboy, cuyo destino primero es desencadenar el apocalipsis en la tierra.

El nuevo milenio ha traído consigo un nuevo interés por los comics debido a que la situación política, económica e incluso climática ha enfatizado la necesidad social de héroes- mesías, lo que se manifiesta en el hecho de que hayan salido del papel para ingresar al mundo del cine, desde donde se difunden estas mitologías secularizadas que llevan varios años construyéndose y que parecen no tener un fin cercano, como afirma Grant Morrison:

Vivimos en las historias que nos contamos. En una cultura laica, científica, racional y falta de un liderazgo espiritual convincente, las historietas de superhéroes hablan alto y claro a nuestros mayores miedos, a nuestros anhelos más profundos y a nuestras más altas aspiraciones. No les asusta ser esperanzadoras, no se avergüenzan de ser optimistas, no temen a la oscuridad. Pocas cosas habrá más alejadas del realismo social, pero todos podemos identificarnos con los elementos fantásticos de la experiencia humana, que las mejores historietas exhiben de una manera imaginativa, profunda, divertida y provocadora. Existen para solucionar problemas de todo tipo, y siempre podemos contar con ellas para encontrar la forma de salir del apuro; en los mejores casos, nos pueden ayudar a hacer frente y resolver incluso las crisis existenciales más profundas. Así que deberíamos escuchar lo que tienen que decirnos. (2011:18)

Por supuesto, los cómics pueden transmitir valores, responsabilidad social, enseñar historia, educación, promoción cultural, etc., pero siempre estará presente la idea de salvación del vacío, de la falta de futuro y de la crisis en la que estamos inmersos.

BIBLIOGRAFÍA

- Amezcuca, Nayeli (agosto 2023). Reflexiones sobre lo sagrado secular y su impacto en las nuevas formas de religiosidad, en Mónica Ulloa Gómez et al. *(Re)pensando lo religioso en América Latina : las nuevas lecturas en América Latina: la resignificación de lo religioso en la región* no. 1 / Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO. Disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2023/08/V1_Religiones-y-sociedad_N1.pdf
- Cocimani, Gabriel (2004). Mitos de la posmodernidad, en *Comunicación*, año/vol. 13, número 002. Costa Rica: Tecnológico de Costa Rica.
- Duch, Lluís (2008). Estructuras míticas e historia. En Duch et. al. *Lluís Duch, Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Disponible en [https://biblioteca.clacso.edu.ar/](https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/crim-unam/20100429110200/SolaresDuch.pdf)
- Mexico/crim-unam/20100429110200/SolaresDuch.pdf
- Eliade, Mircea (1991). *Mito y realidad*. España: Labor.
- García Gual, Carlos (1992). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial.
- González, Manu (2016). *Dioses, héroes y superhéroes. Los superhéroes, la religión, la mitología y las leyendas*. Barcelona: Redbook.
- Liotard, Jean-François (1986). Reescribir la modernidad, en *Revista de Occidente*, no. 66.
- Mardones, José María (1988). *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. España: Sal Terrae.
- Morrison, Grant (2011). *Supergods. Héroes, mitos e historias del cómic*. España: Turner.
-



Boletín del Grupo de Trabajo
Religiones y sociedad

Número 8 · Febrero 2025