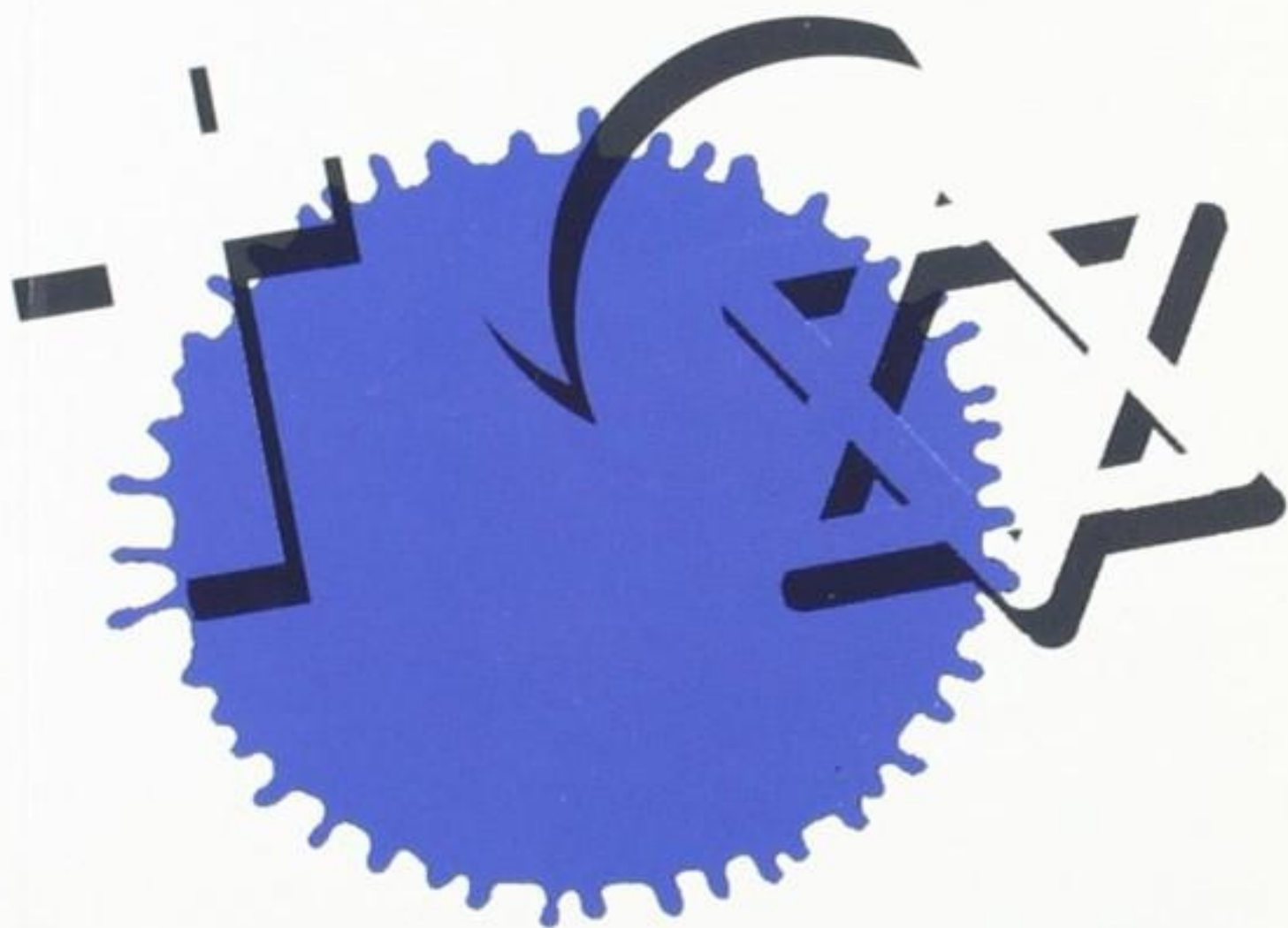


Gilles Kepel

La revancha de Dios



Lectulandia

Publicado en 1991, «La revancha de Dios» y su análisis de los fundamentos ideológicos y los métodos de actuación —bien desde arriba, intentando hacerse con el poder, o desde abajo, infiltrándose en las redes comunitarias— de los numerosos grupos integristas que venían desarrollándose desde los años 70 en el seno de las tres religiones monoteístas, semejó un texto provocativo que dio lugar a agitadas polémicas que en su mayor parte desembocaron en sentencias condenatorias cuyo matiz iba de la conmiseración a la descalificación. En el espacio transcurrido desde entonces, sin embargo, el libro de Gilles Kepel se ha revelado desgraciadamente como una obra bien orientada a la que el vendaval de acontecimientos posteriores no ha venido sino a dar la razón y, al tiempo, como un texto seminal a la hora de entender la proliferación en nuestra sociedad de fundamentalismos de toda laya y del desafío que estas formas de conducta y pensamiento representan para los principales valores que se supone son el principal logro y valor de las sociedades democráticas.

Lectulandia

Gilles Kepel

La revancha de Dios

Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo

ePub r1.0

Titivillus 22.08.17

Título original: *La revanche de Dieu*
Gilles Kepel, 1991
Traducción: Marcelo Cohén

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

Para Charlotte, Marie y Nicolás

Agradecimientos

Las investigaciones que han conducido a este libro no se habrían podido llevar a cabo sin el apoyo del Centre d'études et de recherches internationales, Fondation nationale des sciences politiques, París. El CERI, además de ser un apoyo institucional y financiero, es un ámbito único de intercambio y emulación intelectual: agradezco particularmente a mis colegas del grupo de trabajo «Religión y política», así como a Alain Dieckhoff, Denis Lacorne y Jacques Rupnik, que me facilitaron el acceso a terrenos que no me eran familiares. En los Estados Unidos, me beneficié de la ayuda de la Comisión franco-americana de intercambios universitarios, y sobre todo de la gentileza de James «Hillyer» Piscatori. En Jerusalén, Gilíes d'Humières y Emmanuel Sivan no me escatimaron su amistad. Stéphanie Durand-Barracand y Virginie Linhart reunieron la documentación con gran eficacia: trabajar con ellas fue un placer. Y, como de costumbre, Michel D'Hermies fue el primer y más exigente lector del manuscrito.

Quisiera finalmente hacer constar mi reconocimiento a todos los miembros de movimientos cristianos, judíos o musulmanes que me han recibido y permitido realizar esta empresa. Muchos de ellos no estarán de acuerdo con mis conclusiones, y algunos discutirán mis enfoques. Espero, no obstante, haber cumplido honradamente mi tarea y proporcionarles materia para debates futuros.

INTRODUCCIÓN

Las religiones de la confusión

Los años setenta fueron una década bisagra para las relaciones entre religión y política, que en el último cuarto de nuestro siglo están sufriendo una transformación inesperada. Daba la impresión de que a partir de la Segunda guerra mundial el dominio público había conquistado una autonomía definitiva respecto de la religión, resultado éste de un proceso cuyos propulsores fueron, suele considerarse, los filósofos de la Ilustración. La religión veía restringirse su influencia a la esfera privada o familiar, y ya no parecía inspirar el orden de la sociedad sino de modo indirecto, como un vestigio del pasado. Esta tendencia general —contemporánea de una modernidad nutrida por los triunfos de la técnica y cuyo credo era el progreso— cobraba una infinidad de formas e intensidades, variables según los lugares y las culturas. Puede que en ocasiones sólo fuera patrimonio de las elites culturales y participara de su especial visión del mundo; pero esa visión, dominante, disimulaba procesos de cambio más complejos que aún no se habían impuesto en la escena pública.

A lo largo de los años sesenta, el vínculo entre la religión y el orden de la ciudad pareció aflojarse, hasta un extremo que los religiosos consideraron preocupante: para remediar lo que se tomaba como indiferencia del rebaño hacia los pastores de la fe e irresistible atracción por el laicismo, muchas instituciones eclesiásticas se esforzaron entonces por adaptar sus propósitos a los valores «modernos» de la sociedad. La más espectacular de estas empresas fue el concilio ecuménico Vaticano II y el *aggiornamento* o «puesta al día» de la Iglesia que fue su consecuencia, cualquiera que sea la relectura que de ese evento se pueda hacer hoy. Fenómenos similares se produjeron en el mundo protestante e incluso en el universo musulmán, donde se trataba de «modernizar el Islam».

La ruptura de los años setenta

Es el conjunto de este proceso lo que hacia 1975 empieza a revertirse. Un nuevo discurso religioso toma forma, no para adaptarse a los valores seculares sino para devolver el fundamento sacro a la organización de la sociedad, cambiándola si es necesario. Este discurso, a través de sus múltiples expresiones, propone la superación de una modernidad fallida a la que atribuye los fracasos y las frustraciones provenientes del alejamiento de Dios. Ya no se trata del *aggiornamento* sino de una «segunda evangelización de Europa». Ya no de modernizar el Islam, sino de «islamizar la modernidad».

En quince años este fenómeno ha adquirido dimensión universal: surgió de

civilizaciones que difieren entre sí tanto por su origen cultural como por su grado de desarrollo. Pero, sobre todo, se desplegó como reacción a una «crisis» de la sociedad cuyas causas profundas dice haber identificado, por debajo de los síntomas económicos, políticos o culturales a través de los cuales se manifiesta.

De El Cairo o Argel a Praga, de los evangélicos norteamericanos a los zelotes de Gush Emunim, de los militantes islamistas a los católicos carismáticos, de los lubavich a Comunión y Liberación, este libro querría rastrear ciertas líneas organizadoras de un movimiento caudaloso que a primera vista parece indescifrable. Su tarea se limitará a los dominios de las tres religiones «abrahámicas» — cristianismo, Islam y judaísmo—, aunque quepa decir que, en su desarrollo reciente, el hinduismo o el sintoísmo, por tomar sólo dos ejemplos, exhiben rasgos comparables a los de las tres «religiones del Libro».

No será difícil aceptar que, pese a los límites, la ambición de semejante trabajo puede parecer desmesurada. Pero su objeto no es constituirse en indagación exhaustiva, para la cual el lector será remitido a las numerosas monografías dedicadas a las diversas formas de renovación religiosa dentro del cristianismo, el islamismo o el judaísmo de las últimas décadas. Se trata simplemente de proponer algunos jalones que permitan hacer una reflexión transversal sobre el fenómeno en su conjunto.

En su origen, este ensayo es el fruto de una insatisfacción de «monografista»: al cabo de diez años de observar al Islam actual sobre el terreno, procurando identificar a los actores y las tendencias de su espectacular reafirmación, me pareció que las causas del fenómeno no eran específicas del mundo musulmán, por mucho que allí cobraran colores particulares. Una vez advertido de que ciertos movimientos cristianos o judíos presentaban asombrosas similitudes con los movimientos islámicos que yo conocía, me pareció interesante confrontar sistemáticamente las hipótesis que había construido en este terreno con las diversas formas de renovación religiosa cristiana y judía cuyas manifestaciones empezaba a seguir, y situarlo todo en el contexto de descalificación global de la modernidad propia de la década de los setenta.

Acaso esta perspectiva resulte curiosa: por lo general es a partir del estudio de las religiones occidentales como se elaboran las nociones y los conceptos luego empleados para pensar lo diferente. Desde el punto de vista de París o Nueva York, los acontecimientos del mundo islámico son productos del «integrismo musulmán» o «*muslim fundamentalism*»; pero siempre se tiene en cuenta que integrismo y fundamentalismo son categorías nacidas respectivamente en los universos católico y protestante, y que un simple juego metafórico no autoriza a concederles valor universal. Por mi parte pienso que se trata de categorías reductoras y arbitrarias que dificultan el conocimiento del fenómeno en su conjunto. En gran medida, nuestra incapacidad global para interpretar los actuales movimientos islámicos puede imputarse a estas viejas lentes teóricas que usamos en caso de urgencia, a falta de otras mejores, y que sólo consiguen entorpecernos la percepción. Ya va siendo hora

de aceptar el reto que los movimientos religiosos contemporáneos han lanzado a nuestras maneras tradicionales de pensar; y esto no será posible sino aprehendiendo esos movimientos en su globalidad.

El hecho de partir del mundo musulmán nos permite observar desde un ángulo infrecuente fenómenos que, por ser parte de nuestro medio cultural, supuestamente nos «hablaban» de sí mismos, se dejaban comprender de forma refleja. El rodeo por la experiencia de una cultura lejana tiene la virtud de hacer que surja el sentido allí donde reinaban la inercia del pensamiento y la ilusión del *deja vu*.

Superar la crisis de la modernidad

A menudo el nuevo rumbo tomado por la Iglesia católica tras la elevación de Karol Wojtyla al pontificado, o los movimientos evangélicos que trabajan Estados Unidos en profundidad, son objeto —a despecho del sostenido crecimiento del número de fieles— de una interpretación condescendiente que en esos hechos ve apenas vestigios de un oscurantismo caduco.

Si, no obstante, uno se sitúa en una perspectiva comparativa, no tarda en descubrir que esa representación común es insuficiente. Los adeptos y militantes de los movimientos religiosos contemporáneos, por ejemplo, no se reclutan principalmente en las capas «oscurantistas» de la población (analfabetos, ancianos, campesinos y otros); entre ellos hay una notable proporción de graduados del sistema educativo secular, jóvenes o no tanto, con una marcada propensión a las disciplinas técnicas. La forma en que describen la sociedad, hacen el diagnóstico de su crisis y preconizan una terapia es tributaria de modos de pensar adquiridos en los pupitres de la escuela laica, producto por excelencia de una modernidad cuyo curso ellos quieren cambiar. Y su manera de apropiarse de los textos sagrados, en apoyo de las tesis que preconizan, se toma notables libertades respecto de la tradición sabia de los ulemas, los sacerdotes o los rabinos institucionales, caracterizada por la prudencia en lo social.

Pues por lo general estos movimientos religiosos se oponen o disienten con el discurso dominante de la «religión oficial», que siempre están prontos a incriminar: tanto sus dirigentes como sus adeptos suelen pertenecer más bien, en una primera etapa, a lo que Max Weber denominara «intelectualidad proletarioide». Presentan el rasgo común y notable de rebelarse contra la organización social, ya en su fundamento laico —como en Francia—, ya por haberse desviado secularmente de un fundamento referido a lo sagrado, como en Estados Unidos o los países musulmanes.

En todos los casos reprochan a la sociedad su desmembramiento, su *anomia*, la ausencia de un proyecto común al cual puedan adherirse. Más que combatir una ética laica que consideran inexistente, piensan que la modernidad producida por una razón sin Dios no ha sabido, en definitiva, engendrar valores: al atascar los mecanismos de

solidaridad generados por el Estado-providencia, la crisis de los años setenta dejó al desnudo angustias y miserias humanas sin precedente. A ojos de los nuevos militantes religiosos, esa crisis revela la vacuidad de las seculares utopías liberal o marxista, cuya traducción concreta es en Occidente el egoísmo consumista, y en los países socialistas y el Tercer Mundo la gestión represiva de la penuria, en un marco de olvido de la sociedad de los hombres.

Pero dicha protesta no es la simple expresión «sublimada» o «travestida» de un movimiento social. Sería difícil reducir la revolución iraní, por ejemplo, a una revolución comunista inconclusa, por mucho que los «desheredados» (*mustad'afun*) y los arrogantes (*mustakbiruri*) de una no carezcan de parentesco con los «oprimidos» y «opresores» de la otra. El movimiento católico italiano Comunión y Liberación, cuyo anticomunismo está fuera de toda duda, ha recogido diversas modalidades de movilización de la extrema izquierda contra el «liberalismo burgués». Pero no hay que dejarse engañar por las apariencias de vocabulario: una vez despojado del sistema de pensamiento de aquélla, una vez que lo ha hecho suyo, lo emplea en una vasta sintaxis conceptual que lo lleva más allá hasta exigir el vínculo religioso como fundamento del sistema social.

Por otra parte, aunque se propongan superar la modernidad, los movimientos religiosos de hoy no tienen por meta a corto plazo la toma del poder y la transformación revolucionaria de la sociedad: algunos llaman a constituir aquí y ahora comunidades de verdaderos creyentes que rompan de lleno con los usos «mundanos» y pongan cotidianamente en práctica los preceptos del dogma y las exhortaciones del Espíritu Santo. Tal es el caso de los grupos carismáticos que proliferan actualmente dentro del catolicismo y el protestantismo, de los lubavich en el mundo judío, o del Tabligh, la organización islámica transnacional más grande que existe en la actualidad.

En sus diversas modalidades, estos grupos se abstraen de la lógica del mundo para dar testimonio, por ejemplo, de la necesidad de otra forma de vida, donde la solidaridad comunitaria se base en la experiencia religiosa personal. A menudo se apropian de las técnicas más sofisticadas de la modernidad, buscando disociarlas de la cultura secular para demostrar que entre ésta y aquéllas no existe una relación forzosa.

Los movimientos religiosos contemporáneos difieren entre sí en varios aspectos: ¿habrá que concluir, por tanto, que su aparición casi simultánea es fruto del azar, y que la inquietud por examinarlos como un fenómeno global es producto de un error perceptivo o un efecto de la moda? A fin de precisar el problema empecemos por revisar sumariamente ciertos hitos entre los acontecimientos de este período.

Siguiendo los rastros

1977, 1978, 1979: en el curso de cada uno de estos tres años, se produce un vuelco dentro del judaísmo, el cristianismo y el Islam respectivamente.

En mayo de 1977, por primera vez en la historia del Estado de Israel, el resultado de las elecciones legislativas no permite a los laboristas formar gobierno y Menahem Begin se convierte en primer ministro. Al mismo tiempo, los movimientos sionistas religiosos, que habían sufrido un largo eclipse, vuelven a la actividad, en particular multiplicando las implantaciones judías en los territorios ocupados, bajo la invocación del antiguo pacto específico entre Dios y el «pueblo elegido».

En el sombrío ambiente posterior a los reveses sufridos por el Estado hebreo a raíz de la guerra de 1973, el fenómeno daba testimonio de la pregunta de numerosos israelíes sobre el significado y los contornos de su identidad judía. La tradición sionista dominante —mayoritariamente laica y socialista—, que hasta entonces había conducido la política israelí, era puesta en entredicho por una significativa parte del electorado.

Los partidos religiosos presentan un amplio espectro de sensibilidades, que van del antisionismo a la ultraortodoxia, pero que sobre todo rechazan cualquier definición del judaísmo en términos de simple pertenencia. El criterio, muy por el contrario, es el de la más estricta observancia, y hace hincapié en la lectura de la tradición, la expresión de la fe, la imposición del rito y la conformidad de la existencia en este mundo con los preceptos del dogma. Desde ese momento el número, la importancia y el peso de estos movimientos ha crecido sin cesar. No es que hayan nacido exactamente en la década de los setenta, pero a ese período se remonta su entrada real en la escena política. En la diáspora judía, la misma época evoca una exacerbadón del sentimiento comunitario, no sólo en Estados Unidos sino también en países con gran capacidad de asimilación como Francia: hasta se elevan voces para fustigar la «emancipación de los judíos» desde que la Revolución la pusiera en marcha; porque, bajo la máscara de la legalidad, el proceso habría tenido el propósito de destruir una identidad judía que tras los muros del gueto, por el contrario, siempre se había mantenido incólume.

En septiembre de 1978, el cónclave eleva al pontificado de la Iglesia católica al cardenal polaco Karol Wojtyla. Con este gesto pone fin a los titubeos de un «posconcilio» durante el cual numerosos católicos se han interrogado sobre su identidad, desorientados por una «puesta al día» de los ritos y la doctrina que no siempre han comprendido, y en un momento en que en la sociedad secular se produce la agitación de los movimientos de 1968. Al mismo tiempo, los grupos carismáticos que se habían ido desarrollando en el catolicismo norteamericano se derraman sobre el Viejo Continente: a lo largo de la década de los ochenta serán la fuerza preponderante, tanto en el Oeste como en el Este de Europa, poniendo a la defensiva a la corriente «católica de izquierda» que hasta entonces, de buena gana, se había considerado a sí misma «conciencia de la Iglesia».

Mientras la sensibilidad propiamente «integrísta», propugnada en especial por

monseñor Lefebvre, nunca ha podido reclutar seguidores más allá de los limitados y más tradicionales círculos de extrema derecha, los carismáticos han sabido hacerse numerosos adeptos entre los jóvenes y las capas educadas de Occidente, construyendo una identidad estrictamente católica de fronteras explícitas y un proselitismo claramente asumido. Sin embargo, objetos de cierta sospecha de parte de la jerarquía eclesiástica, estos grupos desempeñan una función de primer orden en la defensa y esclarecimiento de la orientación dada a la Iglesia por Juan Pablo II. Sus versiones políticas varían de país en país: si en Italia o Polonia están sólidamente afirmados, en Francia no han alcanzado un discurso claro. Pero el poder de movilización y los objetivos a largo plazo son muy semejantes en todos los casos: proclamar la inanidad de la sociedad sometida al imperio único de la razón, testimoniar mediante la experiencia comunitaria la necesidad de que los hombres reencuentren a Dios para salvarse, y señalar el camino para reconstruir la sociedad sobre preceptos cristianos.

El año 1979, que marca para el Islam el inicio del siglo xv de la era hejiriana, se abre con el regreso del ayatolá Jomeini a Teherán en febrero —seguido de la proclamación de la República islámica—, y se cierra con el ataque a la Gran Mezquita de La Meca, en noviembre, por un grupo armado que rechaza el control de los lugares santos por parte de la dinastía saudí. Estos dos acontecimientos espectaculares manifiestan a los ojos de todo el mundo el potencial político que oculta esta religión y que algunos de sus adeptos ya han desarrollado. Lejos de ser hechos aislados, por tanto, se inscriben en una secuencia más amplia que ha dado al Islam una dimensión social y política muchas veces soslayada por los proyectos de modernización llevados a cabo por las elites después de la independencia.

La década de los setenta pone a los movimientos islámicos en primer plano, de Malasia a Senegal y de las repúblicas soviéticas musulmanas a las periferias urbanas europeas, habitadas por millones de inmigrantes musulmanes ya afincados. Por mucho que sorprenda a numerosos observadores occidentales habituados a considerar las religiones del Tercer Mundo como meros vestigios folklóricos, la resurrección del Islam bajo forma política no es sino la parte más visible de un amplio movimiento de fondo empeñado en reislamizar la vida cotidiana y las costumbres, en reorganizar la existencia individual partiendo de los mandatos sagrados.

Este movimiento se adjudica la empresa de romper culturalmente con la lógica de la modernidad secular, a la cual atribuye todas las deficiencias de las sociedades del Tercer Mundo, desde las desigualdades sociales al despotismo y desde el subempleo endémico a la corrupción generalizada. Formado en buena parte por estudiantes y graduados, en particular de carreras científicas, ambiciona disociar las técnicas más sofisticadas —que espera llegar a dominar— de los valores laicos de que abomina, a fin de promover una ética vital dominada por el sometimiento a la razón divina.

No costaría mucho prolongar la enumeración; habría que señalar, por ejemplo, que en 1976 es elegido presidente de Estados Unidos un baptista muy convencido,

Jimmy Cáster, que esgrime sus convicciones morales y religiosas para lavar al Poder Ejecutivo norteamericano del pecado de Watergate. En 1980, deberá imputarse la elección de su oponente Ronald Reagan al notorio apoyo de una masa de electores evangélicos o fundamentalistas, seguidores de las consignas de organismos político-religiosos como la *Mayoría moral*, creado en 1979, que se propone hacer de un país en crisis, debilitado por una inflación de dos dígitos y humillado por el secuestro de su personal diplomático en Teherán, una nueva Jerusalén.

Por lo demás, los movimientos religiosos norteamericanos de los años setenta atraviesan todas las capas de la sociedad y no se confinan a los estados rurales y conservadores del Sur. Presentes tanto entre las minorías negra e hispana como entre los «anglosajones protestantes blancos» (*White Anglo-Saxon Protestants*, llamados «*wasps*»), han desarrollado una gigantesca red de prédica y financiamiento gracias a su consumado dominio de la televisión y de las más modernas técnicas de comunicación. Con Jimmy Carter, pero sobre todo con Ronald Reagan, algunos de ellos han tenido fácil acceso a la Casa Blanca y las instituciones más encumbradas; y lo han aprovechado para dar mayor impulso a su concepción de una sociedad basada en el respeto a los «valores cristianos», trátase del rezo escolar o de la prohibición del aborto.

Diversos como son, estos movimientos empezaron a cobrar notoriedad a mediados de la década de los setenta. La mayor parte había nacido antes, pero hasta esa época ninguno tenía resonancia significativa. No eran capaces de movilizar de modo permanente a las masas, y tanto sus ideas como sus consignas parecían anticuadas o retrógradas en un contexto de optimismo social generalizado. Durante la posguerra habían triunfado las utopías terrenales: para el Viejo Continente —salido de la pesadilla del conflicto y las destrucciones, que había descubierto el horror del exterminio de los judíos— era la hora de construir sociedades nuevas que disiparían los mórbidos fantasmas del pasado. La edificación del socialismo en el Este y el nacimiento de la sociedad de consumo en el Oeste apenas dejaban exiguo espacio a la expresión de ideologías que querían remitir las lógicas del orden social a lo divino. El alza del nivel de vida propiciado por las considerables innovaciones de la técnica alimentaba una creencia inquebrantable en el progreso, a tal punto que el «progresismo» se convirtió en un valor de referencia. No había nada que pareciera fuera de alcance, ni siquiera la Luna, sobre la cual, en el verano de 1969, se posaban los astronautas norteamericanos.

Es cierto que no en todas partes reinaba la misma euforia. Pero la impugnación de los sistemas sociales por parte de los desposeídos, de los marginados del crecimiento, encontraba, en el Oeste, una caja de resonancia en las metas del comunismo, mientras que al otro lado del telón de acero el éxodo de cerebros disidentes se organizaba en dirección a Occidente. La bipolaridad mundial sellada por la guerra fría acrecentaba las seducciones del antagonismo entre Moscú y Washington, porque los dos términos de la alternativa constituían un dilema más allá del cual no había salvación posible.

Se exhortaba a los creyentes a *comprometerse* —a defender el mundo libre o el socialismo—, lo cual llevaría, lentamente, a subordinar la fe a la realización de los ideales terrenales, del más allá al aquí y ahora.

El concilio ecuménico Vaticano II es el hijo dilecto de esta época en la cual el mundo moderno es juzgado con optimismo: se esfuerza por formular el mensaje católico en el idioma de una sociedad secular con la cual comparte muchos ideales —la justicia, el derecho al desarrollo, etcétera—, en la preocupación por devolver la doctrina cristiana a sus orígenes. Puede que a los contemporáneos les impresionara sobre todo la modernidad del vocabulario, lo que los llevó a ver en el *aggiornamento* el Canossa de la Iglesia moderna; pero, veinte años más tarde, es la raigambre cristiana de los principios formulados entonces la que dará al pontificado de Juan Pablo II la base para iniciar la reconquista de espíritus y corazones.

En los países independientes del Tercer Mundo, la religión se considera a menudo un obstáculo para el «progreso», visto éste como la movilización del pueblo detrás de sus nuevos dirigentes. En otro momento, durante las luchas contra el poder colonial, incluso los progresistas exaltaron las convicciones religiosas, ya que les permitían soliviantar a los «indígenas» contra los «colonos» y contribuían a fortificar una identidad nacional en ocasiones muy borrosa. Pero una vez que el nuevo régimen se instaló firmemente en el mando, los clérigos fueron devueltos a sus estudios, y los movimientos político-religiosos que acompañaron a los hijos del país hacia la victoria fueron perseguidos o aniquilados.

Ejemplo notable de este proceso es el Egipto nasseriano, faro del progresismo árabe: Nasser, aclamado desde que tomó el poder (1952) por los Hermanos Musulmanes de quienes había adquirido los rudimentos de su visión del mundo, no tuvo luego reparos en destruir esa poderosa asociación político-religiosa, último obstáculo en el camino de la autocracia. Y en 1964 el régimen emprendió una reforma radical de la universidad islámica de Al Azhar, a fin de que los clérigos egresados de ella se transformaran en correas de transmisión de la ideología nasseriana y exaltaran sus virtudes en términos de ortodoxia musulmana. No se trataba de erradicar la religión de la escena política, pero sí de convertirla en instrumento legitimador del orden social, prohibiendo a la par toda expresión no controlada por el poder.

Así domesticado, el discurso religioso tiene en los años sesenta estatus de auxiliar de las logomaquias en boga: progresismo, antiimperialismo, socialismo, neutralismo positivo, etcétera. Se dirige más que nada a capas de la población que no comprenden las categorías de la retórica moderna, y la intelectualidad que adhiere a las causas del régimen y las expresa suele mirarlo con cierto desdén. Esta situación se prolongará hasta el trauma de la derrota militar total frente a Israel, en junio de 1967, la cual, como un catalizador, precipitará la crisis conjunta de las sociedades árabes independientes y, trastocando las reglas del juego ideológico, abrirá el camino a las rebeliones islamistas.

Observar los movimientos religiosos que florecen entonces un poco por todo el mundo, equivale pues a preguntarse por las mutaciones globales que sufren las sociedades contemporáneas en este último cuarto de siglo; mutaciones de las cuales la opinión acusa los efectos sin dominar las causas. Observar estos movimientos — por extraños, aberrantes y fanáticos que parezcan en ciertos casos— significa tomar en serio sus discursos y las formas de socialización alternativa que intentan construir, a la medida del desarrollo inspirado por un universo en donde ya no encuentran sus propias señas.

Nuestra hipótesis de trabajo será que tanto el discurso como la práctica de estos movimientos están cargados de sentido; no son producto de un desorden de la razón o de la manipulación de fuerzas oscuras sino testimonio irreemplazable de una enfermedad social profunda que nuestras tradicionales categorías de pensamiento ya no permiten describir. Tomarlos en serio, por tanto, no implica convertirse en defensor o aliado circunstancial de ellos, no más en todo caso de lo que adherían al Partido Comunista aquellos a quienes sus panfletos abrían los ojos sobre la condición del proletariado.

El mundo actual ha dejado atrás la era industrial para entrar en una nueva época, en la cual vínculos sociales y relaciones internacionales viven una transformación que no sabemos definir claramente: la emergencia de los movimientos religiosos podría ayudarnos a hacerlo. Ellos son los hijos de nuestro tiempo por excelencia: hijos no deseados, bastardos de la informática y el paro o de la explosión demográfica y la alfabetización, sus gritos y sus quejas nos incitan a investigar su filiación, a rastrear en nuestro fin de siglo su inconfesada genealogía.

Como el movimiento obrero de ayer, los movimientos religiosos de hoy poseen una capacidad singular para señalar las anomalías de la sociedad, que suelen nombrar a su manera. Pero esta forma de nombrar constituye en sí misma un signo que es preciso investigar: no hacerlo sería volcarse a un profetismo cuyo oráculo más trivial sostiene que el siglo XXI (o tercer milenio) será religioso o no será, lo cual no compete a nuestra tarea.

Para interpretar el mensaje de estos movimientos es preciso partir del contexto de su práctica social y explicar el uno por la otra en un vaivén constante. No puede resultar indiferente el hecho de que, en ciertas sociedades, los movimientos religiosos más importantes despliegan una estrategia de ruptura con el orden establecido que pasa por la toma revolucionaria del poder, mientras que en otras es la forma pietista la que domina; en estos casos la meta es transformar el sistema sin violencia, bien royéndolo desde dentro, bien presionando a los órganos de decisión.

Pasaremos revista a cuatro de estos contextos, observando en cada uno el desarrollo interno de los movimientos religiosos: el Islam mediterráneo, el catolicismo europeo, el protestantismo norteamericano y el judaísmo, tanto en Israel como en la diáspora.

CAPÍTULO 1

La espada y el Corán

En los países musulmanes de la cuenca mediterránea y sus entornos, los movimientos de reislamización toman cronológicamente el relevo de los grupos marxistas en el cuestionamiento de los valores fundamentales del orden social. Este fenómeno se desarrolla en la década de los setenta, durante la cual estallan violentos conflictos entre los dos movimientos por el control de los espacios estructurales de rebelión: sobre todo los campus universitarios y las periferias de las grandes ciudades, donde se extienden las chabolas y todo tipo de hábitats precarios. Sobre el filo de los ochenta, los marxistas han sido derrotados por doquier, y la década será marco de una esporádica agitación islamista que conoce algunos momentos difíciles; tales como el asalto a la Gran Mezquita de la Meca en 1979, el asesinato de Sadat en octubre de 1981 o la resistencia afgana a la invasión soviética.

No obstante, la toma del poder —objetivo de los grupos de activistas más radicales— sólo se ha materializado en Irán. La violencia de los años ochenta, cristalizada por la guerra Irán-Irak y la contienda civil libanesa, exacerbada por el terrorismo, no ha logrado conmover decisivamente el orden social ni influir decisivamente en las relaciones internacionales en el sentido deseado por los militantes islamistas. A cambio, se ha llevado a cabo una «rampante» reislamización «de base» que afecta a los hábitos y las formas de vida e impregna el tejido social de los países del mundo musulmán. Los sensibles avances de este proceso pueden conducir incluso, como en el caso de Argelia, a la estructuración de una inmensa red de contrapoderes locales que, llegado el día, precipitarán el derrumbe de una dictadura con veinticinco años de antigüedad.

De la rebeldía marxista a la «ruptura» islamista

Si se quiere comprender la tendencia de los movimientos de reislamización en el ocaso del siglo xx hay que volver primero sobre la década de los sesenta y el momento de la euforia independentista.

En casi todas partes el dominio colonial ha cedido el paso a la creación de Estados independientes. Desde Turquía —de donde Atatürk expulsó hace medio siglo a los ejércitos extranjeros— hasta Argelia —abandonada por los franceses a comienzos de la década— son hijos del país quienes constituyen las elites del poder y administran soberanamente los vínculos entre Estado y sociedad. Durante un tiempo, la euforia de la independencia concede a los dirigentes un «estado de gracia» que permite encubrir o minimizar los conflictos sociales. Portadores de la modernidad y

el cambio, los equipos gobernantes se benefician de una fuerte legitimidad, nacida de la participación en victoriosos combates contra el poderío colonial, y los nuevos regímenes establecen su simbología en torno a las grandes fechas y los hechos magnos de la guerra liberadora y sus signos augúrales.

Las primeras dificultades serias nacen de la gestión de economías muy pobres en el marco de la explosión demográfica de los años sesenta. De las orillas del Nilo al Sahara, las aclimataciones del modelo soviético de desarrollo propician el surgimiento de embrionarias industrias pesadas que, no obstante, en breve plazo se revelarán incapaces de competir en el mercado mundial y se transformarán en fiascos financieros. Su otra finalidad, ideológica —fabricar una clase obrera en sociedades donde no existía, para ajustar la realidad al esquema marxista—, no se cumplirá con mucho más éxito.

En los países musulmanes que reclaman para sí las leyes del mercado, éstas se ven limitadas por la persistencia de mecanismos feudales y una corrupción a gran escala. Apenas si permiten asegurar el empleo y la vivienda de un número cada vez mayor de jóvenes que el éxodo rural precipita en las periferias urbanas subintegradas. Este aspecto social del Tercer Mundo, que por el grado de miseria que comporta no deja de presentar ciertas semejanzas con la formación del proletariado europeo en el siglo XIX, exacerba las contradicciones entre las elites dirigentes y la población, y empieza a cuestionar el consenso político de los días posteriores a la independencia.

Los primeros que intentan capitalizar el descontento entonces reinante son los grupos de inspiración marxista, aunque en casi ninguna de esas comarcas exista apenas, a fines de los años sesenta, un partido comunista estructurado, poderoso e independiente del régimen, capaz de encabezar un movimiento revolucionario^[1]. En los Estados que se proclaman socialistas y están vinculados a la Unión Soviética —como Siria, Egipto, Irak o Argelia—, se integra a algunos comunistas a las coaliciones gubernamentales, pero esos mismos militantes son encarcelados, conocen la tortura y la muerte o deben exiliarse no bien sus críticas sobrepasan el umbral impuesto por Nasser, los dirigentes del partido Baas o los del Frente de Liberación Nacional argelino^[2]. En los Estados conservadores o «burgueses», donde sus militantes nunca participan en la gestión de los asuntos públicos, los partidos y organizaciones comunistas de diversas tendencias desarrollan su actividad ya clandestinamente, como en Irán o Turquía, ya en la legalidad, como en el Líbano. Sea por su exiguo número de militantes reales o por la represión que les sale al paso, ninguno de estos grupos tienen posibilidades de derribar el régimen en cuestión, pero su visión del mundo alimenta confusamente las aspiraciones de quienes desean cambiar el orden social en profundidad. No existe ningún otro discurso contestatario tan elaborado como el marxista, portador a la vez de una crítica radical del orden existente y de la utopía de una sociedad mejor.

En los países socializantes, los marxistas de la oposición atribuyen los males de la sociedad a la traición de los verdaderos ideales socialistas llevada a cabo por parte de

las oligarquías militares gobernantes, a cuyo amparo se han creado «burguesías de Estado» explotadoras y cínicas. Tal el caso del Egipto nasseriano, calificado de «sociedad militar» por Anhuar Abdel Malek y de terreno de una «lucha de clases» por Mahmud Hussein^[3], dos autores representativos de una visión entusiastamente compartida por la intelectualidad revolucionaria y el estudiantado musulmán de la época.

También en los Estados conservadores el dominio ideológico de los campus pertenece a asociaciones estudiantiles, legales o no, donde los militantes marxistas desempeñan un papel preponderante. En Marruecos, Túnez, Turquía o Líbano, a fines de la década de los sesenta se asiste a un auge de grupos izquierdistas que elaboran una crítica de la sociedad y una visión del porvenir que deben sus argumentos esenciales a la adaptación del corpus marxista-leninista.

En la Argelia recién descolonizada, que aún conserva una gran proximidad cultural con Francia, emerge a comienzos de los setenta un izquierdismo estudiantil masivo que, bajo la égida del Partido de la Vanguardia Socialista (de tendencia comunista), se compromete en la promoción de la reforma agraria. En opinión de esta «vanguardia», que tanto dirige su mirada a mayo del 68 como a La Habana o a Pekín, la agitación en favor de la reforma debe llevar la revolución al campo y permitir que el régimen militar «progresista» del coronel Huari Bumedién evolucione hacia el socialismo. Estos jóvenes argelinos piensan y se expresan en francés, el idioma en que están editados los textos marxistas que les sirven de referencia. El árabe escrito les resulta en gran medida extraño. Preocupado por estos excesos, desde mediados de la década el poder les opone la presencia de estudiantes arabizantes que vuelven de Cercano Oriente, donde han tomado contacto con los Hermanos Musulmanes. Una política que, prolongada por la arabización sistemática de Argelia, contribuirá a debilitar los grupos contestatarios declaradamente marxistas y a dar impulso a los movimientos islamistas^[4].

En el Cercano Oriente, durante los años que separan las guerras árabe-israelíes de 1967 y 1973, la oposición marxista cree que ha llegado su hora: el derrumbe de los ejércitos árabes —tanto los progresistas como los conservadores— en junio de 1967 abre para las elites gobernantes una profunda crisis de legitimidad, ya frágiles de por sí respecto a la cuestión social. Mientras el carisma nasseriano empieza a eclipsarse con la derrota del ejército egipcio ante el Estado israelí, una nueva causa suprema moviliza al mundo musulmán: Palestina, que se convierte en símbolo de la resistencia contra Israel y el imperialismo occidental. Ya no son los líderes en el poder quienes sirven de referencia sino una organización combatiente, que recuerda a los movimientos de liberación nacional de la década precedente y permite revivir su epopeya a una juventud que no la conoció.

Los marxistas no vacilan en hacerse heraldos e intransigentes defensores de la resistencia palestina contra la «traición» de los dirigentes árabes. Por esta vía extienden considerablemente su influencia, en especial dentro de la juventud

universitaria. Más que nunca parece ahora que para el Cercano Oriente se abren dos perspectivas revolucionarias: pero la gran revolución de los años setenta no se reclamará heredera de Marx o de Lenin; será el nacimiento de la República Islámica de Irán, algo que nadie había previsto.

Un ardid histórico marca esta década, sustituyendo una revolución por otra: allí donde las cancillerías occidentales esperaban ver surgir a un izquierdista en keffih, es un mulah con turbante quien blande su kalachnikov. Pero, más allá del choque de símbolos y los fáciles contrastes, la conquista del campo contestatario por parte de los movimientos islamistas, que expulsan definitivamente a los marxistas, suscita preguntas fundamentales que no sólo conciernen al mundo musulmán.

La aspiración a un mundo mejor cambia de registro, se traslada del dominio secular al religioso. Si en la superficie este cambio se antoja súbito e inesperado, en el fondo es la conclusión de un trayecto subterráneo cuya exploración y rastreo se puede intentar.

Por entonces prevalece la idea —falaz— de que la secularización es un proceso lineal, ineluctable, tanto en el mundo musulmán como en todo el planeta. Se tiene al Islam por una doctrina obsoleta que sólo concierne a los ancianos del campo o a los reaccionarios caducos. Sin duda esta impresión se basa en manifestaciones concretas, pero también en el hecho de que los intelectuales, laicizados ellos mismos, ejercían prácticamente un monopolio sobre la información y proyectaban en el conjunto de la sociedad las transformaciones que ellos habían sufrido. A consecuencia de este fenómeno queda disimulada la persistencia de corrientes de pensamiento que exigen para el orden social un fundamento religioso. Lejos de haber desaparecido de un día para otro, estas corrientes habían perdido temporalmente la partida y se habían puesto a reflexionar sobre las causas de su derrota.

Los movimientos nacionalistas, en efecto, habían poseído un fuerte componente religioso cuya entrada en liza fue decisiva para arrastrar lo profundo de cada país a la insurrección anticolonial y los combates de todo género que prologaban la independencia. Tras los pasos de su maestro Abdelhamid Ben Badis^[5], la Asociación de Ulemas Argelinos contribuyó a mantener viva la referencia al Islam dentro de las metas del FLN; tarea tanto más fácil cuanto que la fe religiosa servía para diferenciarse radicalmente de los *pieds-noirs*, a menudo argelinos también desde hacía tres generaciones, y de los judíos locales, argelinos desde la noche de los tiempos.

El más conocido de los movimientos que abogaban por la instauración de un Estado islámico después de la independencia nació en Egipto. Desde su creación en 1928, la asociación de los Hermanos Musulmanes^[6] había extendido una red de simpatizantes que sumaban un millón cuando Nasser y sus camaradas, los Oficiales Libres, tomaron el poder en 1952. Se contaron entre los más fervientes adeptos al nuevo régimen, algunos de cuyos principales dirigentes los conocían muy bien porque con ellos se habían formado políticamente. Tanto el propio Nasser como, sobre todo, su sucesor Sadat —surgidos de ambientes modestos y no occidentalizados

— estaban impregnados de una visión del mundo que expresaba el deseo de cambio social en categorías coránicas.

Sin embargo, una vez que Nasser se sintió suficientemente seguro de la perennidad de su poder (hacia fines de 1954), procedió a liquidar a ese aliado que era su único competidor político. La represión fue de una brutalidad inaudita, aún comparada con las atrocidades cometidas por los ejércitos invasores en tiempos de la colonización. Hasta mediados de la década de los sesenta no se supo más de los Hermanos Musulmanes, aquellos de sus dirigentes que no habían sido ahorcados o encarcelados se habían refugiado en las monarquías petroleras de la Península Arábiga.

Hubo que esperar hasta 1965 para que el raïs, presionado por un cúmulo de dificultades, devolviese a los Hermanos a la escena pública denunciando un complot que habrían urdido en contra de él. Era, en realidad, un pretexto para desatar una nueva campaña represiva que culminó con la ejecución del principal ideólogo del movimiento, Sayid Qutb, autor de una crítica radical del régimen nasseriano redactada durante su confinamiento en un campo de concentración. La corriente islámica político-religiosa existía pues desde tiempo atrás, al punto de motivar la represión de 1965, pero nunca había vuelto a conquistar una audiencia comparable a la de los años cuarenta. La causa podía ser el carácter totalitario del régimen, pero también la dificultad de «infiltrar», en el clima progresista de los sesenta, un mensaje exclusivamente basado en la interpretación intransigente de los textos sagrados y su proyección en una sociedad ideal. Con una finalidad de orden muy parecido, el marxismo y sus sucedáneos saturaban por entonces el campo de la utopía.

Los temas elaborados por Sayid Qutb a principios de los sesenta no encontrarían un número significativo de lectores, y no formarían generaciones enteras de militantes sino a partir de diez años después, cuando el radical pesimismo de su diagnóstico del Egipto independiente se cruzara con el grado de desarrollo de los años setenta, tanto en Egipto como en el resto del mundo musulmán. Con la misma intensidad con que para los «progresistas» había sido el faro del arabismo, el Egipto nasseriano se convertirá entonces, retrospectivamente, en ejemplo del despotismo y la corrupción, en el símbolo de lo repulsivo.

Islam contra jahiliya

Las tesis que le valieron a Sayid Qutb una reputación inmensa en el mundo musulmán de hoy figuran principalmente en dos obras redactadas durante los últimos años de su vida: Bajo la égida del Corán, un voluminoso comentario del libro sagrado del Islam, y Siguiendo los rastros, un manifiesto que fue calificado como el «¿Qué hacer? Del movimiento islamista^[7]». La originalidad de Qutb consiste en establecer de entrada una disociación radical entre el Islam y el conjunto de otras sociedades de

su tiempo, incluso aquellas que se reclaman de esa religión. Según Qutb ya no existe ninguna sociedad musulmana: sería vano buscar los rastros del Islam en un mundo que lo ha expulsado. El universo sólo es yahiliya: este término, que en el vocabulario islámico designa el período de «ignorancia» y «barbarie» anterior a la predicación de Mahoma en Arabia, es empleado para caracterizar a las sociedades del siglo xx, que según Qutb son contrarias a la esencia del Islam.

El verdadero musulmán debe romper con la yahiliya para luchar por su destrucción y elaborar el Estado islámico sobre sus ruinas. Para ello ha de inspirarse en el ejemplo del profeta Mahoma y sus compañeros, que en el año 622 d. C. (año 1 de la era hegiriana) abandonaron La Meca —donde reinaba la yahiliya— rumbo a Medina, de donde ocho años después regresarían, vencedores, para derribar los ídolos y proclamar el Islam.

La voluntad de romper con el mundo formulada por Qutb es singular. Se opone a la actitud mayoritaria entre los musulmanes durante los años sesenta —y aun entre buena parte de los Hermanos—, según la cual no puede romperse con una sociedad que es musulmana (pese a sus imperfecciones) y es preciso luchar en su seno para que el Islam se realice. Para Qutb, al contrario, la «barbarie» nasseriana ha alcanzado un punto del cual no hay retorno, y no sabría prestarse a compromiso alguno. El empleo de la palabra yahiliya, que remite el Islam a sus orígenes y congela en un paréntesis quince siglos de historia, tiene una violenta carga simbólica: lo que en la acepción de Qutb y sus discípulos caracteriza a la yahiliya es la idolatría. Los hombres ya no adoran al Dios único (Alá) sino a un semejante de ellos que ha usurpado la soberanía divina, garante de la justicia sobre la tierra: el déspota, el «Faraón». Éste gobierna siguiendo sus caprichos, ignorando los mandamientos del Libro revelado, y encarna la injusticia. El príncipe musulmán, al contrario, hace reinar la justicia porque aplica exclusivamente la Ley de Dios, la sharía. Este ideal únicamente puede realizarse si una elite de creyentes emprende la reconquista de la sociedad después de haber roto con ella.

Qutb fue ejecutado antes de que pudiera precisar qué entendía por «ruptura»: ¿había acaso que abstraerse físicamente del mundo y constituir en el desierto una contrasociedad que tomara la yahiliya por asalto, o simplemente tomar distancia intelectual, conservar una interioridad islámica? Estas cuestiones produjeron desgarramientos entre sus sucesores de los años setenta, pero lo decisivo es que la noción de ruptura está en la raíz de los movimientos contemporáneos de reislamización. Desde la perspectiva que impone, todo medio social es una yahiliya, equivalente de impiedad, injusticia y despotismo.

Ejecutado en 1966, Qutb no llegó a ver cómo germinaban sus semillas. Por entonces Nasser no sólo contaba con un eficaz aparato represivo sino con un carisma y un prestigio todavía importantes; su legitimidad empezaría a ponerse en tela de juicio tras la catastrófica derrota árabe ante Israel, en junio de 1967.

El sentido simbólico que este acontecimiento cobra en el mundo musulmán es

considerable: abre la puerta al cuestionamiento radical de los regímenes surgidos de la independencia, cuya derrota militar vale por un acta de fracaso general; y provoca que la identificación se transfiera de los jefes de Estado a la resistencia palestina, es decir, a las organizaciones revolucionarias combatientes.

Como consecuencia, una línea de ruptura —sobre bases seculares en una primera etapa— atraviesa las diferentes sociedades implicadas en el proceso, liquidando un consenso político que, desde las independencias, nunca había sufrido tal deterioro. Pues, más allá de la lucha armada contra Israel —que por el momento sólo arroja magros resultados—, la resistencia palestina encarna la alternativa revolucionaria al combatir a los estados árabes en cuyos territorios se ha establecido. Los efectos son visibles en Jordania, donde el enfrentamiento con el rey Hussein, en septiembre de 1970, pone en peligro la monarquía antes de culminar en un baño de sangre para la OLP, que hará de este suceso su «septiembre negro^[8]». En Líbano, el apoyo de los palestinos al campo «islamo-progresista» permite a este último desafiar la autoridad del Estado y agudizar los antagonismos que en 1975 conducirán a la guerra civil. En Egipto, el ejemplo palestino galvaniza los movimientos estudiantiles y obreros que cuestionan el poder de Sadat y lo empujan a lanzarse contra Israel^[9]. Bajo diversas formas, la rebeldía afecta a la mayoría de los países de la región.

La islamización y la rebeldía

Hasta el estallido de la guerra árabe-israelí de octubre de 1973, los portavoces privilegiados de esta línea de ruptura sociopolítica son los grupos de inspiración marxista. Pero no se trata aún de la «ruptura islámica» teorizada por Sayid Qutb. No será sino después de ese conflicto cuando los movimientos de reafirmación de la identidad islámica, cuyas bases él había sentado, comenzarán a invadir gradualmente el campo de la revuelta en detrimento de la izquierda marxistizante.

Las consecuencias de la guerra de 1973 difieren mucho de las de 1967. Por más que Israel haya vencido militarmente —al rechazar las ofensivas de los ejércitos árabes y penetrar profundamente en territorios del enemigo— ha sufrido una primera derrota política con la caída del mito de su invencibilidad. Además, el empleo del arma del petróleo por parte de los países árabes productores se revela como un invalorable medio de presión sobre los aliados occidentales del Estado hebreo y, de rebote, sobre éste mismo.

La guerra, asimismo, influye directamente en el desarrollo de los movimientos religiosos de los setenta, tanto en el Islam como fuera de él. Al comprometer el equilibrio de la economía internacional desata las espirales de la inflación y el desempleo, que desestabilizan los sistemas sociopolíticos, sobre todo en Occidente, y fomentan el desmembramiento, el deterioro de los vínculos de solidaridad y de protección social. Todo esto proporciona, a escala mundial, un óptimo terreno de

intervención y un tema de prédica privilegiado a los movimientos religiosos «comunitaristas» de todas las confesiones^[10]. Por otra parte, gracias a su fabuloso enriquecimiento, los Estados de la Península Arábiga mejor provistos de petróleo — Arabia Saudí en primer lugar— pasan a desempeñar un papel protagonista. Uno de los objetivos prioritarios saudíes es difundir en todo el mundo su particular versión del Islam.

En apariencia el petro-islam, verdadero vencedor de la guerra de 1973, no se inclina en absoluto a poner en entredicho el orden social, por mucho que sea en nombre de los principios coránicos. Sus portavoces suelen estar enrolados en el campo «conservador». No obstante, sin medir las consecuencias, alentarán a los movimientos islamistas revolucionarios inspirados por Sayid Qutb y favorecerán su crecimiento.

Semejante paradoja, que se anuda con la entrega de la antorcha revolucionaria de los marxistas a los islamistas, es una de las claves que permiten poner en perspectiva los movimientos de reislamización entre mediados de los años setenta y comienzos de los ochenta. Después de una década «revolucionaria», que culmina con las tomas de rehenes y el terrorismo «islámico» (1985-1988), se perfila una nueva secuencia histórica en la cual la reislamización se lleva a cabo sobre todo «desde abajo», con la impregnación de la sociedad civil por la red de mezquitas y de asociaciones pietistas.

La década islamista revolucionaria

Desde mediados de los años setenta hasta mediados de los ochenta, la tendencia dominante en los movimientos de reislamización consiste en creer que la toma del poder está al orden del día. Esta interpretación revolucionaria del esquema de Sayid Qutb puede cobrar múltiples formas, que van de la acción violenta a la participación táctica en el juego político, pero que siempre se inscriben en una estrategia de «reislamización desde arriba». Lo que permite concebir concretamente tal utopía es, en principio, el poder simbólico de los éxitos obtenidos por Arabia Saudí y sus aliados en la guerra del petróleo, éxitos que en el mundo musulmán suelen tomarse como una señal divina, anunciadora del inminente triunfo del Islam en toda la Tierra.

De modo que se ha transformado la representación que los propios musulmanes se hacen del Islam. Hace diez años, Arabia Saudí aparecía como un país atrasado y dependiente de Occidente, mientras que el verbo nasseriano encarnaba la resistencia al imperialismo^[11]. Esa retórica empezó a desinflarse tras la derrota árabe de 1967; y después de la victoria del petróleo en octubre de 1973 cayó definitivamente en desuso, al tiempo que la expresión del enfrentamiento victorioso de Israel, Estados Unidos y sus aliados quedaba a cargo de un Islam cuyos defensores eran los saudíes.

Los signos se invierten. Pero el petróleo no es sino la comadrona de este Islam renaciente, el nervio de la yihad que los grupos islamistas lanzarán contra la yahiliya.

Si los cheques se envían a Riad, desde mediados de los años ochenta quienes los cobran tienen los ojos puestos en Teherán.

De las chabolas a la universidad

El alza vertiginosa de los precios del crudo no sólo transforma a los países productores en edenes terrestres climatizados y banqueros de la reislamización. También tiene efectos de largo alcance en la desarticulación de las sociedades que participan, mucho o poco, de la «zona del petrodólar». La afluencia de divisas acentúa los contrastes entre el mundo rural y los centros urbanos, donde se concentra la riqueza proveniente de los *royalties*, en un contexto de inflación monetaria. El éxodo rural cobra dimensiones nunca vistas, y las megalópolis de Cercano Oriente se saturan de «campesinos descampesinados^[12]» que se instalan en las chabolas de los cinturones o en viviendas precarias edificadas sin respetar las normas edilicias. Las administraciones estatales son incapaces de canalizar este flujo humano, cuya existencia se organiza mediante redes de solidaridad paralelas: étnicas, provinciales, pero sobre todo religiosas. Mucho antes que ayuntamientos o comisarías, en estos barrios se implantan mezquitas, grandes o pequeñas, flanqueadas de asociaciones caritativas y educativas, que encauzan la vida comunitaria en ausencia de un Estado cuyas infraestructuras estallan bajo la presión del crecimiento demográfico y el reparto territorial de la población. De Teherán-Sur a los *gecekondu*^[13] de Estambul, de la Ciudad de los Muertos del Cairo a las chabolas de Argel, las redes islámicas de ayuda mutua empiezan a tener un papel fundamental para encuadrar a esas capas de la población que, deseosas de saborear los frutos de la modernidad y el bienestar, permanecen excluidas^[14].

Existe otro terreno igualmente sensible a las alteraciones que sufre el contorno mediterráneo durante los setenta: la universidad. Deseosos de impulsar una política educativa de masas, que consideran condición necesaria del despegue económico, los Estados de la región han facilitado el acceso a las universidades a una juventud que es producto de la explosión demográfica, y a buena parte de la cual el éxodo rural ha lanzado a las precarias viviendas periféricas.

En la mayoría de estos países, las infraestructuras educativas son insuficientes: un cuerpo docente mal remunerado y exiguo (pues los profesores se expatrian en busca de mejores salarios) se enfrenta a aulas abarrotadas. En estas condiciones, el enseñante organiza sesiones privadas de «revisión», a precios altos, durante las cuales repasa los temas de examen, vende fotocopias de sus clases, etcétera.

La situación de la universidad es un síntoma del derrumbe de las utopías de bienestar generadas por los Estados independientes: como servicio gratuito, no puede responder igualitariamente a una demanda gigantesca, y sólo la corrupción restablece el equilibrio con una oferta de educación selectiva.

Es en este ámbito donde los movimientos islamistas llevan a cabo su inserción social más significativa, organizando en las mezquitas clases de revisión y cursos recuperatorios gratuitos, vendiendo además fotocopias baratas. Protegen a los estudiantes de una promiscuidad muchas veces desagradable utilizando autocares especiales o haciendo respetar la distancia entre los concurrentes. De este modo multiplican los «servicios» al estudiantado. Empezando por paliar las insuficiencias más flagrantes, poco a poco introducen los elementos de una actitud de «ruptura islámica» con el medio ambiente. Y gozan del favor tanto de las petro-monarquías, que —hasta que sobrevenga la revolución iraní— financiarán indistintamente cuanta iniciativa se proclame islámica, como de los distintos Estados.

En Egipto y el Magreb, los gobernantes apoyan a los grupos islamistas para «quebrar a los izquierdistas^[15]», que realizan en los campus una agitación semejante a las de las universidades europeas. A mediados de los setenta, la misión se ha cumplido en todas partes, y las fotos de Lenin han sido definitivamente reemplazadas por la consigna «Alá Akbar», (Dios es el más grande).

Los militantes islamistas universitarios han ligado hábilmente la dimensión caritativa y social de su acción al proyecto político-religioso: por ejemplo, ofrecen a los estudiantes todo un guardarropa por un precio irrisorio. Se trata, obviamente, de un «traje islámico»: velo, chilaba, guantes y demás. Como se les permite presentarse a las elecciones universitarias, desde mediados de los setenta se alzan con la mayor parte o la totalidad de los puestos de representación estudiantil. Derrotan a sus adversarios de las listas oficiales y a los marxistas opositores, incluso cuando, al revelarse insuficiente la propaganda electoral clásica, se usa contra ellos la intimidación. Igual que los militantes de extrema izquierda —que seleccionaban a los futuros actores de la revolución proletaria en el seno de las «organizaciones de masas»—, los islamistas recluían a los combatientes de la revolución divina entre los «desheredados» que ellos mismos cobijan.

Los primeros enfrentamientos significativos entre grupos islamistas y gobierno tienen lugar en Egipto, donde en 1974 se pone en marcha un complot. No obstante, es en 1977 cuando el régimen de Sadat se opone espectacularmente a una secta que ha llevado al extremo el esquema de «ruptura islámica» elaborado por Sayid Qutb. Dirigida por un joven agrónomo que había conocido las cárceles nasserianas, esta secta ponía en práctica la división entre «creyentes verdaderos» y sociedad impía o yahiliya, reuniendo a sus adeptos en cerradas comunidades establecidas en ciertas grutas del Egipto central y, sobre todo, en viviendas de la periferia cairota, en medio de los barrios más precarios.

Una vez abandonados la familia, los estudios o incluso sus cónyuges —pues los vínculos contraídos bajo el imperio de la yahiliya carecían de valor—, los adeptos llevaban una vida «islámica», rigiendo su existencia cotidiana por el modelo del Profeta, tal como lo interpretaba su dirigente, Chukri Mustafá. Los miembros rehusaban cualquier empleo en la administración, para no servir al Estado impío, y

vivían del comercio ambulante o del dinero remitido por aquellos iniciados que Chukri había enviado a trabajar en los países petroleros de la Península Arábiga. Las formas de socialización de la secta seguían la ideología de Qutb; las conductas se demarcaban en relación con la supervivencia de los pobres en los superpoblados países musulmanes de la época.

La emigración —hacia el Golfo Pérsico o hacia Europa— era, en efecto, la principal alternativa para ganarse la vida en un mercado laboral saturado. Islamizándola, Chukri cambió el sentido de esta necesidad. El término árabe que significa «emigración», hijrat, designa asimismo la Hégira, la huida del Profeta hacia Medina. Para Chukri y sus discípulos, las comunidades establecidas en los arrabales o las grutas eran la reactualización de aquella ciudad. Se proponían, no bien hubiesen reunido la fuerza suficiente, marchar sobre El Cairo para restaurar el Islam según su interpretación, a imagen del triunfal regreso del Profeta a La Meca.

El proceso no se desarrolló exactamente como anhelaban. En 1977 el régimen egipcio detuvo a varios adeptos. Chukri, en represalia, secuestró a un dignatario religioso que fue asesinado. A consecuencia de este hecho la secta fue desmantelada y se ejecutó a sus principales dirigentes. Fue la primera derrota de la estrategia islamista para tomar el poder. Pero Chukri y sus discípulos no habían analizado bien la situación política, y su aplicación literal de la doctrina de Qutb los convertía en fácil blanco de la represión.

En 1979 se concretan todas las esperanzas de los movimientos de reislamización «desde arriba». La irrupción, sin embargo, no se produce en el mundo árabe sunita ni entre los herederos de Qutb sino en el Irán shií: allí, en febrero, la revolución islámica triunfa con el regreso a Teherán del ayatolá Jomeini. Pero la victoria de Jomeini se fundamenta en una doble serie de causas que no es posible encontrar en el mundo sunita, y es esta disimilitud la que hace imposible su difusión.

La singularidad de la revolución iraní

La situación político-económica del Irán del *sha* presentaba, en primer lugar, características únicas y paradójicas. La fabulosa riqueza acumulada gracias al petróleo había permitido dotar a un país muy poblado de infraestructuras de todo orden con un amplio apoyo financiero. Al contrario que las de Egipto o Siria, las universidades iraníes de antes de 1979 no eran aparcamientos pasajeros para los desempleados del mañana. Los docentes, decorosamente remunerados, no soñaban con expatriarse para mejorar su nivel de vida, a consecuencia de lo cual pudieron formarse elites capacitadas. Los estudiantes prometedores hacían sus doctorados en los Estados Unidos, becados con fondos estatales. Dicho sea de paso, los más notables dirigentes y tecnócratas de la República islámica se reclutaron entre esos *graduates* de las universidades norteamericanas, que nunca dejaron de alentar sus

propósitos.

Obstáculos estructurales, no obstante, impidieron a esas elites bien formadas desempeñar el papel que habría correspondido a sus capacidades y aspiraciones. La pesada losa de la dictadura, acompañada de una represión salvaje, prohibía toda libertad de expresión, y el monopolio de la renta petrolera y sus beneficios por parte de los negociantes de la corte imperial frustraba considerablemente a los jóvenes diplomados mantenidos al margen. Por lo demás, atraídas por la riqueza, ingentes masas rurales habían recalado en las periferias urbanas, situación ésta comparable a la del mundo árabe sunita.

La originalidad de la situación iraní estriba también en otro hecho: los particulares vínculos entre los religiosos y el poder. En el Islam shií existe una casi clerecía jerarquizada, dirigida por cierto número de doctores de la Ley aptos para interpretar los textos sagrados a su guisa. Este clero gozaba de una independencia enorme respecto al régimen. En el plano financiero había conservado la explotación de inmensas propiedades, haciendas sobre todo, pese a que el *sha* hubiese intentado arrebatárselas tras la «Revolución Blanca» de 1963. En términos ideológicos, la doctrina shií considera que quien ejerza el poder carecerá de legitimidad hasta el advenimiento del Imán oculto, el Mahdi, cuya llegada auguran los doctores de la Ley y a quien los shiíes deben obediencia aunque, por razones de comodidad, puedan hacer al gobernante de turno concesiones pasajeras y formales que el clero, si lo desea, se abstendrá de denunciar.

La ilegitimidad fundamental del detentador del poder proporcionó a Jomeini una invalorable base doctrinaria para llamar a la lucha contra el régimen del *sha*. El detonante de la revolución iraní fue la alianza entre una parte del clero influida por Jomeini y las elites islamistas frustradas en su ascenso social y formadas en un sistema educativo de excelente nivel. Esta alianza se puso a la cabeza de un movimiento cuya tropa serían los «desheredados» de las abarrotadas periferias, galvanizados por unos mulahs que dieron su aval a la revolución^[16].

Aunque los iraníes estaban seguros de que su ejemplo se propagaría por todo el mundo musulmán, sólo encontraron un número importante de émulos entre la población shií del sur del Líbano, donde los militantes jomeinistas del Hezbolá fueron dirigidos por voluntarios llegados de Teherán.

La derrota de los islamistas revolucionarios sunitas

En el mundo sunita, los movimientos de reislamización desde arriba salieron vencidos de todas sus confrontaciones violentas con el Estado. En noviembre de 1979, amanecer del siglo xv de la Hégira, un grupo islamista tomó por asalto la Gran Mezquita de La Meca, lugar santo del Islam por excelencia. El objeto de la espectacular acción era protestar contra la corrupción de los dirigentes de Riad,

acusados de idolatrar el rial (la moneda saudí) y de ser tibios en la defensa del Islam. Después de mortíferos combates, los asaltantes, que se habían atrincherado en la mezquita, fueron sometidos y ejecutados.

En octubre de 1981, militantes del grupo islamista Al Jihad (la guerra santa) asesinaron en El Cairo a Anwar el Sadat, mientras en Assiut, en el otro extremo de Egipto, sus cómplices se apoderaban de edificios oficiales masacrando a numerosos policías.

Al contrario que el agrónomo Chukri Mustafá, el ideólogo de la yihad, un ingeniero eléctrico llamado Faraj, estimaba ilusorio construir una contra-sociedad que recreara la Medina del Profeta en los márgenes de la megalópolis cairota. Semejante actividad era para él un mero blanco de la represión del Estado impío. Según Faraj bastaría asesinar al déspota para que el pueblo musulmán egipcio se sublevara en masa y los propios soldados volvieran sus armas contra la yahiliya. El ejemplo del ejército del *sha* negándose a disparar a la multitud, pensaba, podía aplicarse a Egipto sin gran dificultad. No obstante, los asesinos de Sadat fueron detenidos inmediatamente, y luego condenados y ejecutados, lo mismo que los principales líderes de la insurrección de Assiut. Los militantes islamistas revolucionarios no habían llegado a vincularse con la masa de «desheredados», por mucho que en los arrabales de El Cairo existieran tantas razones para una revuelta social como en la periferia de Teherán. Otro tanto ocurrió en los otros países sunitas donde surgieron movimientos islamistas insurreccionales. En Siria, la ciudad de Hama, que en febrero de 1982 los Hermanos Musulmanes instigaron a sublevarse, fue recuperada por las fuerzas gubernamentales, cuya aviación llegó a bombardear los barrios donde se había concentrado la insurrección^[17]. Ni siquiera la resistencia afgana a la invasión soviética, que cobijaba la esperanza de derrocar un régimen comunista impuesto desde el extranjero, llegó a tomar el poder central por más que controlara el campo^[18]. Y las diversas conspiraciones y revueltas esporádicas ocurridas desde entonces en otros países musulmanes de la cuenca mediterránea tampoco han logrado imponerse.

En primer lugar, estas derrotas pueden imputarse a la estructura del campo religioso en el mundo sunita contemporáneo. En efecto, al contrario que sus colegas shiíes, los doctores de la Ley —o ulemas— del sunismo no llegaron a conservar una autonomía real respecto de los poderes establecidos tras la independencia. Tradicionalmente ocupaban en la sociedad una «doble posición polar^[19]»: por una parte, morigeraban al Príncipe exhortándolo, en nombre de Dios, a ser más justo con la umma —la comunidad musulmana— que tenía a su cargo, y sobre todo con los miembros más desposeídos. Por otra parte predicaban a la umma el respeto al orden social. Tenían a su disposición un arma poderosa, el takfir (equivalente más o menos a la excomunión), que podían emplear contra el Príncipe en caso de que éste, por su conducta o su forma de gobernar, pusiera en peligro la perennidad del Islam. Era a ellos a quienes correspondía calibrar ese peligro, una de cuyas diversas formas podía

ser la de una opresión intolerable. Poner al Príncipe bajo la condena de la umma era como lanzar contra él y su soldadesca una yihad en la cual se invitaba a participar a los creyentes.

Los grandes ulemas del Islam medieval cuyos nombres retiene la historia —como Ibn Taimiya (1263-1328^[20]), referencia mayor de la tradición islamista sunita— se hicieron célebres por su intransigencia con los gobernantes. El problema sobre la legitimidad del Príncipe se planteó muy temprano en el Islam sunita, en la medida en que la mayoría de los dirigentes, en lugar de ser elegidos por sus cualidades, a imagen del Profeta, se hacían con el poder merced a golpes de fuerza o se sucedían unos a otros siguiendo un principio dinástico no mencionado en los textos sacros. Frente a tal situación, los ulemas consideraron juicioso no ocuparse del origen del poder sino de la forma de ejercerlo: si el Príncipe defendía el Islam, no era oportuno proclamar contra él una yihad que podía precipitar a la comunidad de creyentes en la sedición y favorecer a un enemigo —el cristiano o cualquier otro— atento a esa ocasión para cruzar la frontera.

Consumadas las independencias, los ulemas del mundo sunita se encontraron en una posición sumamente débil. Los nuevos gobiernos se cuidaron muy bien de despojarlos de los bienes que gestionaban (waafo habús^[21]), que fueron nacionalizados o redistribuidos. El Estado empezó a ejercer un control muy estricto sobre las instituciones de estudios religiosos: a partir de 1964 la universidad de Al Azhar fue reformada y convertida en un mero instrumento de propaganda nasseriana. La consecuencia de todas estas medidas fue que, al contrario que el clero shíí, los ulemas no pudieron erigirse en una fuerza independiente capaz de volcarse, llegado el día, a la resuelta oposición al régimen y movilizar a los «desheredados». Los ulemas del sunismo nunca dejaron de formar un conjunto heterogéneo, cruzado por múltiples corrientes antagónicas, cuyos representantes más visibles —como los «muftis de la República» o el jeque de Al Azhar— sólo mantenían una frágil autonomía frente a los desiderata del poder.

Los militantes islamistas del mundo sunita raramente salen de las filas de los ulemas. Al contrario: el militante tipo estudia en una universidad moderna y secular, con cierta propensión a las disciplinas de ciencia aplicada. Agrónomos, electricistas, médicos, ingenieros por formación, han sabido acceder a unos textos sagrados que leen e interpretan sin complicarse con las doctas glosas de los ulemas ni sus prudencias sociales. Surgidos de la primera generación que sabe leer en árabe, buscan en el Corán los pasajes que parecen expresar su rebelión contra el orden establecido y llamar a la umma a la yihad contra el Príncipe impío.

El manifiesto del grupo de los asesinos de Sadat es la ilustración más extrema y coherente de esta actitud. Se titula El imperativo oculto, en alusión al hecho de que la necesidad de lanzar la yihad contra el poder anislámico fue ocultado por los ulemas, meros servidores con turbante. La tarea de lanzar la guerra santa civil contra el régimen corresponde entonces a los militantes islamistas.

Caso opuesto al de la alianza habida en Irán entre jóvenes intelectuales y clero shií, el violento enfrentamiento entre militantes islamistas y ulemas ha sido, en los países sunitas, una de las principales causas de la derrota de los proyectos revolucionarios que propiciaban la «reislamización desde arriba». Los ulemas no usaron la inmensa red de mezquitas, como los mulahs, para llamar a los «desheredados» a la revolución en sus sermones de los viernes. Campus y periferias urbanos quedaron sometidos a agitaciones esporádicas, regularmente reprimidas, que no han conducido a la toma del poder.

Debido a la derrota de los movimientos islamistas en el contorno mediterráneo, Irán —embarcado en una costosa guerra con Irak— se mantiene como único logro de la «reislamización desde arriba». A mediados de la década de los ochenta, no obstante, el proceso empezó a desbocarse para conducir al terrorismo internacional que tiene por protagonista al Hezbolá shií del Líbano y al poder iraní por comanditario mayor. Vistos desde Irán, las tomas de rehenes occidentales y los atentados en Europa parecían la forma más racional de presionar sobre los aliados y proveedores militares de Irak: la continuación de la diplomacia y la guerra por otros medios. No obstante, a pesar de varios golpes severos que llegaron a amenazar la seguridad europea, Teherán perdió la batalla del terrorismo, al tiempo que renunciaba a continuar las hostilidades contra Irak. La yihad, que supuestamente galvanizaría a los «musulmanes oprimidos» del mundo lanzándolos al asalto de los poderes impíos, y que durante unos años ocupó los noticieros, sólo supo movilizar a las bandas beirutíes especialistas en extorsión y secuestro «islámicos».

La reislamización «desde abajo» y sus ambigüedades

El caso Rushdie fue la última tentativa de Jomeini, muerto en junio de 1989, por relanzar una yihad a escala internacional. Al condenar a muerte al escritor británico de origen musulmán, acusado de apostasía por haber faltado el respeto al Profeta en su novela *Los versos satánicos*^[22], el imán pretendía obtener para Irán, debilitado por la guerra contra Irak, un papel dirigente dentro del mundo islámico. La medida era además una forma de presionar políticamente a los Estados europeos donde vive una nutrida población musulmana, incitándola de ese modo a la violencia. Al mismo tiempo, Jomeini contribuía a desestabilizar los países del subcontinente indio, donde nació Rushdie y donde las revueltas suelen saldarse con miles de muertos. Pero el caso Rushdie ya no pertenece a la lógica de la reislamización «desde arriba» que caracterizó a la década islamista revolucionaria, de mediados de los años setenta a mediados de los ochenta. Lo que estaba haciendo Teherán era recuperar y ampliar un movimiento, nacido en sus tradicionales zonas de influencia, entre los musulmanes indo-pakistaníes emigrados a las periferias de la Inglaterra thatcheriana y organizados bajo formas comunitarias y pietistas.

Para comprender el desplazamiento de «arriba abajo» que caracteriza a los movimientos de reislamización hacia el final de los ochenta, es preciso remitirse al significado de la «ruptura» islámica (en árabe, *uzla* o *mufasala*). Para la mayoría de los discípulos de Sayid Qutb, esta ruptura conducía a la lucha contra la *yahiliya* encarnada por el déspota impío, seguida de la toma del poder y la instauración de un Estado islámico que aplicaría la *sharía*. Los métodos para alcanzar este fin han sido muy diversos, desde la socialización alternativa del grupo de Chukri Mustafá hasta el terrorismo, pasando por la constitución de partidos políticos islamistas.

La ruptura islámica en lo cotidiano

Existe, en cambio, otra interpretación que hace hincapié en las propias formas de «romper» con la sociedad circundante. Dichas formas están rigurosamente codificadas y regulan con precisión el proceso por el que el buen creyente se «deshabituará» de su medio «impío». El campo de acción es la vida cotidiana, la manera de alimentarse, de vestirse, de orar, las relaciones con el otro sexo y con los niños, la educación, etcétera. La meta última es la reislamización global de la sociedad; y, en espera de que se realice, el proceso permite crear redes comunitarias que obedezcan ya a la lógica de la *sharía* en su interpretación más estricta. En este encuadramiento espacio-temporal de fragmentos de la sociedad consiste la «reislamización desde abajo».

En el origen de esta vía se encuentra una asociación pietista nacida en 1927 en la India, la *Jama'at al Tabligh* («Sociedad para la propagación del islam^[23]»). A su fundador, Mohammed Ilyas, le preocupaba que los musulmanes, minoritarios en el subcontinente, se dejaran «contaminar» por la sociedad hinduista que los rodeaba. En el futuro, de no producirse alguna sacudida, ya nada los distinguiría, y el Islam acabaría por desaparecer en un sincretismo inadmisibile. A fin de combatir el proceso asimilatorio, el *Tabligh* adoptó el criterio de la ruptura: la diferenciación radical entre «musulmanes» y «extraviados» (*jasirun*) y la imitación escrupulosa de la conducta y los comportamientos del Profeta. Para los musulmanes piadosos, Mahoma (o Muhammad) es la encarnación por excelencia de las virtudes islámicas y, dentro de lo posible, todo individuo debe buscar parecersele. Se puede imitarlo en el plano espiritual, encontrar en su táctica política inspiración para las luchas de hoy —como hicieron quienes tomaban la huida a Medina y el victorioso regreso a La Meca como modelo para la acción política—. Pero también es posible copiarlo hasta en el menor de sus actos, sacralizados en conjunto por su condición de Enviado de Dios.

El *Tabligh* elige la segunda vía. Los adeptos regulan su conducta en base a un manual pietista titulado *El jardín de los creyentes piadosos*, que consiste en una recopilación de versículos o frases de textos sagrados concernientes al Profeta y clasificados por temas. Así, en relación con la indumentaria, en el «capítulo sobre el

vestido» se lee que el Profeta vestía preferentemente de blanco, llevaba un turbante de tales dimensiones, etcétera. A partir de una imitación escrupulosa del único modelo legítimo, el miembro del Tabligh reorganiza la totalidad de su existencia. A la inversa, todo cuanto en la organización jurídica de la sociedad difiera de ese modelo es rechazado por pecaminoso y corrupto.

En el contexto indio de fines de los años veinte, el peligro de adulteración del Islam, de «extravío», se identificaba con la masa hinduista. En medio siglo el Tabligh se difundió por todo el mundo, hasta erigirse a mediados de los ochenta en la principal organización islámica internacional. Poco a poco el peligro de «extravío» ha ido abarcando todos los rasgos de la modernidad que no se inspiren en la exclusiva referencia al Profeta. Blanco especial del rechazo han sido los diversos nacionalismos y socialismos aclimatados a tierras del Islam. Y, desde que a partir de los años setenta se afincaron en Europa, ingentes grupos de musulmanes se vieron aislados, redescubriendo paradójicamente la situación inicial del Tabligh en la India. Este hecho ha reportado al movimiento considerables éxitos, y el ejercicio de una influencia decisiva en la organización del Islam al norte del Mediterráneo.

El Tabligh y movimientos similares responden, al margen de la dimensión doctrinaria, a una demanda de carácter social. Propiciando la estructuración comunitaria de grupos de «verdaderos creyentes» que rompen con la sociedad ambiente y sus fundamentos «impíos», han brindado espacios protegidos a individuos imposibilitados de encontrar referentes signos propios, en los vaivenes de unas sociedades sacudidas por la modernidad, el éxodo rural y la destrucción de los lazos tradicionales de solidaridad. La reislamización «desde abajo» es, antes que nada, una forma de reconstruir la identidad en un mundo indescifrable, desestructurado, alienante. Hasta mediados de los años ochenta, los adeptos se reclutaban entre las capas menos instruidas y más numerosas —al contrario que los militantes islamistas, formados en los campus—. Trabajadores en paro o jóvenes desclasados, padres de familia desorientados por la pérdida de autoridad sobre sus hijos, y que a veces expresaban su desarraigo en el alcoholismo, la droga o la delincuencia hasta que los predicadores ambulantes del movimiento los captaban para la vía religiosa.

Al contrario que los militantes islamistas revolucionarios, estos movimientos se beneficiaron de la tolerancia de los Estados, para quienes eran fuerzas conservadoras y garantes de la paz a corto plazo. Ofreciendo diversos servicios, realizando actividades caritativas, albergando a los niños en escuelas coránicas, reuniendo a los parados en las mezquitas para hacerlos rezar y organizar su existencia a imagen de la del Profeta, parecían alejarlos de la delincuencia y otros comportamientos asociales y, al mismo tiempo, de la militancia revolucionaria. Los mismos Estados que, a principios de los setenta, habían favorecido el auge islamista para eliminar a la izquierda de los campus, intentaban, diez años más tarde, impulsar las asociaciones pietistas para neutralizar la influencia islamista. Otro tanto hicieron en Europa Occidental los gobiernos atribulados por el activismo proiraní en los medios

inmigrantes. En un sentido más amplio, la corriente pietista-comunitaria parecía garantizar una paz social de bajo costo, ahorrando a los Estados las onerosas inversiones necesarias para reabsorber la pobreza y la marginación. Permitir que se creara una mezquita en un garaje o un sótano era mucho menos costoso que financiar cursos de formación profesional.

A fines de los ochenta, los movimientos de reislamización «desde abajo» se hallaban a la cabeza de poderosas tramas comunitarias que, en ocasiones, controlaban barrios enteros y forzosamente mediaban entre los poderes públicos y los grupos sociales marginados. Por entonces las relaciones con el Estado sufrieron una transformación: estos movimientos se desplazaron hacia el espacio político, un terreno en el cual nunca se habían aventurado.

El fenómeno se registró en los países musulmanes, pero también en Europa Occidental. Es uno de los elementos capitales para explicar los casos Rushdie y del «velo islámico» por una parte, y por otra la Intifada palestina y el surgimiento del Frente Islámico de Salvación en Argelia.

La conquista de espacios islamizados en Europa

El *affaire* Rushdie nació en la Inglaterra de la señora Thatcher, país donde la población musulmana, originaria en lo esencial del subcontinente indio, conoce una forma de organización comunitaria sobre bases religiosas mucho más elaborada que sus correligionarios de Francia o Alemania. El centro europeo del Tabligh está en Dewsbury, cerca de Bradford, la declinante ciudad industrial cuyos imanes han llevado a cabo autos de fe con Los versos satánicos. Una gigantesca red asociativa islámica, que incluye diversas sensibilidades, ha cubierto en Gran Bretaña tanto las periferias de viviendas populares como los degradados centros urbanos habitados por los inmigrantes.

La estructuración comunitaria del Islam en el Reino Unido se vio facilitada por la tradición política británica, que privilegia la inserción colectiva de inmigrantes afincados —al revés que otras tradiciones, como la francesa, que favorecen la integración individual. Cada una de estas tendencias, por lo demás, no es sino la prolongación hacia el extranjero de la forma de construcción histórica de un Estado, en las relaciones de éste con los grupos establecidos en su territorio. En Francia, la monarquía absoluta y luego el jacobinismo de la República —«una e indivisible»— arrasaron las particularidades regionales, lingüísticas y religiosas. En este sentido, un original sistema laico —cuya forma más acabada es la ley de separación de Iglesia y Estado— tiende a limitar la expresión de la pertenencia confesional al dominio privado. En cambio, el Reino Unido, como indica su nombre, federa naciones —fundamentalmente la inglesa, la galesa, la escocesa y la irlandesa del Norte— que han conservado su identidad política. Del mismo modo, la pertenencia confesional no es

sólo de dominio privado: la religión del soberano es el anglicanismo, y el clero anglicano está autorizado para celebrar los casamientos reconocidos por la ley sin que haga falta una ceremonia civil (obligatoria empero para los fieles de otras confesiones). El término laicismo no tiene traducción inglesa precisa.

A esta tradición se ha añadido la política ultraliberal de la señora Thatcher, deseosa de limitar las expensas sociales de un Estado cuya carga habían incrementado décadas de gestión laborista. Los claros recortes al presupuesto social han afectado a los sectores más desfavorecidos, sobre todo a los inmigrantes y entre ellos a quienes aquí nos ocupan, los musulmanes. El resultado ha sido una situación muy tensa, cuyo ejemplo más acuciante son los estallidos raciales de Brixton.

La tradición británica de inserción de comunidades y la necesidad que la población musulmana tiene de congregarse en redes de ayuda administradas por las mezquitas, en un contexto en el que el Estado se desentiende de lo social, se han conjugado para crear un terreno especialmente propicio a la reislamización «desde abajo». La ruptura con la yahiliya británica encontró un espacio físico en ciertos barrios que evolucionan hacia la forma de gueto, organizado en torno a mezquitas controladas por los imanes. Éstos se mostraron especialmente atentos a evitar toda «contaminación de la sana juventud musulmana por las costumbres corrompidas de un Occidente depravado», al tiempo que se esforzaban por paliar los males sociales resultantes del paro, como la delincuencia y la toxicomanía.

Ante las elecciones de 1987, las tramas islámicas de reislamización procuraron capitalizar políticamente sus inversiones en el control social comunitario. Mediante un panfleto titulado «El voto musulmán», incitaron a sus correligionarios a votar^[24] únicamente por los candidatos que se comprometieran a suscribir un «pliego de reivindicaciones musulmanas», con vistas a lograr que «el próximo gobierno reconozca y aplique los derechos de los casi diez millones de musulmanes residentes en el Reino Unido». El mencionado pliego contenía diversas propuestas para reforzar la segregación comunitaria y hacer más eficaz el control de la población musulmana por los movimientos de reislamización. Exigía, ya entonces, que se prohibiera toda obra que presentara una imagen «no auténtica» del Islam.

Cuando en 1988 estalló el caso Rushdie, el terreno estaba ampliamente preparado. Los imanes de Bradford, que hicieron los primeros autos de fe, pertenecían al núcleo intelectual de un grupo islamista paquistaní, el Yama-i-islami, fundado por un ideólogo próximo a Qutb de nombre A. A. Mawdudi (muerto en 1979). Rushdie, acusado de irreverencia al Profeta, encarnaba la trasgresión, por parte de un sujeto de origen musulmán, de las prohibiciones comunitarias emitidas por esos mismos imanes. Era la tentación más nefasta para la juventud indo-paquistaní del Reino Unido, la cual, en caso de seguir su ejemplo, corría el riesgo de occidentalizarse y, por la «blasfemia» y la «apostasía», escapar al control social impuesto por la trama reislamizadora. Puesto que el asunto pertenecía al marco británico, era una prueba de la capacidad de los imanes en cuestión para obtener del Estado concesiones políticas:

a fin de acallar la agitación en los guetos, exigieron la prohibición del libro. Se habían propuesto un objetivo preciso, destinado a reforzar su posición de intermediarios, garantes de la paz social, a cambio de la satisfacción de reivindicaciones caras al comunitarismo.

Al tomar el relevo y ordenar la muerte del escritor, Jomeini reinscribió el asunto en la lógica islamista revolucionaria del decenio anterior. La actitud obedecía a imperativos de política iraní, en un momento en que Teherán intentaba recuperar el liderazgo ideológico del mundo musulmán y superar el fracaso de la guerra contra Irak. Pero Jomeini elevó demasiado la apuesta como para que fuese posible negociar con el gobierno británico, el cual no podía aceptar la condena a muerte de un súbdito suyo. Como efecto paradójico de la espectacular intrusión del imán, un fenómeno anunciador de la nueva etapa del proceso de reislamización —que ahora se desarrollaba «desde abajo»— se manifestó en una secuencia histórica obsoleta.

La misma lógica conduciría a la cuestión del «velo islámico», que estalló en Francia en el otoño de 1989, inmediatamente después del caso Rushdie. El problema traducía el avance de las tramas de reislamización «desde abajo» en Francia, y la voluntad de algunos de sus miembros de medir fuerzas con el Estado francés sobre el sensible terreno del laicismo. Lo que los islamistas esperaban era obtener un estatuto de «discriminación positiva» para las estudiantes musulmanas de las escuelas de la República, que debían llevar velo y ser exceptuadas de dos asignaturas, educación física y música, concretando así la ruptura, en la vida cotidiana, con la yahiliya francesa que las rodeaba.

Para empezar, los contextos británico y francés eran totalmente antagónicos. En Inglaterra la causa del conflicto era un individuo de origen musulmán que había transgredido las prohibiciones comunitarias; en Francia se trataba de introducir el comunitarismo en el espacio laico de la escuela. Si el Tabligh había influido intensamente en una de las familias musulmanas implicadas, quienes protagonizaron la ofensiva fueron grupos islamistas compuestos por estudiantes de origen magrebí; y el compromiso de éstos manifiesta un cambio de táctica en consonancia con la alternativa de la reislamización «desde abajo».

A comienzos de los ochenta, los movimientos de reislamización «desde arriba» habían sido absorbidos, en Francia, por el activismo proiraní, que se había volcado a la violencia y nunca había logrado, por lo demás, implantarse significativamente fuera de limitados círculos estudiantiles. A la represión policial no le había costado mucho dismantelar esa trama. Las asociaciones islamistas que ocuparon su lugar estaban compuestas por discípulos magrebíes de Sayid Qutb que, conscientes de su debilidad, se dedicaron sobre todo a reclutar a simpatizantes evitando enfrentarse con las autoridades francesas. Sus imanes llegaron incluso a exhortar a los creyentes a no participar en las huelgas, para no arriesgarse a sufrir una represión que acaso conllevara la expulsión del país y el consiguiente debilitamiento de las fuerzas combatientes.

Cuando estalló el asunto del velo, esos mismos militantes abandonaron su reserva y condujeron la negociación con el director del colegio implicado; entretanto, recibían la solidaridad de algunos cristianos que los consideraban aliados en el combate por un «nuevo laicismo», dentro del cual lo religioso retornaría al espacio público. Difundieron además un comunicado criticando al primer ministro francés, algo a lo que no se habrían atrevido unos años antes. Aunque finalmente se prohibió a las estudiantes musulmanas de Creil concurrir a clase con velo, la cuestión reveló el gran potencial que la reislamización «desde abajo» había acumulado en Francia.

Al convertirse en portavoces «del islam», negociando una «discriminación positiva» que permitiera a los musulmanes practicantes sustraerse a las leyes de la República en ciertos dominios y seguir la sharía, los militantes islamistas consiguieron, por primera vez, hacer aflorar en la escena política una reivindicación relativa a la vida cotidiana. Al revés que los estrategas revolucionarios de años atrás, que privilegiaban la confrontación global con el Estado, han aprendido a negociar reivindicaciones parciales y han encontrado aliados entre la jerarquía episcopal católica y el gran rabinato. Las voluntades de recristianización y rejudaización frente al laicismo no son, en efecto, menos firmes, como veremos más adelante.

Intifada y reislamización

El fenómeno de reislamización «desde abajo» también se ha desarrollado en el mundo musulmán propiamente dicho durante la segunda mitad de la década de los ochenta. Uno de los componentes de la Intifada palestina tiene tal dimensión. En Argelia, los éxitos del FIS se fundamentan en un encuadramiento islámico de lo social en la vida cotidiana, que repercute en la vida política. Los contextos de ambos fenómenos y sus amplitudes son de otra naturaleza que los del caso Rushdie o el conflicto en torno al «velo islámico», pero en conjunto se inscriben en la misma secuencia histórica.

En 1990 el alzamiento palestino ha entrado en su tercer año. Al contrario que las precedentes rebeliones pasajeras contra la ocupación israelí, se trata de un movimiento de fondo que, lejos de limitarse a los campus o las elites, abarca toda la sociedad. Hasta el estallido de la Intifada, los dirigentes de la OLP en el exilio dirigían claramente a la población palestina «del interior». Si bien algunos dirigentes de El Fatah —el propio Arafat entre ellos— habían frecuentado en su juventud a los Hermanos Musulmanes, hasta mediados de los años ochenta la causa palestina era la última expresión viva del nacionalismo árabe en la cual el vocabulario islámico tenía un papel apenas modesto.

Además del significativo número de cristianos presentes en la dirección de la OLP —en particular a la cabeza del FPLP y el FDLP—,^[25] la resistencia seguía considerándose la encarnación del ideal de liberación nacional; todo lo contrario que

los jefes de Estado árabes del Cercano Oriente, cuyo carisma se había deteriorado irreparablemente tras la derrota militar de 1967. Sus dirigentes no habían sido objeto de cuestionamiento radical durante el decenio islamista revolucionario, por mucho que por entonces, en los medios reislamizados —cuya nueva causa suprema era la yihad afgana contra el ateísmo soviético—, se detectara cierto distanciamiento de la demasiado «laica» resistencia palestina.

En los campus palestinos —antes de que las autoridades militares israelíes decidieran cerrarlos— habían surgido grupos militantes que incluso cosecharon algún éxito electoral, pero sin llegar nunca a disputar a la OLP su autoridad. Por lo demás toda crítica, por mucho que se formulara en términos coránicos, sólo era una forma de hacerle el juego a Israel, que trataba a los islamistas con cierta tolerancia; a su vez, esta actitud despertaba sospechas entre la población palestina en general.

Con la Intifada, múltiples comités populares trasladan la sublevación a la vida cotidiana y encuadran socialmente la movilización antiisraelí. Las huelgas, los boicoteos a productos y servicios israelíes en todos los campos (de la alimentación a la administración, pasando por la circulación automotriz y el orden público), propician una nueva forma de sociabilidad fundada en la ayuda mutua y los lazos caritativos. Por otra parte, jóvenes militantes islamistas participan en el alzamiento desde el principio, haciéndose conocer a través de diversas siglas, entre ellas Hamas, acrónimo de Movimiento de la Resistencia Islámica y, a la vez, «entusiasmo».

Estos jóvenes pertenecen a la «tercera generación» de la resistencia, continuadora de los sexagenarios notables vinculados a Jordania y de los intelectuales cuádragenarios de la OLP. Al contrario que estos últimos, no forman parte de las elites del dinero o la cultura originarias de Jerusalén; provienen de los campos de refugiados, de la franja de Gaza y de comarcas rurales de Cisjordania, desposeídas y tradicionalmente poco habituadas a ver surgir activistas. Hay que señalar que las fuerzas agrupadas en el Comando Nacional Unificado (CNU) se reclaman parte de la OLP y no sólo del Islam. Pero el aplacamiento de la sublevación al cabo de tres años, la ausencia de logros concretos, acaban por debilitar la posición del CNU y reforzar los movimientos reislamizadores que, en los barrios y desde la base, administran los espacios sociales y las tramas de ayuda mutua constituidos en torno a las mezquitas^[26].

El FIS: de las mezquitas de barrio al umbral del poder

En Argelia, la estrategia de reislamización «desde abajo» partiendo del tejido social, ha obtenido un éxito notable: en las elecciones municipales de junio de 1990 ha coronado su inserción política con la victoria del Frente Islámico de Salvación. Es la primera vez que, en elecciones libres, un movimiento de reislamización obtiene la mayoría en un país musulmán. Si se quieren comprender las causas de esta victoria,

hay que remitirse a los orígenes del fenómeno, muy mal conocido hasta el estudio realizado por un universitario de Constantina, Ahmed Rouadja^[27].

A comienzos de los años setenta, el régimen de Bumedién, que había alentado a los estudiantes marxizantes y francófonos a propagar la ideología de la reforma agraria, empieza a preocuparse por su actividad y le opone la de los arabizantes formados en Cercano Oriente e influidos por los Hermanos Musulmanes. Esta política se asemeja a la que por entonces se pone en práctica en otros gobiernos árabes. A lo largo de la «década islamista revolucionaria» se suceden en los campus argelinos los conflictos entre islamistas e izquierdistas, que finalmente concluyen con la victoria de los primeros.

De todos modos, en un país donde el FLN ejerce un control extremadamente riguroso, los movimientos de reislamización «desde arriba» tienen serios problemas para eludir la represión. El Movimiento Argelino Islámico Armado, fundado en 1982 y más conocido como «banda Buyali» (por el nombre de su fundador) lleva a cabo diversos golpes de mano y actos violentos, e intenta organizar una guerrilla hasta que, en 1987, su jefe cae abatido por la policía. Pero al parecer el grupo es único en su género (al contrario de lo que ocurre en Egipto, por ejemplo, donde desde mediados de los setenta se forma una vaga nebulosa islamista revolucionaria).

A partir de entonces, diversas redes islámicas —primero universitarias, luego barriales— tienden a extenderse en torno a un movimiento de edificación de mezquitas «salvajes» que no tarda en cobrar enorme amplitud. A diferencia de la de los lugares de culto, erigidos por el Estado, la construcción de estas mezquitas corre a cargo de comités de barrio, en medio de las ciudades dormitorio y de las chabolas que, al ritmo de la explosión demográfica, se extienden alrededor de las ciudades argelinas. Implantadas en las superficies disponibles —espacios verdes, terrenos baldíos, etcétera— y fabricadas con materiales heteróclitos, predominantemente chapa, se transforman en mezquitas «duras» tan pronto como cede la resistencia de la autoridad local.

En un país cuyas infraestructuras sociales padecen una penuria crónica, pero donde las instancias locales del FLN aseguran con su omnipresencia un encuadramiento ideológico insoportable, estas mezquitas son un paliativo en el dominio de la ayuda mutua, de la actividad caritativa, y al mismo tiempo un respiro para los habitantes «de abajo» frente al poder del aparato partidario. Tal dimensión es particularmente importante en Argelia, sometida a un sistema totalitario hasta los acontecimientos del otoño de 1988 —a diferencia de países como Marruecos, Túnez o Egipto, donde cierta libertad de expresión o publicación ha atemperado el autoritarismo del poder.

En este marco, las mezquitas de barrio serán los únicos espacios donde eludir una censura y una represión omnipresentes. La «ruptura» con la yahiliya del entorno toma las formas habituales —socialización «islámica», respeto de las «buenas costumbres», actividades de caridad, etcétera—, pero progresa hacia modos rígidos

de control comunitario (prohibiendo, por ejemplo, la venta de bebidas alcohólicas en los barrios reislamizados).

Por otra parte, la reislamización «desde abajo» va acompañada en todas partes por la lucha contra el uso del francés. El encarnizado combate que los movimientos argelinos de reislamización libran contra un idioma no tiene equivalente en ningún otro país. Detrás de la proclamada preferencia por el «idioma del Corán» y la animosidad contra el «idioma del colonizador» (frente al cual los militantes argelinos se inclinan por el inglés, «verdaderamente moderno»), se perfila un conflicto cuya justificación ideológica no logra ocultar una dimensión social.

La política de arabización total de la educación, que cobra gran impulso desde mediados de los setenta, ha acentuado la desproporción, en el mercado laboral, entre una demanda elevada en aquellos campos que requieren el dominio del francés, y una oferta masiva de graduados «arabizantes», librados a un porvenir mediocre. Para ellos, la lucha contra el francés, al menos tanto como una cuestión teológica, es un problema de supervivencia y de empleo. El caso es que, convirtiendo el asunto en motivo capital de sus consignas y su propaganda, los movimientos reislamizadores han demostrado su habilidad para expresar un conflicto social en términos religiosos.

En la guerra santa contra el francés, los militantes de la reislamización han encontrado aliados en ciertos círculos del régimen. Incluso dentro del FLN, el conflicto entre los incondicionales del monopolio de la «lengua nacional» (el árabe literario) y aquellos que también hablaban francés o beréber, indujo a los primeros a apoyarse en los «barbudos». En este medio, que el humor argelino apoda «barbófilo», se concentraba la parte esencial del cuerpo de ulemas, cuya estructura era muy débil y exigua. Al contrario que en Egipto, no ha habido antagonismos violentos entre dichos ulemas y la corriente islamista. Para paliar la carencia de doctores de la Ley locales, el poder «argelino» había «importado» de Egipto a un imán nutrido de la ideología de los Hermanos Musulmanes, Mohammed el Ghazali, que fue colocado al frente de la Gran Mezquita de Constantina. El Ghazali fue uno de los vínculos fundamentales entre ulemas y militantes de la reislamización.

Cuando estallaron las revueltas de noviembre de 1988, estos últimos no hicieron sino unirse a un acontecimiento cuya iniciativa no les correspondía. A cambio, la apertura del sistema político permitió que se constituyera el Frente Islámico de Salvación (FIS). Mirado con simpatía por la tendencia «arabo-islámica» del FLN, que le allanó el acceso a círculos del poder, muy pronto se mostró capaz de federar las múltiples fuerzas surgidas de las tramas de reislamización en el contexto barrial. Y el carácter municipal de las elecciones se avenía perfectamente con la marcha del Frente hacia el poder, permitiéndole consolidar aún más su arraigo local.

* * *

Desde que a mediados de los años setenta salieron a la escena política musulmana, los movimientos de reislamización han atravesado importantes etapas históricas. Tras una década durante la cual la toma del poder parecía al alcance de la mano, y la revolución iraní el modelo que se debía seguir, el final de los ochenta inaugura una nueva fase que, antes que la reislamización del Estado, privilegia la de los individuos. La finalidad de estos procesos es idéntica: reislamizar la sociedad en los países musulmanes y propagar el Islam por doquier hasta la conversión de la humanidad toda en «ummanidad». Pero las formas de ruptura con el medio «impío», preconizadas respectivamente por islamistas y pietistas, no se sitúan en el mismo nivel.

Al poner el acento en la dimensión política, los primeros tuvieron que afrontar en cada caso la represión estatal, y únicamente en Irán llegaron a conquistar la sociedad civil. Los segundos, volcando su actividad en la vida cotidiana, han burlado con mejor fortuna la vigilancia de los Estados de la yahiliya a los que garantizaban el mantenimiento de la paz social. Estos movimientos, en efecto, elaboraron estructuras comunitarias capaces de defender a los individuos de las sacudidas de una modernidad con frecuencia feroz para los «desheredados». Y sin embargo, a despecho de su tendencia a evitar el espacio político, los grupos de reislamización «desde abajo» han llegado en ocasiones a ocupar una posición dominante en el seno de la sociedad civil. Tal es sobre todo el caso de Argelia, donde el Estado totalitario se derrumba sólo después de casi tres décadas de dictadura. Los movimientos de reislamización han infiltrado allí la base del espacio político, transmutándose insensiblemente hasta encontrarse a las puertas del poder sin necesidad de revolución alguna.

A fines de 1990 esta nueva fase se encuentra en sus inicios. Pero, ocurra lo que ocurra, sería un error pensar que la reislamización «desde abajo» es menos radical, en su rechazo de la sociedad secular y democrática, que los hezbollahs y otros soldados de la yihad que acapararon las crónicas de 1985. Como periódicamente recuerda Alí Belhaj, la estrella de los predicadores del Frente de Salvación, la democracia no es sino una forma de yahiliya que despoja a Dios de Su poder en provecho de Su criatura. Y exactamente lo mismo piensan los manes del Tabligh, empeñados en proteger a la «sana juventud musulmana» de las tentaciones del Occidente impío, mediante el desarrollo del comunitarismo.

Pero, como en seguida veremos, desde mediados de los años setenta la ruptura con el espíritu de la secularización también se encuentra en otras culturas religiosas. Las estrategias «desde arriba» y «desde abajo» han sido puestas en práctica tanto en el mundo cristiano como en el judío, con consecuencias que podremos comparar con las de los fenómenos islámicos ya tratados.

CAPÍTULO 2

Europa, tierra de misión

El último cuarto del siglo xx se abre en la Europa católica bajo el signo de una paradoja: la sociedad parece no haber estado nunca tan masivamente secularizada y descristianizada, pese a lo cual por todas partes surgen movimientos de recristianización. Por un lado, graduados universitarios descubren el soplo del Espíritu Santo gracias a la acción de comunidades carismáticas, mientras en el seno de otras se multiplican las curas milagrosas. Por otro lado, organizaciones como Comunión y Liberación, que quieren recrear la sociedad cristiana tras «el fracaso del laicismo», movilizan a miles de jóvenes italianos, en tanto en la desovietizada Europa del Este se estructuran movimientos sociales y partidos para los cuales, después de cuarenta años de ateísmo oficial, la afirmación de su catolicismo es un criterio de identidad política.

Si el concilio Vaticano II (1962-1965) parecía haber limitado la ambición eclesiástica de explicitar la presencia de Dios en un mundo que ya no la reconocía, lo que marca el pontificado de Juan Pablo II, que se inicia en 1978, es la reafirmación de los valores y la identidad católicos. En adelante éstos encontrarán su fundamento en una ruptura inaugural con los principios de la sociedad laica, y tendrán por objeto proporcionar al mundo «posmoderno», acuciado por la corrosión general de sus certezas, el sentido, la ética y el orden que le faltan.

La crisis del petróleo, que comienza en octubre de 1973, obliga en el Oeste a llevar a cabo reestructuraciones económicas que ponen en entredicho numerosas solidaridades propias del mundo industrial, como el sindicalismo, al tiempo que surgen urgentes inquietudes sobre el futuro próximo de un planeta amenazado por la contaminación y el exceso de armamentos. A la par, la revolución electrónica —que vuelca en la sala de cada hogar un sinfín de imágenes e información— trastoca como nunca las normas éticas. Los modos de aprendizaje, de transmisión de los valores, la estanqueidad del medio familiar y las relaciones de ese medio con el espacio público, se transforman brutalmente, muchas veces sin que los individuos tengan la sensación de controlar el proceso.

En el Este, la disolución del comunismo, que en noviembre de 1989 alcanza un punto sin retorno con la apertura del muro de Berlín (y luego con su demolición), libera un espacio ideológico inmenso en el cual el marxismo ha venido ejerciendo un celoso control. La profesión de catolicismo hecha por los principales dirigentes de Solidarnosc —símbolo de la única resistencia duradera de una sociedad civil sovietizada— y más adelante el nombramiento en Varsovia de un primer ministro católico (1989), parecieron indicar que una de las consecuencias ineluctables del fin del comunismo sería el «retorno de lo religioso». La propia Polonia podría servir de

modelo o fuente inspiradora a la «segunda evangelización de Europa», uno de los objetivos principales del papado de Juan Pablo II^[28].

Para ciertas comentes internas de la Iglesia, estos acontecimientos señalan el final del ciclo histórico de la modernidad, inaugurado por la Ilustración dieciochesca y caracterizado por la emancipación de una razón demasiado segura de sí misma en relación con la fe. Al contrario que ciertas formulaciones del Vaticano II, productos del optimismo social de los años sesenta, que se esforzaban por reinscribir en una lógica cristiana los «valores de progreso» elaborados por la ideología secular, la recristianización que cobra impulso con el último cuarto del siglo opone a un mundo «a la deriva» una ética católica que es única portadora del futuro. «Estamos en los inicios de la era cristiana», ha escrito el cardenal Lustiger. «Occidente (y sin duda el mundo entero) se ha convertido hoy en un enigma tal, se encuentra enfrentado con cuestiones tan inauditas, se expone a un juicio de tal magnitud, que debe considerar la hipótesis de que sólo el advenimiento de Cristo le ofrecerá las ideas y las fuerzas necesarias para asumir su destino^[29]».

Analizar la recristianización que, bajo formas diversas, está en marcha desde hace quince años, es por tanto volver sobre la génesis del proceso, tanto en sus dimensiones intelectuales como en las sociales. Es comprender de qué relecturas del concilio Vaticano II se ha valido, contra las interpretaciones progresistas o marxistizantes de las corrientes «católicas de izquierda» y de la Teología de la Liberación. Es asimismo observar cómo las transformaciones sociales posteriores a 1970 han sido interpretadas en la perspectiva de una escatología cristiana. Y significa, por fin, seguir la puesta en práctica de esta recristianización sobre el terreno.

Esta práctica se traduce en la aparición de movimientos católicos cuya meta es presionar al poder político o acceder a él, a fin de modificar la organización social, «desde arriba», conforme al magisterio de la Iglesia —tal como ellos lo entienden— y combatir el «laicismo». Pero también propicia la proliferación de grupos carismáticos cuyos adeptos se esfuerzan por recrear en lo cotidiano, dentro de un marco comunitario, una existencia «cristiana», alentada por el Espíritu Santo, que los sustrae de los hábitos y la lógica de la sociedad imperante.

Al contrario que la reislamización, que se produce en países donde sólo las elites occidentalizadas habían adoptado parcialmente un talante laico, los movimientos recristianizadores nacen en sociedades que, en su mayoría, han vivido desde hace más de un siglo una secularización profunda. Ésta se ha manifestado en los dominios institucional y jurídico, pero también se ha expresado, en última instancia, en una indiferencia por la fe sin precedentes, sobre todo entre los jóvenes, y en un descenso considerable del número de vocaciones sacerdotales en Occidente, en especial tras los acontecimientos de 1968. Así, opuestamente a los movimientos islámicos o pietistas —a los que el uso del vocabulario coránico permite ser comprendidos por una población musulmana que mantiene presentes las referencias religiosas—, los movimientos de recristianización emplean conceptos del Evangelio cuyo sentido

deben explicar a una juventud mayoritariamente descristianizada. La extendida descristianización de la juventud europea —excepto en ciertos «bastiones» como Polonia o Eslovaquia— es una de las causas de que el impacto de los movimientos religiosos sea menor en la Europa católica que en el mundo musulmán. La cultura democrática —prácticamente inexistente en tierras islámicas— abre un espacio político que impide a lo religioso conquistar la representación dominante de la sociedad civil —ni siquiera una vez que desaparecen cuarenta años de dictadura comunista.

Pese a las diferencias de todo orden que separan hoy a las sociedades de cultura musulmana de las de cultura católica, no puede por menos de notarse que desde mediados de los setenta se desarrollan en ambas fenómenos paralelos. En primer lugar se genera un conflicto entre las utopías seculares (a las cuales se ha inclinado cierto número de teólogos y fieles) y unas doctrinas religiosas reafirmadas que, remitiéndose al orden trascendente para juzgar el sistema social, inducen a la «ruptura» necesaria con los valores laicos y a la descalificación del mundo. En segunda instancia, se estructuran movimientos que «desde arriba» y «desde abajo» aspiran a recristianizar la sociedad y recrean los «comienzos de la era cristiana», un poco del mismo modo en que los otros extraen del ejemplo de la «generación coránica» —la del Profeta Mahoma— la exclusiva inspiración para su misión reislamizadora.

LA HERENCIA DEL CONCILIO VATICANO II

El concilio ecuménico Vaticano II, que tuvo lugar desde octubre de 1962 a diciembre de 1965, gestó el aggiornamento de la Iglesia católica bajo el deseo y la iniciativa del Papa Juan XXIII. La revisión interna de una institución tan antigua y compleja, que movilizó los esfuerzos de obispos del mundo entero, condujo a la promulgación de dieciséis documentos conciliares. Estos escritos se refieren tanto a la reorganización de la Iglesia como a la redefinición de sus vínculos con el entorno, ilustrados en especial por la «constitución dogmática sobre la Iglesia» (*Lumen gentium*)^[30] por una parte, y la «constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy» (*Gaudium et spes*) por otra.

Cada documento fue fruto de pacientes compromisos entre las fuerzas presentes en el concilio —los dos papas que se sucedieron, Juan XXIII y Pablo VI, la curia romana, los obispos de Occidente, Oriente y el Tercer Mundo, las corrientes teológicas— y conlleva un espacio propio de interpretación. Esto facilitará la adopción casi consensual de los textos (a los que principalmente se oponen monseñor Lefebvre y sus amigos, que representan una ínfima minoría de los Padres conciliares). A medio plazo, no obstante, el legado del concilio será objeto de un conflicto radical entre quienes estiman que sólo es el comienzo de un proceso de apertura de la Iglesia al

mundo y quienes, a la inversa, lo consideran un término, un límite que no debe franquearse.

Según el historiador Emile Poulat, el Vaticano II se inscribe dentro de un continuado movimiento de resistencia eclesiástica a la modernidad, de «intransigentismo», que ha permitido a la jerarquía afrontar los desafíos que, desde el siglo XIX, le plantean tanto el «modernismo» como las diversas formas de «catolicismo liberal». Para la Iglesia se trataba «de adaptar, en la certidumbre de su verdad y su misión, sus métodos y recursos a las tareas por llevar a cabo en las nuevas circunstancias. “Puesta al día”, es decir, precisamente, una revisión que evita un fracaso^[31]».

Bajo sus diversos avalares históricos, lo que preocupa a los intransigentes es el «riesgo de que la Iglesia sea absorbida por el espíritu moderno» si las adaptaciones y mutaciones no se conducen «bajo constante referencia al magisterio eclesiástico», si comportan «criterios y normas de ese mismo mundo^[32]». En otros términos, el objeto de esta actitud es salvaguardar la institución abandonando a tiempo el mínimo de dogmas o de ritos cuya conservación trae demasiadas consecuencias negativas —la más preocupante de las cuales es el alejamiento de los fieles—.

Desde una perspectiva de siglos, el Vaticano II puede interpretarse de este modo. A escala de la vida humana, en cambio, se presenta como resultante coyuntural de las relaciones de fuerza entre sus diversos participantes. En lo relativo a la organización de la Iglesia, las apuestas principales no eran el abandono de la sotana y de la misa en latín. Antes al contrario, concernían al papel de la jerarquía —y del Papa en primer lugar— y al lugar que se debía conceder a los laicos. ¿Hasta qué punto podía la colegialidad de los obispos avenirse a la primacía del pontificado y las instrucciones de Roma verse limitadas por la especificidad de cada Iglesia local? Dentro de éstas, ¿qué importancia debían tener la experiencia y las demandas de los laicos en un momento en que empezaba a menguar el número de clérigos?

En el ámbito de las relaciones de la Iglesia con el mundo, *Gaudium et spes* busca reinscribir los grandes ideales de la época —como el desarrollo y la justicia social— en una perspectiva de base cristiana. Se trata entonces, para una Iglesia cuyas reservas demográficas se vuelcan hacia las masas pauperizadas de América Latina, de no aparecer exclusivamente como defensora del orden establecido, so pena de perder su influencia en beneficio de otras formas de religiosidad, en particular las sectas.

En Europa, la «clase obrera» parece indiferente a Un cristianismo social que los marxistas denuncian como arma de la burguesía. Por eso es tanto más importante afirmar —en 1965, cuando se cierra el Concilio— que el hombre, criatura de Dios, no puede reducirse a ser un factor de producción explotable a voluntad, y que en 1954 Roma condenó sin apelaciones la experiencia de los curas obreros^[33]. Desde el momento en que los curas católicos relativizan el sacerdocio «sacro» yendo a trabajar a las fábricas —y luego, en algunos casos, afiliándose al Partido Comunista— ya no subordinan su apostolado al exclusivo magisterio de la Iglesia: permiten que sea

«corrompido» por consideraciones provenientes del mundo. Esta condena, de una irreprochable lógica institucional, había no obstante causado cierto daño a la imagen de la Iglesia.

Teología de la Liberación y mesianismo socialista

En los años que siguen al concilio, el mundo europeo, sobre todo el católico, se enfrenta al movimiento estudiantil de 1968, caracterizado por un cuestionamiento de los valores establecidos comparado con el cual las audacias del Vaticano II parecen de una timidez extrema. En este contexto, cierto número de católicos comprometidos en el terreno social quiere interpretar el concilio como primer paso en el camino a la revolución. Muchos se identifican con la posición tomada en América Latina por aquellos religiosos y laicos que participan en el combate de los pobres por la justicia y contra la miseria, y que se proclaman adherentes a una «Teología de la Liberación». En palabras de Gustavo Gutiérrez, uno de los principales dirigentes de este movimiento: «Gaudium et spes ha evitado tomar partido en la problemática de la relación entre progreso temporal y redención sobrenatural. Se ha limitado a comprobaciones generales [...] sin poner en tela de juicio el sistema injusto que sostiene la vida social. En otros términos, se han eludido los aspectos conflictivos de la vida política^[34]».

La Teología de la Liberación no agota la vena de «progresismo» que sacude a la Iglesia durante el posconcilio y hasta la muerte de Pablo VI en 1978. Pero representa una construcción intelectual harto coherente y parece alcanzar entonces a numerosos fieles, de suerte que a ojos de la jerarquía encarna, por excelencia, el «peligro marxista» que amenaza con instrumentalizar a la Iglesia e izquierdizar su mensaje. Es definiéndose contra ella como las corrientes recristianizadoras estructurarán su pensamiento político y su actitud social.

Gutiérrez afirma: «Estimulado en gran medida por el marxismo, devuelto a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta a reflexionar sobre el sentido de la transformación de este mundo y la acción del hombre en la historia.[...] Así entendida, la teología tiene un papel necesario y permanente en la liberación de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica, que impide al creyente acercarse de manera auténtica a la palabra del Señor^[35]». Y más adelante: «Sólo una destrucción radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, la llegada al poder de la clase explotada, una revolución social, pondrán fin a la dependencia. Sólo estos hechos abrirán el tránsito a una sociedad diferente, a una sociedad socialista, o al menos lo harán posible^[36]».

Más allá de un lenguaje muy marcado por la época (fines de la década de los sesenta), estas declaraciones hacen hincapié en dos temas capitales: el rechazo de un

orden social injusto, insoportable para los pobres y los «pequeños», y la aspiración a un orden nuevo, una sociedad socialista que encarnará la justicia. El vocabulario propiamente cristiano está recubierto por una terminología marxista que aporta la auténtica clave interpretativa; por el contrario, la responsable de la «alienación religiosa» es una jerarquía eclesiástica deseosa, según Gutiérrez y sus afines, de reducir la interpretación a un sistema cerrado de glosas eruditas cuyo principal propósito es legitimar el orden establecido. Por su parte, los teólogos de la Liberación abrevan directamente en los textos sagrados, donde encuentran las parábolas que justifican su compromiso socialista. Así, el Éxodo de los hebreos del Egipto faraónico simboliza la necesaria emancipación de las clases oprimidas y la lucha contra la burguesía explotadora y el imperialismo.

Estamos pues en presencia de una ideología de ruptura con el orden existente; pero es una ideología que ve el cumplimiento del apostolado cristiano en la construcción del socialismo. La línea principal de desacuerdo no se sitúa entre una sociedad de fundamentos laicos y otra cristiana sino entre explotadores y explotados, siguiendo el eje de una lucha de clases que atraviesa tanto la Iglesia como el mundo.

En el extremo, esta lógica lleva a escindir la institución eclesiástica, a negar su autonomía y a subordinar el mensaje cristiano a un mesianismo secular: la instauración del socialismo ocupa el lugar del advenimiento de Cristo. Pese a que semejante construcción intelectual es inaceptable para la Iglesia, Roma trató a la Teología de la Liberación con muchos más miramientos y mayor prudencia que los que veinte años antes recibieron los curas obreros. No cabe duda de que la mentalidad había evolucionado a causa del concilio, y de que la Curia romana ya no era la misma. El fenómeno tenía carácter masivo, en un continente cuya fidelidad permite a la Iglesia pesar demográficamente a escala planetaria, frente a otras confesiones cristianas y sobre todo frente al Islam. Por último, el movimiento no dejaba de definirse como una teología, algo siempre menos peligroso que el pasaje a la secularización.

La intervención de la Conferencia Episcopal Latinoamericana y el nombramiento de obispos hostiles a aquella teología fueron los medios más seguros de contrarrestar su influencia; uno de sus principales representantes, Leonardo Boff, tuvo que comparecer ante la Congregación para la Doctrina de la Fe y fue condenado temporalmente al silencio. Pero el Vaticano supo medir el potencial latente en la voluntad de «ruptura» con un orden social injusto, siempre y cuando se insertara en una perspectiva cristiana. Si la primera Instrucción de la Congregación, de 1984, se proponía frenar una evolución preocupante, la segunda, de 1986, atemperó la vigilancia doctrinal —a pesar de reiterarla— con una benévola apreciación de la acción pastoral prioritariamente dirigida a los pobres. En el mismo sentido abundó el Papa ante el episcopado brasileño en abril del mismo año.

En los reveses de la Teología de la Liberación se han visto muchas veces las consecuencias de un conflicto entre los «conservadores», representados

especialmente por el cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación, y los «progresistas». Pero más allá de esta constatación, que se limita a traspolar a la Iglesia las líneas de enfrentamiento de la sociedad, es preciso descubrir de qué manera la reafirmación de la identidad y los valores propios del catolicismo —rasgo principal de los movimientos recristianizadores— ha sabido reemplazar una «ruptura» cuyo sentido se inscribía en un esquema secular de pensamiento.

Desencanto de lo laico y «ruptura» católica

La recristianización que se afirma desde mediados de los años setenta parte de una apreciación pesimista del futuro del mundo secularizado: se teme que el avance de la ciencia y la técnica pueda escapar al control del hombre y acabe por ponerlo a su servicio anulándolo como criatura de Dios. Pero, en contra de la corriente «católica progresista», para la cual las únicas sometidas eran las «clases explotadas» por la burguesía, el nuevo movimiento considera que todos los hombres están en peligro, y que no podrá salvarlos ningún mesianismo terrestre. En relación con el espíritu optimista del Vaticano II, el sentimiento de conflicto ineluctable con el mundo secular es infinitamente más intenso.

Si de algo proviene el peligro es de la hegemonía de la razón sobre la fe, que según esta perspectiva corresponde a un ciclo histórico que se abre con la Ilustración y concluye hacia 1975. La crítica católica de la razón moviliza ciertas corrientes de las ciencias humanas y de la filosofía secular —psicoanálisis, estructuralismo o pensamiento heideggeriano—. Pero estos conocimientos apenas tienen aquí un humilde estatuto auxiliar: pues no se trata de fecundar la reflexión teológica por medio de las ciencias humanas, como en el caso de Gutiérrez, sino de corroborar que éstas también cuestionan la hegemonía de la razón, a la cual la teología precede y habría precedido desde siempre. De este modo es posible inscribir la corriente en una superación de la modernidad, un «desencanto de lo laico» que, identificando así las fuentes del desarrollo de nuestra época, pone sus formulaciones y su retórica en concordancia con interrogantes y angustias que acucian a las sociedades europeas.

Los cardenales Lustiger y Ratzinger encarnan, cada uno a su manera, este encuadramiento del discurso eclesiástico en la «posmodernidad». El itinerario del primero pretende ser un testimonio ejemplar de la actualidad del apostolado cristiano. Judío polaco convertido durante la Segunda guerra mundial, «hijo del laicismo» educado en el Liceo Montaigne con los retoños de la burguesía intelectual parisiense, graduado de la secular Sorbona, Jean-Marie Lustiger no proviene del mismo universo que el padre Alexandre, el cura de pueblo que hiciera célebre Le Horsain^[37]. Su autobiografía dialogada, *Le Choix de Dieu*, lo presenta como un intelectual que domina los conocimientos del siglo, en especial las más sofisticadas ciencias sociales, capaz de señalar sus aportes y sus vacíos, y encontrar en la fe católica la forma de

superarlas^[38].

El propio arzobispo de París dice: «Soy parte de esa generación que ha recogido los amargos frutos de una razón que aspiraba a una soberanía desmesurada^[39]». Esta «soberbia de la razón», que ignora a Dios y sólo rinde cuentas ante sí misma, ha encontrado su culminación en los totalitarismos nazi o stalinista. El origen de este mal está en «el Siglo de las Luces [que ha engendrado] el totalitarismo, es decir, una divinización de la razón humana impermeable a cualquier crítica^[40]». Responsable de todos los males, el espíritu ilustrado se convierte así en víctima propiciatoria, según un razonamiento similar al puesto en boga por Hannah Arendt. Ésta ve en la Revolución francesa el origen de todos los pecados totalitarios del siglo xx, pero atribuye al otro vástago de la Ilustración, la Revolución americana, todas las virtudes^[41]. Por su parte, el cardenal Lustiger impugna globalmente aquello que las inspiró a ambas; a esta fuente del Mal no escapa ni siquiera el exterminio de los judíos en Europa: «Creo que el antisemitismo de Hitler proviene del de la Ilustración y no de un antisemitismo cristiano^[42]».

La razón «soberbia» engendra la idolatría del hombre por el hombre, con su cortejo de despotismo y de opresión. Pero la respuesta a estos males no es aquí, como para la Teología de la Liberación, la lucha de clases. La raíz de los males que aquejan a la organización social es el olvido de Dios —tema este que, por la misma época, vuelve a encontrarse entre los ideólogos de la reislamización y los de la rejudaización.

El propósito de las ciencias humanas o de la vida sería hacernos dudar, ya no de la fe (como se había pretendido en tiempos del positivismo triunfante) sino de la autonomía de la razón, según un cambio de sentido que también encontramos entre los militantes contemporáneos del judaísmo y el Islam. «Nací bajo el signo del siglo xix», recuerda el cardenal. «Aprendimos, con el barbudo Marx, con el doctor Freud, con Einstein y algunos otros, que todo eso no se sostenía en pie. Y vimos con nuestros propios ojos, experimentamos en nuestra propia piel por qué no se sostenía [...] esa idealización quimérica de la razón, esa razón “soberbia” que ignora sus límites^[43]».

Pero el papel histórico de Freud, Einstein o «el barbudo Marx» se ha agotado con la crítica de la Ilustración. Sería difícil encontrar en sus teorías algo que supere la creencia religiosa. Y, en la esfera de la organización social, toda veleidad de autonomía de lo político respecto de la ética cristiana no puede sino conducir al totalitarismo, cuya encarnación suprema es el comunismo. Se creyó que el final de los años sesenta anunciaba el triunfo de esta doctrina. En realidad, para el observador católico prevenido, con el clamor revolucionario de esa época se iniciaba su crepúsculo. «La generación del 68 decidió escupir al ídolo en la cara. Yo mismo, con estos ojos y estos oídos, vi y oí en la plaza de la Sorbona, cómo Cohn-Bendit trataba a Aragón de “crápula stalinista”. ¡Fue grandioso! ¡En medio de aquel flamear de

banderas rojas y negras, en plena mitología marxista-revolucionaria! ¡Hoy, me dije, se ha roto el embrujo! Mayo del 68, luego Solzenitsin y Polonia. La nueva sacralidad de la cual se había alimentado la intelectualidad francesa desde 1917, bajo el “encanto” mágico de una nueva religión y una nueva ideología, estaba neutralizada. El mundo se había desencantado y Stalin estaba muerto^[44]». Quedaba abierto el camino a la recristianización; presenciáramos el comienzo de la era cristiana.

Ahora bien, en las sociedades secularizadas de Europa Occidental, el principal obstáculo en el camino a la recristianización estriba en el relegamiento de lo religioso en la esfera privada. En Francia el proceso fue jurídicamente sancionado en 1905 con la ley de separación entre Iglesia y Estado. En otros países la codificación fue menos rigurosa, pero las consecuencias pueden compararse. De modo que la lucha por el retorno de lo religioso a la esfera del derecho público, propugnando para ello un «nuevo tipo de laicismo», ha sido un objetivo prioritario de la recristianización.

Es en la obra del cardenal Ratzinger donde la necesidad de este combate se expone con más fuerza. El teólogo alemán, a quien Juan Pablo II nombró prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, es responsable de la «línea» de la Iglesia católica; sus tomas de posición le han valido la hostilidad de diversas corrientes «progresistas», que lo consideran el enterrador de las esperanzas abiertas por el Vaticano II. Ratzinger defiende enérgicamente la unidad de la Iglesia frente a las «disensiones» y la «decadencia» de los años posconciliares —durante los cuales las Iglesias nacionales conquistaron una autonomía perniciosa para la unidad del magisterio católico—,^[45] y reafirma que «la primacía [del Papa], fundada en la teología del martirio, garantiza la presencia de la Iglesia en su unidad frente a un poder secular que es siempre particular^[46]».

Por lo que hace a las relaciones con el «mundo», el cardenal considera que la Iglesia es el único recurso contra el totalitarismo de los Estados que quieren esclavizar al hombre. «El actual conflicto [1984] en torno al crucifijo en las escuelas polacas, el mismo que mantuvieron nuestros padres en la Alemania del Tercer Reich, tiene un carácter completamente sintomático. [...] La presencia del crucifijo en las aulas es el signo de un último fragmento de libertad ante el Estado totalitario^[47]».

Pero, si la cruz ha de defender al hombre, de poco sirve, ni es aceptable, que en el espacio íntimo se vea relegada por un laicismo que a fin de cuentas procede de la misma lógica totalitaria: «Este repliegue en la vida privada, esta integración en el panteón de todos los sistemas de valores posibles, se opone a la pretensión de verdad que tiene la fe y que es, como tal, una reivindicación pública^[48]». Pues si algo distingue al cristianismo es que, al contrario que otras religiones de la Antigüedad, rehusó someterse al culto del emperador romano, arquetipo del Estado no cristiano: «Por restringido que fuera originalmente el número de fieles, desde sus comienzos el cristianismo reivindicó una situación de derecho público y se estableció dentro de un nivel jurídico comparable al del Estado. Por eso la figura del mártir se sitúa en la estructura interior del propio cristianismo^[49]».

La reconquista de esta «situación de derecho público» es una de las metas fundamentales de la recristianización contemporánea. La mejor manera de cumplirlo debería ser «desde arriba», con la renuncia de las pretensiones del Estado a la totalidad, y su subordinación a un principio trascendente: «El Estado debe reconocer que su condición previa es un sistema de valores fundamentales basado en el cristianismo. [...] Debe comprender que existe un conjunto de verdades que no puede someterse a consenso, que por el contrario lo precede y lo hace posible^[50]».

Según el cardenal, esta reivindicación no debería compararse con la voluntad reislamizadora de edificar un Estado que aplique la Ley de Dios tal como la expresa el Corán. En el mundo católico, la subordinación del Estado a las verdades evangélicas le preserva un espacio autónomo; la organización social aportada por el cristianismo es dualista, si bien la instancia política, profana, posee una dignidad inferior a la instancia sagrada. Es en el mantenimiento de esta autonomía donde se inscriben la libertad y los derechos del hombre —noción esta cuya paternidad la Iglesia reivindica: «La idea moderna de libertad es un producto legítimo del espacio vital cristiano. No podría desarrollarse fuera de él. [...] El dualismo, condición previa a la libertad, supone por su parte la lógica del cristianismo. [...] Cuando la propia Iglesia deviene Estado, la libertad se pierde. Pero igualmente cierto es que también se pierde la libertad cuando la Iglesia es suprimida como entidad pública, que goza de una influencia pública^[51]».

En el contexto europeo del último cuarto del siglo xx, la Iglesia no es Estado en ningún lugar, y no parece que vaya a serlo. De la simetría doctrinaria construida por el cardenal se deduce un solo imperativo práctico: la lucha por restaurar la Iglesia en cuanto entidad pública. Tal es el objetivo de la recristianización.

LA RECRISTIANIZACIÓN EN EUROPA OCCIDENTAL

En la plural situación de una Europa donde el telón de acero sólo se alzaría en 1989, dos sociedades han visto desarrollarse movimientos que buscaban librar este combate «desde arriba», ejerciendo presión sobre el Estado. Una de ellas es la polaca, en la cual la Iglesia desempeña un papel político de primer orden durante los últimos años del comunismo; la otra es la italiana, donde se desarrolla el movimiento Comunión y Liberación. Las dificultades surgidas en ambos casos hacia finales de los ochenta propiciaron en otros países la búsqueda de formas de recristianización «desde abajo». Éstas privilegiaron tanto la proliferación carismática —que construye espacios comunitarios para los adeptos— cuanto la restauración de la influencia católica sobre instituciones específicas como la escuela, nexo entre familia y sociedad, entre lo privado y lo público. Pero, a diferencia de los movimientos de reislamización, que no encuentran en sus sociedades un adversario verdadero, los de recristianización ven limitada su influencia por la cultura democrática de las

sociedades europeas, incluso en los países católicos donde cae el comunismo. Por eso dentro del catolicismo europeo es donde sigue viva una corriente para la cual las formas adoptadas por la recristianización, ya proceda «desde arriba» o «desde abajo», no constituyen la respuesta cristiana idónea a los desafíos de nuestro tiempo.

La experiencia de Comunión y Liberación

Si bien sus raíces se hunden en la década de los cincuenta, Comunión y Liberación sólo obtiene verdaderos triunfos desde mediados de los setenta. Fundado por un cura de la diócesis de Milán, don Luigi Giussani, deseoso de reafirmar los valores fundamentales del catolicismo en una sociedad italiana que la modernidad ha vuelto profundamente laica, el movimiento se sitúa por largo tiempo al margen de la Iglesia, abocada a preparar y poner en marcha el concilio Vaticano II.

Giussani y sus discípulos consideran que el mundo sólo adquiere «sentido religioso» para quienes atestiguan expresamente su fe en el acontecimiento de la Revelación y aceptan su misterio. Esta actitud determina una ruptura radical entre la sociedad cristiana y la laica. Negar la existencia del antagonismo, creer que el mundo puede devenir cristiano sin que sea preciso afirmar socialmente la identidad católica, es ser aspirado y devorado por la lógica de la ideología laica.

Reconstruir una sociedad sobre pilares cristianos, por el contrario, es militar por la presencia visible de la Iglesia en un mundo donde los hombres se han alejado de Dios, sentar las bases de un carácter social ejemplar guiado por los preceptos evangélicos que, a la larga, concitará la adhesión de todos. Es preciso recrear esa «comunión» que es único garante de la plena «liberación» del hombre: su reencuentro con el Cristo salvador.

Tal proyecto se hace eco de las posiciones de los cardenales Lustiger o Ratzinger; pero la originalidad de Comunión y Liberación consiste en haberlas desarrollado en el terreno de la Italia contemporánea. El movimiento ha sabido inscribir una teología «intransigente» en una práctica sociocultural muy atenta a los cambios de nuestro último cuarto de siglo, y en particular al «malvivir» de aquellos a quienes la modernidad ha dejado al borde del camino.

La crítica de la «cultura dominante»

En un libro de entrevistas, Giussani evoca dos anécdotas para situar el contexto cultural de los años cincuenta, que determinaron la creación de su movimiento. Joven docente en el seminario, en el curso de un viaje en tren el cura conoció a un grupo de estudiantes que le manifestaron su falta de interés, si no su disgusto, hacia la Iglesia^[52]. Tanto lo perturbó el incidente que abandonó el seminario y decidió consagrarse a la difusión del mensaje católico en el mundo, fuera del medio clerical.

Ya capellán del liceo Berchet, el gran centro educativo de los hijos de la burguesía milanesa, no tardó en fijarse en un grupo de jóvenes que solían discutir apasionadamente y cuya amistad mutua y sentido comunitario lo impresionaron vivamente: al indagar sobre su identidad descubrió que eran comunistas. «Aquello me dejó perplejo. ¿Cómo es posible, me preguntaba, que los cristianos no sean capaces de mostrarse así de unidos, cuando Cristo nos dice que esa unidad es la señal más inmediata y visible de quienes creen en Él?»^[53].

Juntas, estas dos anécdotas conforman una parábola que es como el «relato fundacional» de un movimiento de recuperación del catolicismo, que en su momento se llamará Comunión y Liberación. Por un lado, un cristianismo anémico al cual los jóvenes son indiferentes; por otro, un comunismo que ha absorbido las virtudes propias del trabajo en común y la lucha por una sociedad ideal abandonadas por la militancia cristiana.

El grupo que Giussani funda a mediados de los años cincuenta se denomina Juventud Estudiantil (Gioventù studentescá) y recluta la parte esencial de sus miembros entre los alumnos de liceos e institutos de Milán, la metrópolis industrial y laica del norte de Italia. El adversario es el «laicismo», considerado responsable de adulterar la conciencia de identidad católica, engendrador del marxismo ateo. Lo que Giussani se propone atacar es, en efecto, la causa del mal: la cultura de la Ilustración, de la cual el marxismo, al que califica de «cultura dominante de la intelectualidad, [...] escolástica de los “clérigos” de la época moderna^[54]» no es sino un último avalar, el más detestable pero en absoluto el menos fascinante. Sus métodos de acción, su sentido organizativo, su implantación social, su forma de utilizar el sistema político italiano serán por lo demás motivos inspiradores para los militantes cristianos de nuevo cuño.

La historia de la corriente fundada por Giussani comprende tres momentos que, en el relato del propio fundador, corresponden a los de un proceso dialéctico: la etapa de la Juventud Estudiantil, que va de 1954 a la segunda mitad de los sesenta; el «momento de la negación», que acarrea una crisis profunda y escisiones internas en el contexto del posconcilio y, sobre todo, de 1968; y, finalmente, en 1970, la creación de Comunión y Liberación propiamente dicha, que aparece como la «superación», el tercer término de una dialéctica triunfal.

A lo largo de cuatro décadas de existencia, el movimiento lleva a cabo simultáneamente una reflexión teórica y una práctica social en constante interacción. En la época de la Juventud Estudiantil, lo prioritario es diferenciar el grupo de la tradicional presencia católica en la sociedad y entre los jóvenes; específicamente, la de Acción Católica, emanación directa de la Iglesia. Giussani piensa que esta institución se ha convertido en una caja vacía, incapaz de reflexionar sobre la sociedad, y carece de un proyecto movilizador que pueda enfrentarse a la «cultura dominante» laica y a la seducción del marxismo. Tristemente advierte que en la diócesis de Milán —por entonces la mayor del mundo en cuanto a número de

bautizados— las conferencias de AC suelen convocar a entre cinco y siete personas; a fin de atraer a los jóvenes a sus locales, AC debe invertir principalmente en... la compra de mesas de *ping-pong*, en tanto presenta un rostro en donde la mojigatería se mezcla con un moralismo arcaico, basado en la estricta segregación entre varones y muchachas^[55].

Por el contrario, Juventud Estudiantil recurre a motivaciones intensas para reclutar adherentes que pongan concreta y cotidianamente en práctica un ideal de existencia inspirado en las Escrituras. Primera característica: la exhortación a reunirse «en torno a Cristo con todo aquello que conformaba nuestra vida; así, cada uno se esforzaba por ilustrar en sí la tesis del Cuerpo Místico tal como la formula san Pablo^[56]». Estas estructuras, donde los adeptos reunidos toman conciencia de pertenecer a la comunidad entera y evalúan sus problemas, sus esperanzas, su disponibilidad frente al ideal común, se denominan «panales». La intensidad de las interacciones humanas que se despliegan en ellas hace pensar en la psicoterapia de grupo (referencia que no escandaliza a Giussani). Los momentos de participación comunitaria se prolongan individualmente en la plegaria, que con el ritmo recitado de las Horas del breviario escanden la vida de cada miembro. «Volvíamos a los sacramentos, a la misa y la comunión cotidianas, en la misma medida en que en las asociaciones católicas tradicionales se daba la inversa^[57]».

En el plano intelectual y doctrinario, se profundiza el conocimiento de los teólogos a cuya filiación se adscribe el movimiento; en particular Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar^[58]. Una de las preocupaciones principales es ayudar a los miembros a cumplir con éxito los estudios —escolares o universitarios—, merced a revisiones colectivas y a la distribución de fichas policopiadas que permitan «profundizar los conocimientos adquiridos en clase y eventualmente corregirlos^[59]». Pues, en efecto, al tiempo que se alienta la realización intelectual y social de los miembros, es preciso preocuparse continuamente por «marcar» la «cultura dominante» segregada por una universidad laica que oculta la presencia de Dios en la Historia, soslaya el papel de la inspiración propiamente cristiana en la creación de obras del espíritu, etcétera.

Paseos, excursiones, colonias de vacaciones permiten vivir en común largos momentos durante los cuales se recrea el ambiente de una vida cristiana ejemplar^[60], lo más cercana posible al ideal que los miembros más entusiastas describen como un vislumbre del «paraíso terrenal^[61]». La fuerza del ideal y de la movilización, que — al revés que en el caso de Acción Católica— lleva hasta el movimiento a un gran número de jóvenes, vuelve igualmente inútil el admonitorio «moralismo» de los medios parroquiales de la época: Juventud Estudiantil es un movimiento completamente mixto, convencido de que, imbuidos al máximo de su identidad católica como están los adeptos, no es preciso vigilar su sexualidad. Este carácter mixto traduce además el imperativo de vivir todos juntos y en comunión, a imagen

del Cuerpo Místico de Cristo; pero no deja de ser objeto de escándalos y suspicacias por parte de la institución eclesiástica. Más de una vez Giussani es llamado al orden. Sin embargo no modificará el funcionamiento de los «panales» y los campos, y las advertencias que se le hacen le servirán después de argumento, en especial para impugnar la imagen «integrista» y retrógrada que le adjudican sus adversarios.

Juventud Estudiantil se fija un triple objetivo de intervención: cultura, caridad, misión. El primero concierne en especial a la redefinición del papel que, frente a los «valores dominantes», debe desempeñar en la sociedad una auténtica cultura cristiana. La «caridad» se practica principalmente en las áreas pobres de la periferia milanese. Los discípulos de Giussani controlan que se imparta allí el catecismo, complementándolo con la ayuda social, la alfabetización y la acción sanitaria. En cuanto a la «misión», desde 1962 consiste en el envío de adeptos a Brasil, y más tarde a Uganda o a Zaire. Giussani, por lo demás, no olvida subrayar que estos ejes de intervención «responden a criterios y preocupaciones que habrían debido interesar a cualquier observador capaz de atender a experiencias semejantes llevadas a cabo por el castrismo o el maoísmo^[62]».

Juventud Estudiantil cosecha éxitos que una Acción Católica en crisis le envidia, y las autoridades eclesiásticas no dejan de vigilar; pero aún no cobra la dimensión de movimiento de masas que alcanzará Comunión y Liberación en los años ochenta. Se considera renovadora de un catolicismo cuya declinación social ha percibido, y defensora de una renovada presencia cristiana que se opone tanto a la cultura laica como al militanismo marxista —frente al cual se postula como recurso social alternativo—. No obstante, desde mediados de la década de los sesenta, dos acontecimientos trastornan el medio cultural, religioso, social y político en el cual se movía Juventud Estudiantil: primero la puesta en marcha del concilio Vaticano II y luego la rebelión de 1968.

De la prueba del concilio a la tormenta del 68

Este período corresponde a una crisis profunda del movimiento, que pierde a muchos de sus miembros. Giussani y sus discípulos se encuentran fuera de lugar frente a la lógica y la dinámica del Vaticano II. El Papa que clausura y pone en práctica las resoluciones del concilio, Pablo VI, no es otro que el anciano arzobispo de Milán, hasta entonces cardenal Montini. El terreno donde Giussani y él han medido la magnitud de las desavenencias entre Iglesia y sociedad es la misma metrópoli lombarda, escaparate de la modernidad laica de Italia, fábrica de triunfadores y de olvidados. Si ambos hombres concuerdan en la necesidad imperiosa de que la Iglesia experimente un cambio importante, las terapias que preconizan son totalmente opuestas.

El aggiornamento que propugna el concilio toma nota de los arcaísmos del

discurso de la Iglesia y de su creciente incompreensión por parte de la sociedad; a fin de remediarlo, busca los modos de que aflore aquello que en la sociedad secular, a veces inconscientemente, se identifica o confunde con el proyecto cristiano. La Iglesia participará en determinados combates en los que reencuentre su mensaje, atenta sobre todo a reivindicar la amenazada dignidad del hombre en el marco de las relaciones laborales, en el Tercer Mundo, frente a la opresión, etcétera. Se une así a unas luchas cuya iniciativa por lo general no ha tenido, pero que desea compartir porque, por inconscientes de ello que sean sus protagonistas, conllevan el mensaje de Cristo. De este modo espera romper el círculo vicioso de un aislamiento espléndido, que la alejaba sin cesar de la realidad social viva, y encontrar su sitio en el mundo moderno.

La posición de Giussani y sus discípulos es radicalmente distinta. Para ellos no se trata de modernizar el cristianismo sino de cristianizar la modernidad. Se niegan a aportar humildemente el grano de arena cristiano a un edificio cuyos cimientos se apoyan en la roca cultural de la Ilustración; quieren construir proyectos, intervenir en la sociedad y organizar una arquitectura de conjunto que afirme la identidad del catolicismo rompiendo la lógica del «laicismo dominante».

Antes del concilio, Juventud Estudiantil había ideado un planteamiento y una práctica católicos que, sin otro añadido, habían conseguido desplegarse en la sociedad, sobre el terreno, cortando con el arcaísmo de la institución eclesiástica. Pero después del Vaticano II se encuentra ante un conflicto mucho más amplio que el mantenido con una anticuada Acción Católica en torno a las comunidades mixtas. El aparato entero de la Iglesia se está «poniendo al día», y los discípulos de Giussani deben revisar su estrategia. Sus rivales en el mundo católico ya no tienen el aspecto obsoleto de los años cincuenta. Manejan el lenguaje de las ciencias humanas con tanta fluidez como los adeptos de Juventud, y muchos de ellos, que se proclaman «progresistas», se comprometen en el combate social.

Durante los años inmediatamente posteriores al concilio, estos progresistas católicos parecen sentirse reconfortados por el movimiento del 68, aun cuando buena parte de su gente abandone en él la fe cristiana. En Italia, la sociedad se ve alterada de forma más duradera y profunda que en otros lugares de Europa. El «mayo rampante» italiano se prolonga desde 1967 hasta mediados de los setenta; muchos de sus componentes desembocan en el terrorismo, que, vulgarizado, gangrena a su vez el sistema político. Por añadidura, mientras esta agitación afecta la cultura y la política, la península toda tiembla bajo la crisis social que, en el otoño de 1973, desata el alza del petróleo. El país se adapta a la inflación y al desempleo desarrollando a una escala inédita las redes informales, el trabajo negro, en los que millones de jóvenes recién llegados al mercado laboral quedan expuestos a un nuevo tipo de precariedad.

Los efectos que estas sacudidas producen en Juventud Estudiantil son contradictorios. En un primer momento el grupo se encuentra privado de su principal enemigo, el «laicismo», víctima propiciatoria de la recristianización y figura

unificadora de la sociedad secular. Al desgarrar la trama, en efecto, los virulentos conflictos desatados por la ideología del 68 invalidan por completo esa línea de debate.

Según la mitología en boga en la época, «estudiantes y proletarios unidos contra la burguesía» preparan la alternativa revolucionaria que desembocará en un comunismo ideal. Los contornos de este proyecto son lo suficientemente vagos como para seducir a los católicos que ven en la clase obrera el rostro del Redentor. La semejanza entre las formas de movilización practicadas por Juventud Estudiantil y los grupos izquierdistas, subrayada por el propio Giussani, contribuye a desorientar a numerosos discípulos, que con armas y equipaje se pasan al campo de la «rebeldía» extraparlamentaria de extrema izquierda.

Al filo de los setenta, tanto el Vaticano II como mayo del 68 parecen haber vaciado al movimiento fundado por Giussani de gran parte de su sustancia. Por un lado, la Iglesia se aferra denodadamente al mundo contemporáneo; por otro, los izquierdistas rompen radicalmente con los valores de la «cultura dominante». Ni aquel vínculo con el mundo ni esta ruptura son los preconizados por los militantes de Juventud Estudiantil, y la borrasca de los sesenta pone en serio peligro las semillas de su prédica. En realidad, sólo habrá retrasado la germinación, que encontrará tierra fértil en la crisis social de mediados de los setenta.

La «comunidad» católica frente a la crisis social

En 1970 la empresa de Giussani cobra renovado aliento con la creación del movimiento Comunidad y Liberación propiamente dicho. El fundador reúne al núcleo de adeptos fieles en un grupo que se propone vivir inmediatamente en comunidad cristiana, en un momento en que las organizaciones de izquierda se proyectan en el futuro lejano, comprometiéndose en una lucha cada vez más violenta contra el «Estado burgués». «Lo que a Comunidad y Liberación le importa es lograr que se reconozca la unidad que Cristo ya realizó entre todos los cristianos por medio del bautismo. Y nuestra tarea consiste en hacer que esto aparezca y se manifieste en nuestra vida. Es la unidad en el misterio de Cristo lo que procuramos vivir tal como somos, lo que orienta nuestra relación con el mundo y justifica nuestra empresa de liberación^[63]».

Para los adeptos, la comunidad cristiana vivida es una forma de poner en práctica ese *leitmotiv* de la época que es la consigna «cambiar la vida». Libran así diversos combates que, procedentes de otro fundamento y otra lógica, se superponen a los del 68. «Hubo un tema que nosotros no habíamos dejado de desarrollar desde 1965 y se revelaría como uno de los principales valores del 68: afirmábamos rotunda y firmemente que toda comunidad, todo pueblo, tienen derecho a expresarse frente a los conformismos y la pesadez de los aparatos del Estado^[64]».

Para los izquierdistas, este tipo de afirmaciones era una crítica del Estado capitalista burgués o del dominio imperialista sobre el Tercer Mundo. Los «ciellini^[65]» por su parte, las interpretaban en términos de «lucha contra el conformismo burgués y el falso saber nacido del racionalismo iluminista^[66]», ese saber que, por ejemplo, expulsaba a Dios de la Historia enseñada en los institutos. Del mismo modo, siempre según el barrido para casa realizado por Giussani: «Existe otra cuestión en la cual, podemos decirlo, nosotros nos adelantamos al 68; aparece claramente expresada en textos escritos entre 1965 y 1967 y es la urgencia de cambiar la faz de esta sociedad instaurando relaciones nuevas y más humanas».

Más allá de la aparente similitud en la lógica de sus discursos, la década de los setenta intensificará las divergencias entre las estrategias sociales de ambas corrientes. El izquierdismo italiano toma un giro violento que para ciertos grupos se concreta en el enfrentamiento físico con el Estado, bajo la forma del terrorismo y el asesinato político. Son los «años de plomo», que no tienen verdadero equivalente fuera de la península: la violencia se convierte en fenómeno de masas. En las antípodas de la mayoría de los grupos de izquierda, Comunión y Liberación opta por la táctica de la «presencia» católica en el seno de una sociedad en crisis profunda. Hacia el fin de la década, mientras el izquierdismo inicia una decadencia incontenible, se verá cuantiosamente recompensada.

La crisis económica, que sacude los países de Europa Occidental tras el vertiginoso ascenso de los precios del petróleo en el otoño de 1973, tiene en Italia repercusiones dramáticas. Se traduce en la ruina del Estado-providencia y la protección social, y en el desarrollo de un gigantesco sector económico informal en donde el empleo está sometido a una extrema precariedad. La situación se agrava con los tradicionales desequilibrios entre el Sur pobre y el Norte industrializado. A los alrededores de las grandes ciudades como Milán llega un número cada vez mayor de inmigrantes.

Por la misma época, el crecimiento desproporcionado del número de efectivos universitarios lanza al mercado laboral una masa de jóvenes que, una vez graduados, se convierten en *disoccupati* y forman una nueva y amplia clase de marginados intelectuales. La perspectiva del paro o el trabajo negro se conjuga con una decepción profunda de los valores inculcados por el sistema educativo, incapaz de garantizar adecuación alguna entre la formación de los jóvenes, sus aspiraciones y las necesidades concretas del mercado. La consecuencia es que decenas de miles de universitarios abandonan los estudios desde los primeros años de la carrera, a la vez que se elaboran múltiples recetas individuales de supervivencia. Al mismo tiempo, el movimiento contestatario propiamente estudiantil, que tradicionalmente se hacía eco de la frustración y era portavoz de las reivindicaciones, desaparece como tal. Sus cuadros se pierden en la nebulosa izquierdista, cada vez más radical, que se aleja de las demandas concretas para remitir las urgencias de cambio social a un futuro radiante pero lejano^[67].

De la acción social al militantismo político

Es instalándose en este fracaso como Comunión y Liberación alcanza su poder de penetración y se implanta de forma duradera entre la juventud. A continuación, de 1974 a 1989, el movimiento pasará a afincarse en el sistema político italiano y el entorno del Papa Juan Pablo II. Privilegiando en su primera etapa la recristianización «desde abajo», a partir del trabajo social, aspira nada menos que a intervenir en el nivel de Estado para recuperar el terreno ganado por el laicismo, así como a protagonizar la redefinición del catolicismo que corresponde al pontificado. Pero las dificultades que encontrará cuando quiera poner en práctica una estrategia «desde arriba» lo obligarán, en 1990, a regresar al apostolado en las bases. Esta flexibilidad táctica hecha de avances y repliegues se beneficia de las múltiples posibilidades de la nebulosa asociativa que gravita alrededor de CL y le permite cubrir mejor el espacio. La «presencia» social se articula en torno a diversas estructuras de objeto específico: el punto de partida siempre es la «comunidad local» de CL, centro de discusiones, intercambios y profundización mutua de la fe cristiana. Los miembros participan juntos en los ritos del culto, y experimentan una «vida cristiana total» que rompe con la lógica de la sociedad laica. Alrededor de cada una de estas comunidades existen dos clases de asociaciones: unas que intervienen directamente «en el mundo», por las «obras» o la acción política, y otras que reagrupan en organizaciones específicas a los adeptos mejor formados y más entusiastas. La intervención en el mundo se guía por los lineamientos de la Compañía de las Obras (*Compagnia delle Opere*) y del Movimiento Popular (*Movimento Popolare*). La Compañía, constituida legalmente en 1986 por fusión y racionalización de anteriores actividades caritativas, quiere ser una red de solidaridad que permita «utilizar mejor las fuentes y las energías a fin de favorecer la inserción de jóvenes y parados en el mundo del trabajo». Pone en contacto a las empresas —más de 3500 en 1990— con los aspirantes, pero también organiza cursos de formación o aprendizaje, apoya la creación de empresas en las comarcas pobres del Sur, desarrolla programas de solidaridad y reinserción para marginados, delincuentes, toxicómanos, etcétera.

Las actividades tienen lugar «en la continuidad de la presencia social de los católicos y a la luz de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia^[68]». Tienden a ocupar el vacío que deja un Estado-providencia roído por la burocracia y el clientelismo, pero situándose en una lógica de fundamentos por completo diferentes. La Compañía es el «escaparate social» de la recristianización «desde abajo», y prototipo de las «relaciones nuevas y más humanas» que la sociedad católica ideal debe ofrecer a los individuos. Su éxito la ha transformado en una potencia económica y financiera, y no han faltado adversarios que la acusaran de constituir un *holding* ávido de controlar los mercados para conquistar influencia y ganar dinero.

Dentro del proyecto recristianizador, la Compañía de las Obras cumple la función

de bisagra entre las bases y la cúspide, entre acción caritativa y empresa social. El Movimiento Popular, por su parte, interviene directamente en el mundo político. Es una fuerza de apoyo de la Democracia Cristiana —aunque no una corriente oficial— y se reserva la libertad de favorecer coyunturalmente a otro partido o de criticar públicamente a cualquier líder democristiano sospechoso de excesivo «laicismo». Participa en el juego político sin sentirse verdaderamente obligado por sus reglas; está «en la política» sin ser «de la política». Se sirve de ella como medio de acción para propiciar la ruptura con la sociedad laica y elaborar una sociedad cristiana. Su principal dirigente, Roberto Formigoni, ha sido elegido diputado (demo cristiano) y vicepresidente del Parlamento Europeo; no obstante, Comunión y Liberación puede elegir retirarse del campo político si estima que éste entorpece el desarrollo de su apostolado.

El descenso de los discípulos de Giussani a la arena política tuvo lugar en 1974, en ocasión del referéndum sobre el divorcio. Según ellos lo habrían hecho a pedido expreso de las altas instancias de la Iglesia, preocupadas por el resultado de la consulta (que sería, efectivamente, favorable al divorcio). Los ciellini se movilizaron de un extremo a otro del país, aunque el combate les parecía desfavorable y perdido de antemano. El Movimiento Popular se creó en esas circunstancias. Pablo VI, a quien su concepción religiosa alejaba considerablemente de Giussani, supo agradecer a sus discípulos el apoyo brindado y se lo testimonió. Así se iniciaba la entrada en gracia del movimiento en el ámbito del Vaticano; la apoteosis llegaría con el pontificado de Juan Pablo II.

A partir de 1979 el Movimiento Popular organiza todos los años en la estación balnearia de Rimini, a fines de agosto, un gigantesco «encuentro por la amistad entre los pueblos». A la manera de las fiestas anuales de los partidos políticos, dura una semana y es ocasión para hacer una demostración de fuerza. En diez años el número de participantes en el acontecimiento no ha dejado de crecer, lo mismo que la «cobertura informativa», mientras que en el mismo período la asistencia a la fiesta de L'Unità (el diario del PC italiano) ha descendido regularmente. El encuentro es también un escaparate del movimiento y una tribuna para los temas de movilización que desea popularizar. Para asegurar el éxito de la operación se recurre a los medios de comunicación más sofisticados —con lo que una vez más se hace palpable que un mensaje religioso puede servirse del más elaborado código técnico y científico sin apoyar la primacía de la razón sobre la fe.

La Compañía de las Obras y el Movimiento Popular permiten a la recristianización cubrir todo el espacio social, desde abajo y desde arriba, desde la inserción de los parados a la participación en batallas de poder entre tendencias de la Democracia Cristiana. Pero la galaxia de Comunión y Liberación no se limita a esto: un grupo de prensa cercano al movimiento publica el semanario *Il Sabato*, virulento en sus críticas contra los cristianos «laicizados», a quienes ridiculiza con el mote de «cato-comunistas». Los mensuales Treinta días en la Iglesia y el mundo, publicado en

1989 en seis idiomas, y *Litterae Communione*, órgano interno de CL, se dirigen a lectores iniciados en debates teológicos y política eclesiástica. La editorial Jaca Books populariza textos de los líderes del movimiento y teólogos próximos a él, y toda clase de literatura —por extraña que parezca al universo mental de esta corriente— susceptible de convertirse en material de apoyo para una cultura católica de ruptura con lo laico.

La extrema flexibilidad de las organizaciones de CL que intervienen en el mundo envuelve la existencia de un «núcleo duro» de estructuras elitistas, muy exigente con la intensidad del compromiso personal, donde se agrupan los cuadros dirigentes: la Fraternidad de CL y la asociación *Memores Domini*. Esta última está constituida por laicos que se han consagrado a Dios en la castidad, y que testimonian de manera ejemplar el advenimiento de lo cristiano «en el mundo». Ya vivan solos, ya en comunidad, estos miembros son el vínculo más sólido entre el movimiento propiamente dicho y el campo de su intervención social. En cuanto a la Fraternidad, agrupa a adultos ya insertados en la vida profesional y escogidos por el grupo dirigente; su presidente vitalicio es Giussani. Hay además otra estructura sumamente sólida en cuyo seno se elabora la línea general del conjunto de asociaciones pertenecientes a la galaxia de Comunión y Liberación; y también, por lo que atañe a la rectitud del canon, un movimiento religioso de laicos que en 1982 el Vaticano reconoció como tal.

Por su presencia multiforme en la sociedad italiana, por la coherencia, el vigor y el poder de atracción de su mensaje ante numerosos católicos desorientados, y finalmente gracias a sus privilegiados lazos —comprendidos los ideológicos— con personajes próximos al Papa —como los cardenales Lustiger y Ratzinger, que encarnan la voluntad pontificia de llevar a cabo una «nueva evangelización»—. Comunión y Liberación se ha ganado numerosos enemigos. Las corrientes del catolicismo italiano que no creen en la recristianización por ruptura con la sociedad, y que también tienen amigos en el Vaticano, se ven sobrepasadas por el terrorismo intelectual que se emplea para atacarlas, sobre todo en las columnas de *Il Sabato*.

Por otra parte, amplios sectores de la jerarquía episcopal italiana no simpatizan con un movimiento que organiza a los laicos católicos sin pasar por la red de diócesis y parroquias, y cuyos planteamientos suelen tener un tono «anticlerical». En un opúsculo publicado en seis idiomas, titulado *Laico, es decir cristiano*, Giussani estigmatiza la esclerosis que sufría la institución eclesiástica antes de que el carisma la tonificara, y acusa a ciertos obispos sospechosos de «asfixia del carisma»^[69]. La moderada reacción de los clérigos frente a semejantes ataques probablemente se debiera a una santa prudencia respecto a un movimiento que tenía acceso directo a las más altas esferas del Vaticano. Pero en ocasión del «Encuentro por la amistad entre los pueblos» de agosto de 1989, una violentísima crisis reavivó el conflicto entre institución clerical y militantes de CL, desatando batallas internas en la Democracia Cristiana. Afectada, Comunión y Liberación tuvo que imponerse un reajuste táctico.

En el origen de la cuestión se encuentra una cooperativa de comedor universitario llamada La Cascina^[70], creada en Roma por la Compañía de las Obras. El movimiento la consideraba una realización ejemplar en el dominio social: la cooperativa satisfacía una necesidad urgente y masiva, ofreciendo comidas baratas a los estudiantes al tiempo que empleaba a numerosos jóvenes en paro. Pero los adversarios políticos del Movimiento Popular la acusaron de haber recibido ayudas y subvenciones ilegales por intermedio del alcalde de la capital italiana, un democristiano de la corriente de Giulio Andreotti, el presidente del Consejo. Este último, dicho sea de paso, es el ídolo de las juventudes de CL y fue la estrella invitada del encuentro de 1989.

Contra Comunión y Liberación se alinearon en el conflicto no sólo adversarios tradicionales como el Partido Comunista sino también toda la fracción «de izquierda» de la Democracia Cristiana, apoyada por ciertos sectores del Vaticano, y en particular el director de L'Osservatore Romano, diario oficial de la Santa Sede. La rama romana del Movimiento Popular replicó con virulencia, bajo la forma de un libro blanco^[71] distribuido en el encuentro en el mismo momento en que Andreotti se dirigía a los asistentes. El texto contenía tantas acusaciones y de tal violencia verbal contra ciertos sectores del clero, que el Vaticano tuvo que regañar públicamente a estos aventajados alumnos, un tanto excesivamente seguros de sí mismos y demasiado faltos de... caridad cristiana hacia la jerarquía episcopal. En reacción, el semanario *Il Sabato* publicó su entrega siguiente con las páginas enteramente en blanco, y la crisis interna se saldó con numerosas dimisiones. Durante los meses siguientes, el movimiento abandonó sistemáticamente el campo político para consagrarse a lo social. La recristianización «desde arriba» había acarreado imprevistas consecuencias negativas, de modo que volvió a hacerse prioritaria la actividad «desde abajo».

* * *

Comunión y Liberación ha demostrado ser una empresa única en el catolicismo europeo occidental del último cuarto de siglo. Su amplitud y su capacidad para poner en práctica la recristianización desde abajo, luego desde arriba, y para replegarse nuevamente en el trabajo de base, en el terreno del individuo y los problemas sociales, cuando su apostolado topó con un obstáculo demasiado serio, no han sido igualados. Nacido en el contexto milanés, heredero y renovador de la tradición «ambrosiana»^[72] del catolicismo social, el movimiento, pese a su espíritu proselitista, sólo ha logrado implantar en el extranjero unas comunidades muy débiles. Si sus dirigentes ponen sus esperanzas en Polonia, Eslovaquia o Bélgica, Francia sigue siendo «tierra de misión»: algo que para Giussani es todavía «motivo de tormentos»^[73].

Entre los carismáticos y el debate escolar: el caso francés

Desde mediados de los años setenta Francia se ha visto conmovida por un significativo movimiento recristianizador. Un movimiento que, sin embargo, sólo se manifiesta «desde abajo», en la proliferación de grupos de «renovación carismática» que no quieren o no pueden lanzarse a la acción social en gran escala ni entrar en la escena política.

Los orígenes de la «renovación carismática» en el catolicismo europeo contemporáneo se encuentran en Norteamérica. A comienzos de los años setenta, en efecto, los futuros fundadores de estos grupos buscaron inspiración y ejemplo en ciertas corrientes del catolicismo estadounidense influidas por el pentecostismo protestante^[74]. Lo que al principio existe en todos los creyentes abocados a la «renovación» es el sentimiento, o el deseo, de una relación personal con Dios, que se expresa, por la mediación del Espíritu Santo, bajo la forma de un choque emocional que el entendimiento humano no sabe explicar. El Espíritu Santo «desciende» sobre los elegidos, sin hacer distinciones de condición laica o clerical, de nivel de instrucción o clase social. Los recompensa con «dones del Espíritu» —o carismas—, los más espectaculares de los cuales son la capacidad de «hablar en lenguas» o la de la cura milagrosa.

En Francia, esta concepción renovada e intensa de la fe católica ha obtenido significativos éxitos desde mediados de los años setenta. «En la actualidad [1987] se calcula que son unas 200 000 personas las que, regularmente o bajo la forma más concreta de sesiones o retiros, participan de la renovación carismática», señala la socióloga Danièle Hervieu-Léger^[75]. Estos numerosos adeptos están dispersados en una multitud de grupos de oración (cerca de mil), algunos de los cuales se estructuran en torno a comunidades más importantes. Las sensibilidades, las formas de la vocación, los tipos de vida de los fieles son extremadamente variados. Los adeptos de ciertos grupos viven bajo el mismo techo, en la ciudad o en el campo (a veces en viejos edificios conventuales vaciados por la crisis vocacional), mientras otros reúnen periódicamente a sus miembros, que por lo demás llevan una vida «mundana» de apariencia corriente. Algunas comunidades se han «especializado» en las curas milagrosas, como Le Lion de Juda, y otras en la asistencia a deficientes mentales (L'Arche), a marginados (Berdine) o al Cuarto Mundo (Le Pain de Vie^[76]). En Francia, el reclutamiento se lleva a cabo principalmente entre capas de jóvenes adultos educados, a menudo con formación universitaria, «a la vez los más directamente impregnados del ideal de progreso y los más afectados, económica y socialmente, por el derrumbe de la fe en una creencia por cuyo cumplimiento, hasta fines de los sesenta, se habían entregado^[77]».

Los triunfos obtenidos por esta política han sido fruto de fugaces movilizaciones de católicos, como en 1984, o de alianzas con otros movimientos, musulmanes o

judíos, que se adscriben a una lógica paralela, como en otoño de 1989. Tales bases son infinitamente más frágiles y menos fiables que las redes de cientos de miles de simpatizantes que don Giussani ganó para el apostolado. No obstante, más allá de las diferencias de tejido social, cultura política y tradición católica que existen entre ambas naciones transalpinas vecinas, la recristianización, en sus múltiples facetas, se inscribe en ambas en secuencias históricas semejantes. Es el fruto de la crisis que en los setenta cambió el rostro del capitalismo europeo, del desconcierto dolorido frente a las conmociones de la sociedad y a la muerte de antiguas solidaridades, de antiguos valores, del optimismo de los «gloriosos treinta», cuya traducción católica fue el Vaticano II.

SOBRE LAS RUINAS DEL COMUNISMO

La recristianización no sólo ha tenido lugar en Europa Occidental. También ha sido contemporánea de las dos últimas décadas de comunismo en el Este, y uno de los artífices de su disgregación.

El ascenso al pontificado del cardenal polaco, en otoño de 1978, cobra retrospectivamente para la Iglesia católica un halo de «don de profecía». En 1979, en ocasión del primer viaje a su tierra natal como Sumo Pontífice, se había oído a Karol Wojtyla proclamar: «Este Papa viene a hablar ante toda la Iglesia, Europa y el mundo, de esas naciones y pueblos tan a menudo olvidados. Viene a clamar en voz alta^[78]». Se trataba ya de un cambio importante para lo que entonces se llamaba «la Iglesia del silencio». Pero muy pocos imaginaban que el Papa vería realizarse las esperanzas de su prédica con la caída del sistema comunista en Polonia, la demolición del telón de acero y la reintegración al concierto continental de las naciones que, desde 1945, habían constituido «la otra Europa».

En Checoslovaquia, donde la Iglesia sufrió una verdadera persecución durante las cuatro décadas de poder comunista, Juan Pablo II fue quien recibió la primera invitación oficial cursada por el presidente Havel. Y era un poco increíble ver al Papa en la primavera de 1990 visitando ese país, la mayoría de cuyas diócesis, por culpa del poder, habían carecido de obispos hasta seis meses atrás. El 21 de abril de 1990, en lo alto del promontorio donde antes se alzaba la gigantesca estatua de Stalin que dominaba Praga, los cánticos y la homilía de Juan Pablo II se multiplicaban por los altavoces que en su origen habían sido colocados en todos los cruces para difundir la propaganda comunista.

En el parque de Letna, el mismo donde tantas veces las «masas populares» habían sido llevadas en camiones a aplaudir a los jefes de Estado de los «países hermanos», una multitud de fieles asistía a misa bajo una lluvia persistente. Pero no era menor la cantidad de curiosos. Aunque ante las legislativas de junio de 1990 una carta pastoral del cardenal primado invitara a los fieles a votar por el reconstituido partido Cristiano

Demócrata, el triunfo no se produjo. Antes bien, el «partido católico» sufrió la humillación de un resultado inferior al de los comunistas, mientras el Forum Cívico, depositario del voto de numerosos creyentes, se alzaba con una amplia victoria.

No obstante parecía que aquellas sociedades recién salidas de cuarenta años de totalitarismo podían prestarse a un considerable proceso de recristianización, tanto más donde la Iglesia había constituido el último recurso contra el Estado-partido — como en Polonia— o donde había sufrido un martirio que la legitimaba moralmente —como en Checoslovaquia. Por lo demás, el contenido ideológico de la recristianización —tal como aparece en los escritos del cardenal Ratzinger, por ejemplo— apunta explícitamente a la superación del comunismo. Éste no es simplemente anatematizado —como hasta hace poco— sino también analizado desde la óptica cristiana como realización concreta del totalitarismo y, en tanto que negación de Dios, negación de la libertad y los derechos del hombre. Incluso constituye, como ineluctable final del proceso de la Ilustración y argumento supremo contra ésta, la prueba por la negativa de la necesidad de recristianización. En Europa Occidental este proceso empezó siendo una respuesta a la crisis social de mediados de los setenta; se encargaba así, sobre el terreno, de mantener el espíritu de movilización y solidaridad que las utopías seculares de la sociedad industrial ya no podían animar. En «la otra Europa» las cosas han sido un poco diferentes. Hasta que en 1989 se produjo el derrumbe del comunismo, la Iglesia polaca había podido reorganizar frente al Estado una sociedad civil desmembrada, y ciertas formas de recristianización «desde abajo» ya se habían desarrollado en Bohemia y sobre todo en Eslovaquia antes de la «revolución de terciopelo».

Pero, con la convocatoria de elecciones libres y la progresiva instauración de la economía de mercado, la aspiración democrática se ha impuesto a la sed de trascendencia y el deseo de expresar opiniones plurales a la adhesión a verdades reveladas —algo comprensible tras cuatro décadas dominadas por otras verdades igualmente indiscutibles. Incluso en la muy católica Eslovaquia el rumor según el cual, si triunfaban los cristiano-demócratas, obligarían a colgar crucifijos en aulas y lugares de trabajo —como en otros tiempos se colgaba el retrato de Stalin— contribuyó a disuadir a muchos cristianos de votar por esa lista. En cuanto a Polonia, en la hipótesis de que el país recobrara «la libertad política» antes del fin del comunismo, algunos se preguntaban si «persistiría su maravillosa tensión espiritual», si «eso que ha nacido como respuesta al peligroso desafío del totalitarismo [...] dejará de existir el día en que el peligro desaparezca^[79]». En 1989 la hipótesis se convirtió en realidad; si bien el nuevo primer ministro, Tadeusz Mazowiecki, es un intelectual católico, no servirá de instrumento a una política de recristianización desde arriba. Varios amigos suyos han sido elegidos para la Dieta pese a la hostilidad del episcopado, que les había opuesto otros candidatos. Y durante el conflicto que en el verano de 1990 surge entre Mazowiecki y su antiguo aliado, Lech Walesa, éste acusa al gobierno de realizar una política «de izquierda» —es decir, de inspirarse en

principios en su opinión no muy católicos.

Para comprender las metas de la recristianización en el proceso por el que atraviesan los países de Europa centro-oriental y cultura católica recién salidos del comunismo, es preciso antes que nada volver sobre la génesis del modelo polaco. Luego lo compararemos con la evolución concreta de la socialización católica en el país checo.

El modelo polaco y sus ambigüedades

La pertenencia al catolicismo es uno de los principales rasgos de la identidad polaca a lo largo de la historia. Entre la Prusia protestante y la Rusia ortodoxa —que reiteradamente la despedazaron por el Oeste y el Este— Polonia logró sobrevivir como nación haciendo de su fe católica una muralla cultural. Tanto la invasión alemana de 1939 como la dominación soviética posterior a la guerra marcan la continuidad de ese legado geopolítico. Pero estas intervenciones no sólo fueron formas de expansión territorial; cada una impuso, además, un modelo totalitario aportado por el invasor.

Aparte del exterminio planificado de los judíos, el nazismo practicó un aniquilamiento sistemático de las elites culturales polacas. El comunismo, que se impuso a un país carente de intelectualidad y favoreció el acceso a la cultura de «hombres nuevos» sometidos a su dogma, encontró frente a sí un solo grupo organizado capaz de afirmar y reproducir valores extraños al comunismo: el clero católico. Tras una primera década en que el poder pareció abocado a destruir ese núcleo, y que culminó con el encarcelamiento del primado Wyszynski entre 1953 y 1956, el régimen hubo de buscar un *modus vivendi* con la Iglesia. La crisis política y social que sacudió al comunismo en 1956 había inclinado a los dirigentes del partido a buscar compromisos con la sociedad civil, y la Iglesia era un interlocutor indispensable para obtener una paz relativa que no reposara únicamente en la represión. La Iglesia, portavoz de la sociedad.

En el marco de esa primera victoria sobre el totalitarismo, la Iglesia, como portavoz de la sociedad civil, empieza a concebir a Polonia como laboratorio de la recristianización —una actitud vuelta desde entonces al futuro, al poscomunismo, al contrario que la de aquel catolicismo que sólo encarnaba las resistencias de un pasado «históricamente condenado». Tal concepción ganaba en credibilidad debido a que, por entonces, no existía casi otro polo organizado capaz de producir valores opuestos al totalitarismo. El caso de Nowa-Huta se transformaría en símbolo de la nueva tendencia. Como indica su nombre (que significa «la nueva acería»), esta ciudad de algunos cientos de miles de habitantes, edificada en los años cincuenta, era el arquetipo de núcleo urbano proletario símbolo de la nueva humanidad. No tenía iglesia, salvo una capillita, edificada en otros tiempos, que se había mantenido en pie.

Sin embargo, las misas dominicales, en torno a aquel único lugar de culto, reunían a veces hasta a 10 000 fieles. En 1957 el poder cedió un terreno para que se alzara una iglesia; pero tres años más tarde hizo construir una escuela. No fue sino en 1968, tras múltiples presiones y conflictos muchas veces crispados, cuando empezó a edificarse la iglesia. La labor corrió a cargo de los propios fieles; en 1977 concluyó, y el encargado de inaugurarla fue monseñor Karol Wojtyla, entonces arzobispo de Cracovia^[80]. Es decir que quien al año siguiente pasaría a ser Sumo Pontífice conocía de cerca el ejemplo de una lucha porfiada y victoriosa por afirmar la identidad católica en un Estado ateo.

El proceso polaco de recristianización desde abajo se puso en marcha, antes que nada, mediante la elaboración de una forma social alternativa que encaró el descalabro de la vida cotidiana, la penuria y el desaliento engendrados por el modelo soviético. La Iglesia supo enfrentarse con la indiferencia religiosa de los jóvenes educados en el marxismo-leninismo multiplicando los «puntos de catequesis»: a fines de la década de los setenta su densa red abarcaba más de veinte mil unidades.

Y sobre todo tomó iniciativas originales que, partiendo de experiencias comunitarias, permitieran a los jóvenes romper con la existencia cotidiana en el medio socialista, sobre la cual planeaba en los setenta un consumismo de pobres financiado por los créditos de la banca occidental. «En su busca por idear un nuevo tipo de vivencia religiosa construida en medios populares», señala Patrick Michel, la Iglesia «creó el movimiento Oasis, que en 1980 ya reunía a más de 30 000 jóvenes en colonias de verano diseminadas por todo el territorio; allí, durante unas dos semanas, se proponía una vida en común de reflexión y plegaria, de solidaridad, y el posterior mantenimiento del grupo en el lugar donde vivían habitualmente sus miembros^[81]».

Al contrario que en Italia, donde un movimiento como Comunión y Liberación nació a pesar de la jerarquía eclesiástica y en cierta medida para oponerse a ella, en la comunista Polonia catolicismo, Iglesia y episcopado formaban un solo bloque. E incluso aunque el poder impulsara —igual que en Checoslovaquia y Hungría— asociaciones de sacerdotes «por la paz^[82]» manipuladas por el régimen, éstas nunca dejan de ser minoritarias ni obtienen legitimidad alguna entre los creyentes. Existe pues una continuidad que va de las estructuras recristianizadoras de base —trátese de la socialización comunitaria católica de los jóvenes o de la movilización de fieles para construir iglesias— al cardenal primado. El movimiento, haciéndose portavoz privilegiado de la sociedad civil ante el Estado, negocia la recristianización «desde arriba»: exige numerosas contrapartidas, entre ellas un estatuto de derecho público *de facto* para la Iglesia, a cambio de una mínima paz social.

El combate de Solidaridad

El modelo católico de reconquista del «mundo» culmina en la «revolución de

rodillas» de fines de los años setenta —por la época en que Juan Pablo II asume sus funciones en Roma—. Los trabajadores de los astilleros navales de Gdansk, que rosario en mano se declaran en huelga contra «el partido de la clase obrera», desfilan entonando cánticos detrás de imágenes de la Virgen y celebran misa en las fábricas^[83], parecen la traducción concreta de los logros de la recristianización «desde arriba». Su movimiento se convierte para el poder en interlocutor político por excelencia, y en 1980 alcanza una victoria sin precedentes en el mundo comunista con la legalización de Solidaridad, sindicato independiente de casi diez millones de miembros.

No obstante, el año y medio de existencia legal de Solidaridad —hasta que el 13 de diciembre de 1981 el general Jaruzelski instaura el estado de guerra— indica que la apertura del sistema, por exigua que haya sido, contrariaba la pretensión de la Iglesia de convertirse en portavoz privilegiada de la sociedad civil. Los dirigentes del sindicato no tardaron en ocupar el gran espacio político, esforzándose por reducir a la Iglesia a pura «fuerza espiritual^[84]».

Sólo después del 13 de diciembre, con la ilegalización de Solidaridad, pudo la Iglesia reencontrar su posición de paridad frente al poder comunista; y no la abandonará hasta que en 1989 ese poder desaparezca.

No obstante las cosas ya no volverían a marchar como antes de 1980: durante los dieciséis meses de vida legal de Solidaridad, la recristianización por arriba había dejado de ser la única perspectiva fiable para el poscomunismo. Y la «laicización relativa de la sociedad polaca^[85]» durante aquel breve período prefiguraba la secularización más profunda que sobrevendría con la caída del totalitarismo y la instauración del sistema democrático.

Si a partir de entonces la Iglesia puede orientarse en una dirección, es la de socializar a esas bases que la transición hacia el mercado dejará al borde del camino; se trataría de buscar en una recristianización desde abajo adaptada al paro, a la inflación y al probable recrudecimiento de la pobreza, la manera de convertirse en portavoz de la sociedad civil frente al régimen democrático.

La Polonia de los años setenta ilustra, de manera típica, el traslado de la base a la cúspide de un proceso de recristianización conducido por la jerarquía eclesiástica. Pero a una situación tan ideal la Iglesia no pudo acceder sin que se conjugaran dos factores: la importancia del catolicismo en la definición de la identidad nacional y el monopolio de la representación de la sociedad civil ante el Estado totalitario. En los momentos en que ambas condiciones no se cumplieron, la recristianización sólo logró un desarrollo parcial, desde abajo, y hubo de dejar paso, dentro mismo de la Iglesia, a importantes comentarios persuadidos de que no es ésa la forma que debe adoptar el apostolado católico tras cuarenta años de glaciación totalitaria.

El contramodelo checo

Si se la mira bien, la situación de la Iglesia en el país checo constituye un contramodelo del caso polaco. A pesar de semejanzas superficiales y, aunque la jerarquía eclesiástica haya confiado en la posibilidad de una recristianización desde arriba luego del derrumbe del comunismo, las convicciones democráticas de los católicos de Bohemia pesaron más que su identidad confesional. Para reconstruir este proceso y analizar sus líneas es menester, por tanto, empezar por la inaudita represión que sufrió la Iglesia checa entre 1948 y 1989.

El pasivo de la «recatolización forzada»

Checoslovaquia es el único país del antiguo bloque soviético donde, desde que existen elecciones libres, el Partido Comunista obtuvo alguna vez más de un tercio de los sufragios. Este resultado, alcanzado en 1946, le permitió participar en un gobierno de coalición y más tarde, con el «golpe de Praga» de febrero de 1948^[86], apoderarse enteramente del poder. En la segunda mitad de aquel año, «el secretario general del PC, R. Slansky, proclamó la prioridad de la lucha “ideológica, política y administrativa” contra las fuerzas de la reacción, a la cabeza de las cuales también colocaba a la Iglesia católica^[87]».

Y sin embargo, al revés que en la Polonia vecina, la Iglesia católica no encarnaba la identidad nacional ni poseía los medios para erigirse en portavoz de la sociedad civil. En Eslovaquia llevaba los estigmas de la obediencia a Hitler y de la colaboración con el nazismo de uno de sus dirigentes: monseñor Tiso, jefe durante la guerra del Estado eslovaco «independiente». Desde el otoño de 1941 monseñor Tiso se había hecho notorio por haber deportado a los campos de exterminio a la importante población judía de Eslovaquia. Y por más que los obispos eslovacos hayan protestado contra esas medidas^[88], en los años siguientes a la victoria del Tercer Reich la Iglesia iba a conservar en el país un perfil político muy bajo.

En Bohemia y Moravia, por el contrario, la Iglesia católica había sido duramente perseguida por los nazis: el arzobispo de Praga, monseñor Joseph Beran, asumió sus funciones en 1946 tras haber estado confinado en Dachau. Pero ese comportamiento impecable no podía disipar totalmente la ancestral suspicacia de que era objeto la Iglesia en la patria de Jan Hus, quemado y excomulgado en 1415. En el país checo, la institución católica simbolizaba la destrucción de la nación y su incorporación forzada al imperio austro-húngaro tras la derrota de Montaña Blanca^[89]. La «recatolización» llevada a cabo durante la Contrarreforma para extirpar el espíritu husita, en la que participaron fanáticos jesuitas de lengua alemana —grandes realizadores de autos de fe— hacía de la Iglesia, en la conciencia común, un instrumento de poderes extranjeros^[90].

Cuando acabada la Primera guerra mundial se proclamó la República Checoslovaca, el sentimiento anticatólico estaba fuertemente extendido en Bohemia.

Se manifestó entonces en diversas depredaciones en las iglesias, y por la creación de una «Iglesia checoslovaca», formada por unos 300 religiosos, que en 1920 se separó de Roma (diez años después contaba ya con 800 000 fieles^[91]). En Eslovaquia, en cambio, prevalecía un catolicismo «de tipo polaco» que se conjugaba con el nacionalismo; en conjunto, era una forma de oponerse a una Bohemia dominadora y «descreída» a la que el país había sido adherido por los poderosos tras el desmembramiento del imperio austro-húngaro.

La política que desde 1948 los comunistas llevaron a cabo contra la Iglesia prolongaba, en cierto modo, una lógica ya afirmada por el Estado antes de la guerra. Pero si la desafiante actitud de Masaryk^[92] y sus allegados, muy relacionada con el anticlericalismo de los radicales franceses de la misma época, respetaba las reglas democráticas del Estado de derecho, el PC organizaría una persecución de los católicos sistemática y sin parangón en el propio bloque soviético.

En 1948 se nacionalizaron todos los bienes de la Iglesia y se suprimió la enseñanza confesional. Al año siguiente, ante la creación oficial de una «Organización de Acción Católica» enfeudada al Estado, el cardenal Beran difundió una pastoral que la calificaba de «movimiento cismático». A raíz de ello se lo condenó a residir en el arzobispado, de donde sólo saldría catorce años después para exiliarse en Roma. En marzo de 1950 la mayoría de los superiores y provinciales de las congregaciones religiosas fueron juzgados por «espionaje y traición» y condenados a largas penas. En la noche del 13 al 14 de abril «la policía irrumpió en todos los conventos católicos de la República y detuvo a religiosos, sacerdotes y laicos para reagruparlos en “conventos de concentración”[...]. Los monasterios fueron revisados al milímetro en busca de documentos que pudieran dar prueba de la propaganda antirrevolucionaria atribuida a los religiosos; y el hecho de que nada se descubriera no impidió el saqueo ni el pillaje^[93]». Fueron prohibidas todas las órdenes religiosas, y los obispos detenidos y condenados a penas de prisión de hasta veinte años, en tanto un «Movimiento del Clero Católico por la Paz» —dirigido por un cura excomulgado— se convertía en interlocutor católico del régimen.

Bajo el sol de Satán

La destrucción de la estructura exterior —visible— de la Iglesia checa tuvo dramáticas consecuencias humanas para los miles de sacerdotes, religiosos y religiosas que padecieron los campos de trabajo y los más severos regímenes penitenciarios, e incluso para aquellos que, habiendo recibido el «permiso de ejercer su sacerdocio», quedaron sometidos a una rigurosa vigilancia policial. La persecución limitaba extremadamente los contactos, tanto entre el clero de base y la jerarquía —ella misma encarcelada o bajo arresto domiciliario— como entre ésta y el Vaticano. Pero este martirio, que en el sentimiento de las víctimas reactivaba y hacía palpable la

figura del mártir cristiano, dio lugar a que la Iglesia desarrollara una «estructura interior». Lejos de la arrogante recatolización de antaño, de la pompa y los oropeles de la Contrarreforma, lejos de los palacios episcopales, del fondo de las celdas y de las canteras cuyas piedras picaban, surgieron teólogos del desamparo humano para quienes el catolicismo tenía un sentido nuevo. En el concilio Vaticano II el cardenal Beran, exiliado tras catorce años de residencia vigilada, habría de declarar: «En mi país la Iglesia católica parece estar pagando las faltas y los pecados que, en tiempos de agitación, se cometieron en su nombre contra la libertad religiosa: la muerte en la hoguera del cura Hus, en el siglo xv, y en el xvii la forzada reconversión de gran parte del pueblo checo al cristianismo^[94]».

El padre Joseph Zverina, encarcelado de 1952 a 1964, apunta que en esas condiciones, que imposibilitaban no sólo el servicio del culto sino el ejercicio mismo de la caridad, la única expresión de la fe católica radicaba en «la interioridad de la vida espiritual. Y ésta no era una forma de evasión mental sino un asunto de vida o muerte, el fundamento de nuestra oposición». La Iglesia que vive en Zverina y sus colegas detenidos no es «silenciosa»: está «en silencio»; no es «subterránea»: está expuesta al «sol de Satán». Por las noches consagra su energía a transmitir en Morse la dogmática teológica al preso de la celda de al lado^[95]. Pero al mismo tiempo que conservan *in petto* la fe, garante de su identidad católica, los curas y religiosos encarcelados conocen a una masa de presos políticos de todas las opiniones — muchos de ellos no creyentes— en la cual hay incluso comunistas «desviados» en algún momento de la línea adoptada por el partido. La conciencia de la universalidad de la desdicha bajo la máquina totalitaria conducirá a buena parte de esos religiosos a dar testimonio cristiano de ella en nombre de todos los hombres, ateos comprendidos; otros católicos, al contrario, se abocarán a edificar pequeñas estructuras de recristianización desde abajo que, en principio, tiendan a socializar a los creyentes marginados por el sistema comunista.

En una primera fase estas estructuras son obra de laicos, menos hostigados por la policía que los curas. En los años cincuenta, ciertas familias católicas que, siguiendo el magisterio de la Iglesia, tienen numerosos hijos, empiezan a entablar contactos para asegurar la persistencia del catecismo. Se agrupan para reavivar su identidad y hacer una vida de plegaria común, rompiendo con la norma comunista que se abate sobre el país. Al principio el propósito es resolver los problemas de las familias numerosas en una sociedad socialista. Pues según señala una de las fundadoras del movimiento, «las familias numerosas eran, o bien católicas, o bien gitanas...»^[96]. Como estas últimas no pertenecían al mismo universo mental, el criterio de reconocimiento de la familia cristiana fue que contara cuando menos con cuatro niños. Mediante la creación de un «club de familias numerosas» que estableciera en la vida cotidiana una red «horizontal» de ayuda mutua, se llegó a constituir una «sociedad cristiana» embrionaria. Bajo una clandestinidad que hacía muy difícil cualquier intento, se organizaron colonias de vacaciones para los niños y, más tarde,

empezaron a confeccionarse folletos artesanales que circulaban por la red. El primer *samizdat* católico infantil, concebido como antídoto contra los valores del materialismo dialéctico dominante, presentaba una «imagen católica del mundo». Contactos con la comunidad ecuménica de plegaria de Taizé, en Francia, y fondos provenientes de Alemania contribuyeron en los años sesenta a fortalecer el movimiento.

Durante la Primavera de Praga, entre comienzos de 1968 y la invasión soviética de la noche del 20 al 21 de agosto, la Iglesia católica reencontró fugazmente la libertad perdida en las dos décadas anteriores. Salieron de la cárcel religiosos y curas que aún no habían cumplido sus condenas, las redes clandestinas pudieron coordinarse y la información circular^[97]. Los católicos fueron antes beneficiarios «pasivos» que actores de una revolución cuya iniciativa correspondió a los comunistas «dubcekianos», partidarios de un «socialismo de rostro humano».

¿Recristianización «desde abajo» u oposición democrática?

Con la normalización que se impone en Checoslovaquia después de agosto de 1968, el régimen renueva la hostilidad contra la Iglesia; un claro síntoma es el retorno de Karel Hruza —apellido que en checo significa «terror»— al cargo de secretario de Asuntos Religiosos del que fuera desposeído durante la Primavera. Pero a la persecución violenta de las dos primeras décadas sucede, en la segunda mitad de la era comunista, una política de chantaje, amenazas e intimidación contra un clero envejecido, algunos de cuyos miembros son utilizados por los represores.

Pacem in Terris^[98], la nueva asociación de curas «compañeros de ruta» que el poder crea en 1970, llegará a agrupar a más de un tercio de los eclesiásticos del país, entre ellos a todos los obispos (salvo el cardenal Tomasek, sucesor de monseñor Beran). Paralelamente la *ostpolitik* del Vaticano, preocupada por preservar todo cuanto de la «Iglesia visible» subsistiera en el Este y por reconstruir la jerarquía eclesiástica, propicia una política de acuerdos con el régimen lo cual conduce al implícito reconocimiento de Pacem in Terris por parte de Roma. «En vez de preservar la Iglesia», observa Jacques Rupnik, «esta política llevó a su descomposición espiritual y moral, provocando una ruptura entre el clero y los fieles^[99]».

Desde mediados de los años setenta dos actitudes se imponen entre los católicos seculares o religiosos que rechazan cualquier compromiso con el régimen —todo *modus vivendi* que, según ellos, devendrá a la larga un *modus moriendi*—. Por una parte, el fortalecimiento de las tramas de recristianización «desde abajo» —mucho más extensas que antes de 1968— y, por la otra, el compromiso de una minoría de católicos con la disidencia. Si en cierto sentido ambas son complementarias, proceden de concepciones no idénticas sobre el papel del catolicismo en la sociedad; la oposición se hará manifiesta en el momento en que caiga el comunismo.

La recristianización «desde abajo» adopta sobre todo la forma de los llamados grupos Focolari («pequeños hogares»), un movimiento que, hacia el fin de la Segunda guerra mundial, había fundado en Italia la seclar franciscana Chiara Lubich. Mientras a su alrededor caían bombas y morían miles de personas, Lubich buscaba una razón para seguir viviendo y esperando en medio del cataclismo, del derrumbe total de los valores humanos. La descubrió en la voluntad de vivir de acuerdo con el Evangelio, tomando cada una de sus palabras al pie de la letra; esas «palabras de vida» marcarían el programa cotidiano de una existencia cristiana.

Durante la primera década de la normalización, el movimiento se desarrolla en Praga entre jóvenes adultos, a punto de acabar los estudios o recién iniciados en la vida activa, que, deseando vivir católicamente, huyen de una institución eclesiástica servil en cuyo seno *Pacem in Terris* es omnipresente. Sienten «el anhelo de revivir la experiencia de los primeros cristianos»: se encuentran en los bosques para celebrar misas clandestinas y leer la Biblia juntos. A falta de fotocopadoras o imprentas disponibles transcriben las «palabras de vida» a mano, como los monjes en el *scriptorium*, y se las transmiten. Viviendo «la experiencia de la comunidad espiritual y la comunidad de los bienes», dando a su existencia un sentido cristiano al margen de la sociedad comunista, se entregan a un proselitismo eficaz que, según uno de sus principales dirigentes, a fines de la década de los ochenta les permitirá alcanzar el número de 10 000 hogares^[100].

La difusión de esta labor recristianizadora «desde abajo» no encuentra importantes obstáculos represivos. «María siempre nos ha protegido con su manto», dice el mismo dirigente, que —a diferencia de Havel o Zverina— puntualiza no haber buscado «luchar contra el Estado» y considera que, para los creyentes, «la mayor revolución no es la de noviembre de 1989 sino la que se produce dentro de cada cual cuando Jesucristo vence y se decide emprender el camino de Dios». Como se verá más adelante, este alejamiento de la escena política sólo se iba a mantener mientras durara el comunismo.

Mientras cobraba forma tal recristianización, deliberadamente apolítica, otros cristianos elegían una vía de resistencia que los llevaba a reencontrar a los disidentes laicos que habían conocido en la cárcel. Un grupo de intelectuales lanza la Carta 77, que reclama la aplicación efectiva de la Convención de la ONU sobre el respeto a los derechos cívicos, políticos y culturales, así como al Acta final de la Conferencia de Helsinki, ratificada por Checoslovaquia en 1976. Una tercera parte de los 1200 signatarios son católicos, entre ellos el filósofo Vaclav Benda y los padres Joseph Zverina y Vaclav Maly. Una nueva persecución se abate entonces sobre ellos; mientras algunos pierden sus empleos y otros van a la cárcel, los sacerdotes son privados del derecho a ejercer y destinados a diversos trabajos manuales. Sometido a múltiples presiones del poder, el cardenal Tomasek emite un comunicado explicitando que no es firmante de la Carta, en la cual la Iglesia no se reconoce. La resonancia de la Carta en Eslovaquia será, por otra parte, muy débil.

En una carta abierta al cardenal, el padre Zverina le reprocha acremente su actitud. «Vuestra declaración», escribe, «no se inspira en el Evangelio sino en las odiosas necesidades de la propaganda y en la histérica caza de brujas dirigida contra quienes se atreven a pedir que se respete la ley». Y a los cristianos que no se consideran implicados en una iniciativa tomada en común con oponentes incrédulos o ateos —léase comunistas disidentes—, les responde: «No cabe duda de que entre los firmantes hay gente de toda clase, y algunos católicos pueden no estar de acuerdo con buena parte de ella (aunque en general se trata de católicos incapaces de emprender actividad alguna en el marco de la legalidad, y siempre prontos a denunciar a los otros). ¿Pero acaso los pecadores no tienen también derecho a exigir justicia para ellos, para los demás e incluso para la Iglesia?»^[101].

Esta actitud, que le valió al padre Zverina la cárcel bajo acusación de haber «obstaculizado la vigilancia del Estado sobre la Iglesia», difiere enormemente de la recristianización «desde abajo» ilustrada por los Focolari. La prioridad no es el cristiano que sigue celosamente el Evangelio y se rige por la «palabra de vida», sino todo ser humano víctima de la opresión, por ateo que sea. Y a esto son especialmente sensibles los sacerdotes y religiosos que conocen la experiencia de la cárcel y de la condición obrera que el partido de los trabajadores suele infligir como castigo a los intelectuales. Ejemplos elocuentes son el padre Vaclav Maly, que fue uno de los portavoces de la Carta 77, o el provincial de los dominicos de Checoslovaquia, padre Dominique Duka. Éste, novicio en 1966 (secretamente) y ordenado en 1970, pertenece a la joven generación eclesiástica; cura de parroquia rural, en 1975 fue privado del permiso de ejercer y destinado a la cadena de montaje de la fábrica Skoda, en Pilsen. Es, pues, un «cura obrero» en un sentido muy distinto del que la expresión tenía en Francia en los años cincuenta^[102]. El padre Duka se pasó seis años organizando grupos de teología y filosofía cristiana, en contacto con los estudiantes, y preparando a otros novicios.

Detenido en 1981 y condenado a quince meses de prisión, compartió la celda con Vaclav Havel y se vinculó a los «carlistas» presos. La experiencia fue para él un «segundo noviciado»^[103], no menos trascendental que el primero.

Si a veces le tocó administrar el bautismo a presos cuyos compañeros de celda oficiaban de padrinos, también comprendió la importancia del diálogo con los no católicos.

El fracaso de la democracia cristiana

Durante el derrumbe del régimen comunista, en noviembre de 1989, el cardenal Tomasek —mucho más firme contra el régimen bajo el papado de Juan Pablo II que bajo el de Pablo VI— desempeña un papel moral considerable. El 21 de noviembre condena la violenta represión desatada días atrás contra una manifestación

estudiantil; a mediados de diciembre se opone a una tardía maniobra del PC —que propone un referéndum para elegir al nuevo presidente— y expresa su apoyo a Vaclav Havel, imprimiendo un giro decisivo a la relación de fuerzas en favor del dramaturgo y del Forum Cívico, que éste dirige.

Pero en los meses que siguen a la instauración de la democracia, el debate en torno al compromiso político origina importantes divisiones en las filas católicas. Muchos ocupan cargos en el gobierno de transición, y ante las elecciones previstas para junio de 1990 se les abren dos opciones: o presentarse en el marco del Forum Cívico, corroborando así las alianzas habidas en el seno de movimientos como Carta 77, o constituir una lista autónoma de «cristianos».

El episcopado —y detrás de él un Vaticano imbuido del «modelo polaco»— elige el segundo camino, y apoya la creación de una «alianza cristiano-demócrata» donde excarlistas católicos se mezclan con los miembros de un partido «católico» sumiso, «compañero» de ruta de los comunistas durante cuatro décadas, pobre en legitimidad pero profuso en inmuebles, imprentas, etcétera. La alianza espera alcanzar un éxito masivo en Eslovaquia y obtener en Bohemia-Moravia suficientes votos para que la suma total le permita acceder al poder en Praga.

Los diversos sectores de la recristianización de base movilizan a sus miembros en pro del voto demócrata-cristiano, incluso grupos que, como los Focolari, se habían negado a cualquier acuerdo político con el régimen anterior. El episcopado apoya la transición «hacia arriba» mediante una pastoral en donde llama a los fieles a votar por los demócrata-cristianos. Según un dirigente de los Focolari, un gobierno de esa tendencia habría representado «una ocasión excepcional para impulsar la educación cristiana de los niños, fundar escuelas católicas —y por tanto más morales— y alentar la formación de familias cristianas, cambiando en conjunto una sociedad afectada por la presión del totalitarismo contra la fe».

Por el contrario, ciertos católicos, religiosos o laicos, que habían militado en la oposición y compartido calabozos con no creyentes, no ocultaron su rechazo a embarcarse en semejante recristianización «desde arriba»; pues para ellos esa táctica comportaba aliarse, contra antiguos camaradas de cárcel, a católicos que no sólo se habían acomodado bien al totalitarismo sino que incluso se habían mostrado «dispuestos a denunciar a los otros^[104]».

Y de hecho, pocos días antes de los comicios se reveló que el principal dirigente de la alianza cristiano-demócrata, «excompañero de ruta» del PC, había recibido una retribución mensual de la policía por vigilar a carlistas católicos —algunos de los cuales compartían ahora la lista con él—, y que su piadoso celo lo había llevado a preconizar «castigos severos» contra varios de ellos. El escándalo tuvo tal repercusión que el partido «cristiano» —cuya campaña, de lodos modos, no había sido verdaderamente amplia— sufrió un revés gravísimo: alrededor del 10% de los votos y un humillante tercer puesto... detrás del Partido Comunista «renovado».

Algunos miembros de los grupos recristianizadores de base —cuyo acelerado

tránsito a la política había sido negativamente sancionado por los votantes—denunciaron el escándalo como un golpe de efecto montado por judíos y masones influyentes en el Forum Cívico. Desde entonces consideran que el 10% de electores de la alianza représenta un núcleo de «auténticos creyentes», y que es preciso construir la alternativa cristiana a la invasión del capitalismo, con su recua de males sociales y morales. A fin de prevenirse, conviene reforzar la recristianización «desde abajo», a la que el clima democrático permitirá alcanzar dimensión de masas. En un proceso que va del encuentro del individuo con Cristo al movimiento social, pasando por las «familias cristianas» agrupadas en estructuras comunitarias, el objetivo a largo plazo es la creación de una sociedad de fundamento católico. En esta perspectiva tiene un papel crucial la educación de los niños, en el marco de familias recristianizadas que hagan las veces de «tienda de oxígeno^[105]».

Muchos curas y religiosos, por el contrario, consideran que «el vínculo entre la Iglesia y un partido “cristiano” siempre es problemático y recuerda la tradición de la Contrarreforma»; estiman que «70% de los fieles ha votado por otros partidos^[106]» que no son el demócrata-cristiano^[107] «y se niegan a aceptar que los electores de éste sean los únicos “creyentes auténticos”. Si el episcopado insiste en que la actividad pastoral vele por fortalecer los vínculos entre católicos, muchos religiosos piensan que en una ciudad como Praga, donde predomina la indiferencia hacia la fe, los católicos no deben en modo alguno aislarse de “este mundo”, antes bien han de multiplicar los actos de presencia».

El padre Vaclav Maly, portavoz de la Carta 77 y uno de los oradores más elocuentes de la «revolución de terciopelo», se replegó en 1990 en la parroquia barrial de Praga donde es cura. También él considera equivocada la pastoral que solicitó a los fieles que votaran por la democracia cristiana: «La Iglesia debe transmitir los valores cristianos al conjunto de la sociedad, pero también permitir a los católicos que voten como quieran». Para él, en una sociedad que emerge moralmente arruinada de cuarenta años de totalitarismo, su parroquia tiene la obligación de «abrirse a todo el mundo. Es preciso que la gente practique una comunicación real, en vez de ir simplemente a la iglesia. Para mí el Evangelio es una fuerza de proposición, no un sistema cerrado de la verdad. Quiero mostrarles a los fieles que busco con ellos, que no tengo respuestas previas». En la Checoslovaquia que se abre a la democracia, lo prioritario es «transformar la sicología de las personas para que actúen como ciudadanos, asumiendo su responsabilidad^[108]». San Gabriel de Smihov, donde el padre Maly ejerce su tarea de cura de base, bautiza, casa, dice misa, entierra y confiesa, es al mismo tiempo un «centro cultural» donde, en microcosmos, se edifica la nueva democracia checoslovaca. En él participan también «extraños parroquianos» de inquebrantable ateísmo, para los cuales el Evangelio de don Vaclav es una preciosa invitación al debate.

* * *

Desde mediados de la década de los setenta, la Iglesia se ha embarcado en un proceso de reafirmación de la identidad católica que pretende acabar con las incertidumbres del período posconciliar. Pero en esta última y encarnizada década la nueva reflexión teológica ha marchado paralela a la transformación del mundo, que ha vivido una crisis económica y moral con hondas repercusiones en los campos de la moral y la cultura. A las seculares utopías de los sesenta, traducidas al lenguaje eclesiástico por el Vaticano II, siguió una década de desarrollo, de ruptura de antiguas solidaridades, que a falta de una interpretación adecuada fue definida como «posmodernidad». A fines de los ochenta, la caída del «socialismo real» aparece como prolongación de esa etapa.

Dada la situación, la Iglesia católica y sus fieles se enfrentan con un dilema. Una tendencia importante se inclina por favorecer la recristianización «desde abajo» o «desde arriba», según modalidades antes expuestas y comparables con las que contemporánea mente se observan en el Islam.

Pero en los propios lugares donde agonizaba y moría el sistema comunista, y donde los partidarios de la recristianización esperaban que se realizase la «sociedad cristiana», la estrategia no se aviene con la voluntad democrática de gran número de católicos. Para éstos, la expresión de la Verdad última —cuya depositaria es la Iglesia— ha de subordinarse en este mundo a la búsqueda humana de la libertad. Ningún «partido cristiano» siente la vocación de organizar una sociedad regida por una Verdad cuyo exclusivo propietario sea él. Semejante «limitación por la democracia» no se advierte, hoy, en el campo donde trabajan los movimientos de reislamización. Pero veremos que, bajo formas harto diferentes, recorre el universo donde actúan los evangélicos y fundamentalistas norteamericanos.

CAPÍTULO 3

Salvar a América

En septiembre de 1989 el ciclón Hugo, después de haber devastado Guadalupe, concluyó su recorrido en la ciudad estadounidense de Charlotte. Por entonces se llevaba a cabo allí el proceso al televangelista Jim Bakker, acusado de múltiples malversaciones financieras y de atentado a las costumbres. La violencia del huracán obligó a suspender la audiencia por un día, hecho en el cual los fieles del pastor católico vieron un signo de la cólera de Dios contra los habitantes de Charlotte. Pero, incluso en un país donde la meteorología es casi objeto de culto, habría hecho falta mucho más para impedir la condena de un hombre que, sobre la credulidad pública y un sinfín de estafas, había edificado un verdadero imperio. El detonante fue una suerte de «Disneylandia cristiana» llamada Heritage USA, que pese al gran número de visitantes cosechó un fracaso demoledor, y donde el predicador, que en la pequeña pantalla solía denostar la homosexualidad, revivía las orgías de Sodoma con sus colaboradores más íntimos.

Durante varios años esta historia había hecho las delicias de la prensa norteamericana: la actualidad parecía confundirse con los enredos y el suspenso almibarado de un serial, cuyas estrellas hubieran abandonado la franja horaria habitual para invadir noticieros y magazines informativos. Ni un detalle se ocultó de las ridiculeces de Tammy Bakker, esposa de Jim y compañera suya en la pantalla, cuya voz de falsete, sus increíbles pestañas postizas y el Rimmel corriéndose en cada lloriqueo televisado, despertaban con pareja intensidad la conmiseración de los fieles y el sarcasmo de los espíritus fuertes. En cuanto a Jim, se había permitido encerrarse con una despampanante secretaria en la habitación de un motel de Florida. A cambio de su silencio y su pecado, la bella se había hecho destinataria de parte del dinero que los fieles enviaban a los Bakker ad maiorem Del gloriam. Una vez seca la fuente, no obstante, los periodistas tuvieron acceso a la historia y la pecadora arrepentida descubrió a la prensa masculina las carnes que despertaran la concupiscencia del televangelista. Jim Bakker perdió la poca credibilidad que le quedaba, y el proceso de Charlotte se convirtió en el último episodio del folletín: la palabra FIN se incrustó en la pantalla mientras el predicador, esposado, era conducido al penal donde deberá cumplir 45 años de prisión.

Pero, a diferencia de un folletín televisivo, la historia de los Bakker no era ficticia: si Jim y Tammy habían podido construir su imperio financiero se debió a que millones de americanos de carne y hueso habían sido seducidos, consolados, tranquilizados o curados por su prédica y su presencia familiar, al punto de enviarle regularmente suficiente dinero para que esta empresa religiosa prosperase en el país de los negocios. Desde 1976 el Charlotte Observer, principal cotidiano de Carolina

del Norte, venía consagrando a la cadena por cable de los Bakker, PTL (Pray The Lord, Alabemos al Señor), reportajes que denunciaban diversas estafas y los abusos de con fianza en que se basaban; las iniciales PTL pasaron a significar Pass The Loot (Pasad el botín) y luego, tras el episodio del motel de Florida, *Pay The Lady* (Pagadle a la dama). Pero las extendidas sospechas sobre la integridad y honradez del pastor no tenían el menor efecto en la generosidad de fieles y donantes; para quienes creían, ésa no era la cuestión.

El televangelismo como fenómeno social

En septiembre de 1977, entre las numerosas cartas de apoyo a PTL aparecidas en el correo de los lectores del *Charlotte Observer*, un desempleado de sesenta años, cuyos ingresos se reducen a un subsidio público de 162 dólares (unas 15 000 pesetas) cada quince días, sale en defensa de Jim y Tammy contra sus detractores. El hombre está sin un duro, lleno de deudas, sin familia y, precisa, tiene los dientes podridos; sin embargo, cada mes envía a PTL la suma de 7,77 dólares, cifra con virtudes mágicas. Este dispendio —mínimo en relación con un salario americano medio— le representa un sacrificio; pero de todos modos exhorta a sus hermanos y hermanas en Cristo a ayudar a un ministro de Dios que, a su parecer, es la única persona que se interesa por su desdicha y lo considera un ser humano^[109].

Aunque leyendo el correo de los lectores del *Charlotte Observer* se compruebe que numerosos donantes eran desheredados de la prosperidad, es indudable que no todos los fieles del PTL pertenecían al Cuarto Mundo. Además de un gran número de pequeños giros postales, la organización recibía contribuciones más substanciosas provenientes de la América media; como el talón de 6000 dólares (unas 550 000 pesetas) enviado por una mujer desgraciada en su matrimonio, obesa y depresiva, que a cambio esperaba un milagro. El milagro no se produjo y la mujer, hospitalizada, reclamó vanamente a Jim Bakker que le rembolsara el dinero para poder pagar la internación^[110].

La red de millones de donantes regulares —cuyas historias, semejantes y repetidas, pueden leerse en reportajes y correos de lectores— dotaba a PTL de un mercado, tanto comercial como ideológico, que no podía ser indiferente a los empresarios de ambos géneros de la América del último cuarto del siglo; y efectivamente unos y otros desfilaban por los programas de Bakker. Se veía allí a la crema y al sustento del movimiento evangélico, a los pastores más humildes y a personajes ricos en relaciones políticas como la hermana del presidente Carter, especializada ella misma en curas milagrosas, redención de pecadores célebres y bautismos colectivos de adultos^[111]. Diversos ideólogos de la contracultura de los sesenta, posteriormente convertidos, se sucedían para denunciar sus errores pasados y predicar la fe en Cristo. Paul Stookey, otrora arquetipo del *protest singer* con el grupo

Peter, Paul and Mary, decía a través de PTL: «A fines de los años sesenta buscábamos dirigentes que pudieran señalar un camino a nuestros movimientos. El movimiento de hoy tiene un dirigente invisible... De algún modo esto es la conclusión de la búsqueda ardiente que fue nuestra época...»^[112]. En cuanto a Eldridge Cleaver, antiguo dirigente de los Panteras Negras y ex teórico de la lucha armada de los guetos negros americanos, hizo en PTL el relato de su descubrimiento de Dios, ocurrido mientras era exiliado político en la Costa Azul: estaba en su balcón, mirando la luna sobre el Mediterráneo, cuando de la brillante faz del astro vio despegarse claramente los sucesivos perfiles de Malcolm X, Fidel Castro, Mao, el Che Guevara y finalmente Jesús. Comprendió que aquél era el camino. «Hace diez años yo creía, como Marx, que la religión era el opio del pueblo... Pero he descubierto que en realidad Cristo es el remedio para mi vida»^[113].

El cuadro se completaba con industriales, celebridades del deporte o los medios de comunicación y políticos conservadores. A veces Bakker forzaba un tanto los límites del género, como cuando invitó a Larry Flint, el rey de la prensa pornográfica, cuyo arrepentimiento ante Dios, debido a la hermana de Jimmy Carter, provocó el escepticismo de los fieles más fervorosos^[114]. En un plano más clásico, en cambio, quienes encontraban en PTL un público entregado de antemano eran personajes como el senador Jesse Helms, muy ligado a los movimientos fundamentalistas de la «nueva derecha cristiana». Desde PTL, Helms hacía campaña contra las imposiciones fiscales a los establecimientos de enseñanza privados, por la oración en la escuela, contra la retirada de las tropas americanas en Corea del Sur y otros temas familiares a este movimiento. Posiciones éstas que hicieron escribir a una fiel telespectadora de Texas: «Me faltan palabras para expresar cómo mi alma se eleva al ver cada día, en mi sala de estar, al *gotha* de la comunidad cristiana ofrendando su tiempo y su talento, compartiendo conmigo su filosofía, sus esperanzas y su fe... ¡Y todo sobre la base de la Biblia bien entendida!»^[115].

Retrospectivamente, el fenómeno Bakker queda reducido a un timo gigantesco, interpretación corroborada por el veredicto de los tribunales que lo investigaron. No obstante, más allá de las malversaciones y los aspectos grotescos o escabrosos del asunto, no es menos cierto que, desde mediados de los años setenta, millones de americanos han sentido la necesidad de adherirse a las formas de la religiosidad que les ofrecían Jim, Tammy y otros semejantes. Pues los Bakker no eran los únicos televangelistas del mercado: cada cual en su género, Jim Robinson, Jerry Falwell, Oral Roberts, Pat Robertson, Jimmy Swaggart, Robert Schuler y algunos menos célebres participaron en esa mutación cultural del último cuarto de nuestro siglo que es el uso masivo de la pequeña pantalla para la prédica evangélica. Por lo demás, el fenómeno no se reduce a su expresión catódica: ésta no es sino la parte más visible de un movimiento de fondo, que ha llevado a ciertas capas de la sociedad estadounidense a formular en categorías evangélicas o fundamentalistas el rechazo a

los «valores seculares», que consideran dominantes y nefastos, y el anhelo de un cambio profundo de la ética social.

Desde mediados de los años setenta se dedicaron numerosos sondeos a describir y cuantificar la América «fundamentalista» o «evangélica» (términos que ni encuestadores ni encuestados se avienen siempre a definir): en 1978, según una encuesta de opinión realizada por la revista *Christianity Today*, 22% de los americanos se declaran «evangélicos», mientras que 35% afirman ser «protestantes liberales», 30% «católicos», 4% «no cristianos» y 9% «secularistas»^[116]. En 1986, un sondeo Gallup indica que 33% de la población adulta se describe como «evangélica» —lo que equivaldría a unos 58 millones de personas^[117].

Tales cifras, que revelan un fenómeno de gran amplitud —pero que no revelan por sí su significado—, ofrecen a Jerry Falwell, el más político de los televangelistas, el fundador de la Mayoría moral y de la Universidad Liberty, el punto de partida para su cruzada por la recristianización de América. En 1980, en el prefacio de su libro *Listen, America!* (¡Escucha, América!), Falwell escribe: «Según sondeos recientes [...] hay actualmente en América 60 millones de personas que proclaman ser cristianos regenerados (*born-again*), otros 60 millones que se consideran favorables a la moral religiosa y 50 millones más que tienen un ideal moral, que quieren que sus hijos crezcan en una sociedad moral [...] 84% del pueblo americano cree que los Diez Mandamientos siguen teniendo validez. Y sin embargo, observando estas estadísticas, hemos de admitir que el pueblo americano, es decir, todos nosotros, ha permitido que una ruidosa minoría de hombres y mujeres llevara el país al borde del abismo... ¡Ya es hora de que los americanos morales unan sus fuerzas para salvar a nuestra bien amada nación!»^[118].

El movimiento político-religioso que Jerry Falwell creó en 1979, la Mayoría moral (The Moral Majority), fue durante los años ochenta la traducción concreta del designio expresado. Enarboló varios temas de movilización y combate, como la oposición al aborto o la introducción del rezo en la escuela, que se insertaban en el punto de articulación entre familia y sociedad civil del cual, paralelamente, partía la impugnación de la política «sin Dios» que practicaba el Estado. Este movimiento y otros con metas similares tuvieron un desarrollo notable entre mediados de los setenta y fines de los ochenta; ello en el marco más vasto de lo que en Estados Unidos se denomina fundamentalismo, evangelismo o nueva derecha cristiana.

Estos fenómenos —igual que las renovaciones carismáticas o pentecostistas, que en la misma época cobraron magnitud considerable— son herederos de una tradición americana original, capaz de elaborar respuestas particularmente vigorosas a los desafíos que, en el último cuarto del siglo, le planteaba una sociedad cuya aparente secularización parecía entrañar el inevitable repliegue de la religión a la esfera privada. Para comprender en qué medida este movimiento es portador de un sentido nuevo y analizar su paradójica inscripción en el centro de la cultura posindustrial americana, es preciso antes que nada volver sobre su génesis histórica.

De la América rural a la tecnología de punta

La aparición pública del término «fundamentalismo» (calco del inglés *fundamentalism*) suele datarse en la década de los veinte. Sigue a la publicación en Estados Unidos, desde 1910, de una serie de doce volúmenes titulados *The Fundamentals*, que contienen noventa artículos redactados por diversos teólogos protestantes opuestos a todo compromiso con el modernismo predominante. Financiados por dos hermanos, ambos hombres de negocios, más de tres millones de ejemplares de *The Fundamentals* se difundieron gratuitamente^[119]. Pero fue sobre todo el «caso Scopes» el que introdujo la palabra fundamentalismo en el vocabulario americano corriente, confiriéndole al mismo tiempo un significado controvertido. Joven profesor de biología en un instituto de Tennessee, John T. Scopes utilizó en clase un manual que se refería a la evolución de las especies. Violó así las leyes del estado, que prohibían la enseñanza de «toda teoría que negara el relato de la creación divina del hombre». En 1925 fue juzgado; pero su proceso, de hecho, se convirtió en el de la subcultura fundamentalista americana, que cayó en el ridículo cuando la prensa reprodujo los zafios argumentos empleados por los adversarios de Scopes. A favor de éste, en cambio, testimoniaron miembros eminentes de la elite intelectual y científica de la época.

Ya se manifieste en oposición al «modernismo» o al «liberalismo» del establishment protestante, el fundamentalismo se define en primer lugar por la fe en la veracidad de la Biblia. El texto sagrado, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se considera expresión literal de la Verdad Divina —sobre todo en lo concerniente a imperativos ético-morales y preceptos político-sociales—. En segundo lugar, los fundamentalistas creen en la divinidad de Cristo y la salvación del alma por la acción eficaz de la vida, la muerte y la resurrección física de Cristo. A lo cual se añade el deber de comprometerse en un proselitismo vigoroso contra todos quienes aún no hayan abrazado ese credo^[120]. Más allá de las controversias teológicas, los dos campos recortan sendas Américas antagónicas cuya confrontación marca el ritmo del período de entreguerras: al Norte industrializado, moderno y en plena expansión se opone un Sur agrícola, de organización social obsoleta, sumido al parecer en una decadencia inexorable desde la derrota en la Guerra de Secesión.

Es el Sur el que nutre a los grandes batallones fundamentalistas de entonces; se adjudica el título de Bible Belt («cinturón de la Biblia»), el más meridional de los cinturones (del ganado, del maíz, del algodón) que se suceden en el mapa de los Estados Unidos. Es la tierra elegida por esos predicadores cuya incultura, fanatismo, hipocresía y falta de escrúpulos conformarán un tipo literario bajo la pluma de novelistas salidos de la elite intelectual de la costa Este. El arquetipo es Elmer Gantry, personaje creado en 1927 por el Premio Nobel de literatura Sinclair Lewis^[121]. Individuo completamente amoral, embaucador, perjurio, fornicador

impenitente, alcohólico, el pastor Gantry debe sus características a ciertos individuos que Lewis había observado y conocido, y no tarda en convertirse en representación dominante del fundamentalismo tal como lo ven los intelectuales. De Gantry a Bakker, la imagen del charlatán fundamentalista no ha variado en exceso; y si encierra ciertas innegables verdades, también ha permitido ocultar el fenómeno social que abona el impacto de los predicadores.

En efecto: incluso a poco de cerrarse el caso Scopes, habría sido un error tomar esta forma extrema de la religión americana por una cultura marginal e irremediablemente vencida. La prohibición, que se inicia legalmente en 1919 y durará hasta 1933, manifiesta la imposición de una ética protestante conservadora y rigurosa en el sistema social americano, que en tiempos de desarrollo se nutre deliberadamente de ella: es la línea del Gran Sueño, que nace con la llegada de los puritanos a un continente donde desean fundar la nueva Jerusalén. La crisis económica de 1929 y sus consecuencias ponen en serio entredicho la fe en el progreso que sustenta a la civilización industrial del Norte. Y, en la interpretación milenarista de los adeptos al fundamentalismo, «la Gran Depresión fue un castigo de Dios a la apostasía de América, y el anuncio del inminente regreso de Cristo^[122]». Esta capacidad de inscribir los acontecimientos en una serie de causalidades debidas a un plan divino —cuyos sumos intérpretes serían ellos— les permitirá extraer argumentos de las variadas crisis vividas hasta hoy por la sociedad americana, hacer un diagnóstico y proponer la terapia que conduzca a la redención.

Fundamentalistas políticos y evangélicos sociales

Desde el fin de la Segunda guerra mundial, el fundamentalismo se asocia a las comentes más «reaccionarias» de la escena política, a los anticomunistas de la guerra fría y a los cazadores de brujas. En tal contexto cierto número de teólogos, que comparten la fe en la irrefutabilidad de la Biblia pero viven con incomodidad las relaciones entre fundamentalismo y extrema derecha, recuperan el término «evangélicos» (evangelicals). El mensaje evangélico, en principio, se declara religioso y social; sólo ulteriormente incorporará metas políticas, cuando se plasme el gran movimiento de mediados de los setenta. En el universo del protestantismo americano, los evangélicos se oponen entonces, en primer lugar, a los sectores llamados «liberales», haciendo hincapié en la piedad personal y los temas éticos o morales literalmente planteados en las Escrituras; el deseo de presencia en el mundo es, mientras tanto, más explícito en sus adversarios.

En las décadas de posguerra, la evolución del protestantismo «liberal» reflejará las mutaciones de la opinión americana «esclarecida». A lo largo de los cincuenta parece, en más de un aspecto, una religión de la opulencia que justifica el goce de la prosperidad americana. Se incrementa la adscripción a diversas Iglesias, que pasa de

43% de la población en 1920 a 62% en 1956; para el sociólogo Martin Marty, esos fieles nuevos y numerosos «buscaban una forma de justificar su satisfacción personal, de aplacar sus angustias, de que su modo de vida fuera bendecido y de organizar la realidad que los rodeaba. Millones de personas se acercaron a la religión, y el beneficiario fue el protestantismo^[123]».

A partir de los años sesenta, el protestantismo «liberal» pasa de la autosatisfacción a la inquietud por la «otra América^[124]», la de los pobres, los guetos y las minorías. Paralelamente se desarrollan los importantes programas sociales que las administraciones Kennedy y Johnson lanzan para «hacer la guerra a la pobreza» e integrar en la prosperidad a los americanos que han quedado al margen del camino. La voluntad de las Iglesias de «estar en el mundo», de acercar el testimonio de Cristo enarbolando la justicia social, se manifiesta al mismo tiempo que los esfuerzos de *aggiornamento* e inserción que el concilio Vaticano II realiza en el universo católico.

Tanto en un caso como en otro, el fenómeno desata oposiciones; en Estados Unidos, las corrientes evangélicas expresan una resistencia considerable a la orientación social de los protestantes liberales, que para algunos desemboca en la impugnación del capitalismo, y que se ejercería en detrimento del deseo de salvación y la búsqueda del otro mundo. En mayo de 1966, en un artículo muy leído aparecido en el *Reader's Digest*, J. Howard Pew, evangélico eminente y director de una sociedad petrolera, previene a los lectores contra toda actividad política; a este efecto cita el ejemplo de Cristo, quien «rehusó e hizo que sus discípulos rehusaran sumergirse en los problemas políticos, económicos o sociales de su época, sin duda no menos graves que los que nosotros enfrentamos hoy [...] Él dijo, con la claridad del agua de la fuente, que ante todo debíamos buscar “el reino de Dios y de su rectitud”, e indicó muy precisamente que “ese reino está dentro de nosotros mismos^[125]”».

A lo largo de los años sesenta, según varios observadores, las posiciones de liberales y evangélicos respecto al compromiso social y político son absolutamente opuestas; y, retrospectivamente, no pocos verán en la pronunciada inclinación social de las Iglesias liberales la causa de su decadencia, así como de la expansión evangélica en la década siguiente. «Los parroquianos acusaban al personal religioso de abandonar su primera responsabilidad, que era responder a las necesidades de espiritualidad personal de los fieles, predicar las Escrituras y la conversión a Cristo. Los ministros del culto, por su parte, reprendían a los fieles porque no se preocupaban del mundo, en tanto cristianos, y no prestaban atención a los gritos que la humanidad sufriente lanzaba a sus puertas. Todos tenían razón en parte. Pero el resultado fue una masiva deserción en las filas de las Iglesias liberales (*mainline*), muchos de cuyos seguidores se volvieron hacia los evangélicos para encontrar, ya respuestas a sus ansias de dirección espiritual, ya simple refugio^[126]».

Esta decepción con respecto a las Iglesias liberales protestantes se refleja en las estadísticas, por primera vez en dos siglos, en 1967. Diez de las «denominaciones»

más importantes se ven afectadas, entre ellas los luteranos, los episcopalianos, los metodistas, los presbiterianos y los congregacionalistas. En 1970 le toca a la Iglesia católica de los Estados Unidos anunciar el primer descenso en el número de fieles desde comienzos de siglo. Dean Kelley, uno de los primeros sociólogos que señaló el fenómeno, anota al respecto: «Mientras las Iglesias liberales se esforzaban por apoyar las reivindicaciones económicas y políticas de los desheredados, los grupos sectarios (por ejemplo los evangélicos) tenían mayor éxito en reclutar nuevos miembros en esos mismos sectores de la sociedad^[127]».

Curas milagrosas y terapia social

Este giro —que las estadísticas permiten situar claramente entre fines de los sesenta y comienzos de los setenta^[128]— no puede reducirse, sin embargo, a una simple oposición entre la decadencia de las Iglesias liberales vueltas hacia el mundo y el éxito de las evangélicas, exclusivamente orientadas a la salvación personal y el más allá. Los evangélicos también realizan una práctica social significativa, aunque no la utilicen para imprimirle el mismo registro de sentido que los protestantes liberales. Esta práctica se ejerce a diferentes niveles, de la parroquia a la constitución de redes nacionales que se valen de los grandes medios —primero la radio y la prensa, luego la televisión— para difundir un mensaje de resocialización, de reconstitución de comunidades creyentes que más tarde, de mediados de los setenta en adelante, apuntará entre ciertos componentes a la transformación política de América por medio de la recristianización.

En la visión de los evangélicos, los males sociales son comprendidos y tratados mediante el descubrimiento del pecado y su redención. La causa del mal se busca en el alejamiento de Dios; si este alejamiento se evita, el mal desaparece y todo vuelve al orden. El pecado se asienta en el individuo, y es la salud de éste la que dirige la del grupo. Tal actitud espiritual permite comprender muchas de las formas de acción privilegiadas por el movimiento: la necesidad de la reconversión individual o del bautismo de adultos «regenerados» (los *born-again christians*); la importancia otorgada a las manifestaciones del Espíritu Santo, que se expresa sobre todo en la glosolalia (el «hablar en lenguas» o *speaking in tongues*) pero también en las curas milagrosas (*faith healing*); en fin, el tema central de la familia y su organización moral —a partir de la cual, en la segunda mitad de los años setenta, se emprenderá la reconquista de la sociedad civil y del Estado.

Como ya hemos visto, en las dos décadas de posguerra la política es más acotadamente un empeño de grupos «fundamentalistas» restringidos —y muy marcados por la colaboración con la extrema derecha—, mientras que los «evangélicos» se dirigen, a partir del individuo, a la familia y la sociedad civil. La recristianización «desde arriba» de los primeros es fuertemente visible, pero apenas si

moviliza a la masa de la población; si la labor «desde abajo» de los segundos tiene en cambio efectos masivos, suele interpretársela como un fenómeno que despierta piedad y emoción, pero cuya magnitud sociopolítica permanece en general oculta.

A escala nacional, dos personalidades encarnan por excelencia esta última corriente: Billy Graham y Oral Roberts. A poco de acabada la Segunda guerra, Billy Graham se apropia de los métodos de predicación evangélica con los que Billy Sunday se había hecho famoso durante la primera mitad del siglo, aunque combinándolos con el uso extensivo de los grandes medios de comunicación: prensa escrita, radio y después televisión. Billy Sunday (1862-1935) había sido, con Charles Finney (1792-1875) y Dwight Moody (1837-1899), uno de los pioneros de la evangelización de masas. Uno tras otro habían ido perfeccionando la técnica de los reviváis ambulantes, esas multitudinarias reuniones bajo carpas desmontables, preparadas por una red de predicadores locales, que en una atmósfera de gran acto público creaban una tensión extraordinaria en la concurrencia; ésta era «caldeada» por los sermones o la descripción de los tormentos eternos que esperaban al pecador, y por la suprema esperanza ofrecida a quienes al terminar la ceremonia se convirtieran a Cristo. Y, como las donaciones ayudaban a la absolución del pecado, Sunday y sus colegas, astutos hombres de negocios, murieron no sin haber acumulado considerables fortunas. Aunque carecían de mensaje político explícito, estos evangélicos eran muy apreciados en los medios dirigentes por su capacidad para inculcar los «valores cristianos» en la masa de sus creyentes; unos valores que, podía confiarse, los guardarían de toda contaminación de las ideas marxistas o socialistas.

Tras la guerra, Billy Graham, por entonces joven predicador promotor, fue descubierto por el magnate de la prensa William Randolph Hearst, el modelo de Citizen Kane. En 1949, Hearst da la consigna de «inflar a Graham» (puff Graham) y de inmediato éste adquiere estatura nacional. Un año más tarde predica por la radio llegando a unos 15 millones de oyentes. En 1951 se lanza a la televisión; convertido en una especie de celebridad, primero americana y luego mundial, contribuirá poderosamente a que el mensaje evangélico salga del espacio donde estaba confinado, el de las capas iletradas del Bible Belt sudista. Fue Billy Graham quien «transformó la religión evangélica en un fenómeno cultural central (*mainstream*^[129])». Amigo de los presidentes americanos (sobre todo de Richard Nixon), de quienes sería «capellán oficioso^[130]» hasta que Jerry Falwell lo remplazara en el entorno de Ronald Reagan, Graham se abstuvo sin embargo de dar a su actividad un contenido político explícito, a fin de señalar la diferencia entre su aura y su celebridad mundiales, por una parte, y el más limitado reclutamiento de los círculos fundamentalistas propiamente dichos por otra.

Otro tanto ocurre con un predicador cuya carrera se extiende desde los años de preguerra hasta fines de los ochenta: Oral Roberts. Más que Graham, cuya extraordinaria fama lo coloca en un sitio aparte en el movimiento evangélico, Roberts simboliza al pastor que apuesta por la recristianización de la sociedad «desde abajo»,

esa que para curar los males sociales parte del individuo. Nacido en 1918 en una familia de predicadores pentecostistas, durante la adolescencia Roberts estuvo a punto de morir de tuberculosis, pero se curó «milagrosamente^[131]». En 1936 recibe el «bautismo en el Espíritu Santo» y se pone a hablar en lenguas, pronunciando, en estado de trance, palabras en un idioma desconocido por los hombres. Durante diez años es predicador de una iglesia pentecostista; posteriormente abandona el pastorado para consagrarse por entero a la conquista de almas por la cura milagrosa. En 1947 instala su cuartel general en Tulsa, Oklahoma (en el centro geográfico de los Estados Unidos), desde donde irradiará sus «Cruzadas por Cristo». Perfeccionando las técnicas de sus predecesores, los predicadores itinerantes, las eleva al gigantismo: cada año la cruzada se fija el objetivo de «ganar un millón de almas para Cristo», fórmula que a la pastoral clásica añade la obsesión cuantitativa del *marketing* a la americana —y hace pensar en los millones de hamburguesas que por la misma época se jacta de vender la *fastfooder* McDonald's.

Para llevar la contabilidad de los «salvados», atraer a otros y mantener correspondencia con los donantes que ayudan a financiar las campañas, surge una poderosísima organización. En 1954 Oral Roberts empieza a comprar espacios televisivos, y todo telespectador puede verlo, en directo, colocar las manos sobre enfermos a quienes grita «*Heal!*» (¡Cúrate!). Raras veces el efecto es inmediato. Pero el choque producido en ciertos «pacientes» que han somatizado problemas psíquicos conduce, como a veces ocurre en estos casos, a ostensibles recuperaciones. Imponiendo las manos, Roberts acosa al diablo que se ha metido en el hombre y, por la fuerza de la fe en Dios de quien se proclama médium, lo constriñe a salir. El aullido que deja escapar el «poseído» cuando la tensión llega al ápice —preludio habitual de un desmayo— se convierte en el grito de ira de Satán obligado a abandonar su presa.

Estas prácticas hacen pensar, en primer lugar, en una tradición demonológica que evoca más la Edad Media que la América de los años cincuenta. Y desde 1955 le han acarreado a Roberts conflictos con los fundamentalistas, que no creen en sus curas milagrosas y lo acusan de dar una imagen de la religión —de la cual tienen una visión mucho más política— que consideran trivial y nefasta para la causa común. De hecho, en 1956 el *New York Times*, órgano del establishment secular vituperado, denunció largamente las curas televisadas de Roberts tildándolas de supercherías.

Y sin embargo, ¿podemos conformarnos con una denuncia para comprender la significación social de esta clase de acontecimientos? En el caso de Oral Roberts (como en el de Jim Bakker), dos fenómenos se desarrollan al mismo tiempo en niveles diferentes:

- Por una parte, las actividades de ambos predicadores, que les permitieron acumular considerables fortunas solicitando la generosidad de creyentes a quienes hacían promesas imposibles de cumplir con seguridad, concernientes

como eran a la salvación del alma (léase salud del cuerpo), materia aleatoria si las hay. No menos aleatorias resultaron ser las inversiones hechas con los dólares así reunidos. Si tanto Bakker como Roberts se vieron obligados a desaparecer de la escena pública fue a consecuencia de fracasos resonantes.

- Por otra parte, el tipo de salvación que los dos predicadores ofrecían, y que respondía a la demanda confusamente formulada por millones de americanos. Los fieles expresaban —sobre todo a través de las donaciones— su creencia en la mediación de [ambos personajes y, en el caso de Roberts, en su virtud de terapeuta milagroso].
- Este último nivel del fenómeno, que exige un análisis más sutil que una mera denuncia, no puede reducirse a la conmisericordia condescendiente por las masas crédulas y embaucadas. Al dirigirse a los individuos para ponerlos en contacto directo con el más allá, los predicadores les permiten alzarse por encima de su medio social u organizativo, trascenderlo haciendo caso omiso de las jerarquías de poder, saber o riqueza. Todos pueden aspirar a la salvación: ricos o pobres, negros o blancos, agricultores y hombres de negocios. El Espíritu sopla hacia donde quiere —o, en todo caso, hacia donde el predicador lo orienta. Ni el origen étnico ni el familiar tienen importancia alguna. Lo cual se aprecia especialmente en el caso del bautismo: un rito de pertenencia a la comunidad como el bautismo de los recién nacidos, en el enfoque evangélico pierde significación en provecho del bautismo de adultos, que se lleva a cabo con la plena conciencia y la aceptación del bautizado. El individuo «salvado» encontrará su verdadero lugar en la sociedad de los elegidos.

Esta experiencia individual de salvación toma formas relativamente variadas, en función de diversas orientaciones que se yuxtaponen en la esfera del evangelismo contemporáneo. En Heritage USA, la «Disneylandia cristiana» de Jim Bakker, los bautismos de adultos se hacían en una piscina de agua tibia, donde se sumergía al sujeto vestido. Entre los pentecostistas o carismáticos, el bautismo en el Espíritu Santo suele ser ocasión para que el nuevo elegido «hable en lenguas», es decir, pronuncie en una lengua desconocida por los hombres una serie de sonidos cuyo significado sólo puede comprender Dios. La práctica se refiere al relato de Pentecostés según lo narran los Hechos de los Apóstoles (I, 2): éstos se dirigieron a los habitantes de las distintas regiones del antiguo Cercano Oriente hablando a cada uno en su idioma, aunque jamás lo hubieran aprendido. En el caso de los pentecostistas contemporáneos el «milagro» no tiene el mismo contenido: no es que alguien se exprese en un idioma humano ignorado por el interlocutor sino en una «lengua» divina, incomprensible para los simples mortales. También aquí se manifiesta la igualdad de todos ante el Creador: los conocimientos terrenos no sirven de nada para penetrar un misterio al cual sólo la fe tiene acceso, y esta fe es tan

intensa —en cuanto a su valor— en el iletrado creyente del Sur como en el profesor universitario o el capitalista de la costa Este.

La cura milagrosa, considerada en general como el símbolo más alto del fraude del practicante y el retraso mental del paciente, corresponde a una parecida impugnación de la jerarquía social de la cultura y las capacidades, cuya lógica hace estallar. Al imponerle las manos, Oral Roberts pone al individuo en contacto directo con Dios; de este modo restablece un orden desbaratado por la irrupción del mal, cuyo origen es demoníaco. El cuerpo que sufre, lejos de ser objeto desinteresado de diagnóstico e intervención médica, se transforma en vector privilegiado de la comunicación con el medio exterior, una comunicación que la cura restablece al insertar al individuo en la comunidad de los elegidos. El proceso se enmarca en una práctica social inversa a la de las Iglesias liberales: aquí no se trata de favorecer el acceso al bienestar y la felicidad para señalar ejemplarmente lo que el cristianismo anhela para el hombre en la Tierra sino de salvar primero al individuo, restableciendo su alterado vínculo con el Creador y resocializándolo en una comunidad íntegramente movida por la virtud cristiana e inspirada por el Espíritu Santo.

La rama católica

A fines de la década de los sesenta el movimiento, limitado hasta entonces a los medios pentecostistas protestantes —es decir, a la tradición más pietista de los evangélicos— penetra en el catolicismo americano. El acontecimiento tendrá poderosos efectos, no sólo en los Estados Unidos —donde extenderá más allá de sus dominios originales la influencia de la «recristianización desde abajo»— sino en buena parte del mundo católico: se lo podrá detectar en el origen de muchas de las renovaciones carismáticas iniciadas en Europa a partir de 1975. En Norteamérica, es en la primavera de 1967 cuando algunos laicos católicos, docentes de la Universidad Duquesne, empiezan a interesarse por las experiencias de los pentecostistas protestantes^[132].

Una vez recibido el bautismo en el Espíritu Santo se lanzan a hacer proselitismo, sobre todo entre los estudiantes y los profesores de la Universidad Notre Dame, uno de los principales polos intelectuales del catolicismo americano. Entre la primera mitad de 1971 —cuando empieza a publicarse *The New Covenant* («El nuevo Pacto»), primer boletín de los pentecostistas (o carismáticos) católicos— y 1978, año en que los grupos de oración del movimiento suman ya 600 000 miembros, puede medirse el desarrollo y el alcance del fenómeno. La perspectiva religiosa es paralela a la del pentecostismo protestante: durante la primera mitad de los setenta, los católicos de la comente creen que la Iglesia institucional está debilitada y enferma de los mismos males sociales que tenía el deber de erradicar. Sólo una nueva inspiración por el Espíritu le permitirá fortalecerse para constituir, en el marco de la sociedad

secularizada, una comunidad de verdaderos cristianos.

Una joven pareja católica interrogada en 1969 veía el problema de la manera siguiente: «Es patente que el cristianismo institucional, tanto protestante como católico, ha fracasado en encontrar las palabras adecuadas para hablarle al hombre moderno de su salvación[...] Nosotros pensamos que el bautismo en el Espíritu Santo, con los dones que confiere, se dirige al hombre secular de forma radical^[133]». Mientras el Vaticano se aviene al lenguaje del mundo, haciendo celebrar la misa ya no en latín sino en los idiomas vernáculos, los católicos carismáticos realizan el camino inverso: el «hablar en lenguas», manifestación incomprensible para los hombres, restituye al misterio divino toda su dimensión^[134]. Reactivando la relación individual con el Creador, el cristiano reencuentra las normas organizativas de su vida privada y su comportamiento público, en una sociedad secular que para él ha perdido sentido desde que la Iglesia no ejerce debidamente su magisterio.

Pero, al contrario que sus iguales protestantes, los movimientos pentecostistas católicos permanecen cautos ante la perspectiva de transformar, de recristianizar el conjunto de la sociedad. Poco imbuidos de ambición política, se contentan con consagrarse a crear estructuras de resocialización comunitaria. Hasta mediados de los años setenta será ésta, con mucho, la actitud dominante en el movimiento evangélico americano. Con la elección del bautista *born-again* Jimmy Carter a la presidencia del país, se hace evidente que los evangélicos han desarrollado una ambición que afecta al propio Estado.

La entrada en la política

Para los semanarios Time y Newsweek, 1976 es el «año de los evangélicos». Es, al menos, el año en que la prensa toma conciencia del fenómeno, que a su juicio cobra interés cuando empieza a afirmarse en la escena política. Al principio el evangelismo es asociado a la regeneración moral que presuntamente encarna el nuevo presidente —luego de que el asunto Watergate cubriera de oprobio los métodos empleados por los políticos—. Evangelismo no es, pues, solamente sinónimo de conservadurismo político: Jimmy Carter es candidato del Partido Demócrata, el arquetipo de lo que en Estados Unidos se denomina liberal, algo más o menos equivalente a un socialdemócrata europeo.

En una segunda etapa, con la elección de Ronald Reagan en 1980 y su reelección cuatro años después, los signos se transforman: el nuevo presidente ha sido ampliamente apoyado por movimientos político-religiosos que se proclaman evangélicos o fundamentalistas —términos que tienden a confundirse cada vez más— y que, en el tablero político, se sitúan claramente a la derecha. La Mayoría moral de Jerry Falwell es el más visible, aunque no el único: numerosos grupos de presión se constituyen con el propósito de influir en las decisiones políticas para recristianizar

América. El campo de acción de algunos de ellos está precisamente circunscrito —a la oración en la escuela o la prohibición del aborto, por ejemplo—, si bien la perspectiva en que se inscriben es global; no se trata simplemente de resocializar a cristianos regenerados en el seno de una comunidad de elegidos sino de transformar el orden político a partir de la escuela, bisagra entre la familia y la sociedad civil^[135]. Como escribe Jerry Falwell en su programa de acción, hay «cinco problemas mayores que tienen trascendencia política y los americanos morales deben estar dispuestos a afrontar: el aborto, la homosexualidad, la pornografía, el humanismo y la destrucción de la familia^[136]».

Para llevar a cabo una terapia no basta con ser beneficiario individual de la salvación: hay que salvar a América en su totalidad. Con este tipo de movimiento surge en Estados Unidos una nueva cultura político-religiosa: a la tradición fundamentalista de la posguerra se añade la inquietud por la cosa política; la conquista de este campo, no obstante, ha de emprenderse partiendo de la moral individual, que en la sociedad secular está amenazada, y no ya de la oposición al comunismo, como en la época de la guerra fría. De la tradición evangélica de los años cincuenta y sesenta, esta cultura conserva las formas de movilización de masas y las estructuras de resocialización; pero, superando la fase de constitución de comunidades infrapolíticas de verdaderos creyentes, se lanza al asalto del Capitolio.

La cuestión del aborto —que para Falwell es el primero de los «problemas mayores que tiene trascendencia política»— se encuentra en la intersección entre lo público y lo privado. Es una palanca que, apoyada en la familia, permite movilizar a la sociedad civil y ejercer presión sobre el Estado. Su origen, en los Estados Unidos, se remonta al fallo del Tribunal Supremo en el caso Roe contra Wade (1973), por el cual se reconoció el derecho de una mujer encinta a abortar^[137]. Para los fundamentalistas, la sentencia contraviene explícitamente los preceptos más sagrados del cristianismo, en particular el quinto mandamiento: «No matarás». Autorizando la violación de una norma de Dios, las propias autoridades estatales se sitúan fuera de la legalidad suprema, para la cual la desobediencia civil es lícita en nombre de la obediencia a Cristo. Como escribe Falwell: «Los ciudadanos sólo pueden desobedecer las leyes cuando la ley humana viola la ley divina^[138]».

En la lucha contra la ley «impía» los fundamentalistas combinan diversas estrategias: los más radicales se agrupan en la asociación Operation Rescue (Operación Salvación), la cual toma una cita de los Proverbios que, en versión fundamentalista, dice: «Salva (rescue) a aquellos que son injustamente condenados a muerte; no permanezcas quieto dejándolos morir^[139]». Los militantes organizan «cordones sanitarios» alrededor de las clínicas y hospitales donde se practican abortos, obligando a la policía a retirarlos por la fuerza. Irresistiblemente, las imágenes transmitidas por los medios evocan las detenciones de oponentes a la guerra de Vietnam realizadas diez años antes por la misma policía. La táctica sensibilizadora es la misma, pero quienes ahora se consideran conciencia de la

sociedad contra los caprichos y la iniquidad del Estado están en el extremo opuesto del espectro político.

La Casa Blanca tras el reino de Satán

No por menos espectacular la estrategia elegida por Falwell y sus amigos es menos eficiente: «Es responsabilidad de los americanos elegir dirigentes que gobiernen América justamente, dentro de la senda de Dios», escribe^[140]. La Mayoría moral, creada en 1979 —en el momento en que Estados Unidos sufre una enorme humillación por el secuestro del personal de su embajada en Teherán— tendrá un papel importante en la elección de Ronald Reagan, el candidato que, se espera, restaurará las leyes de Dios.

En términos religiosos, la oferta electoral con que se enfrentan los americanos en 1980 es muy restringida. A tono con los tiempos, en efecto, los tres «grandes» candidatos —Anderson, Carter y Reagan— se declaran evangélicos. Pero este evangelismo adopta en cada uno de ellos una imagen distinta. Si ante la cuestión de los rehenes Carter parece encarnar sobre todo la parábola cristiana que induce a poner la otra mejilla, Reagan se postula como campeón de un patriotismo americano que se identifica con el mensaje bíblico y hace de Estados Unidos la nueva Jerusalén. Durante la campaña expresa sus dudas sobre la validez de los postulados de Darwin y estima que, paralelamente, en las escuelas debería enseñarse la teoría de la creación divina; incrimina al sistema educativo «neutral», despojado de ética, imputándole el aumento de la delincuencia y la toxicomanía —preocupaciones estas que reflejan las ideas de los fundamentalistas más radicales^[141]. Y en 1982, ante la Asociación Nacional de Evangélicos, declarará: «Siempre he pensado que este bendito país ha sido puesto aparte especialmente, que un plan divino ha colocado este continente aquí para que pueda encontrarlo gente de todo el mundo con un amor particular por la fe y la libertad». Llevado por su fervor, declararía 1983 «año de la Biblia^[142]».

El triunfo de Reagan en 1980, y luego en 1984, fue reivindicado por los movimientos fundamentalistas de la «nueva derecha cristiana», (Mayoría moral, Christian Voice, Religious Roundtable, etc.),^[143] para quienes la inapelable victoria republicana se debía a la movilización, masiva y nunca vista, de entre dos y cuatro millones de evangélicos que tradicionalmente se habían desinteresado de la política. Si es cierto que la afirmación debe ser matizada, también lo es que el análisis del voto de 1980 permite comprobar que los evangélicos acudieron a las urnas y que, lejos de estar confinados en el bastión rural y tradicional del Sur profundo, hoy pueblan también las metrópolis más modernas del país y participan en los cambios de la sociedad posindustrial.

En comparación con elecciones precedentes, su participación electoral crece notablemente en 1980, pasando de 61,1% a 77% entre los evangélicos blancos de los

estados del Sur y de 60,8% a 74,6% entre los del resto del país; la participación de los no evangélicos, entretanto, se mantiene estable o desciende. En cuanto a sus preferencias partidarias, evoluciona de manera mucho más marcada fuera del *Bible Belt*: si en 1976 los que votan por Carter suman 57,3%, en 1980 no pasan de 28,7%, mientras que Reagan recoge 67,8% de sus sufragios contra 42,7%, obtenido por Gerald Ford en 1976. En el Sur, Carter retrocede apenas de 40,8% de 1976 a 38,8% de 1980, y Reagan obtiene 61,2% de los votos contra 59,2% recogido por Ford^[144].

El despertar real de la movilización electoral evangélica refleja la creciente influencia de los partidarios de la «recristianización desde arriba», arrastrados ahora por la nueva derecha cristiana, en detrimento de la mera resocialización de los elegidos en el seno de comunidades pietistas. En cuanto al masivo voto por Reagan de los evangélicos blancos fuera del *Bible Belt*, merece tanta más atención cuanto que fue el aporte fundamental al triunfo del candidato.

El renacimiento político del evangelismo americano desde la segunda mitad de los años setenta es un fenómeno de varias dimensiones: si indudablemente señala un giro teológico, también expresa proyectos socioculturales correspondientes al nuevo tipo de inserción de los evangélicos en la sociedad global.

En el ámbito teológico, para empezar, hasta mediados de los setenta la masa de evangélicos puede calificarse de «premilenarista»: según esta creencia, las cosas en la Tierra no pueden ir sino de mal en peor, hasta que Cristo seleccione a los elegidos y los aparte antes de reunirse con ellos para edificar en este mundo el Reino de los Cielos. Esta actitud se expresa en un radical pesimismo cultural y político, y se atiene a aportar la perfección cristiana únicamente a los individuos salvados, para convertirlos en los elegidos del día señalado. Se trata de una antigua tradición que atraviesa la historia del protestantismo, y que en América no se limita a ciertas sectas aisladas: desde su publicación en 1970, el libro de Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth* (El difunto planeta Tierra)^[145], —un *thriller* escatológico que predice una serie de cataclismos conducentes a la gran batalla de Armageddon entre Jesús y el Anticristo— ha vendido más de diez millones de ejemplares.

Semejante desconfianza en la capacidad de los hombres para obrar en nombre de Dios y del Bien traduce, en términos religiosos, la marginación en que había vivido la gran mayoría de los evangélicos entre el fin de la prohibición y mediados de los setenta. Los trece años de prohibición, en efecto, habían permitido a los adeptos a esta comente protestante imponer uno de sus valores centrales —la temperancia— en el corazón mismo del dispositivo legal americano: en 1919 hacían promulgar la decimoctava enmienda constitucional, por la cual se prohibía el alcohol. Pero con la derogación de la enmienda, en 1933, la subcultura fundamentalista y evangélica salió vencida de su enfrentamiento, tanto con los nuevos inmigrantes del Sur y el Este europeos («amantes de los licores fuertes») que llenaban los suburbios obreros, como con la intelectualidad de los barrios residenciales, imbuida de la alta cultura londinense, parisiense o berlinesa^[146].

Durante cerca de medio siglo, esa subcultura vivirá una suerte de exilio interior, rural y sudista. Y en todo el período se sentirá impotente para combatir los valores dominantes del «humanismo secular», difundidos por los «liberales» a través de los medios escritos o audiovisuales y la universidad, y fortalecidos por cambios de legislación en campos como la educación o la moral individual. El punto culminante de este proceso es la sentencia de 1973 por la cual el Tribunal Supremo afirma la legalidad del aborto. Pero la agitación ya era grande en estos medios desde 1962, cuando el mismo órgano había emitido un juicio prohibiendo la oración en las escuelas públicas —incluso allí donde poseía un carácter ecuménico como, y aquél era el caso, en el estado de Nueva York—. El texto, que fue declarado inconstitucional, decía: «Dios Todopoderoso, reconocemos nuestra dependencia de Ti y Te rogamos que nos bendigas, y que bendigas también a nuestros padres y maestros». El Tribunal se había apoyado en la primera enmienda de la constitución americana, que prohíbe al Congreso votar toda ley que favorezca la creación de una Iglesia oficial (*an establishment of religion*) o impida el libre ejercicio de una religión.

El «humanismo secular» —en la visión de evangélicos y fundamentalistas— parecía triunfar sin apelaciones gracias a su capacidad para crear y difundir valores dominantes, pero también para otorgarles fuerza legal. Esta última dimensión no se manifiesta sensiblemente hasta la década de los sesenta, y los fundamentalistas la acusan como una injerencia extremadamente amenazadora. Así se preparaba el despertar político de los años siguientes, como si el tránsito a la política no fuera al principio más que una actitud defensiva, una cuestión de supervivencia, y sólo en última instancia un deseo de reconquista.

El apoyo masivo a la candidatura de Reagan en 1980 es la expresión más sorprendente de ese tránsito; así lo observa Gary North —él mismo un fundamentalista «político»— a raíz de una reunión a la que asiste: «Allí estaban los dirigentes fundamentalistas religiosos de la nación [...] diciéndole a la multitud que el año 1980 sólo sería el comienzo, que los preceptos de la Biblia podían llegar a ser la ley del país [...]. Era un espectáculo pasmoso: millares de cristianos, pastores incluidos, que toda su vida habían creído en el retorno inminente de Cristo, en el aumento de las fuerzas satánicas y en el inevitable fracaso de la Iglesia en su tarea de convertir al mundo, estaban aclamando a otros pastores, que también habían profesado la doctrina de la derrota en este mundo, pero que ahora proclamaban la victoria, sobre la tierra y para siempre^[147]...».

El acceso a la universidad

Esta mutación teológica hacia la política es paralela a ciertas transformaciones sociales que vive la población evangélica. Hasta mediados de los años setenta, todas

las encuestas cuantitativas realizadas coinciden en señalar que ha permanecido masivamente apartada de la sostenida prosperidad de las dos décadas de posguerra. Agrupada sobre todo en áreas rurales o en pueblos del Sur (comprendido el litoral atlántico) y el Centro-Oeste (43,7% vive en aglomeraciones de menos de 2500 habitantes), de mayor edad, más femenina y «casada» que la media, esta población se nutre significativamente de grupos de bajos ingresos. En 1978, 25,3% de los evangélicos gana menos de 4000 dólares al año, cifra que representa el ingreso «medio». En relación con el conjunto de los habitantes del país, siempre es mayor el número de evangélicos que no han acabado los estudios primarios (8,9%) o secundarios (28,9%). Como señala J. D. Hunter: «En general, los evangélicos contemporáneos están ampliamente representados en los grupos de endeble educación, ingresos bajos o inferiores a la media y trabajos manuales (*working-class occupations*). No obstante, gracias a una joven generación mucho más educada, existen, indicios según los cuales los evangélicos se encontrarían en proceso de ascenso dentro de estas categorías^[148]».

Es esta joven generación educada la que desempeñará un papel central en el «tránsito hacia la política» de los evangélicos del último cuarto de siglo: en virtud de su acceso a la cultura, se aparta de la marginalidad en que habían estado confinados sus padres, ingresando en el universo urbano de la sociedad posindustrial. Pero este proceso no va acompañado del abandono de los valores familiares ni de la aculturación al «humanismo secular»; antes al contrario, permite fortalecer el credo tradicional utilizando para su defensa e ilustración las técnicas más sofisticadas de la modernidad.

El acceso de las jóvenes generaciones evangélicas a la educación progresó notablemente durante los años setenta: entre 1971 y 1978 el número de establecimientos de enseñanza evangélicos, primarios y secundarios, aumentó en 47%, mientras que el número de alumnos se elevaba en 95%. En 1985 existen en Estados Unidos 18 000 de estos establecimientos, cuya población suma dos millones y medio de alumnos. El fenómeno es tanto más notable cuanto que, durante los años setenta, el descenso global de la natalidad en el país hace bajar en 13,6% el número total de niños escolarizados^[149]. El desarrollo de este tipo de enseñanza concierne igualmente a la educación superior: si en 1960 sólo 7% de los evangélicos ha frecuentado la universidad, a mediados de los setenta la proporción se eleva en 23%. «Ningún otro grupo religioso», apuntan Hadden y Shupe, «ha conocido en el mismo período un cambio tan considerable en su relación con la enseñanza superior^[150]». Paralelamente, las encuestas realizadas a fines de los años setenta y comienzos de los ochenta muestra que, entre todos los protestantes americanos, son los evangélicos quienes, por contraste con los liberales, cuentan con la mayor proporción de adultos jóvenes: en 1978-1979, a escala nacional, 54% de los evangélicos interrogados tiene entre 18 y 50 años; en 1984, tan sólo 17% sobrepasa los 65 años^[151].

La instrucción de estos jóvenes adultos y sus numerosos hijos, frutos de un

natalismo de inspiración religiosa, se había cumplido o se cumplía por lo general, hasta el fin del nivel secundario, en establecimientos controlados por ellos. A continuación, la escasa proporción de los que entraban en la universidad se dirigía, bien a seminarios de teología, bien a campus no controlados por fundamentalistas o evangélicos. Pero también en este dominio la situación se modificaría llamativamente en los años setenta, con la creación de universidades fundamentalistas, encargadas de dispensar el saber en todos los campos, basado en la fe en la veracidad de la Biblia.

Ya en los años sesenta había algunas universidades evangélicas en actividad, pero se inscribían en una lógica premilenarista y no se proponían formar elites que partieran a la conquista de la sociedad para recristianizarla desde arriba; dos de las más conocidas eran la Bob Jones University y la Oral Roberts University. Ésta, creada en 1965, pretende ser esencialmente un centro de formación «técnica» que permita a los pentecostistas, tanto «ganar almas a escala individual o de masas» como perfeccionarse «científicamente» para efectuar curas milagrosas en todo el mundo, empleando los medios audiovisuales más sofisticados.

El proyecto de Oral Roberts debía culminar en una facultad de medicina, la «ciudad de la fe» —autorizada en 1979— que combinaría la cura milagrosa con la investigación médica avanzada; pero la dificultad de atraer hacia un hospital universitario a enfermos a quienes se pretendía curar de un cáncer de «inspiración demoníaca» provocó finalmente el fracaso de la operación. En el origen del proyecto de Roberts estaba, ostensiblemente, la voluntad de apartar a los estudiantes de la nefasta influencia de la educación secular. Según el predicador, miles de jóvenes que habían concluido sus cursos secundarios se hallaban cada año «perdidos para el Evangelio al exponerse a universidades donde no reinaba Dios». A fin de remediar el problema, se proponía crear una «universidad de primer orden donde se impartieran todas las materias universitarias, y no sólo el evangelismo^[152]». En 1981, la Universidad Oral Roberts, situada en Tulsa, Oklahoma, contaba con 4170 estudiantes, 375 docentes, una biblioteca de un millón de volúmenes y siete departamentos (artes y ciencias, administración de empresas, odontología, derecho, medicina, escuela de enfermería, teología). Los estudiantes debían firmar un «código de honor» que reglamentaba estrictamente la longitud de las faldas de las mujeres y del pelo de los varones, la moralidad en el campus y en la vida en general, etcétera.

La más política y «rendidora» de las empresas universitarias evangélicas es sin lugar a dudas la que, en 1971, Jerry Falwell puso en marcha en Lynchburg, Virginia, bajo el nombre de Liberty Baptist College primero, y luego con el de Liberty University. Según Hadden y Shupe, este conjunto universitario es «la clave para comprender el plan de Falwell dirigido a extender su imperio paraeclesiástico y su influencia en la historia americana [...] Liberty University es mucho más que una escuela de formación de futuros misioneros [...] De sus aulas saldrán miles de graduados habituados a pensar el mundo a través de los preceptos religiosos de Falwell y de sus concepciones socio-económicas. Y estos graduados penetrarán en

todos los sectores profesionales^[153]».

Esta realización se inserta en un conjunto de dispositivos de recristianización desde arriba que Falwell ha desplegado en el curso de las dos pasadas décadas. La Universidad Liberty es una inversión política a largo plazo, que toma el relevo del grupo de presión a corto plazo que constituía la Mayoría moral y garantiza la perdurabilidad de sus ideales. A fin de comprender el funcionamiento del conjunto hay que reconstruir su contexto global.

El arquitecto de la operación, Jerry Falwell, nació en 1933 en una familia de origen rural que no poseía un especial fervor religioso. Su padre, que se había volcado infructuosamente a los negocios, tuvo una existencia atormentada: después de haber matado a su hermano en 1931 —en un acto que se juzgó de legítima defensa— se dio a la bebida y acabó muriendo de cirrosis. Hasta los 18 años Jerry no practicó forma alguna de religiosidad; en 1950 ingresó en un instituto técnico para estudiar ingeniería mecánica. Fue allí donde se produjo su «conversión»: abandonó la ingeniería y se preparó para convertirse en pastor. En 1956 ya había creado una Iglesia propia e independiente, denominada Thomas Road Baptist Church —por la calle homónima donde, en la nave vacía de una pequeña fábrica de soda, se estableció la congregación de 35 fieles. Según sus biógrafos, no parece que en aquella época el fundamentalismo ejerciera sobre Falwell una atracción particular, y habría sido una elección de carrera lo que lo incitó a organizar su propia Iglesia^[154].

Dotado de una capacidad organizativa y un talento poco común para poner las más novedosas técnicas «mediáticas» al servicio de su prédica, al cabo de un año consigue que su congregación ascienda a 864 miembros. Empleando la radio, el teléfono y todos los métodos de venta para reclutar adeptos y suscitar contribuciones financieras, a comienzos de la década de los sesenta empieza a interesarse por la televisión. En 1968 organiza una unidad de producción televisiva encargada de filmar y difundir sus sermones, que obtendrán un éxito de gran envergadura en el marco de una emisión titulada The Oíd Time Cospel Hour (La hora del Evangelio de antaño). A lo largo de los años sesenta, durante los cuales Falwell no deja de ser un predicador local, su mensaje evangélico se concentra en dar respuesta a las mutaciones socioculturales de Lynchburg.

En efecto, esta pequeña ciudad de 70 000 habitantes situada en el corazón de la Virginia rural, a unos 250 kilómetros de Washington, es un símbolo de los cambios sufridos por el Sur de los Estados Unidos, que en el curso de los sesenta pasa de una cultura marginal y retrógrada a la modernidad posindustrial. «A comienzos de los años cincuenta», señala la ensayista Francés Fitzgerald, «los habitantes de la ciudad de Lynchburg no eran en general sino mano de obra poco importante y, si en la ciudad había una clase media, era sumamente restringida; hoy en día la población está altamente capacitada y la clase media es mucho más numerosa. Los parroquianos de Falwell son en gran medida representativos de esta clase floreciente. Son empleados administrativos, técnicos, pequeños empresarios y obreros de calificación

media o alta que trabajan en las nuevas industrias^[155]».

A imagen del propio Falwell, una parte notable de su entorno está formada por ingenieros o personas que iniciaron sus estudios en el campo de la ingeniería^[156]. Este rasgo otorga a su relación con la Biblia, a su empleo como herramienta para recristianizar la sociedad, un cariz completamente moderno y eficiente. Y también suscita el problema de la articulación entre la referencia a la absoluta veracidad del texto bíblico y las ciencias y técnicas contemporáneas. Al contrario que en los años veinte —cuando, como ilustra el caso Scopes, el fundamentalismo presentaba una apariencia acientífica, o mejor anticientífica— los años setenta y ochenta son los de la insistencia en la perfecta compatibilidad entre la ciencia y la fe más intransigente. En la Universidad Oral Roberts, este problema había llegado a convertir la medicina en una rama de la cura por la fe; pero el caso, límite, permaneció aislado y este tipo de enseñanza cesó en el otoño de 1989. En la Universidad Liberty no se emprendió semejante aventura: además del Departamento de Estudios Religiosos, los alumnos pueden frecuentar la Escuela de Comercio y Ciencias Políticas, la Escuela de Técnicas y Comunicación, la Facultad de Pedagogía y la de Artes y Ciencias.

Es en esta última donde —junto a disciplinas «neutras» como informática, química, matemáticas, música, etcétera— se enseña historia, filosofía o biología, que reflejan con transparencia las opciones ideológicas de Falwell y su voluntad de ruptura con los valores dominantes del «humanismo secular». Todos los estudiantes siguen obligatoriamente un curso titulado «Historia de la vida», destinado a «proporcionarles una comprensión profunda de la controversia entre creacionismo y evolucionismo», es decir, a presentar la teoría de la creación divina del hombre como expresión de la verdad, y a muñirlos de argumentos para refutar las ideas de Darwin.

En el campus, el Centro de Estudios Creacionistas y el Museo de Historia de la Tierra y la Vida «ilustran los conceptos del modelo creacionista, describiendo las investigaciones realizadas y glorificando al Creador^[157]». Indefectiblemente, los docentes deben, antes de ser contratados, prestar testimonio de su adhesión a los valores de la institución: es preciso que hayan encontrado a Cristo y hayan sido regenerados (*born-again*), que crean en la veracidad de la Biblia y la teoría de la creación divina del hombre, etcétera. También los estudiantes han de dar prueba de ser *born-again*. En la Universidad Liberty la educación no se basa en la duda y la crítica de las ideas recibidas sino en el aprendizaje de los múltiples aspectos de la Verdad intangible.

Antes de convertirse en universidad, el establecimiento había tenido en 1971 un comienzo modesto: el lanzamiento del Liberty Baptist College, principalmente destinado entonces a formar jóvenes pastores, partidarios del credo de Falwell y deseosos de crear en todo el país parroquias afiliadas a la Thomas Road Baptist Church. Por otra parte, un «proyecto a lo grande» (college, hospital, catedral...) atraía más fácilmente los aportes de los telespectadores que una simple colecta para la propagación de la fe. El paso a la categoría de universidad no se produjo hasta 1985,

cuando el otro gran proyecto de Falwell, la Mayoría moral, ya había cumplido su papel y marcado sus límites.

«Todopolítico» o recristianización «desde abajo»

Fue no obstante ese movimiento el que dio a la «nueva derecha cristiana» su audiencia más numerosa, galvanizando las esperanzas de los adeptos con la misma intensidad con que excitaba la hostilidad de los «secularistas» y la izquierda liberal americana. Entre su creación en 1979 y el anuncio de su liquidación financiera en junio de 1989, la Mayoría moral atravesó diversas fases: *lobby* político-religioso entre las elecciones de 1980 y las de 1984, finalmente fue una suerte de víctima de su controvertido éxito. Su enconada politización, la virulencia y mediatización extremas de sus posiciones sobre el aborto, la homosexualidad, la pornografía, la oración escolar acabaron por dificultar la difusión de su mensaje ético y social fuera de la trama de evangélicos convencidos.

Sondeos efectuados en la primera mitad de la década de los ochenta coinciden en otorgar índices muy bajos de aprobación al movimiento: en 1981, según Gallup, 40% de los interrogados en una encuesta a escala nacional había oído hablar de la Mayoría moral, pero sólo 8% tenía de ella una opinión favorable. En 1982, 55% había oído hablar y 12% era favorable. En 1985, otro sondeo nacional indicaba que 3% de los encuestados se declaraba muy favorable al movimiento, 6% simpatizante y 69% hostil o crítico. Tomando nota de estas dificultades, en enero de 1986 Falwell anunció la creación de un nuevo movimiento, Liberty Federation (Federación Libertad), que debía tomar el relevo de la Mayoría moral «ensanchando su horizonte» más allá de la esfera política en sentido estricto: «[...] hace seis años que la prensa viene echando lodo sobre la Mayoría moral. Hay muchas personas que están de acuerdo con todo lo que decimos, pero que por miedo a verse denigradas no se atreven a expresar públicamente su acuerdo con una u otra cuestión...»^[158].

El paso de una organización a otra se debe a razones coyunturales, pero también a opciones estratégicas que están en el centro del fenómeno político-religioso. No deja de ser significativo que la palabra «moral», de precisas connotaciones, sea sustituida por «libertad», cuya polisemia evita la cristalización de reacciones hostiles en esa gran parte de la opinión pública que rechaza a la Mayoría moral. Pero también se asiste al abandono de una estrategia del «todo político» en beneficio de una movilización afincada en lo social y lo educativo —fenómeno este que por la misma época se advierte en movimientos político-religiosos del mundo católico, musulmán o judío—. En efecto, no bien se aventuran en el juego político —legal en la democracia, ilegal en el Tercer Mundo— estos movimientos se trivializan y pierden su especificidad, pasando por las horcas caudinas de las reglas propias de la «política de los políticos».

Así ocurrió por ejemplo en Italia, donde Comunión y Liberación, al participar en los debates internos de la Democracia Cristiana, se vio mezclada en violentas polémicas que le restaron parte de su credibilidad religiosa y le acarrearón, además de conflictos con el Vaticano, la formación de una imagen demasiado «reaccionaria»; sus dirigentes abandonaron entonces la escena política para volverse hacia la recristianización «desde abajo», articulada en torno a la acción social de la Compañía de las Obras. Del mismo modo, la nebulosa de la «nueva derecha cristiana» americana hubo de decidir hasta qué punto deseaba comprometerse en el apoyo al Partido Republicano: ¿era necesario limitarse a ser tan sólo una máquina recaudadora de electores evangélicos, a cambio de prebendas y ventajas diversas concedidas por el partido gobernante? ¿Podía llegar a capitalizarse esa tarea obteniendo la nominación de un líder evangélico como candidato republicano a la presidencia de Estados Unidos?

En la perspectiva de las presidenciales de 1988, Jerry Falwell y Pat Robertson encarnaron dos opciones opuestas: si Falwell se retiró de lo político en el sentido estrecho, replegándose sobre los dominios social y educativo —pasando de la Mayoría moral a la Federación Libertad—. Robertson, por su parte, intentó obtener la investidura republicana. Hijo de un senador, educado en la Universidad de Yale, propietario de la cadena productora Christian Broadcasting Network, este televangelista es un representante típico de la buena sociedad anglosajona blanca y protestante. Su imagen, pues, es muy distinta de la de predicadores «surgidos de abajo» como Jim Bakker o Jimmy Swaggart, cuyos ademanes y escándalos sexuales, paralelos a un enriquecimiento demasiado rápido, no contribuían a componer perfiles de «presidenciables» merecedores de crédito.

Para asombro de los observadores que habían asimilado el conjunto de los televangelistas a sus ejemplares más estridentes, una vez realizados los primeros *caucus* Robertson se colocó a la cabeza de los candidatos republicanos en las primarias de varios estados, y George Bush tuvo que recurrir a toda la fuerza del aparato partidario para eliminarlo. Pero la derrota final de Robertson, por auspicioso que fuera su lanzamiento, ilustra sobre las dificultades que todo movimiento político-religioso encuentra a la hora de transformarse en partido y exponerse a otras lógicas. El propio conservadurismo, en nombre del cual se selló la alianza entre evangélicos y republicanos a lo largo de los ochenta, no tiene para cada grupo las mismas connotaciones. El conservadurismo de los evangélicos se expresa prioritariamente en los terrenos cultural, moral y social, mientras que a los conservadores «seculares» representados por el establishment del Partido Republicano les preocupa antes que nada la organización económica de la sociedad^[159]. Y, de hecho, los evangélicos no han visto realizarse las modificaciones deseadas en los dominios que les son más caros —el aborto, la oración escolar, la homosexualidad, la pornografía—, por mucho que Ronald Reagan, un hombre bien próximo a ellos, haya permanecido ocho años a la cabeza del país.

En este sentido, la inversión a largo plazo que en los campos social y educativo Falwell ha llevado a cabo con la Universidad Liberty apunta a una transformación mucho más profunda que una efímera alianza con el príncipe o la hipotética conquista del Poder Ejecutivo. Es en el campo de los valores y su producción donde ha de librarse el combate. La raíz de todos los males denunciados por evangélicos y fundamentalistas está en el «humanismo secular», y es en este terreno donde debe propagarse el mensaje.

La política es apenas un epifenómeno, un efecto y no una causa. Si la Mayoría moral ha tenido tan mala prensa es porque, según Falwell, los «humanistas seculares» que controlan los medios de comunicación, esa «ruidosa minoría de hombres y mujeres sin Dios», han manipulado la opinión pública. El verdadero poder no radica —al menos no solamente— en el control del gobierno ni en la constitución de grupos de presión; ha de provenir de una victoria cultural sobre la «intelectualidad liberal», a la que es preciso batir en su propio terreno.

Para ello hay que abarcar todos los registros semánticos en donde esa intelectualidad penetra o influye, desde la cultura de masas de los parques de atracciones y las emisiones televisivas de bajo nivel hasta las producciones culturales más sofisticadas, sabiendo desarrollar campañas de opinión que expresen los problemas sociales en categorías y vocabulario rigurosamente evangélicos. También en esta faceta se observa un fenómeno semejante en los universos católico, judío o musulmán: Comunión y Liberación, por ejemplo, se propone desplazar a la intelectualidad «laica» italiana de su posición cultural dominante, para sustituirla por una alternativa «cristiana». Los lubavich o los islamistas también oponen a la cultura de los intelectuales judíos «asimilados», en un caso, y a la de los musulmanes «occidentalizados» en el otro, un arco de valores que, asentados en el dogma religioso, tienden a erigirse en cultura alternativa. Pero los medios de que los evangélicos americanos disponen para llevar a buen término el proyecto son mucho más considerables: entre ellos se cuentan desde cadenas televisivas hasta universidades.

Contra el «humanismo secular»

Según James Hunter, el adversario se llama «nueva clase: un grupo elitista de individuos que fabrican el saber^[160]». Se trata del *establishment* intelectual de la América de los años setenta y ochenta, heredero por una parte de la intelectualidad de los treinta —de aquellos Lewis y Mencken que participaban de la alta cultura mundial y sólo sentían desprecio por la «retrógrada» cultura fundamentalista— y, por otra, hijo de la contracultura de los sesenta, en las variantes liberal o libertaria luego domesticadas por los guionistas de Hollywood o los publicitarios de Madison Avenue. Es ésta la figura que presenta el «humanismo secular» execrado. Su pecado

original consiste en haber disociado al hombre de Dios, en haber promovido la emancipación de la razón, los deseos y los instintos respecto de la fe y la obediencia a los preceptos divinos.

Para los fundamentalistas, el «humanismo secular» presenta un doble rostro: en el plano social, frena la libertad de empresa del individuo, ahogándola bajo una red de coacciones jurídicas y burocráticas cuyo objeto es reforzar el poder del Estado; en el plano ético, por el contrario, defiende una libertad total que inmediatamente se degrada en licencia y amoralidad. Según Falwell, el combate contra estos dos rostros debe librarse simultáneamente.

El Estado-providencia es vituperado de la manera siguiente: «Al ceder nuestra libertad a cambio de seguridad, hemos hecho del gobierno un ente todopoderoso. Hace ya tiempo que los americanos vienen siendo educados más en la dependencia que en la libertad [...] Hasta comienzos de este siglo solía admitirse que las Iglesias y otras instituciones privadas eran las primeras responsables en materia de educación, y también de salud y caridad. Si queremos destruir el Estado-providencia, aquellos que desean que en nuestro país se restaure la ley de Dios han de hacer su aporte a esas organizaciones que librarán al gobierno de tareas que serán mejor cumplidas por grupos religiosos o privados. Por sí solo, el sistema de seguridad social amenaza con provocar la bancarrota del país. Es hora de que comprendamos que el pueblo trabajador de América no puede cargar indefinidamente con el fardo del gasto gubernamental^[161]».

Este primer registro de la ideología fundamentalista reitera los tópicos del conservadurismo más clásico, del cual sólo se distingue por su insistencia en que sean las instituciones religiosas las encargadas de abordar los problemas sociales. En el contexto de fines de los años setenta, que para los Estados Unidos fueron de crisis económica y social, de inflación y desempleo, el discurso fundamentalista ve la causa de los males en el sistema de redistribución construido desde los sesenta por Kennedy y Johnson, un sistema que, mediante una política de considerables trasvases financieros, se proponía integrar a los desamparados de «la otra América» a la prosperidad general.

Muy distinta es ahora la «otra América» a la cual se dirige Falwell, con un tono que recuerda al que a fines de la década de los diez usaban los promotores de la prohibición. Ya no se trata de los negros, los hispánicos o el Cuarto Mundo de los guetos metropolitanos sino del universo de los «pequeños blancos», quienes no se benefician de los programas de ayuda pese a costearlos en forma de impuestos, y que, aunque sus hijos ya acceden a la educación superior, siguen apartados de la trama del poder político, cultural y social. Los culpables son, para los fundamentalistas, los «liberales», en el sentido americano de la palabra, cuya ideología está próxima a la de la socialdemocracia europea. «Durante los años sesenta y setenta», señala Jeremy Rifkin, «los liberales habían prometido que acabarían con la pobreza, la criminalidad y con un cúmulo de plagas que asolaban el sistema social; pero fracasaron.

Multiplicaron las leyes, los organismos gubernamentales y los procedimientos burocráticos. Hecho lo cual, la gente empezó a advertir que esas promesas fantasiosas y demasiado generales no se habían cumplido. De pronto los americanos se encontraron confundiendo “liberalismo” con incompetencia, ingenuidad y derroche del dinero público cada vez que se planteaba un problema social^[162]».

El segundo rostro del liberalismo —igualmente detestable en el enfoque fundamentalista— es la licencia que tolera —es decir, que alienta— en materia ética. La libertad individual, tan preciosa en el terreno de la empresa, en el plano moral no puede sino conducir al aborto, la homosexualidad o la pornografía, concebidos todos como formas privilegiadas de la destrucción de la familia. Si la familia es destruida, los individuos quedan indefensos ante el Estado ateo, que no vacila en aplastarlos. A los fundamentalistas les importa, en consecuencia, reconstruir y reforzar en una primera etapa las estructuras mediadoras entre Estado e individuo —la familia—, pero también la estructura comunitaria que sirve de apoyo al grupo familiar o lo sustituye cuando éste deja de cumplir su papel. Así ocurre en diversas situaciones sociales difíciles, por ejemplo cuando el individuo abandona el hogar para ingresar en la sociedad —período delicado para la continuidad de la visión fundamentalista del mundo y propicio a las tentaciones pecaminosas.

Por eso Falwell ha creado un hogar para mujeres encintas que estén solas y no deseen hacerse cargo del hijo: completamente amparadas durante el embarazo a condición de que no recurran al aborto, recibirán a cambio toda clase de facilidades para dar a la criatura en adopción. Por su parte, la Universidad Liberty se ocupa de socializar a jóvenes salidos de familias evangélicas, dentro de un universo cerrado e ideológicamente homogéneo, antes de que sean «abandonados» a la sociedad global. Se trata no sólo de formarlos, de fortalecerles el alma para que puedan afrontar las seducciones del mundo sino también de impulsar las uniones entre alumnos y alumnas a fin de reproducir la familia evangélica.

Para quien ha pasado cierto tiempo en el campus de Liberty, el fenómeno resulta sorprendente: los dormitorios no son mixtos e impera una estricta vigilancia, mezcla de coerción y autodisciplina; está prohibido el *french kiss* (besarse en la boca), y toda relación sexual entre estudiantes no casados (los matrimonios viven en la ciudad) es sancionada con la expulsión. Pero es lícito besarse en la mejilla, y las parejas pueden tomarse libremente de la mano —sin que, de todos modos, se permita rodear con el brazo la cintura de la compañera o el compañero—. Si los interroga, el observador verá que los estudiantes se avienen de buen grado a esta disciplina sexual: la represión indiscriminada y absoluta, afirman, conduciría a prácticas aberrantes, en particular a la homosexualidad —que según ellos abunda en una universidad fundamentalista rival cuyo reglamento prohíbe cualquier coqueteo—. Al mismo tiempo, la expresión de la concupiscencia contradiría el espíritu del proyecto educativo del campus.

La canalización de la sexualidad hacia el casamiento entre estudiantes y la

procreación de futuros evangélicos es tema privilegiado en la escuela dominical; la clase a que asistimos en octubre de 1989 estuvo dedicada a denostar todo aquello que en la televisión incitaba al pecado, y los estudiantes debían confesar si en el curso del año habían visto alguna película donde los personajes mostraran el trasero (*their behinds*). Como prólogo a la sesión cinematográfica, se interpretó un breve *sketch* en el cual un hombre que miraba una cinta pornográfica era directamente interpelado por Dios y recuperado para el Camino. Y a los padres se les explicó que, antes de ser proyectadas en Liberty, todas las películas eran sometidas a una «adaptación» (*editing*); es decir, se les censuraban los pasajes considerados licenciosos.

El proyecto educativo de Falwell no se inscribe, por tanto, en una lógica conventual: no se niega el mundo, se lo transforma; se vive por adelantado la utopía fundamentalista. Cine, radio, televisión, todos los medios de comunicación ocupan un lugar capital en la enseñanza: los estudiantes publican un semanario, *The Liberty Champion*, que no desmerece las mejores técnicas periodísticas, y producen programas para el circuito interno de televisión. Cuando con el tiempo se conviertan en periodistas, productores o presentadores profesionales, encarnarán la voluntad fundamentalista de discernir entre dominio de las técnicas de la modernidad y tendencia a la secularización.

Robertson creyó que la recristianización de la sociedad pasaba por la elección de un predicador televangelista como presidente de los Estados Unidos; Falwell, por su parte, piensa que es en el terreno de la cultura y sus subproductos audiovisuales donde se ganará la batalla contra el humanismo secular. Los televangelistas de su generación han tejido una gigantesca red de televisión religiosa periférica; los alumnos que hoy estudian comunicación en la Universidad Liberty deberán tener mañana poder o influencia en las cadenas generales, públicas o comerciales. Por este camino, cristianizando la modernidad, los hijos de los evangélicos del Sur conquistarán el corazón de América.

Entre el conjunto de movimientos de reafirmación religiosa que en todo el mundo suben al escenario político desde mediados de los setenta, evangélicos y fundamentalistas americanos ocupan un lugar a la vez central y singular.

La singularidad viene dada, en principio, por su extraordinaria capacidad para poner el lenguaje y las técnicas más modernas al servicio de la difusión de un mensaje: por mucho que imanes o cardenales hayan aprendido a usar la televisión, en ningún otro país existe algo comparable al televangelismo. No obstante, en el contexto americano el fenómeno culmina una tradición «vernácula» inaugurada, antes ya de la Segunda guerra mundial, con la predicación itinerante de la época de los *reviváis*. Se inscribe, asimismo, en la corriente de prédicas radiofónicas cuyo exponente legendario sigue siendo Billy Graham. Mucho más que en otros países, funciona dentro de un mercado de bienes y servicios que le dicta hasta las modalidades de su mensaje. Contrariamente al de los países de tradición católica, en donde el Estado desempeña un papel institucional dominante, el mercado americano

de la predicación se abre a multitud de pequeños empresarios independientes, que compiten unos con otros en el marco de la inflexible lógica capitalista. La mayoría de los que han construido «imperios» religiosos son *self-made men*, y a menudo han creado su propia Iglesia o denominación. Esta competencia feroz —que hace pensar en la «lucha por la vida» teorizada por su bestia negra Charles Darwin— los ha conducido a excesos que arrastraron a muchos de ellos al ridículo. Aquellos cuyos escrúpulos morales —para no hablar de religión— no resistieron la tentación de los dólares fáciles, concluyeron sus vidas en la cárcel. No se encuentra en el catolicismo, el Islam o el judaísmo contemporáneos ningún ejemplo semejante de afinidades electivas entre movimiento religioso y espíritu capitalista, cada cual en su versión más extrema.

Con todo, los movimientos recristianizadores del protestantismo americano presentan algunos rasgos comunes, tanto con los del catolicismo europeo como con los de la reislamización. En primer lugar, se dirigen a una población joven que ha tenido acceso a la universidad y cuyos padres, mucho menos instruidos, han pasado del medio rural a la modernidad urbana. Paradójicamente, las semejanzas más llamativas parecen darse entre EE. UU. y el Islam. Los militantes islamistas son los hijos de *los felahs* que el éxodo rural precipitó en las periferias subintegradas de las megalópolis musulmanas. En los movimientos fundamentalistas de hoy, los jóvenes militantes ya no salen de los villorrios del Sur profundo sino de grandes urbes del Sur o el Norte de los Estados Unidos; con frecuencia tienen estudios superiores —aunque no en las mejores universidades—, con una predilección por las ciencias aplicadas que comparten los militantes islamistas. En ambos casos constituyen una «contraelite» opuesta a los dueños efectivos del poder cultural, que producen los valores hegemónicos y las normas éticas del *establishment*: en los países musulmanes, la intelectualidad occidentalizada; en América, la «nueva clase» de empresarios culturales conformada a fines de la década de los sesenta y nutrida de *humanismo secular*.

Sin duda existe entre ambos universos la distancia social que separa al Tercer Mundo de la primera potencia mundial, y los jóvenes fundamentalistas soportan seguramente las condiciones sociales, generalmente lamentables, que agobian a los islamistas. Pero si se desvía la mirada del campus para dirigirla a la clientela de las curas milagrosas de Oral Roberts, o a los telespectadores de Jim Bakker, se descubrirá una miseria americana no siempre menos lacerante que la del subdesarrollo. En Estados Unidos la recristianización desde abajo reviste forma, no menos que de reivindicación cultural, de terapia social a gran escala. También en su dominio encontraron el rechazo de una modernidad cuya lógica se vive como extranjera y alienante, destructora de la identidad individual y familiar. De allí la insistencia en imponer normas éticas estrictas, que regulen la esfera íntima, prohíban el aborto, canalicen la sexualidad hacia el matrimonio y velen por la educación de los niños en estructuras libres de la influencia del «mundo».

La utopía social de recristianización y la utopía social de reislamización apuntan en la misma medida a disociar las técnicas modernas de las normas culturales dominantes de la civilización que las ha creado. Una y otra sobresalen en el manejo de esas técnicas; su capacidad para crearlas, no obstante, aún no se ha demostrado.

Por último, el tránsito a lo político de los movimientos de recristianización americanos ha seguido una vía original: la disociación habida en la posguerra entre los evangélicos, que operan desde abajo, y los fundamentalistas, que se comprometen desde arriba en los combates de la guerra fría, no ha adquirido la misma amplitud en ninguna otra parte. Resulta paradójico que el primer presidente americano que se ha proclamado evangélico, Jimmy Cáster, tuviera una imagen «liberal», término éste execrado por los fundamentalistas.

Desde mediados de la década de los setenta estos últimos imprimieron al movimiento evangélico, en el sentido amplio, un giro hacia los partidos más «conservadores», favoreciendo la elección de Ronald Reagan en 1980 y 1984. En 1988, la tentativa de uno de ellos de conseguir la candidatura republicana para las elecciones presidenciales se saldaría con el fracaso. Pero durante este período vuelven a encontrarse similitudes con situaciones observables en el catolicismo o el Islam. En Italia o Polonia, Comunión y Liberación y el episcopado, respectivamente, consiguen que los movimientos de recristianización «desde abajo», socialmente bien implantados, evolucionen hacia los márgenes del poder. En ninguno de los dos casos, sin embargo, llega a trasponerse el umbral de acceso a la política, y se produce un forzado repliegue hacia la labor pastoral volcada en la acción social. Esta labor tiende a crear espacios recristianizados, el más relevante de los cuales es la escuela. En el mundo musulmán, el fenómeno muestra un desarrollo en general comparable; la victoria de la revolución islámica queda limitada al Irán shíí, y en la segunda mitad de los años ochenta los movimientos de reislamización «desde abajo» evolucionan hacia arriba, esforzándose por conquistar espacios islamizados. También en este caso la escuela desempeña un papel crucial. No obstante, la ausencia de aculturación a la democracia empuja a estos movimientos a enfrentarse con el medio social con una intensidad sin parangón en los mundos cristianos.

Para apreciar la importancia de la variable democrática, y su impacto en las formas que adopta la reafirmación de la identidad religiosa en la escena política, falta considerar un fenómeno que no pertenece ni al cristianismo ni al Islam: los movimientos de rejudización.

CAPÍTULO 4

La redención de Israel

En abril de 1984 la policía israelí detuvo a los miembros de un grupo terrorista judío, sospechoso de haber asesinado a varios estudiantes de la universidad islámica de Hebrón y de haber atentado contra alcaldes palestinos. La trama logró desmantelarse cuando algunos de sus activistas se disponían a hacer saltar por los aires autobuses árabes abarrotados. Otros tenían un plan para destruir con explosivos las mezquitas de Rocher y la de Al Aqsa —tercero de los lugares santos del Islam— situadas en la explanada del Templo^[163], en Jerusalén, espacio sagrado por excelencia del pueblo judío. El descubrimiento de esta «trama subterránea judía» traumó a buena parte de la opinión pública israelí. Sobre todo cuando advirtió que muchos de los acusados pertenecían al núcleo dirigente del Gush Emunim (Bloque de Fieles), movimiento político-religioso nacido al fin de la guerra árabe-israelí de octubre de 1973, que se saldara para el Estado hebreo con una derrota psicológica. En medio del desconcierto que siguió a las hostilidades, y que se tradujo en el desorden de los valores y el cuestionamiento de certezas implícitamente compartidas desde 1948 por muchos israelíes, el Gush enarboló una doctrina ideológicamente vigorosa, sin contemplaciones. Se erigió en heraldo de la rejudaización de Israel frente a un Estado y una sociedad culturalmente dominados hasta entonces por una concepción laica y socializante del sionismo.

Al multiplicar las implantaciones en los territorios ocupados —por mucho que hubiese que desafiar a las autoridades—, luchando paso a paso contra la retirada del Sinaí que siguió a los acuerdos de Camp David, el Gush sustituía la noción jurídica de *Estado de Israel* por el concepto bíblico de *Tierra de Israel (Eretz Israel)*; buscaba así legitimar la ocupación de territorios en nombre del específico pacto entre Dios y el pueblo elegido. Si los militantes del movimiento nunca llegaron a ser más de 20 000, las ideas que el Gush puso en circulación, la aureola de algunos de sus líderes, desempeñaron un papel pionero en las mutaciones sufridas por Israel de mediados de los setenta en adelante. En la primavera de 1987, invitada a nombrar a los individuos más destacados del país desde junio de 1967 (fecha de la guerra de los Seis Días), una selección de personalidades israelíes representativas colocó en primer lugar, *ex aequo*, a Menahem Begin y al rabino Moshe Levinger, figura prominente del Gush Emunim^[164].

Pero el Gush sólo era una de las formas que había cobrado un movimiento de rejudaización mucho más vasto, que a lo largo de este período no cesaría de expandirse tanto en Israel como en la diáspora. De este movimiento, el Gush representaba el polo más explícitamente político; y como tenía la ambición de presionar sobre el Estado, pasó a la acción violenta —y algunos de sus miembros al

terrorismo—; llamó la atención de los medios de comunicación, de los gobiernos de Israel y Estados Unidos y de numerosos universitarios de ambos países. Muchos observadores, para analizarlo, se conformaron con traspolar la noción protestante de «fundamentalismo» —en su acepción más superficial—; decidieron que el Gush era un «fundamentalismo judío» situado, al parecer, a medio camino entre las variantes cristiana e islámica del mismo fenómeno. En el momento en que el Gush cobraba vuelo, se desarrollaban, sin embargo, otras formas de retorno al judaísmo. De forma tan ostensible como paradójica los grupos «ultraortodoxos» —que el ojo menos avisado podía reconocer por el traje negro de sus adeptos, heredero del atuendo lituano del siglo xvii— estaban creciendo notablemente. Reclutaban numerosos miembros nuevos, tanto en las filas de la juventud universitaria como en el mundo sefardí, entre los inmigrantes provenientes de países árabes, donde hasta entonces habían pasado prácticamente inadvertidos. En el parlamento israelí, el peso de los partidos políticos que representaban a los que en hebreo se llaman *jaredim* (literalmente «temblorosos» o «temerosos de Dios») creció hasta transformarse en componente necesario de cualquier coalición electoral; y su apoyo nunca se obtuvo a bajo precio.

En general, durante los años setenta tuvo lugar en todo el mundo judío un movimiento de *teshuvá* (o *tshuvah*), término que designa el «retorno al judaísmo» y el «arrepentimiento» —es decir, el regreso a la observancia integral de la ley judía o *halajá*—. Los arrepentidos (*baalei teshuvá*), rompen con las seducciones de la sociedad secular para reorganizar su existencia fundándose únicamente en normas y prohibiciones elaboradas a partir de los textos sagrados de su religión. Esta ruptura exige una estricta separación entre judíos y *goyim* (no judíos, gentiles), cuyo objeto es impedir la asimilación, amenaza suprema para la perpetuación del pueblo elegido. En el interior del propio judaísmo, la *teshuvá* significa asimismo la redefinición de la identidad. No puede pues apoyarse en una simple pertenencia, sino en la observancia de las 613 interdicciones y obligaciones (*mitsvot*) que regulan religiosamente la existencia judía, desde las más triviales funciones corporales diarias hasta toda la organización de la vida social.

El «movimiento de retorno» se desarrolló, con variada amplitud, en países tan diferentes como Estados Unidos, la Unión Soviética, Francia o Israel, alcanzando a judíos de sensibilidades muy diversas, ya hubiesen sido hasta entonces «asimilados», comunistas o sionistas, ya hubiesen tenido con el judaísmo una vaga relación de pertenencia o militado por el proyecto sionista secular resumido en el Estado de Israel.

A mediados de la década de los setenta el fenómeno empieza a hacerse visible en sus diferentes formas; sus síntomas pueden detectarse en la creación de movimientos como el Gush Emunim (1974), la apertura de grandes *yeshivot* (institutos talmúdicos) para «arrepentidos» —como Machón Meir u Ohr Hahajim (1974)^[165]— en Jerusalén, el ascenso al poder de la coalición conservadora religiosa liderada por Menahem

Begin (1977) o el paso a la ortodoxia de viejos militantes que se habían formado en la contracultura o el izquierdismo de 1968.

Del arrepentimiento al proselitismo: historias de vida

Por esta época, en efecto, empiezan a aparecer relatos escritos por judíos en otro tiempo laicos, secularizados —ateos, en definitiva— que dan fe de su descubrimiento de la religión y exhortan a los lectores a seguir los preceptos de la Ley. Sitúan su trayectoria en la «posmodernidad» contemporánea, caracterizada según ellos por una crisis de valores que sanciona el callejón sin salida de la secularización. Igual que en los casos del fundamentalismo protestante americano, el movimiento islamista o Comunión y Liberación, estos publicistas de su experiencia muestran una marcada tendencia a señalar la total compatibilidad entre la intransigencia de su fe, el rigor de su observancia ritual y su dominio de las técnicas y el saber más recientes y sofisticados.

En 1978 aparecen dos libros de autores arrepentidos —*baalei teshuvá* americanos —, primeros ejemplos de un género literario que de inmediato alcanzará gran auge. De entrada, *Being Jewish (Ser judío)*, de Shimon Hurwitz, presenta al autor como «un judío, producto puro de la cultura americana de mediados del siglo xx, que no sabía qué significaba ser verdaderamente judío...». Hurwitz lo descubre siguiendo las enseñanzas de una *yeshivá* (instituto talmúdico), que lo llevan a tomar conciencia de que la sociedad occidental y su sistema de valores son caminos muertos; deduce entonces que «la auténtica cultura judía, por una parte, y la sociedad y la cultura occidentales por otra, son entidades diametralmente opuestas». La última se caracteriza por una vacuidad y una gratuidad completas, y sólo se propone satisfacer las apetencias del individuo en un contexto de ilimitado materialismo. Ignorante de Dios, el judío asimilado queda librado a su propio arbitrio, en una atmósfera de total indiferencia ética. Sólo el redescubrimiento de la Tora y la observancia de los mandamientos permiten devolver un sentido a su vida^[166].

Publicado en el mismo año, el libro de Mayer Schiller *The Road Back (El camino de regreso)* parte de premisas similares: la época moderna —dice el autor apelando a Durkheim— es una «edad de *anomia*». El origen de este problema se remonta a la Ilustración, momento histórico en que «el hombre cortó las sólidas amarras de su universo teocéntrico y la corriente de la ideología secular lo arrastró inexorablemente hacia las inhóspitas aguas del mar de la duda, en las que desde entonces erra sin fin^[167]». La Ilustración es aquí expresión suprema del orgullo humano, que tienta a la razón para que se emancipe de la fe; y, librada a sí misma, la razón no puede sino engendrar el totalitarismo, que tiene su primera manifestación en la Revolución francesa y su punto culminante en el nazismo^[168].

Se advierten aquí, tras la huella de la argumentación construida por Hannah

Arendt, los ecos de un razonamiento que en otro universo impulsa la pluma de los cardenales Ratzinger o Lustiger: aquel que remite a la Ilustración y a su filiación francesa la genealogía de los fenómenos «paganos» nazi o stalinista. En el mismo orden de ideas, para los católicos italianos de Comunión y Liberación, la visión del mundo engendrada por el Iluminismo está en las fuentes del laicismo, enemigo principal.

El mundo judío había tenido su Época de las Luces —la Haskalá—, durante la cual cierta intelectualidad se había emancipado de la tutela de los rabinos y preparado los espíritus para abandonar el gueto. Esta ideología había sido objeto de violenta condena por parte de los judíos ortodoxos, que veían en ella un culpable alejamiento de la Ley. Pero con el desarrollo del sionismo, hijo de la Haskalá, la polémica se había tornado obsoleta. En los años setenta de nuestro siglo, con la *teshuvá* —el arrepentimiento— volvía a cobrar fuerza de actualidad.

Mayer Schiller pertenece a esta línea ortodoxa, pero representa su expresión más moderna; su libro propone una crítica de la sociedad secularizada a partir de una doble posición de conocimiento, religioso y profano a la vez. A diferencia de los *jaredim* (ultraortodoxos) tradicionales, que cultivan la ignorancia piadosa de la ciencia terrena, Schiller se manifiesta deseoso de adquirirla para contar con argumentos capaces de convencer a los judíos asimilados; porque es a éstos a quienes se dirige y quiere agrupar en el camino de la *teshuvá*. Su vía ejemplar, por lo demás, está expuesta para edificación del lector en el prefacio mismo de su libro, firmado por el presidente de la Yeshiva University de Nueva York: «Mayer Schiller nació en Brooklyn, en el seno de una familia que no respetaba la Ley judía. Entre sus padres y abuelos había socialistas, agnósticos, ateos [...]».

Animado a los once años por el soplo de la revelación divina, empieza por respetar los mandamientos; luego la familia lo autoriza a abandonar el instituto para entrar en un establecimiento educativo especializado en el estudio de la Tora, a la cual consagra la mayor parte de su tiempo de trabajo mientras, por su cuenta, dedica el de descanso a acumular una cultura secular. Concluido este aprendizaje, «el joven autodidacta se dedica a la enseñanza en la Yeshiva School de Queens [un barrio pobre de Nueva York] y a escribir libros [...]»^[169].

Para Schiller, como para Hurwitz, el mundo moderno secularizado, posterior a la ruptura con Dios simbolizada por la Ilustración, se caracteriza por «la ansiedad, la depresión y otros y diversos síntomas neuróticos [...] El suicidio, la criminalidad, el divorcio y muchos males sociales parecen proliferar hoy en día mucho más que en la “edad de la fe”^[170]».

Puede advertirse que el «joven autodidacta» apela a la jerga de las ciencias humanas («anomia», «síntomas neuróticos», «enfermedad social»), pero en un marco que pertenece al registro de la creencia y la observancia más estrictas, y desde el cual pregona que «para un judío, la *decisión más importante* de su vida consiste en aceptar o rechazar la validez de la Tora. Y, si la fe de Israel es verdadera, el judío está

automáticamente obligado a observar los mandamientos de la revelación divina^[171]». Sea para escapar a la perdición o para respetar la integridad de los mandamientos, el arrepentido debe cortar con la sociedad global: «Puesto que reconoce la pertinencia del pacto sinaítico con Dios, el judío creyente no puede residir en la ciudad secular donde tantos insensatos^[172] *realistas* recogen su bien merecida cosecha. Para el judío que busca la ruta de regreso a una fe por la que tanto padecieron sus ancestros, es imperioso encontrar una comunidad de judíos que se adhieran a las doctrinas de esa fe y participar en sus esfuerzos^[173]». La *teshuvá* de Mayer Schiller no puede cristalizarse sino constituyendo estructuras comunitarias cerradas, impermeables al materialismo y a la corrupción de la sociedad americana.

Gracias a *Return (Retorno)*, el libro de Hermán Branover, la corriente del arrepentimiento se enriquece con un adepto notable: en efecto, el autor es «una de las autoridades mundiales en el complejo campo de la magnetohidrodinámica». Por lo demás, no son simplemente con las mediocres seducciones de una sociedad materialista o consumista con las que Branover rompió; más significativamente, se libró —y en la propia Unión Soviética— de la doctrina y la utopía marxistas-leninistas. Escrito en ruso en 1976 y aparecido en inglés seis años más tarde, *Return* es el relato autobiográfico de una *teshuvá* iniciada en Riga, Letonia, y llevada a cabo, según el autor, en armonía con una carrera científica de primer orden. Branover se define como «un judío temeroso de Dios, que respeta en igual medida las *mitsvot* más rigurosas y las más clementes, y que además es un gran sabio», y no como «un gran sabio en primer lugar y sólo en segundo lugar un judío creyente que vive según los mandamientos (*mitsvot*) de la Tora^[174]». Lo que confiere al libro su carácter edificante es, pues, la elucidación de la paradoja por la cual un «gran sabio» puede haber cumplido su *teshuvá*.

Su primer blanco es la ideología marxista. A comienzos de la década de los cincuenta Branover, entonces un komsomol, se presenta en el Instituto Politécnico de Leningrado. Pese a que realiza un examen brillante, por ser judío no lo admiten en el departamento que ha elegido. Esto lo lleva a cuestionar el universalismo del medio intelectual marxista-leninista que, como refleja Ilya Ehrenburg en *Pravda*, pretende que en la URSS no existe ningún problema judío. En efecto, el carácter singular del judaísmo provendría de la opresión de que es objeto, y en el Estado socialista esta opresión no existiría.

Al pasar por la experiencia del antisemitismo, Branover empieza a dudar del dogma marxista. Más adelante, interrogándose por la identidad judía, se interesa por su dimensión religiosa, de la cual la educación atea y la formación científica lo han mantenido alejado. «Yo era un materialista ateo, convencido de que la ciencia y la propia modernidad aniquilaban las pretensiones de la religión^[175]». Pero sus investigaciones no le permiten encontrar, ni siquiera en las más recientes teorías científicas, argumentos de peso contra la religión. Al contrario: «Se me hizo transparente la diferencia entre la ciencia, que sólo trata de las interrelaciones entre

los fenómenos, y la religión, que revela la esencia de las cosas y su sentido^[176]».

El itinerario de Branover comienza con una afirmación de la identidad judía exacerbada por el antisemitismo. Elabora gradualmente el rechazo del marxismo, y luego del sustrato ateo, científicista y secular de éste, cuya genealogía —también según él— se remonta a la Ilustración judía del siglo XVIII, la Haskalá, «monstruosa experiencia que quiso sustituir los tesoros del alma judía por el “humanismo universal^[177]”». Branover acaba depositando en la dimensión religiosa el principio de la identidad judía. Bajo esta perspectiva el sionismo, fundado en una concepción secular del judaísmo, le parece una condenable desviación —por mucho que él mismo se proponga emigrar a Israel en cuanto pueda (lo cual ocurrirá en 1972)—. Hasta el momento de abandonar la URSS milita en la organización de comunidades de observantes de obediencia estricta —tanto en Rusia como en las repúblicas no rusas, el Cáucaso en particular— que respetan la *kasherut* y el *shabbat*, llevan *kippá*, etcétera. Y todas las noches, después de haber consagrado la jornada a la magnetohidrodinámica, se entrega al estudio de la Tora.

Una vez llegado a Israel, y pasado el primer deslumbramiento, no encuentra palabras suficientemente duras para condenar la secularizada sociedad israelí, ese conjunto de «herederos del pueblo elegido que durante más de tres mil años fueron portadores y guardianes de la santidad, la justicia y la sabiduría, y que ahora, convertidos en una raza de filisteos, disimulan vanamente, con la hoja de parra del “progreso” y el “servicio a la humanidad toda”, el culto pagano del cuerpo, el placer y el éxito^[178]».

Mientras recorre el mundo participando en congresos de magnetohidrodinámica, nunca deja de detenerse en Brooklyn para escuchar los consejos del rabino de los Lubavich^[179]; éste le da preciosas indicaciones morales y religiosas que él aplicará al pie de la letra para devolver al pueblo judío al camino de la redención.

A partir de los años setenta, el movimiento de «retorno» y arrepentimiento ha logrado transformar en buena medida la fisonomía del judaísmo mundial. Hasta entonces las corrientes ortodoxas y ultraortodoxas —*jaredim*— se perpetuaban familiar y limitadamente, viviendo muy apartadas del entorno social; y los jóvenes se emancipaban cada vez más, en provecho de un judaísmo menos coactivo que podía adoptar diversas formas. Así, en la América de fines de los cincuenta, una encuesta realizada entre los estudiantes judíos de los institutos mostraba que apenas una de cada cinco familias ortodoxas se proponía continuar la tradición. A las ciencias sociales de la época no les hacía falta mucho más para considerar que *los Jaredim* estaban muertos y enterrados^[180].

Al otro lado del Atlántico, dos encarnaciones de la identidad judía se repartían el favor de la mayoría: al influjo de los modernismos católico y protestante, el judaísmo «reformado», que cobrara fuerza a fines del siglo XIX, practicaba la crítica de la Biblia y rechazaba el ritual. A tal punto que en 1983, durante la entrega de premios a

la primera promoción del Hebrew Union College —ciudadela intelectual del judaísmo reformado—, se sirvieron alimentos que no eran *kasher*.

En reacción contra esta ruptura radical con los ritos y la observancia se constituyó la corriente del «judaísmo conservador» que, basándose en el máximo respeto a las *mitsvot* —preceptos y prohibiciones rituales—, se dedicó a conciliarlas con las normas de la vida en la ciudad secular no judía; a tal fin buscó medios concretos que permitieran a los judíos que vivían y trabajaban en el mundo gentil, seguir las reglas de la *kasherut* y el *shabbat*. Tal término medio, tal búsqueda de conciliación, permitía escapar al dilema entre ortodoxia y asimilación y preservar, fuera del gueto, una identidad fundada en la observancia. La tendencia no comportaba una lógica de ruptura con el entorno. Todo lo contrario: se esforzaba por negociar un espacio de inserción comunitaria que, en Estados Unidos, habría de atraer a la mayor parte de la inmigración judía originaria de Europa Central y a sus primeros descendientes, desde el período de entreguerras hasta fines de los años cincuenta.

En países de fuerte tradición jacobina y asimiladora, como Francia, el judaísmo de simple pertenencia prevaleció en general sobre las diversas formas de observancia, y los «israelitas» sobrepasaban a los «judíos^[181]», al menos hasta la llegada masiva de judíos norteafricanos a partir de los años cincuenta. Esto no significa que la ortodoxia fuera inexistente sino que sólo se conservaba en limitados círculos familiares.

Relecturas judías de los años sesenta

En la década de los sesenta se producen importantes cambios sociales, culturales y políticos en las sociedades donde existe una fuerte presencia judía. Estas transformaciones cuestionan los ideales del judaísmo de simple pertenencia, que diluyen en un humanismo universalista la especificidad del pueblo elegido. La respuesta la darán los primeros jalones del multiforme movimiento de «retorno» y rejudaización, que cobrará verdadera magnitud durante la década siguiente.

En Estados Unidos, los *sixties* marcan la conciencia judía a través de dos grandes problemas: los conflictos con los negros y la emergencia de la contracultura.

Hasta mediados de esa década, judíos y negros se habían sentido aliados en el enfrentamiento con el *establishment* blanco, anglosajón y protestante; en común con otros grupos «étnicos» luchaban por la igualdad de derechos civiles para todos y contra la discriminación racial. Ambas comunidades estaban presentes en las mismas grandes ciudades y los judíos, por lo corriente más instruidos, se hacían portavoces de las reivindicaciones de los negros. Pero el crecimiento del *black power*, que magnificaba la especificidad de la identidad negra y era básicamente impulsado por los Black Muslims —negros americanos convertidos al Islam— se concretó en la «expulsión de todos los blancos —entre los cuales había buen número de judíos— de

la dirección del movimiento por los derechos civiles de los negros... Divergencias ideológicas, exacerbadas por las diferencias socio-económicas, separaban por primera vez a negros de judíos. Los judíos eran docentes en escuelas donde los alumnos eran negros, trabajadores sociales entre poblaciones ampliamente compuestas por negros, tenían sus tiendas en los barrios negros^[182]».

Las revueltas negras de mediados de la década, que no se detienen —más bien al contrario— ante los bienes judíos, recuerdan ciertos pogromos perpetrados por turbas rusas o alemanas. Es toda una concepción del universalismo, de la cohesión global de la sociedad, la que retrocede frente a la fuerza de la afirmación de identidad, rica de rituales y de signos de exclusión del otro. En medio de esta exacerbación de las diferencias entre grupos étnicos, raciales o religiosos, se abre un nuevo espacio para quienes, de una observancia ostentosa y de la separación de los *goyim*, harán los cimientos de la identidad judía: en el espejo de los Black Muslims, los judíos ultraortodoxos se verán repentinamente reflejados de acuerdo con los tiempos.

Aún más paradójicamente, también la «contracultura», cuyo soplo anima a fines de la década a la juventud estudiantil de todo el mundo, preparará el terreno para la rejudaización. Sea bajo la forma *hippie* en Estados Unidos o en las vicisitudes de la izquierda en Europa y el Tercer Mundo, el movimiento —que culmina en 1968— es en todas partes una rebelión contra los fundamentos morales del orden establecido y una impugnación a la ideología democrática, denunciada, bien como pantalla de la explotación de las masas por la burguesía, bien en tanto conformismo represivo y alienante que frena la realización individual. A raíz del «trastocamiento de todos los valores» a que se entregan los estudiantes «contestatarios», quedarán trivializados los experimentos sociales y las utopías de ruptura. La vida en comunidad —aparejada a veces con la droga—, la militancia —en organizaciones revolucionarias que quieren abatir el orden establecido y edificar sobre sus ruinas una sociedad de contornos diversamente esbozados— tienen una fuerte incidencia en la juventud judía, cuya tasa de escolarización superior es en Estados Unidos tres veces mayor que la media, y que por tanto participa intensamente en la contracultura.

Incluso después de que estos movimientos hayan pasado de moda, el sentimiento de rechazo del orden establecido y sus valores, fundamento de la rebelión, conservará cierta validez. A la adhesión a los movimientos de fines de los sesenta seguirá, en muchos casos, la vuelta al judaísmo; la pasarela más estrecha entre ambos universos es la de los *hippies* de origen judío que, abandonando los vaqueros desflecados, el katogan y el LSD, ingresaron en las *yeshivot* estadounidenses o israelíes y adoptaron el traje negro, las patillas y la *kasherut*^[183]. A comienzos de los años setenta, cuando empezaron a crearse institutos talmúdicos especiales para esta población, era posible ver en Jerusalén cómo los rabinos dedicados al reclutamiento reunían a su alrededor, día tras día, a jóvenes judíos americanos «barbudos y peludos que, guitarra en mano y saco de dormir al hombro, se dirigían a la *yeshivá*...^[184]».

En Francia, el rostro del judaísmo de la década de los sesenta lleva la marca del

gauchisme, cuyos rasgos específicamente europeos lo distinguen de la contracultura americana. Es apreciable, además, la modificación del equilibrio interno judío en favor de los sefardíes y en detrimento de los askenazíes.

Durante las celebraciones del vigésimo aniversario de mayo del 68, diversos comentaristas se interrogaron sobre el «carácter judío» del fenómeno; tema de debate este que, algunos años antes, se habría considerado una maniobra propagandística de la extrema derecha antisemita. Pero la emergencia de la cuestión revela, antes que nada, el retrospectivo descubrimiento de su identidad judía por parte de los implicados en el 68. Nadie ignoraba el hecho de que gran número de los dirigentes *gauchistes* eran judíos; de allí el chiste —uno entre mil similares— según el cual, si en el buró político de la mayor organización trotskista francesa no se hablaba yiddish, era porque había un miembro sefardí. Y, si ciertas obras han relacionado el compromiso revolucionario de los judíos de mayo y la participación de sus padres en el movimiento comunista emigrado, en la resistencia y en la lucha contra el nazismo^[185], el «carácter judío» de ese compromiso se veía sublimado por el mesianismo revolucionario estrictamente ateo que impregnaba entonces a los militantes de izquierda.

En esta perspectiva, el Estado de Israel no era sino la cabeza de puente del imperialismo en Cercano Oriente, y lo que procedía era destruirlo para edificar en su sitio una Palestina laica donde judíos y árabes convivieran en el más pleno acuerdo socialista. Entre el apoyo al FLN vietnamita y las críticas a la URSS, los izquierdistas judíos se entregaban a gritar, igual que sus camaradas *goyim*, «Palestina vencerá». Hasta que, en 1972, la matanza de atletas israelíes perpetrada en Munich por los palestinos desata un profundo malestar. A partir de este punto se registra un progresivo alejamiento de la lucha izquierdista y, para muchos, el descubrimiento de la identidad judía. La matanza fue una de las causas de la disolución de Izquierda Proletaria, variante «espontaneísta» de los maoístas franceses. Años más tarde, el principal dirigente del grupo se volcaría al judaísmo con una intensidad nada menor que la de su compromiso con el marxismo-leninismo; para culminar el tránsito, fundaría en Estrasburgo una *yeshivá* ultraortodoxa donde iban a reencontrarse muchos de sus excamaradas de militancia, incluso algunos conversos. El otro fenómeno que cambió profundamente el rostro del judaísmo francés de los sesenta fue la llegada masiva de judíos de Argelia, Túnez y Marruecos. Portadores de una tradición diferente, en cierto modo desdeñados por sus correligionarios askenazíes, en general habían conservado el apego a diversas formas de observancia de la Ley, aun cuando entre ellos hubiera elites secularizadas que definían la identidad judía principalmente en términos de pertenencia. A partir de los setenta, las instancias comunitarias y religiosas representativas del judaísmo francés empiezan a caer una tras otra bajo el control de los sefardíes. Se transforman en plataformas de los grupos recién inmigrados, que, afirmando los lazos de solidaridad comunitaria y perpetuando la observancia, buscan el logro de un espacio propio en la sociedad y reafirmar una

identidad que resiste el desarraigo del Norte de África y el trasplante a Francia.

Por el contrario, para la masa de askenazíes presentes en Francia desde hace décadas, el problema de la identidad ya no se expresa en esos términos: si los jóvenes judíos (en su mayoría entonces de origen europeo) participan en el movimiento del 68 o se sitúan al frente, no lo hacen como grupo comunitario sino integrándose individualmente, junto a camaradas de todos los orígenes, en la gran utopía revolucionaria. Durante las dos décadas siguientes, será la juventud sefardí la que nutra los grandes batallones de los movimientos comunitaristas y rejudaizadores, por más que un puñado de intelectuales askenazíes monopolice la atención de la prensa.

También en Israel los años sesenta son marco de cambios estructurales que preparan el auge de lo religioso en la década siguiente. Igual que en Francia, la importancia creciente de la población sefardí modifica los equilibrios sociales; por otra parte, la guerra de 1967, tras la cual los lugares más significativos de la geografía bíblica quedan bajo control israelí, prepara el terreno para la redefinición de las fronteras ideológicas entre Estado de Israel y Tierra de Israel, lo que propicia que los grupos y partidos religiosos aprieten sus filas.

Los judíos provenientes de países árabes, sobre todo de Marruecos, Yemen e Irak, se encuentran en general mucho menos aculturizados a la modernidad laica de la segunda mitad del siglo que sus compatriotas de origen europeo o americano. Este corte es sensible en el caso de los judíos marroquíes: si las elites se establecieron sobre todo en Francia y Canadá, los emigrados a Israel salían, bien de aldeas rurales, bien de medios poco afrancesados de las *melahs*, zonas de las medinas donde tradicionalmente vivían confinados los judíos pobres.

Llegados a Israel, estos inmigrantes serán derivados a las «ciudades de desarrollo», urbanizaciones periféricas baratas implantadas allí donde, por razones de defensa nacional, para repartir homogéneamente la población en el territorio o para descongestionar Jerusalén, Tel Aviv y Haifa, el Estado deseara fijar la presencia judía. En estas aglomeraciones desangeladas sólo viven quienes no tienen medios para establecerse en otro lugar; desde comienzos de los sesenta sus habitantes se caracterizan por «la elevada proporción de judíos provenientes de los países árabes y el bajo nivel económico^[186]».

La desigualdad entre los residentes de estas ciudades y la sociedad askenazí dominante se refleja asimismo en los valores y las diversas visiones del mundo a las cuales se adhieren unos y otros. De un lado, un judaísmo de observancia a la vez tradicional y basto, plagado de «supersticiones» y de creencias que los religiosos askenazíes —herederos y guardianes de tradiciones escritas y sofisticadas elaboraciones doctrinales— tienen por sospechosas; del otro, una sociedad culturalmente muy laicizada, en la cual perviven núcleos ortodoxos —*jaredim*— que se perpetúan sin mayor trascendencia política pero controlan una importante red de enseñanza religiosa.

El año 1 de la Redención

Aunque sus efectos no se hagan tangibles hasta la década siguiente, la guerra de 1967 deteriora profundamente ese equilibrio. En pocos días Israel pasa de una situación de precariedad e intensa inquietud —los Estados árabes y la OLP rivalizan en augurar su seguro aniquilamiento y los cascos azules de la ONU han abandonado las fronteras— a una euforia estupefacta por la amplitud del éxito militar tras seis días de combates. Los ejércitos árabes son vencidos y Cisjordania, Sinaí y el Golán ocupados. Y si bien son las fuerzas armadas de un Estado secular las que han obtenido la victoria, ésta propiciará el resurgimiento de un haz de valores religiosos que el nacionalismo sionista había eclipsado.

En primer lugar, las fronteras de los territorios controlados por el Estado de Israel coinciden desde entonces, aproximadamente, con las de la bíblica Tierra Prometida. «El simbolismo del retorno a “la Tierra” se encarnaba en el regreso tangible, concreto, a los queridos lugares de la memoria y a paisajes ardientemente soñados. En el nivel del pensamiento, actualizaba las connotaciones espirituales y conceptuales de la Tierra [...]. La guerra de los Seis Días parecía ser el momento de transición en el proceso que llevaba de la Israelidad a la Judeidad...»^[187]. Los observadores no captaron sobre el terreno toda la magnitud de esa transición, aún cuando un cúmulo de gestos simbólicos la anunciaba; como las fotos de los paracaidistas israelíes llorando ante el Muro de los Lamentos que acababan de conquistar, por ejemplo, o la de Ben Gurión tocado con una *kippá* en el mismo lugar, o las declaraciones de Moshe Dayan, entonces ministro de Defensa: «Quien no fuera religioso, a partir de hoy lo es^[188]». Este sentimiento de choque, que cambiaba la configuración del judaísmo tanto en Israel como en la diáspora, sólo fue explicitado y elaborado en forma de modelo ideológico, desde 1967, por los discípulos del rabí Kook.

Primer gran rabino askenazí de Palestina en la época del mandato británico, el rabí Abraham Yitzhak Hacham Kook (1865-1935) fue el primer «maestro formado en la tradición ortodoxa de las *yeshivot* de Europa Central que haya roto con el rechazo de esa tradición al sionismo político^[189]». Al contrario que las tendencias ortodoxas dominantes, que execraban el sionismo como versión judía de los nacionalismos seculares surgidos de la Ilustración y la Revolución francesa, el rabí Kook, a través de una obra original, conjugó la «idea divina y el sentimiento nacional» con «el proyecto de hacer que esa unión existiese, no sólo en la iluminación del desierto sino también en las estructuras políticas y en la historia^[190]». La unión, que recibió el nombre de «sionismo religioso», debía encarnarse idealmente en el Estado de Israel. El rabino, que murió trece años antes de la creación de ese Estado, no pudo ver plasmada su idea.

Correspondería a su hijo, el rabí Zvi Yehuda Kook (fallecido en 1982), ser el intérprete de su pensamiento en el nuevo contexto. Para éste, por poco religiosos que

fuesen, los sionistas eran, sin saberlo, portadores de un mesianismo redentor; y el Estado de Israel, instrumento inconsciente de la voluntad divina. Antes de junio de 1967 esta particularísima escatología política sólo ejercía una influencia marginal. Pero tras la guerra de los Seis Días proporcionó el marco a una interpretación «trascendente» de la victoria y de la conquista de territorios, que obraban la adecuación entre las nuevas fronteras del Estado y la Tierra Prometida de la Biblia. A mediados de mayo de 1967, en efecto, durante un sermón pronunciado para el aniversario de la independencia israelí, el rabí Zvi Yehuda Kook dijo las siguientes palabras, ulteriormente consideradas proféticas: «Han divisado mi Tierra. Sí, es verdad. ¿Dónde está nuestro Hebrón? ¿Dejaremos que permanezca en el olvido? ¿Y dónde están nuestra Schechem [Nablús] y nuestra Jericó? Toda TransJordania es nuestra. Cada pulgada, cada metro cuadrado [...] pertenece a la Tierra de Israel. ¿Tenemos acaso derecho a ceder aunque sólo fuera un milímetro?»^[191].

Tres semanas más tarde, las ciudades mencionadas por Kook habían sido conquistadas, junto con la ciudad antigua de Jerusalén y lo esencial del Israel bíblico. En la visión del rabí Kook y sus discípulos, el ejército del Estado sionista secular había ejecutado, sin saberlo y creyendo perseguir objetivos puramente militares, un plan divino que hacía coincidir las fronteras del país con las de la Tierra Prometida. El año 1967 se convirtió para los kookistas en el año 1 de la era de la Redención. Pero tendrían que esperar a las consecuencias de la guerra de octubre de 1973, a los traumas y el desconcierto de los israelíes, para que su visión del mundo saliera de un restringido círculo de adeptos y adquiriera gran presencia social; esto ocurriría con la creación del Gush Emunim.

El ardid de la fe

Como en el islámico o el cristiano, los años sesenta son en el mundo judío los de la génesis ideológica de movimientos de reafirmación religiosa que sólo en la década siguiente encontrarán traducción organizativa. Muy poco antes de que el rabí Z. Y. Kook hiciera su predicción, Sayid Qutb, preso en un campo de concentración egipcio, construye una visión del mundo contemporáneo dominado, según él, por una *yahiliya* —barbarie— que los militantes islamistas deben destruir. En Italia, los discípulos de don Giussani se esfuerzan por definir los contornos de las «comuniones» católicas que conducirán a la «liberación» cristiana. Pero en todas partes estas elaboraciones, apenas formuladas, parecen ser barridas por los movimientos del 68 y su multiforme efecto en la juventud estudiantil del planeta. Cambiar la sociedad está a la orden del día, pero nada se antoja más obsoleto y reaccionario que hacerlo inspirándose en una interpretación intransigente de los textos sagrados. Después de 1973 las cosas cambiarán de rumbo.

La guerra árabe-israelí de octubre de ese año tuvo fundamental importancia en el

derrumbe de las utopías «progresistas» y el advenimiento de los movimientos político-religiosos. El primer impacto, no cabe duda, lo sienten las sociedades que han participado en el conflicto. Pero muy pronto, con el alza del petróleo, se desatará una espiral de encarecimiento de las materias primas cuya expansión no cesará en toda la década. Y la inflación generalizada, sumada al masivo aumento del desempleo, llevará a la reestructuración mundial del aparato productivo desquiciando los equilibrios económicos contruidos durante el *boom* de los sesenta.

Todo esto se traduce en la aparición de fenómenos sociales dolorosos e imprevistos, que lesionan los sistemas de protección social y las redes de solidaridad del mundo del trabajo. En Italia, el descalabro de la sociedad creará el clima propicio para el florecimiento de Comunión y Liberación, movimiento dispuesto a crear nuevos sistemas de caridad y ayuda mutua elaborados sobre la base de una observancia católica reafirmada. En el mundo musulmán, los dividendos del petróleo provocarán el alza de la inflación, el aumento del éxodo rural y la congestión de las periferias urbanas, terreno fértil para los movimientos de reislamización. En Israel, las dificultades económicas a largo plazo se verán precedidas por las consecuencias de la derrota psicológica frente a los árabes; y éstas se reflejarán muy rápidamente en la aparición en la escena pública de aquellos movimientos rejudaizantes que habían elaborado o adaptado su base doctrinaria a fines de la década de los sesenta.

La década del Gush Emunim (1974-1984)

El 6 de octubre de 1973 el ejército egipcio cruza por sorpresa el Canal de Suez, rompe las defensas israelíes de la línea Bar-Lev y penetra en el Sinaí ocupado. Paralelamente el ejército sirio ejecuta una operación parecida en el Golán. Al Estado hebreo, cuyos habitantes están celebrando la fiesta de Yom Kippur, le cuesta varios días reaccionar. Y la soberbia israelí vive como una derrota esa falta de reflejos, por mucho que en el plano militar la contraofensiva sea un éxito: las tropas atraviesan a su vez el Canal de Suez y sólo detienen su avance a 101 kilómetros de El Cairo. Las grandes potencias occidentales aliadas de Israel tienen que ejercer una presión decisiva para que se firme el alto el fuego.

La crisis moral que cunde en Israel a raíz de la guerra se traducirá en un cuestionamiento radical del *establishment* laborista, que gobierna el país desde 1948, año de su creación, contra el fondo de la constante presión de Estados Unidos para que, a cambio de la paz, se hagan concesiones territoriales a los árabes. En este contexto de enorme desaliento nace el Gush Emunim: el movimiento esgrime una visión del futuro que se postula como superación del sionismo secular; para ello sustituye la noción de Estado de Israel por la de Tierra de Israel (*Eretz Israel*), de origen bíblico.

Desde tal perspectiva se opone a la menor veleidad de ceder alguna inalienable

parcela de esa Tierra —judía por toda la eternidad en virtud del pacto entre Dios y el Pueblo Elegido— a cambio de un tratado que, por lo demás, carecerá de valor por firmarse con no judíos. Para alcanzar sus objetivos el Gush pondrá en marcha una política voluntarista de implantación de colonias en los territorios ocupados, creando situaciones de hecho. De este modo pretende ejercer presión directa sobre el poder, y obligarlo a llevar adelante una «rejudaización desde arriba» cuya concreción inmediata sea la anexión de los territorios ocupados y la completa transformación de Israel en un Estado regido por la *halajá* (la ley judía). Gradualmente se llegará así a la Redención.

La organización se crea en febrero de 1974, pocos meses después de la guerra. Un grupo de discípulos del rabí Zvi Yehuda Kook se reúne en Kfar Etzion, situada al sur de Belén, sobre la carretera Jerusalén-Hebrón. Se trata de un lugar altamente simbólico: implantación judía que data del Yishuv de Palestina, conquistada por la legión árabe en 1948 y reconquistada por Israel en 1967, Kfar Etzion encarna al propio tiempo la fragilidad de la presencia judía —siempre a merced de las armas árabes— y la voluntad de no ceder. En el espíritu de los fundadores del Gush, pero también del israelí medio, Kfar Etzion «no es negociable». Para el Gush, tampoco lo es ninguno de los territorios ocupados.

Los miembros del grupo comparten una cultura cuya culminación radical es la creación del grupo. Dentro de esa cultura erigirán su movimiento y gracias a ella dispondrán de apoyos, simpatías y, en fin, complicidades, entre las diversas facciones del aparato político del Estado y de la alta administración; sobre todo después de que el Likud de Menahem Begin gane las elecciones de 1977. Askenazíes en su casi totalidad, los primeros militantes del Gush son también mayoritariamente sabrás, educados en la red de escuelas controladas por el Partido Nacional Religioso. Esta formación, componente obligado de todas las coaliciones desde los orígenes del Estado, había logrado conservar un sistema educativo autónomo que «creaba normas de vida y comportamiento muy exigentes para un cuarto de la población escolar... En torno a ese sistema se edificó una ética vital de carácter totalizante, que influía no solamente en la sinagoga o el hogar sino también en la guardería, el *ulpán* o la *yeshivá* [institutos religiosos para niñas o varones^[192]]».

Para los sionistas secularizados que ejercían el poder —representado de 1948 a 1977 por un primer ministro laborista—, la autonomía del sistema educativo religioso era el precio que se debía pagar por la alianza electoral con el Partido Nacional Religioso, muy flexible en cuanto a sus exigencias políticas generales. Tal flexibilidad y la participación del partido en las maniobras políticas inherentes a los gobiernos de coalición debían, por lo demás, decepcionar a muchos jóvenes graduados de la enseñanza religiosa, que al fin se agruparían en una facción del PNR bajo la denominación de *tzeirim* (jóvenes). «Favorables a una afirmación más franca de la identidad sionista-religiosa [...]», abogan al mismo tiempo «por una mayor incidencia de la religión en la vida social y política^[193]». Serán ellos quienes

fundarán el Gush, tras haber encontrado en el rabí Kook, hijo, un maestro libre de compromisos con el *establishment* político.

Al propio tiempo, y para consumir el maridaje entre «idea divina y sentimiento nacional» concebido por el rabí Kook, padre, tras la guerra de 1967 obtuvieron del ejército la creación de las *yeshivot hesder*, que permitían a los jóvenes sionistas religiosos compartir su tiempo de servicio militar entre el cuartel y la *yeshivá*. De este modo comienza a proliferar una imagen típica del Israel de los años setenta: un soldado rezando su plegaria en uniforme de combate, con la *kippá* en la cabeza y los *tefillin* (tiras enrolladas) en los brazos.

En la vida civil, el equivalente de esa forma de vestir era la *knitted skullcap culture* (cultura del casquete de punto). A diferencia de los laicos —que llevan la cabeza descubierta— y de los ultraortodoxos —que visten traje negro a la usanza lituana y se tocan con sombrero negro, gorro de tela o *yarmulka* de tejido oscuro—, los adeptos de esta cultura asumen un *look* mixto «pionero-religioso». Llevan zapatillas, tejanos o *short*, una camiseta y un grueso jersey bajo el cual asoman ostensiblemente las *tzitzit* (fleclos del *chai* de oración), y sobre el cráneo exhiben una *kippá* de punto de colores variados que recuerda la moda «baba cool» de los años setenta.

Este atuendo híbrido (simétrico de un lenguaje que mezcla libremente expresiones sagradas y vulgares) posee una doble connotación. Por un lado, coloca a quienes lo adoptan en la tradición pionera de los fundadores sionistas —ahora viejos y aburguesados—, manteniendo viva, bien que de forma particular, su antorcha. Pero al mismo tiempo, y aparte de las metas propiamente israelíes, la yuxtaposición del tejanos y el vestido ritual está afirmando —como en el islamismo de Irán o del mundo sunita— que observancia religiosa exacerbada y plena pertenencia a la modernidad son perfectamente compatibles.

La creación del Gush en febrero de 1974 marca el tránsito de la fracción más radical de esta cultura a la actividad política autónoma. Sin postularse nunca como partido político propiamente dicho, ni siquiera como organización estructurada con militantes encuadrados, el Gush logrará que algunos de sus dirigentes accedan a la Kneset en listas de formaciones ideológicamente próximas: utilizará con destreza a los políticos, evitando sin embargo contaminar su «pureza ideológica» en alianzas y compromisos con coaliciones de gobierno. Su objetivo explícito, inequívocamente proclamado, es afianzar la soberanía israelí sobre toda la Tierra de Israel (*Eretz Israel*); lo cual significa antes que nada oponerse a toda retirada de los territorios ocupados y, por el contrario, colonizarlos para asegurar un perdurable dominio judío.

El Gush aflora en el espacio político en un momento en que la sociedad israelí es presa de un malestar profundo. Las elites políticas laboristas que ejercen el poder se han dejado sorprender por la ofensiva árabe: han perdido la legitimidad que se arrogaban desde 1948 y ya no pueden jactarse de ser defensoras infalibles del futuro de Israel. La confusión, la efervescencia, son caldo de cultivo para la expresión de

alternativas a un gobierno que parece haber perdido la iniciativa y que, sometido como está a fuerte presión internacional, quizás acabe por hacer concesiones territoriales.

Frente a un clima político que consideran derrotista, los fundadores del Gush asumen una actitud deliberadamente agresiva. Multiplican las marchas y las manifestaciones en los territorios ocupados y logran arrastrar a parte de los alumnos de los establecimientos sionistas-religiosos. Se comprometen activamente en el movimiento de colonización judía en la «Judea-Samaria», cuyo logro culminante es la implantación de Elon Moreh, cerca de Nablús; ocho veces son desalojados por el ejército antes de que en diciembre de 1976 consigan establecerse definitivamente.

Las primeras tentativas de colonización judía en los territorios ocupados tuvieron lugar apenas finalizada la guerra de 1967; en Hebrón, militantes dirigidos por el rabino Moshe Levinger ocuparon un hotel para reivindicar los derechos judíos sobre esa ciudad donde había vivido una comunidad judía exterminada en 1929^[194]. Posteriormente, en 1970, en los alrededores de Hebrón empezó a cobrar forma una nueva ciudad judía, Kyriat Arba, cuyos colonos darían apoyo masivo al Gush y otros partidos o movimientos ultranacionalistas y anexionistas. No obstante, antes de la victoria del Likud de Menahem Begin en mayo de 1977, las implantaciones en los territorios eran poco frecuentes y el gobierno laborista las combatía dentro de lo posible. Tras el triunfo de Menahem Begin, las colonizaciones del Gush serían estatalmente legitimadas por el primer ministro. Uno de los primeros actos de gobierno de Begin fue comparecer en el sitio mismo de la implantación del Gush para declarar solemnemente: «Tendremos muchos más Elon Moreh».

Si bien la política del Likud fue en la práctica mucho más fluctuante que lo que aquella declaración permitía suponer^[195], a sólo tres años de su creación el Gush había logrado poner en marcha uno de los proyectos de la estrategia de «rejudaización desde arriba». Las presiones sobre el poder político habían conseguido que el Estado refrendara la colonización de la «Judea-Samaria»; cosa que, para los adeptos del rabí Kook, era parte del proceso de anexión de los territorios y preludio de la Redención de Israel. Pero la luna de miel entre el Gush y Begin no iba a durar mucho: para los militantes, la visita de Sadat a Jerusalén en el otoño de 1977, los consiguientes acuerdos de Camp David y el tratado de paz de 1979 eran otras tantas capitulaciones ante las exigencias de los *goyim*.

La retirada de Sinaí, cumplida en aplicación del tratado, contravenía el proyecto de dominio judío sobre todo Eretz Israel, cuya frontera, según la lectura que el Gush hacía de la Biblia, debía ser «la ribera de Egipto» (sin que quedase claro si se trataba del Nilo o de wadi El Arich, un paraje costero cercano a Israel). El Gush participó, junto a grupos ultranacionalistas radicales, en el «Movimiento por la detención de la retirada de Sinaí». El conflicto con el gobierno alcanzó su punto crítico cuando, en abril de 1982, miles de militantes que se habían hecho fuertes en la ciudad de Yamit fueron expulsados de ella *manu militari*. Las presiones ejercidas sobre el Estado y los

intentos de movilizar a la sociedad israelí contra el abandono de Sinaí acabaron por fracasar, dejando al descubierto los límites de la estrategia de «rejudaización desde arriba».

Más o menos por entonces moría el rabí Zvi Yehuda Kook, maestro espiritual del Gush, privando al movimiento de su magisterio en un momento en que se sucedían las derrotas y surgían serias dudas sobre la política que se debía seguir.

El tránsito al terrorismo

Esas vacilaciones eran tanto más perjudiciales para la subsistencia del Gush cuanto que el movimiento nunca había tenido gran coherencia organizativa — carencia que, a su vez, propiciaba las iniciativas individuales y mal coordinadas—. Por esa razón, desde 1980 ciertos dirigentes se habían volcado al activismo violento, sustituyendo a un Estado que estimaban demasiado «blando» en el tratamiento de la cuestión palestina.

En Hebrón, efectivamente, las implantaciones judías instaladas por el Gush habían sido resistidas por numerosos palestinos, que las consideraban una provocación. Acostumbrados a pasearse armados por el lugar, los militantes judíos eran por lo demás blancos perfectos para los atentados. El 2 de mayo de 1980, a la salida de la sinagoga, un grupo de ellos había recibido un ataque con granadas y metralla; seis habían muerto. Ciertos activistas del Gush juzgaron irrisoria la reacción de las autoridades, que deportaron al Líbano a tres dirigentes árabes. Decidieron, pues, atentar contra aquellos alcaldes palestinos que consideraban responsables de la agitación antiisraelí. Un mes después de los asesinatos de Hebrón, el alcalde de Nablús —Bassam Chak'a— y su colega de Ramalah —Karim Halaf— saldrían gravemente heridos de las explosiones de sus coches.

Sumidos en una lógica de contraterrorismo que no deja de recordar a la de la O AS en Argelia, los activistas más extremos del Gush querían erigirse —reemplazando por su propia violencia la de un Estado que juzgaban desfalleciente— en expresión del deseo de la sociedad israelí. Tal es lo que se lee en un libro apologético publicado por un miembro de ese underground israelí entonces incipiente. El autor se afana por demostrar que tanto el israelí medio como ciertos círculos del poder aprueban el contraterrorismo. Cuando por la radio informan del atentado contra los alcaldes, ve que una mujer del pueblo, refiriéndose a quienes pusieron las bombas, exclama: «¡Les besaría las manos!». En cuanto al gobernador militar de los territorios ocupados, habría lamentado que los atentados sólo consiguieran herir a las víctimas. Y en Nablús, las explosiones habrían atemorizado a la población árabe —que era el objetivo buscado. Lo contrario de todo esto es la actitud «politiquera» del primer ministro Begin, que deplora el recurso a la violencia y encabeza una investigación que no conduce a nada^[196].

La impunidad con que se llevó a cabo la operación y su éxito práctico contribuyeron a levantar el tabú que pesaba sobre la violencia armada. Desde entonces algunos líderes del Gush no vacilaron en pasar a la acción cada vez que lo juzgaban necesario.

Las operaciones de contrterrorismo se intensificaron en 1983, en el tenso marco de la invasión del Líbano por Israel. Y con el asesinato de Emile Gruenzweig alcanzaron el centro mismo de la sociedad israelí: Gruenzweig era un joven judío a quien la explosión de una granada mató mientras se manifestaba contra la guerra con el grupo de izquierdistas Paz Ahora. El derramamiento de sangre judía desató vivas polémicas entre dos figuras históricas del Gush, Yoel Bin-Nun —que reprochaba al movimiento haber creado un clima general propicio al asesinato político— y el rabino Moshe Levinger, líder de los colonos de Hebrón y defensor del contrterrorismo.

Tras estos acontecimientos la violencia armada vuelve a orientarse exclusivamente contra los palestinos. El asesinato de un joven colono y estudiante de yeshivá, apuñalado por árabes en el mercado de Hebrón en julio de 1983, da una nueva oportunidad de practicarla. Días más tarde militantes clandestinos judíos atenían contra la Universidad islámica de Hebrón, dejando una secuela de tres muertos y varias decenas de heridos. Y a comienzos de 1984, después de varios ataques contra transportes israelíes, miembros del Gush, en una operación de gran envergadura, se proponían destruir cinco autobuses árabes en una hora de máxima circulación. La acción de los servicios secretos israelíes, que detuvieron a los terroristas cuando colocaban las cargas, evitó una matanza.

Los artificieros del Mesías

El desmantelamiento de la trama clandestina y los interrogatorios revelaron a la opinión pública la existencia de un complot de otra naturaleza: el proyecto de dinamitar las mezquitas situadas en la explanada del templo de Jerusalén. Según expertos del Harvard Center for International Affairs, si ese plan se hubiera llevado a cabo, habría podido desatar la Tercera guerra mundial.

Y efectivamente, como señala Gideon Aran —el universitario israelí que mejor conoce el mundo del Gush por dentro— tal hipótesis era fríamente manejada por los conjurados: «Los jefes del movimiento estimaban que dinamitar la “abominación” [las mezquitas de Rocher y Al Aqsa] incitaría a cientos de millones de musulmanes a la yihad, lo cual a su vez precipitaría a la humanidad entera en una confrontación final. En el acontecimiento veían la réplica de la guerra entre Gog y Magog, con todas sus consecuencias cósmicas. La victoria de Israel al término de esa prueba de fuego largamente esperada prepararía el camino para la llegada del Mesías^[197]».

Con esta operación se abandona el estadio del contrterrorismo para ingresar en

un nivel diferente de la lógica de rejudaización desde arriba. Ya no se trata de remplazar a un Estado demasiado presto a transigir con el principio de la dominación judía sobre toda la tierra de Israel sino de acelerar la transformación de ese Estado, sionista y secular, en un reino que redimirá a la humanidad entera.

La idea de dinamitar las mezquitas erigidas sobre la explanada del Templo había circulado en restringidos medios religiosos desde que en junio de 1967 Israel reconquistara la ciudad vieja de Jerusalén. El rabino jefe del ejército israelí había exigido la «limpieza» de los lugares, a lo cual se había opuesto Moshe Dayan, entonces ministro de Defensa^[198]. La casi totalidad del mundo de las yeshivot ortodoxas y el gran rabinato de Israel consideraban que la halajá, la ley judía, vedaba a los judíos el acceso a la explanada hasta tanto no hubiese advenido el Mesías. Por eso no tenían ninguna urgencia en que desaparecieran las mezquitas. En cuanto a los fundadores del Gush, en 1974 tampoco habían prestado gran atención a este objetivo, ocupados como estaban en la colonización de los territorios ocupados. Es en 1977, al iniciarse las conversaciones de paz con Egipto, cuando en estos medios empieza a cundir una amarga desilusión respecto al Estado de Israel y el gobierno de Begin. Entonces conciben la posibilidad de tomar medidas radicales para dar un impulso irreversible al proceso de rejudaización.

El Estado sionista secular que, pese a su impiedad, había realizado inconscientemente —según la visión del rabino Kook— el designio de Dios, ¿seguía cumpliendo esa misión, dispuesto como estaba a firmar con El Cairo un tratado de paz por el cual abandonaba Sinaí, esa porción de la Tierra Prometida al Pueblo Elegido? ¿No era preciso impedir por todos los medios que esa paz se firmara? ¿No cabía imponer un hecho consumado aún más espectacular que las implantaciones más o menos ilegales en CisJordania, un hecho que tornara para siempre imposibles la paz con los árabes y las concesiones territoriales?

Un hombre había esgrimido solitariamente tal razonamiento: Shabtai Ben-Dov. Combatiente del Yishuv de Palestina, este autodidacta había aprovechado seis años de encierro en las cárceles británicas para saciar su increíble sed de conocimientos y aprender los principales idiomas europeos. Después de devorar obras de historia, sicología y economía y a los grandes clásicos, creía haber «integrado las contradictorias influencias de Freud, Nietzsche y Marx en una visión del mundo unitaria que se adaptaba a su idea de la redención de Israel como imperativo absoluto».

Estudiante de derecho tras su liberación, Ben-Dov se convenció un día de la vacuidad del saber mundano al cruzarse por azar con un niño de ocho años que volvía de la escuela a su casa llevando el Talmud. «Yo, que según mi propia definición era un erudito, no podía leer una sola página del Talmud. Decidí entonces pasar a la acción para ponerme a la altura de aquel niño». Se sumergió en la Tora y más adelante, noche tras noche a la salida de su trabajo administrativo en un ministerio, empezó a redactar largos textos que sólo tendrían una difusión confidencial. En ellos

describía los caminos de la redención para el pueblo judío, concretados en la resurrección de un reino de Israel soberano sobre la totalidad de la Tierra Prometida.

Lector del rabí A. Y. Kook, se separaría de su doctrina al vislumbrar la necesaria superación del Estado sionista por la confrontación con él: «No han de ser las leyes del Estado las que nos prescriban qué podemos o no hacer en la lucha revolucionaria, sino la Tora de Israel y la conciencia de la responsabilidad nacional que nos incumbe. Ambas determinarán los límites de nuestro reconocimiento de las leyes del Estado^[199]».

Al iniciarse las negociaciones de paz entre Israel y Egipto, Ben-Dov consideró que, más que nunca, era preciso hallar un catalizador de la dinámica redentora, por mucho que para ello hubiese que enfrentarse con el Estado sionista.

Por la misma época ciertos activistas del Gush, a quienes las negociaciones habían tomado por sorpresa, buscaban una forma de acción más radical que la mera implantación de colonias judías en los territorios ocupados. Uno de ellos, Yehuda Etzion, descubrió la obra de Ben-Dov y, tras entrevistarse con el autor, se convenció de que la «limpieza de las abominaciones» edificadas sobre la explanada del Templo era el tan buscado catalizador. En el momento de morir, en 1979, Ben-Dov habría dado su aval a la iniciativa.

Secundado por un oficial del ejército y un ingeniero mecánico, versados en estudios toránicos, Etzion formó un pequeño grupo de conspiradores que, antes de pasar a la acción efectiva, buscó obtener el asentimiento de una autoridad rabínica. Consultado acerca de los principios del plan, el rabí Zvi Yehuda Kook no se comprometió —actitud que los conjurados interpretaron como una «no desaprobación»—. Pero no fue posible encontrar rabino alguno, ni entre los ortodoxos ni en el movimiento kookista, que justificara la operación en sí. Para la mayoría de ellos, la construcción del Tercer Templo, lejos de ser una iniciativa humana, advendría espontáneamente con la redención del Pueblo Elegido y el retorno del Mesías. Razón por la cual era inútil «limpiar» la explanada de antemano. Claro que los conjurados no se situaban en la perspectiva escatológica de los rabinos: para ellos, el hecho de dinamitar las mezquitas reabriría las hostilidades con los árabes e interrumpiría el proceso de paz, devolviendo así al Estado sionista al camino que ineluctablemente debía llevarlo a transformarse en reino de Israel y a la Redención.

El proyecto quedó temporalmente descartado debido a que dos de sus artífices participaron en el atentado contra los alcaldes palestinos. Luego el círculo de conspiradores se enriqueció con nuevos miembros, entre ellos Dan Be'eri, un intelectual francés de origen protestante, convertido al judaísmo. El itinerario personal de Be'eri ilumina de forma harto significativa el encadenamiento que lleva de la estrategia de rejudaización «desde arriba» a sus consecuencias más extremas.

En su juventud, este hijo de maestros había frecuentado a ministros de la Iglesia Reformada que le habían causado profunda impresión. Desde su adolescencia cenobial deseaba ser pastor, pero al mismo tiempo abrigaba una preocupación por la

justicia social que, en la primera mitad de los años sesenta, lo llevaría a entrar en la Unión de Estudiantes Comunistas. Deseoso de estudiar las fuentes de la religión, acabado el bachillerato entró en el curso de selección para el liceo de Montpellier. Concurrió a las clases preparatorias de la UNEF, revelándose tan buen alumno que logró «saltar» al liceo Louis-le-Grand de París, cantera de la elite universitaria francesa y umbral de la Ecole normal supérieure.

Be'eri llega a esta institución al iniciarse el curso de otoño de 1964: en su promoción figura buena parte de los futuros dirigentes maoístas de mayo del 68, pero el joven protestante se siente azorado por el clima de frenética competencia que reina entre sus compañeros, «polarizados» y arribistas, entre los cuales no encuentra a nadie con quien compartir su búsqueda espiritual. Abandona el curso por la mitad y, con el fin de estudiar hebreo bíblico, se inscribe en la Agencia Judía para ir a Israel; su ambición es acceder a la lengua antigua pasando antes por la moderna. Ante la suspicacia de los israelíes, que no comprenden muy bien qué quiere ese no judío, acaba por integrarse en la vida de un kibbutz, aprende el hebreo y se siente como en su casa en Tierra Santa. Cuando un año después regresa a Francia, le parece encontrarse en el exilio; siente que su identidad es israelí aunque siga profesando la fe cristiana. Pero es precisamente la búsqueda de un cristianismo primitivo la que lo lleva a desilusionarse: desde el momento en que san Pablo no acepta la noción de Pueblo Elegido y pretende suprimir las diferencias entre Israel y los demás pueblos, el cristianismo es —concluye Be'eri— antisemitismo. Abandona el cristianismo y regresa a Israel después de la guerra de junio de 1967.

Ingresa en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en 1969, a los veintiséis años, decide convertirse al judaísmo. La forma grosera en que es rechazado constituye una experiencia aleccionadora. No obstante insiste, y bajo la dirección de León Ashkenazi, llamado «Manitú» —un personaje que en Francia juega un papel importante en el regreso al judaísmo de los izquierdistas judíos— llega a Markaz Ha-Rav, la yeshivá del rabí Kook. Inmerso en el mundo de la Tora, que estudia mientras se gana la vida como escribiente de rollos, se casa y funda una familia que contará con nueve hijos. Por las noches estudia la Cabala y el Zohar con un maestro, y poco después de la guerra de octubre de 1973 concluye sus estudios en la yeshivá.

A partir de entonces se consagra a la enseñanza; en 1978 funda una talmud-torá —escuela religiosa para niños— en Kyriat Arbá, la colonia judía implantada junto a Hebrón. En 1976, a raíz de los intentos de implantación en Elon Moreh, se vincula con el Gush Emunim. No bien es convocado por el pequeño grupo de militantes que planea dinamitar las mezquitas de la explanada, se revela como uno de los defensores más entusiastas del proyecto. Dado que él mismo determina su juicio, recurriendo a unos textos sagrados, los cuales considera que domina suficientemente, le parecen inútiles los escrúpulos de quienes buscan vanamente la venia de una autoridad rabínica^[200].

Los miembros del grupo se reparten el trabajo preparatorio, relevan los lugares

que van a dinamitar, toman notas sobre los movimientos, estudian cómo burlar los sistemas de seguridad y acumulan los explosivos que el día señalado colocarán en el blanco. Pero algunos titubean ante el paso a la práctica. La indiferencia general con que en 1982 se recibe la evacuación de Yamit, preludio a la retirada de Sinaí, los hace dudar del eco social que puede tener la acción. Pese a lo avanzado que se encuentra, el proyecto queda congelado. Y no es sino en abril de 1984, al final de la investigación sobre los asesinatos de palestinos perpetrados por contraterroristas judíos, cuando los conjurados de la explanada del Templo —algunos de los cuales han participado en aquellas acciones— son descubiertos y arrestados.

Los autodidactas y los textos sagrados

Tanto en el plano de la ideología como en el del origen sociocultural existen sorprendentes semejanzas entre estos conjurados judíos y el grupo que asesinó a Sadat en octubre de 1981. Estamos ante ejemplos paralelos de rejudaización y reislamización desde arriba llevados al extremo: la violencia contra un objetivo simbólico a fin de precipitar la transformación del Estado. Por la parte judía, se trata de reencontrar el camino de la Redención y el advenimiento del reino de Israel; por la musulmana, de edificar el Estado islámico sobre las ruinas de la sociedad impía o yahiliya. En ambos casos, los artífices de la operación son intelectuales de estatuto híbrido que tuvieron una primera formación secular, a menudo técnica, y más tarde se volcaron al saber religioso —si bien conservando las herramientas conceptuales anteriormente adquiridas—. El opúsculo del grupo al que pertenecían los asesinos de Sadat —montaje de citas de autores musulmanes medievales y de textos sagrados del Islam que llaman a la ejecución del gobernante «apóstata»— es obra de un ingeniero eléctrico. Los tratados de Shabtai Ben-Dov, que buscan un «catalizador» para el proceso de Redención, son los de un autodidacta que se jacta de haber hecho una síntesis personal de autores modernos antes de «sumergirse en la Tora».

Los militantes que encontrarán el mencionado catalizador en el plan de dinamitar las mezquitas han pasado por una formación intelectual profana que les da fundamentos para leer en los textos sagrados la justificación de su activismo, si bien será sobre todo un exprotestante convertido al judaísmo, Dan Be'eri, quien estime que es posible hacer caso omiso de los rabinos.

La reacción de los religiosos tras el descubrimiento de cada complot es similar en El Cairo y Jerusalén: disociar a los doctores de la ley, exegetas auténticos y patentados de los textos sagrados, de los conspiradores. Explicar que éstos han pervertido las Escrituras y las tradicionales glosas canónicas, manipulándolas arbitrariamente para justificar su crimen; ratificar que no tenían el menor derecho a interpretar por su cuenta la palabra de Dios y el corpus jurídico surgido de ella. En El Cairo, el jeque Kishk, ulema de sensibilidad islamista, vitupera encarnizadamente a

los «púberes del pensamiento» que se acercan al texto sagrado sin maestro ni jeque y pronuncian sentencias definitivas después de haber leído tres páginas de tal o cual autor medieval^[201]. En Jerusalén se hace eco de la declaración de uno de los rabinos vinculados a la yeshivá del rabí Kook, Yonatan Blass, condenando la arrogancia de los conjurados que, según él, «consideran que la verdad les ha sido revelada a ellos y no a los grandes pensadores y doctores judíos de la Ley, de nuestra generación y de las precedentes^[202]».

El descubrimiento del complot de la explanada del Templo y su fracaso perjudicaron al movimiento que preconizaba, en torno al Gush Emunim, la rejudaización «desde arriba» —por mucho que los conjurados del underground fueran muy pocos en comparación con un «pueblo emunista» evaluado en 50 000 individuos— y que se localizaba principalmente en las colonias judías de los territorios ocupados^[203]. A raíz de los virulentos ataques de la izquierda y los medios laicos, y de la reprobación de las corrientes ortodoxas, los militantes del Gush se replegaron temporalmente sobre la resocialización de sus miembros, adoptando en parte técnicas rejudaizantes «desde abajo» que en el momento de activismo político más intenso habían quedado relegadas.

El crecimiento de las familias —mucho más numerosas que entre los israelíes laicos— y la educación de los niños destinados a formar una generación emunista particularmente dotada, condujeron a muchos militantes a empeñar su energía en la creación de establecimientos de enseñanza aptos para reproducir su cultura.

En 1990, en la aglomeración de casas rodeadas de alambres y vigiladas por guardias armados que se conoce como Beit Hadassá —la implantación más «dura» del Gush, en el corazón de la ciudad de Hebrón— resuenan los gritos de un grupo de niños que juegan en el parvulario. En la vivienda del líder de la implantación, entre la biblioteca toránica y las fotos de los rabinos Kook padre e hijo, se oye el llanto de un recién nacido. En tanto atraviesa un período de debilidad, el Gush se dedica a reforzar la cohesión del grupo de adeptos, esperando el momento propicio para devolver el carro del Estado sionista al camino de la Redención.

La resurrección del judaísmo ortodoxo

Desde 1974 —cuando el Gush nace en Kfar Etzion— hasta la detención de los conjurados clandestinos en 1984, el universo político-religioso emunista constituyó uno de los referentes centrales de una sociedad israelí sumida en la confusión. Tras el descubrimiento del complot de la explanada del Templo, que dejara estupefactos incluso a muchos de sus simpatizantes, el Gush entró en un período de latencia, permitiendo así que otros movimientos de rejudaización ocuparan el proscenio: las asociaciones, sectas y partidos jaredim (ortodoxos).

A la inversa que el Gush, estas agrupaciones practican en principio una estrategia

de «rejudaización desde abajo», que lleva a sus discípulos a romper en la vida cotidiana con el entorno social y vivir en guetos comunitarios, tanto en Israel como en la diáspora. Pero algunos de ellos, al término de una trayectoria original, acaban teniendo conciencia de su poder e irrumpen vigorosamente en el juego político. En 1990 ejercerán ya una influencia determinante en el Estado de Israel, controlando las coaliciones gubernamentales y obligándolas a satisfacer sus reivindicaciones, sobre todo en lo relativo a la aplicación de la Ley judía en el espacio público (y a la financiación de sus propias actividades).

El mundo jaredí viene de muy lejos en el tiempo; para muchos de sus adeptos nuevos o viejos, su resurrección a comienzos de los años ochenta tiene algo de milagroso. Con el exterminio de los judíos por el nazismo, en efecto, de Polonia a Besarabia los centros tradicionales del judaísmo ortodoxo habían sido aniquilados. Acabada la Segunda guerra mundial, los sionistas condenaron a los rabinos ortodoxos antisionistas de Europa Central, que según ellos eran en buena parte responsables de la amplitud de la matanza: al haber prohibido a sus fieles emigrar a Palestina, al haberse negado a organizados para resistir la «solución final» hitleriana, habían facilitado la tarea de sus verdugos —quienes sólo habían tenido que llevar a los judíos a la cámara de gas «como se llevan corderos al matadero^[204]»—. Esta actitud sumisa habría sido —siempre en opinión de los sionistas— la necesaria conclusión del judaísmo en la diáspora, crónicamente incapaz de ser fuerte, característicamente dispuesto a aceptar los compromisos más humillantes con sociedades no judías.

El símbolo de esa humillación es el mahyofis Yid, la imagen polaca del «judío servil» y bufón, que cantaba himnos sabáticos para distracción del señor y de sus invitados. Contra la figura del judío de la diáspora, obsecuente y temeroso, cómplice de su propio holocausto, el sionismo elabora la imagen del victorioso combatiente de Israel.

Dentro de la ideología sionista posterior a la Segunda guerra mundial, entonces, el exterminio de los judíos europeos se incorpora a los argumentos que desacreditan a los jaredim y justifican la creación del Estado de Israel. En el contexto de la época, el razonamiento no careció de consecuencias: contribuyó al aislamiento del mundo jaredí tanto en Israel como en la diáspora.

El holocausto como castigo del sionismo

Pero a partir de los años cincuenta los medios ortodoxos, reaccionando contra los argumentos sionistas, empiezan a difundir otra interpretación del exterminio. Según su enfoque, sería el sionismo el que habría provocado la catástrofe al romper con la actitud tradicional del exilio, consistente a lo largo de los siglos en buscar siempre el compromiso con los no judíos. El hecho de que a menudo esta conducta haya llevado a humillarse ante los goyim, o a comprar su tolerancia, no tiene nada de criticable,

pues al mismo tiempo permitió que el judaísmo sobreviviera en la diáspora. A la inversa, la voluntad de los judíos «emancipados» de mezclarse —de la Ilustración en adelante— con la sociedad global, la acrimonia suscitada por su éxito a veces ostentoso, la virulencia del discurso sionista frente al nacional-socialismo, habrían precipitado la «solución final».

He aquí las palabras de uno de los rabinos ultraortodoxos más extremistas: «La Tora advirtió a los judíos que, en todos los aspectos de la vida, vivieran totalmente separados de los pueblos que los rodeaban [...] Pero los judíos de la Ilustración, porfiadamente, quisieron parecerse a los no judíos [...] Y resultó ser que allí donde más se habían asimilado [es decir, en Alemania] fue donde recibieron los golpes más espantosos^[205]». En esta perspectiva, el exterminio es presentado como castigo divino a quienes transgredieron los mandamientos de la Tora y buscaron parecerse a las «naciones», primero mediante la asimilación, luego pretendiendo la creación de un Estado judío similar a los demás Estados modernos.

De esta suerte, la ideología ortodoxa invierte el razonamiento sionista y transforma a Auschwitz en el castigo ejemplar de todo proyecto político judío que no se inspire exclusivamente en el estricto respeto a la Tora.

Hasta fines de los años sesenta, mientras predominaron las ideas sionistas y la influencia de las corrientes religiosas fue relativamente modesta, prevaleció la lectura más desfavorable a la ortodoxia; a partir de los setenta empezó a desarrollarse una interpretación hostil al sionismo, en la misma medida en que se multiplicaban las yeshivot y, tanto en Israel como en la diáspora, crecía la influencia de los jaredim.

Mediante la elaboración de una versión particular del exterminio nazi, los jaredim lograron reinsertarse en la Historia, a la vez que inscribían el devenir de los judíos contemporáneos en una historiografía sagrada cuyo motor es Dios, quien castigaría despiadadamente a cuantos transgredieran Su Ley. Semejante lectura de la Historia les permite asegurar los lazos con esas generaciones jóvenes que, formadas en la cultura secular, de los setenta en adelante han sido ganadas para la ortodoxia por el camino de la teshuvá —el «arrepentimiento».

De la secta a lo universal

El de los jaredim es un universo complejo, minado por divisiones internas que enfrentan a los rabinos entre sí y a menudo les impiden ofrecer un frente unido a las diversas expresiones del judaísmo contemporáneo secularizado. Estos enfrentamientos se reflejan en la pluralidad de partidos religiosos que existen en Israel a partir de los años ochenta, y en las divergencias que mantienen en cuestiones tan esenciales como el futuro de los territorios ocupados.

Pero el punto de partida del conjunto de estos movimientos es común: velar por que, en la vida cotidiana de los judíos, se pongan en práctica los preceptos surgidos

de los textos sagrados, garantes de la pervivencia de la identidad judía y generadores de signos de diferenciación con el medio social no judío o no practicante. Este control social básico, ejercido en la esfera individual, dejó de imponerse durante los años cincuenta. Mediante su recuperación, los ortodoxos se proponen cerrar un paréntesis histórico y proporcionar nuevas bases al destino del judaísmo futuro.

A partir del siglo XVIII efecto, el tradicional sistema de las kehillot o comunidades judías en la diáspora, donde el rabino asumía el control sociorreligioso, empezó a disgregarse bajo el efecto de fuerzas contradictorias. Por una parte, al empuje de la Haskalá —versión judía de la Ilustración— numerosos judíos europeos abandonaron los guetos durante el siglo XIX y se asimilaron a la sociedad no judía. Pero al mismo tiempo un movimiento pietista extremadamente vigoroso empezó a propagarse a partir del judaísmo polaco: el jasidismo.

Iniciado por Israel Baal Shem Tov (1698-1740), el jasidismo propende a regenerar el vínculo que los judíos más sencillos mantienen con la Ley y la doctrina, en un contexto histórico en donde fenómenos de mesianismo heterodoxo han deteriorado la coherencia doctrinal del Pueblo Elegido. El movimiento de Baal Shem Tov se dirige a los judíos piadosos menos instruidos, proponiéndoles el acceso a lo sagrado mediante una relación más emocional que erudita. Reactualizando y simplificando los temas esenciales de la Cabala, el jasidismo privilegia la entrega total a Dios en un impulso místico donde las expresiones de alegría —como el canto y el baile— tienen un papel central.

Al contrario que el rabino de la comunidad, elegido por las instancias representativas de ésta, seleccionado por su erudición y competente en un área geográfica dada, el rebbe o «maestro» jasídico es el dirigente carismático de una comunidad espiritual determinada por la específica religiosidad de los creyentes, sea cual sea su situación en el mapa^[206]. Oficia de mediador entre su adepto y Dios, transmite bendiciones, cura enfermedades del alma y del cuerpo y da a sus discípulos consejos inspirados que le vienen de su proximidad con lo divino^[207].

Como señala el autor de una historia apologética del jasidismo, «no hay prueba alguna de que Baal Shem Tov haya recibido nunca la ordenación rabínica». No obstante, la naturaleza lo había dotado de virtudes que compensaban de sobra la ausencia de calificación formal. Había adquirido además útiles conocimientos de las propiedades curativas de las plantas, y la gente acudía a él cuando estaba enferma.

Las hagiografías de los grandes maestros del jasidismo —o, más en general, del pietismo judío contemporáneo— son letanías de milagros debidos a la intercesión del rebbe que permiten revertir situaciones de desquicio consideradas irremediables por el saber racional. Sea en el terreno de la salud, del trabajo o del dinero, los consejos del maestro, acompañados del riguroso respeto a los preceptos de la Tora, se resuelven en considerables beneficios para los fieles^[208].

El legado jasídico conserva una gran importancia en la ortodoxia contemporánea, por muchas reacciones que hayan suscitado su exacerbado pietismo o su

inquebrantable fe en el carácter milagroso de la mediación carismática del rebbe. Estas reacciones —fundadas en el recurso al rigor erudito en la lectura de los textos sagrados— se ven encarnadas sobre todo en el movimiento de los mitnayedim, que se reparte con el jasidismo la esfera de la ortodoxia y la oposición a los diversos herederos de la Ilustración judía.

A comienzos del siglo xx varios grupos jaredim crearon una estructura federativa con la intención de unificar su discurso frente a las grandes cuestiones del futuro judío. Fue fundada en 1912 y recibió el nombre de Agudat Israel. Acompañada de un «Consejo de los Grandes de la Tora», fue el primer ejemplo «moderno» de ámbito en donde rebbes jasídicos y maestros de yeshivá trabajaron juntos para combatir las ideologías nacionalistas o socialistas judías utilizando, como sus adversarios, los medios de difusión de la época (prensa, conferencias internacionales, etc.). El objetivo era, sin abandonar la observancia rigurosa, salir del restringido espacio propio de las sectas de Europa Central, proponer la universalización de la herencia ortodoxa e incluso atraer la atención de la juventud, que en gran parte se hurtaba al propósito de los jaredim.

Aunque la mayoría de los rabinos ortodoxos fuesen hostiles a la emigración a Palestina, donde temían sucumbir frente al sionismo dominante y bien organizado, algunos de ellos acabaron por establecerse allí, bien en Jerusalén —en el barrio de Mea Shearim—, bien en colonias que crearon y convirtieron en cerrados y exclusivos reinos de la Tora. El caso más notable es el de Bné Brak, fundada en 1924, cerca de Tel Aviv, por religiosos originarios de Polonia. Concebida en principio como una colonia agrícola, donde la tierra descansaría cada siete años (shemitá) según la norma mosaica, Bné Brak no tardó en transformarse en escaparate de la ortodoxia.

Ya antes de la guerra acogió a prestigiosos rabinos de Europa Central —como Abraham Karelitz, llamado «el Jazón Ich», que se estableció en 1934—, y más adelante a directores de yeshivá perseguidos por el nazismo que no obstante, al contrario que la mayoría de sus discípulos, habían logrado escapar al exterminio. De este modo se reconstituyó en Bné Brak la célebre yeshivá de Poniewitz (Lituania), el mayor de los numerosos establecimientos de estudio de una ciudad donde, en 1990, llegarían a contarse por miles las personas dedicadas a estudiar la Tora el día entero. En la actualidad la principal figura es el rabí Eliezer Shaj, que nació en Lituania en 1898, llegó a Palestina en 1940 y, a comienzos de la década siguiente, se integró a la yeshivá Poniewitz, de la cual se convirtió en director. Autoridad espiritual mayor de la ortodoxia, consultado desde todo el mundo en cuestiones públicas o privadas, «el rabí Shaj goza», según sus discípulos, de un consenso cada vez más amplio: último vestigio de una generación desaparecida, último eslabón y garante de una tradición antiquísima para el destino del pueblo judío, por su intermedio se expresa el auténtico mensaje de la Tora respecto a los grandes problemas de nuestro tiempo^[209]...

La evolución de Bné Brak es un ejemplo capital de la estrategia adoptada por los jaredim tras la Segunda guerra mundial, y de su capacidad para adaptarse a los

cambios del entorno político. Durante las dos primeras décadas de existencia de Israel, de 1948 a la Guerra de los Seis Días, mientras el sionismo secular parecía imponerse irrevocablemente, los rabinos ortodoxos libraron un combate defensivo para preservar su sistema educativo y la comunidad de adversos al Estado arreligioso. Por eso de 1948 a 1953 el Agudat Israel participó en la coalición que apoyaba al gobierno de Ben Gurión, procurando salvar cuanto fuera posible. Cuando el primer ministro quiso imponer la enseñanza única, laica y obligatoria (que habría acabado con las *talmud-torá* y las *yeshivot*), o decretar el servicio militar sin excepciones (comprendidas las jóvenes o los estudiantes de *yeshivá*), el Jazón Ich se opuso encarnizadamente. No hubo una tregua en la batalla hasta que en 1952 Ben Gurión hizo una visita conciliatoria a Bné Brak. Pero de todos modos el Agudat, que se negaba a apoyar el servicio militar obligatorio para las mujeres, abandonó la mayoría gubernamental al año siguiente.

Durante tres décadas su influencia en la Kneset fue muy débil. Si en las once primeras elecciones del país —de 1949 a 1984— el conjunto de los partidos religiosos obtuvo un promedio de entre 12% y 15% de los votos, los sionistas del Partido Nacional Religioso se llevaban la parte del león, no dejando a los antisionistas del Agudat más que una tercera parte del total. La batalla que en este largo período absorbió al universo *jaredí* fue la de la supervivencia; se trataba de proteger un espacio restringido y alzar barricadas —simbólicas y reales— entre el movimiento y el mundo exterior.

De modo harto significativo, los Neturei Karta —uno de los grupos más radicales de la tendencia, al punto de que siempre se negó a participar en elecciones— dieron a su periódico el nombre de *El Muro*. Más concretamente, todos los viernes por la noche, en el límite del barrio de Mea Sharim, en Jerusalén, se alzan barreras para impedir que circulen coches y se transgreda el *shabbat*. Detrás de estas defensas puede llevarse rigurosamente a cabo el proceso de rejudaización desde abajo, de ruptura original con los hábitos del medio global secularizado y de obediencia estricta a la *halajá*, la ley judía. Tanto menos obligado a franquear estos muros se sentía el campo ortodoxo cuanto que la *halajá*, elaborada en siglos de diáspora durante los cuales los judíos habían carecido de un Estado, no tenía por qué resolver las numerosas cuestiones tocantes a la organización estatal moderna^[210].

Las metástasis del jaredismo

A mediados de los años ochenta los *jaredim* entran triunfalmente en la escena política israelí. La rejudaización desde abajo ha afectado a comunidades tan vastas que los partidos religiosos se convierten en obligados partícipes de toda coalición gubernamental. Y, sobre todo, ha sabido extenderse entre la población sefardí del país, a la cual da la oportunidad de hacerse oír por primera vez en la escena política

institucional. Si durante la década 1974-1984 el campeón de la rejudaización de Israel había sido el Gush Emunim, a partir de entonces los *jaredim* serán la expresión más ostensible del movimiento. Mientras el Gush reclutaba la mayor parte de sus adeptos entre las juventudes askenazíes o sabrás del Partido Nacional Religioso, y tenía sus bastiones en las colonias de los territorios ocupados, los ortodoxos abastecen sus filas —que cobijan un considerable contingente sefardí— en el Israel de antes de 1967.

Los sufragios obtenidos por los tres partidos *jaredim* en las elecciones de 1988 —las de su primer éxito— provenían, ciertamente, de tradicionales bastiones ortodoxos como Bné Brak; pero también de grandes ciudades de desarrollo pobladas por sefardíes pobres, como Netivot. El fenómeno exhibe una faceta demográfica, relacionada con el natural crecimiento de la población ortodoxa a través de familias numerosas socializadas por la red educativa; en 1990, Bné Brak tiene ya 120 000 habitantes, todos *jaredim*, de los cuales 40 000 son niños escolarizados en las *talmud-torá* y más de diez estudiantes de *yeshivá* y de *kolel* (seminarios para los hombres casados^[211]).

En Jerusalén, el judaísmo negro extiende incesantemente su alcance, tanto en los barrios viejos como en las nuevas ciudades-dormitorio de la periferia urbana; uno de cada cuatro judíos de la ciudad es ortodoxo, y en 1988 los partidos religiosos superaron el 30% de los votos. «Esta clase de población no cesa de aumentar», observa el historiador Zeev Sternhell. «En Jerusalén podemos verlo todos los días. Y ello significa que los ortodoxos necesitan más servicios, viviendas, escuelas, baños públicos. No bien se establecen en un barrio, cambian completamente su fisonomía. Algunos barrios, que hace veinte años eran laicos, se han transformado en guetos^[212]».

El éxito *jaredí* posee además un significado socio-político, pues permite que ciertas capas de la población, que hasta entonces se mantenían al margen del sistema político, tomen parte en él —aunque para pervertirlo o utilizar sus reglas en beneficio propio.

Los resultados de los comicios para la duodécima Kneset —realizados el 1 de noviembre de 1988— reflejaron el poder conquistado por los ortodoxos en la sociedad civil. No hay en las cifras nada que dé la impresión de una oleada: 15,3% de los votos y 18 escaños sobre 120, cifras ya alcanzadas varias veces durante la década de los sesenta. Pero detrás de estos números se vislumbra una profunda modificación del paisaje ortodoxo: los sionistas del Partido Nacional Religioso, que hasta comienzos de los ochenta obtuvieron las dos terceras partes de esos sufragios, sólo representan ahora 26,8%; inversamente, los partidos *jaredim* pasan de la tercera parte a 73,2% del bloque^[213]. Y como ninguna de las dos grandes coaliciones —la de izquierda, liderada por los laboristas, y la de derecha, encabezada por el Likud— posee la mayoría absoluta, quienquiera que gobierne ha de buscar el apoyo de los partidos *jaredim*. Estos lo negocian a un precio muy alto. Sin reconocer la legitimidad del Estado sionista de Israel, conceden su apoyo a cambio de sustanciales

compromisos del gobierno. Se trata de medidas que le permiten fortalecer su actuación entre la siempre creciente masa de adeptos: subvenciones múltiples para los establecimientos de enseñanza religiosa, política habitacional para los «inquilinos religiosos», etcétera. Pero al mismo tiempo este proceso desde abajo puede extenderse a la sociedad global, al obligar al poder sionista laico a tomar medidas de judaización rampante que afectan a todos los israelíes judíos. El proyecto de acuerdo que el 4 de diciembre de 1988, en Bné Brak, el Likud sometió al Consejo de los Grandes de la Tora estipula, por ejemplo, que el partido está dispuesto a «actuar contra la incitación antirreligiosa de los medios de comunicación», a atenerse a la definición de identidad judía «según la *halajá*» para establecer la nacionalidad de los judíos conversos provenientes del extranjero, etcétera^[214].

Los partidos ortodoxos no desean ejercer efectivamente el poder en un Estado cuya legitimidad no reconocen: mientras controlan comisiones parlamentarias y gabinetes ministeriales, mientras colocan a algunos de sus miembros en el gobierno, continúan el proceso de rejudaización desde abajo con medios infinitamente mayores. Consiguen que los contribuyentes israelíes lo financien y multiplican las garantías jurídicas para hacerlo irreversible.

La guerra de los rabinos

Tal es el único objetivo en que coinciden los tres partidos *jaredim*. Por el contrario, el concepto de ortodoxia, la actitud respecto al proceso de paz con los países árabes, la formación y el origen de los rabinos que los guían son otros tantos motivos de controversia. En noviembre de 1988 atrajeron franjas de electores relativamente diferenciadas, maximizando así los beneficios de su desunión. El partido sefardí ultraortodoxo SHAS, que se colocó en primer lugar con seis escaños, recogió el grueso de sus votos entre los judíos orientales de las ciudades de desarrollo; le siguieron el Agudat Israel (cinco escaños), principalmente askenazí y jasídico, y el Deyel Ha Tora (dos escaños), heredero del espíritu de los *mitnayedim* y, por tanto, hostil al exacerbado pietismo de los jasídicos.

El SHAS —acrónimo de «Sefardíes Guardianes de la Tora» y, a la vez, término hebreo que designa los seis órdenes de la Mishná— ya había obtenido cuatro escaños en 1984. Su creación culminó el largo combate que los judíos originarios de países islámicos tuvieron que librar para obtener un sitio en la sociedad israelí; proceso este durante el cual varias tentativas no orientadas sistemáticamente a la vía religiosa se habían saldado, en general, con el fracaso. Enfrentados al desdén de un *establishment* laborista y askenazí que había cortado el sionismo a su medida, con frecuencia la actitud electoral de los sefardíes había sido la abstención. A esto se sumaban movimientos de protesta —como el levantamiento de 1959 en los suburbios de Haifa o la creación de los Panteras Negras en 1971— que establecían un paralelo entre su

situación y la de los negros norteamericanos. Posteriormente muchos de ellos se habían volcado hacia Menahem Begin, a cuya victoria electoral habían contribuido en 1977; y tanto en 1981 como en 1984 habían confirmado su apoyo a la derecha^[215].

Paralelamente, estos parias del sionismo socialista y laico habían encontrado modos de organización comunitaria, de ascenso social y de defensa de su identidad insuflados de un agudo sentimiento religioso. Este sentimiento cobraba principalmente dos formas. Por un lado, el simbólico trasplante a Israel de tumbas de santos —marroquíes, sobre todo— en torno a las cuales luego se organizaban peregrinaciones; por otro, la constitución de grupos de fieles alrededor de sabios —o *hajam*— ya venerados en la diáspora que, para los sefardíes a veces temerosos de que Dios los hubiera olvidado, recuperarían el papel de intercesores ante Él. El más influyente de estos «maestros» fue el rabí Israel Abuhatzera, llamado Baba Salé. Nacido en 1890 en Rissani, en el Tafilete (Marruecos^[216]), gran rabino de Erfud desde tiempos del protectorado francés, gozaba en su país natal de un carisma reconocido y había realizado, al decir de sus discípulos, innumerables milagros, tanto en los asuntos más triviales como en la cura de casos terminales, cuando la medicina se declaraba impotente. Durante su travesía en barco desde Casablanca a Israel, en 1964, el mar embravecido amenazó con enviar la nave a pique; en su camarote, Baba Salé «no se había dado cuenta de nada. Ni siquiera había notado el movimiento del barco. El capitán le suplicó que hiciera algo... Nuestro Maestro tomó su copa [...], la llenó de vino, pronunció una bendición y luego pidió a su asistente que subiera al puente y derramara el vino en el mar, en tres chorros, diciendo cada vez “Por los méritos del santo rabí Yaacov”. El asistente cumplió exactamente con lo ordenado y se hizo el milagro: el mar se calmó por completo^[217]».

Llegado a Tierra Santa bajo tales auspicios, tardó no obstante algún tiempo en consolidar su grupo carismático; en 1970 se estableció definitivamente en una modesta vivienda de Netivot, ciudad de desarrollo habitada por numerosos inmigrantes marroquíes. Debido a su fama de milagrero, Netivot se transformó en uno de los centros indiscutibles del pietismo judío, al punto de que grandes *rebbe* askenazíes comenzaron a desplazarse para visitar a Baba Salé, no desdeñando siquiera que lo fotografieran a la mesa de un colega sefardí cuya milagrosa farmacopea se limita a los frascos de agua bendita^[218].

Si Baba Salé continuaba vistiendo como un santo del Atlas, envuelto en una amplia gandura blanca y calzado con babuchas, sus adeptos, en general judíos marroquíes más jóvenes salidos de las escuelas religiosas de los rabinos askenazíes israelíes, habían adoptado el atuendo negro de éstos. Aparte de la paradoja por la cual un hijo de Casablanca o Túnez adoptaba el aspecto de los inmigrantes lituanos, es notable que el acceso a la dignidad religiosa moderna y a la universalidad del judaísmo deba pasar por el particular molde de la ortodoxia centroeuropea —al extremo de aprender el yiddish y preferir la carpa rellena al cuscús—. Pero aunque los sefardíes abandonasen la gandura por el traje completo y el *fedorá*, sus camaradas

askenazíes no llegarían a mirarlos como iguales. Para una familia religiosa de origen polaco habría sido una deshonra entregar su hija —por uno de esos arreglos nupciales rigurosamente concertados para estudiantes de *yeshivá*— a un Bensussán o un Abitbol, designado con el peyorativo mote *defrenk*, por mucho que fuese una lumbrera de la Tora.

El rencor que la discriminación provocaba en los religiosos sefardíes, su frustración ante el hecho de que partidos como el Agudat utilizaran las subvenciones oficiales en exclusivo provecho de los askenazíes, llevaron en 1984 a la creación de un partido ortodoxo oriental, el SHAS. Apoyado por un Consejo de Sabios de la Tora (todos sefardíes) que daba la réplica al Consejo de los Grandes de la Tora —donde nunca se había admitido sino a lituanos y a polacos—, el SHAS se colocó bajo la autoridad espiritual del gran rabino sefardí de Israel, Ovadia Yossef. Al cabo de una campaña abundante en manipulaciones simbólicas —como un enviado del cielo, el rabino Yossef llegaba a los actos en helicóptero y prometía su bendición a cuantos votaran por el SHAS— el partido obtuvo índices significativos en la ciudad-símbolo de Netivot, donde superó el 25% de los votos emitidos.

Pero otro rabino carismático había empeñado todas sus fuerzas en la batalla, y prometía una bendición igualmente especial a quien votara por Agudat Israel: Menahem Mendel Schneerson, llamado Rabí Shlita, gran maestro de los jasídicos de Lubavich. Pese a las expresas reticencias del rabí Eliezer Shaj —mentor del Degel Ha Tora—, que en la lluvia de bendiciones y milagros veía el resurgir del mesianismo heterodoxo, el Agudat obtuvo en 1988 cinco escaños, tres más que en 1984.

La entrada del maestro de los lubavich en la liza política es paradójica en más de un sentido. Se trata de una figura tan implacablemente antisionista que nunca ha pisado Israel, y bien podía pensarse que su intervención política perjudicaría el proceso de rejudaización desde abajo, que ha procurado a sus discípulos una extraordinaria reputación en todo el mundo. El reciente viraje del movimiento rejudaizador más dinámico de fines del siglo XX, sin embargo, es un síntoma del poder alcanzado por la ortodoxia y de los medios que pretende poner al servicio de sus ambiciones.

«We want Mashiah now!»

El nombre de «lubavich» viene de un pueblo ruso cercano a Smolensko donde en 1813, durante las guerras napoleónicas, se estableció el rabí Dov Ber, hijo y sucesor del rabí Shnéor Zalman (1745-1812). Igual que otros *rebbe* de la época, éste reivindicaba para sí la herencia espiritual y carismática de Baal Shem Tov, pero logró singularizarse elaborando una interpretación particular de las enseñanzas del maestro. El jasidismo *HaBaD* (acrónimo de los términos hebreos *hojmá*, *bina*, *daaf*. «sabiduría, inteligencia, conocimiento»), propio de los lubavich, se caracteriza —

según sus adeptos— por exceder la esfera de la emoción y el activismo pietista para movilizar además el intelecto del discípulo. En la concepción del jasidismo general, «la comprensión profunda de la Tora es patrimonio de ese Justo [el *rebbe*], quien, a través del estudio, acumula fuerza espiritual no sólo para sí mismo sino para todos sus discípulos». El *HaBaD*, por el contrario, «considera que la comprensión profunda es un logro de cada individuo». Fue el rabí Shnéor Zalman quien demostró que análisis intelectual y emoción no eran conceptos antinómicos^[219].

Si bien los lubavich emplean —según la doctrina— sus capacidades intelectuales igual que los otros jasídicos, también profesan una veneración sin límites por su *admor* (acrónimo de *Adonenu*, *Morenu*, *Rabinu*: «Nuestro Señor, Maestro y Rabino»), cuyos consejos, inspirados directamente en Dios, son irrecusables y se caracterizan por una hiperlucidez inaccesible a los fieles corrientes. Los *admor* de cada secta jasídica forman una casidinastía, a la cual rodea una «corte» constituida a imagen de las de nobles bálticos y polacos del siglo XVIII.

En 1921 quedó al frente de los lubavich el rabí Yossef Itzhak (1880-1950), descendiente directo de Shnéor Zalman. Así como su padre el rabí Rashab (1860-1920) había tenido que intervenir en la política y desde 1899 se había opuesto al sionismo, a Yossef Itzhak le tocó dirigir el enfrentamiento de la secta con el bolchevismo y el nazismo, y trasladar su centro al continente americano. Los conflictos con las autoridades soviéticas fueron agudizados por la sección judía del PCUS, la Yevseksia, arquetipo del «mal judaísmo», tan contaminado por la Ilustración que desemboca en la culminación de ésta, el comunismo. Encarcelado y condenado varias veces, en 1927 Itzhak pudo finalmente huir a Lituania y siete años después llegó a Varsovia. En 1940, escapando del nazismo, marchó a Nueva York y se instaló en Brooklyn. Y es operando desde allí como esta secta jasídica —entre todas las otras— se ha convertido en el movimiento de rejudaización más importante del planeta.

El mérito principal corresponde a Menahem Mendel Shneerson, llamado Rabí Shlita, que preside los destinos de los lubavich desde 1950. Nacido en 1902, yerno de su predecesor, combinó la educación jasídica con una formación profana: en 1940 se diplomó en la Escuela Superior de Electricidad de París. Tras haberse reunido con su suegro en 1941, se dedicó a institucionalizar el movimiento, primero en Estados Unidos, luego en Israel y finalmente en todo lugar del mundo donde hubiera judíos.

Adversario encarnizado tanto del judaísmo reformado como del conservador^[220] —mayoritarios en Estados Unidos y culpables según él de inaceptables compromisos con los valores de la sociedad no judía—, el rabí Shlita hizo de la observancia estricta e integral de las *mitsvot* (mandamientos) el eje de su empresa de rejudaización desde abajo. Se abocó a restaurar numerosas costumbres obsoletas y desarrolló toda una red de escuelas y de socialización completa de niños, a fin de preservarlos de la atmósfera no judía y no observante. Encender las velas para la fiesta de Januká, llevar las *tefúlin* (filacterias que se enrollan en el brazo), etcétera, son algunos de los imperativos que difunde un lubavich. En toda ocasión cantan (en inglés) su esperanza

en el próximo arribo del Mesías, repitiendo la consigna «*We want Mashiah now*» («Queremos ya al Mesías»), que coronan con la palabra hebrea *Mamash*. Esta significa «ahora», pero también es, oportunamente, el acrónimo de Menahem Mendel Shneerson, a quien, en el fondo, los adeptos no dejan de identificar con el Mesías. Todo esto vale a los lubavich las invectivas del rabí Eliezer Shaj, que en esa actitud detecta el germen de una peligrosa idolatría heterodoxa.

Todos los años, el rabí Shneerson lanza una «campana» con un particular objetivo de rejudaización. En 1972, por ejemplo, «creó el Comité para las Setenta y una Instituciones, cuya meta era fundar, en el menor plazo posible, 71 centros de estudio de la Tora». En 1980 «lanzó una campana pidiendo a los hijos que devolvieran a sus padres al camino del judaísmo, en aplicación del versículo que reza “Guía el corazón de los padres por medio de los hijos”[...] Pidió que en todo el mundo se organizaran desfiles de niños para el día de Lag Baomerf... Basándose en el versículo “Creced y multiplicaos”, elogió la natalidad y condenó la planificación familiar^[221]».

Este tipo de campana trae a la mente las formas de predicación utilizadas en Estados Unidos por los movimientos evangélicos: es inevitable pensar en las «Cruzadas por Cristo» de Oral Roberts, encaminadas a «salvar un millón de almas» por año^[222]. El rabí Shlita también es un experto en el uso de los medios audiovisuales, el teléfono y el fax; todo lo cual permite centralizar rigurosamente las iniciativas del movimiento a partir de su cuartel general de Brooklyn en el 770 de Eastern Parkway —al que los adeptos llaman simplemente «el 770», cifra ésta de virtudes mágicas—. El rabino, ingeniero eléctrico (igual que muchos otros líderes religiosos contemporáneos), ha conseguido atraer a numerosos colegas, así como a informáticos, dentistas y a otros jóvenes judíos graduados en diversos campos de la técnica y la ciencia —con una marcada preferencia por las ciencias aplicadas— que, en el ámbito de los lubavich, han realizado su *teshuvá* (arrepentimiento y retorno al judaísmo).

Hermán Branover —el especialista en magnetohidrodinámica cuyo itinerario se expuso al principio de este capítulo— constituye un ejemplo edificante. Una vez más, como en el caso de los ingenieros evangélicos o islamistas, se trata de manifestar que ciencia y fe son perfectamente compatibles, que la creación de redes de información o la gestión de bancos de datos no invalidan la fe en la hiperlucidez de Menahem Mendel Shneerson. Antes al contrario, contribuyen a intensificarla al procurarle los medios de una difusión más amplia.

El objeto de esta difusión es fortalecer el proselitismo entre los judíos, atraerlos al seno de la comunidad lubavich y separarlos de la masa de los tentados por los valores y las seducciones del ambiente social. La diferencia entre el judío observante y el judío de simple pertenencia es una «redundancia» de la que media entre Israel y los otros pueblos, de las específicas prohibiciones que distinguen al judío en el seno de las naciones^[223]. Esta distinción del resto de la humanidad es muy marcada entre los discípulos del rabí Shlita. La revista de la Juventud lubavich de Francia la explica a

sus lectores de este modo: «[si] Dios ha creado el universo entero según la división fundamental en cuatro reinos —mineral, vegetal, animal y humano— [...] está escrito que existe en realidad un quinto reino: Am Israel, el pueblo judío. [Y] la distancia que lo separa del cuarto género —el conjunto de la especie “parlante”, humana— no es menor que la que media entre lo humano y lo animal^[224]». Sería imposible fundar de manera más explícita el rechazo de cualquier valor que se proponga universal.

Del mismo modo que la *kasherut* tiene una función distintiva para los judíos frente «al conjunto de la especie parlante», el *glat-kasher* —*kasherut* más severa y restrictiva que observan los lubavich— mantiene una barrera infranqueable entre éstos y el resto de los judíos. En el caso de los nuevos conversos, los *baalei teshuvá*, esta regla alimentaria propicia un alejamiento muy rápido del medio original. Como señala Laurence Podselver: «Al rechazar la mesa familiar, el nuevo adepto hace que, en cierto modo, los vínculos de parentesco se vuelquen al dominio del otro^[225]». El proceso se completa con la consagración de matrimonios en el seno de la comunidad lubavich; la endogamia que el movimiento practica a escala planetaria fortalece aún más su estatuto de comunidad emocional definida por ritos de separación respecto del resto del mundo.

La definición de la identidad por la exacerbación del ritual, por la sistemática búsqueda de la diferencia, recuerda la actitud de un grupo pietista islámico, el Tabligh^[226]. Para resguardarse de la asimilación por la sociedad ambiente, el Tabligh —fundado en la India de 1927, donde los musulmanes eran una isla en el océano de la sociedad hinduista— multiplicó los signos de afirmación de identidad en el plano de la existencia cotidiana. Imitando literalmente el comportamiento del profeta Mahoma durante su existencia terrestre, los adeptos del Tabligh se dejan crecer la barba, visten chilaba blanca y respetan de forma minuciosa y exigente las menores prescripciones del ritual, así como las prohibiciones de orden sexual y alimentario. Hasta su rigurosa concepción del alimento *halal* (ritualmente faenado) es sorprendentemente paralela a la práctica del *glat-kasher*, incluido el rechazo a «confiar» en el *halal* que no han controlado ellos mismos.

Para esta reislamización desde abajo, los musulmanes exteriores al grupo son «extraviados» —y por tanto hay que devolverlos al camino mediante la práctica intensiva de la oración en común—, y todos los demás habitantes del mundo son «impíos», agentes de corrupción y de perdición moral.

Si por algo se diferencian el Tabligh y los lubavich es por su relación con la política. Sus estrategias de reislamización y rejudaización desde abajo se proponen llegar a conquistar el conjunto de las respectivas sociedades o poblaciones. Y en la medida en que controlan comunidades con significativo número de adeptos, se les hace necesario definir su actitud hacia el sistema político. En último caso es éste el que se interesa por ellos. Los lubavich, ciudadanos de países democráticos, son electores; de modo que sus votos son buscados por los diversos candidatos, tanto en Estados Unidos como en Francia o Israel. Los tablighs, en cambio, suelen ser

ciudadanos de Estados autoritarios del mundo musulmán o viven como inmigrantes en países occidentales. Pero aunque no sean electores —o lo sean pocas veces—, su pietismo apolítico constituye para los gobiernos una alternativa a los movimientos revolucionarios que promueven la reislamización desde arriba y la toma del poder.

Tanto tablighs como lubavich adoptaron al principio una actitud «mínima» caracterizada por el no enfrentamiento con las autoridades, y dieron la prioridad a la socialización comunitaria de una juventud, que, una vez encuadrada por ellos y, por así decir, sustraída al cuerpo social, no volvería a causar problemas —sobre todo de delincuencia—. A cambio de esto obtuvieron generalmente privilegios de estatuto, facilidades para crear sus asociaciones o importar personal del extranjero, etcétera. Pero si los tablighs han superado rara vez este estadio, los lubavich han comprendido que representaban, en la diáspora, una fuerza electoral cuanto menos a escala local, y que en Israel tenían posibilidades de pesar sobre las opciones de la política nacional.

En Sarcelles, una localidad de la periferia parisiense en cuya importante población sefardí se hace sentir la influencia lubavich, éstos supieron negociar hábilmente su capital de votos en las elecciones municipales. En 1989, contrariamente a lo esperado por el candidato socialista —que había esgrimido su condición judía para obtener el voto comunitario—, expresaron su simpatía por su adversario el alcalde saliente, quien, por muy *goy* que fuese, había concedido generosas subvenciones a una guardería organizada según los principios del jasidismo *HaBaD*^[227]. En la capital, por lo demás, es notoria la inclinación de ciertas personalidades lubavich por Chirac, y las facilidades que a cambio obtienen para crear escuelas comunitarias u organizar desfiles y manifestaciones^[228].

Pero es en Israel donde el movimiento lubavich ha efectuado un paso hacia la política particularmente notable y afortunado. Según la hagiografía del rabí Shlita, ya en 1967 éste «inició su campaña para evitar que Israel devolviera los territorios obtenidos en la Guerra de los Seis Días». En 1970 volvió a intervenir en la vida política israelí «comenzando su combate contra el espantoso decreto “¿Quién es judío?”, por el cual un no judío que hubiese hecho un simulacro de conversión sería considerado en Israel judío auténtico». Posteriormente, en 1978, «condenó los trágicos acuerdos de Camp David^[229]». Pese a que no reconoce la legitimidad del Estado sionista de Israel, el rabino de los lubavich considera que el dominio judío sobre todo el territorio de Eretz Israel es condición indispensable para el advenimiento del Mesías, y que hay que alentar todo aquello que pueda librar a Israel de la pandilla sionista y hacer que evolucione hacia una «torocracia». Con este espíritu colaboró decisivamente en la campaña de Agudat Israel en 1988, permitiendo a este partido obtener un éxito electoral.

* * *

En el mundo judío, el acceso de los movimientos de afirmación religiosa «desde abajo» al espacio político se ha ampliado notablemente durante los últimos años de la década de los ochenta. En gran medida esto debe imputarse a la particular situación del Estado de Israel, cuyo sistema electoral —de representación proporcional integral— permite a los partidos *jaredim* controlar varios ministerios, y obtener considerables subsidios para reforzar las comunidades observantes, aunque sólo agrupen a 15% de los ciudadanos. Pero, más allá del marco de Israel, ese modelo de acceso a la política ha cobrado llamativa amplitud, bien en los Estados Unidos, bien —más recientemente— en Francia. La tendencia recupera un esquema comunitario que socava uno de los principales fundamentos de la sociedad democrática: la igualdad de todos los ciudadanos ante el Estado y la ley. Este principio igualitario y universalista se rechaza en tanto producto del execrado espíritu de la Ilustración, que propiciara la emancipación de la razón respecto de la fe y el fin de la observancia religiosa intrínseca al Pueblo Elegido.

Los éxitos que el comunitarismo contemporáneo ha obtenido en el mundo judío se deben, en buena medida, a sus vínculos con una tradición que encontró su punto culminante en la vida autónoma del gueto, ejemplo hoy magnificado por los voceros más ortodoxos de la rejudaización. En los mundos cristiano o musulmán, que no conocieron semejante experiencia, el modelo comunitario es la forma más eficaz de luchar contra aquellas sociedades y Estados secularizados que los movimientos de recristianización o reislamización «desde arriba» no pudieron dominar pese a los intentos realizados entre 1975 y 1985. Pero en culturas impregnadas de un proselitismo con vocación expansiva universal, la referencia comunitaria —cuyas fronteras tienden a la continua ampliación— es infinitamente más difícil de traducir en movilización política concreta que allí donde los límites se ciñen en torno a un pueblo —tal el caso judío— definido por su unicidad.

CONCLUSIÓN

Reconquistar el mundo

Entre 1975 y 1990 los movimientos de reafirmación de la identidad religiosa han sufrido una mutación considerable.

En quince años han logrado transformar la confusión de sus adeptos ante la crisis de la modernidad en proyectos de reconstrucción del mundo que encuentran en los textos sagrados los fundamentos de la sociedad futura.

Estos movimientos aparecieron cuando se derrumbaban las certezas nacidas de los avances que la ciencia y la técnica habían hecho a partir de los años cincuenta. En el mismo mundo en que parecían retroceder las barreras de la pobreza, la enfermedad o la alienación laboral, irrumpieron la explosión demográfica, la pandemia del sida o la contaminación del planeta y la crisis energética. Calamidades estas que fácilmente encontraban su sitio en una imaginería apocalíptica.

Al mismo tiempo el gran mesianismo ateo del siglo xx, el comunismo, que había influido en la mayor parte de las utopías sociales, entraba en agonía; la muerte se produciría en el otoño de 1989 con la destrucción de su símbolo mayor, el muro de Berlín.

Los movimientos cristianos, judíos o musulmanes que hemos observado se enmarcan en esta doble perspectiva. Primero se abocan a definir la confusión y el desorden que sus adeptos perciben en el mundo, recuperando términos y categorías del pensamiento religioso para aplicarlos a lo contemporáneo. Luego elaboran proyectos de transformación que amolden el orden social a los preceptos o valores de la Biblia, el Corán o los Evangelios, únicos garantes —en su interpretación— del advenimiento de un mundo de Justicia y Verdad.

Aparte de la simple simultaneidad histórica, estos movimientos exhiben numerosos rasgos comunes. En primer lugar, los une la descalificación de un laicismo cuyo origen señalan en la filosofía de la Ilustración. En la orgullosa emancipación de la razón respecto de la fe ven la causa fundamental de los males del siglo xx, el comienzo de un proceso que llevaría directamente a los totalitarismos nazi o stalinista.

Este cuestionamiento radical de las bases de la modernidad laica proviene de sus propios hijos, individuos que tuvieron acceso a la educación contemporánea. Ellos no ven contradicción alguna entre el dominio de las ciencias y las técnicas y la sumisión a una fe que escapa a la lógica de la razón. Al contrario: alguien como Hermán Branover, por ejemplo, piensa que su vida ilustra cómo un «judío temeroso de Dios» puede ser al mismo tiempo un «gran sabio». Y la imagen que los militantes islamistas prefieren dar de sí mismos es la de una estudiante que, cubierto el rostro con un velo que sólo descubre los ojos, se inclina sobre el microscopio para entregarse a una

investigación biológica.

Para el conjunto de estos movimientos, lo que se ha descalabrado es la propia legitimidad de la Ciudad secular. Pero, si bien coinciden en considerar que sólo transformando fundamentalmente la sociedad podrá erigirse una Ciudad futura inspirada en los textos sagrados, tanto judíos como cristianos y musulmanes difieren en cuanto al contenido del proyecto. Cada una de las culturas religiosas ha elaborado Verdades específicas que, al ser causa de fuertes reafirmaciones de identidad, son mutuamente excluyentes. El ecumenismo se limita a la descalificación de lo laico; más allá de esto, los proyectos sociales divergen hasta hacerse profundamente antagónicos, alentando potencialmente despiadadas luchas en las cuales ninguna doctrina puede aceptar compromisos sin perder el crédito de sus adeptos.

Si alguna interpretación puede realizarse de la evolución próxima de estos movimientos, es en la manera en que en cada uno de ellos se articulan inserción social y objetivos políticos. En efecto: por paralelos que hayan sido los caminos recorridos, reislamización, rejudaización y recristianización no tienen el mismo impacto ni el mismo arraigo en sus respectivas sociedades. Los éxitos y los fracasos de los movimientos «desde arriba» y «desde abajo», las formas de acción privilegiadas, la aceptación o no del espacio democrático autónomo, permiten comparar las diversas intensidades e imaginar los respectivos futuros.

La expansión de la yihad

En 1990 son los movimientos de reislamización los que poseen el mayor potencial de desarrollo. El mundo musulmán mediterráneo presenta síntomas de desarticulación social que provocan, sobre todo en su espléndida juventud, un masivo desaliento cuya intensidad es mucho mayor que la observable en la Europa católica, Estados Unidos o el mundo judío. En este universo, la aparición del fenómeno islamista suele coincidir muy precisamente con la maduración de generaciones nacidas en los años de la independencia y la llegada al gobierno de las elites autóctonas. Un cuarto de siglo separa, en Egipto, el encumbramiento de Nasser del triunfo de los *yama'at islamiya* en los campus de El Cairo. En Argelia, donde la independencia se remonta a 1962, no es sino a fines de los ochenta cuando el Frente Islámico de Salvación obtiene sus primeros éxitos, antes de la inapelable victoria en las elecciones municipales de junio de 1990. En Palestina, ocupada por Israel desde 1967, hay que esperar a la Intifada para que el Movimiento de Resistencia Islámica empiece a combatir el liderazgo de la OLP, poco cuestionado durante las dos décadas anteriores.

Los avances islamistas son la confirmación más explícita del fracaso político, económico y social de las elites que han ejercido el poder desde la independencia. Condenarlas en nombre de los textos sagrados comporta, en primer lugar, denunciar

el carácter extraño, importado de Occidente y de la modernidad que esas elites quisieron construir. Es llevar a cabo una crítica radical que nada rescata de un sistema político intrínsecamente perverso. La propia «democracia» es objeto de rechazo radical, como sin cesar reitera el imán Alí Belhaj, tribuno de un movimiento islamista argelino; pues la noción de *demos*, de pueblo soberano, carece de fundamento coránico. Al contrario, se opone a la única soberanía legítima, la que ejerce Alá sobre la *urna* —la comunidad de los creyentes— por intermedio de un gobernante que debe aplicar los preceptos divinos tal como figuran en los textos sagrados del Islam.

El carácter absoluto de la condena islamista al sistema democrático tiene dos aspectos. Por una parte, la «democracia» reivindicada por los dirigentes de Argelia y otros países árabes era apenas un lema: en realidad, regímenes militares y partidos únicos ejercían dictaduras que los pueblos percibían como tales. Vano será, por tanto, el recurso actual a una «democracia» que, como experiencia política concreta, es ampliamente desconocida en el mundo musulmán. Por otra parte, el rechazo de esta noción —por quimérica que sea— se vuelve imperioso dentro de una doctrina religiosa que —en su militante reafirmación contemporánea— es ferozmente monista. Según la concepción islamista, hay un único principio organizador del mundo, Dios, y la libertad humana se reduce a casi nada. Para el islamismo no puede haber espacio político autónomo que escape al control de la *sharia*, la Ley codificada por los doctores a partir de los Textos revelados. Introducir la democracia sería arruinar la argumentación de los movimientos reislamizadores.

Existen por tanto escasas oportunidades de que, en las sociedades profundamente injustas del mundo musulmán contemporáneo, surja una alternativa democrática capaz de hacer frente a los crecientes éxitos de los islamistas. Si se considera que la principal perspectiva para la mayoría de los jóvenes es el desempleo, la *yihad* resulta más atractiva que las libertades públicas.

La variable social, combinada con los rasgos específicos de la cultura religiosa del Islam, permite también comprender la amplitud de los movimientos «desde arriba». En la segunda mitad de los setenta, los grupos que pretendían actuar sobre el Estado para reislamizarlo se volcaron a diversas formas de violencia —incluida, en numerosos casos, la lucha armada—. El ejemplo de la revolución iraní inspiró emulaciones y, debido a la impermeabilidad de los regímenes políticos, muchas de estas aspiraciones se orientaron hacia formas insurreccionales. El resultado fue una severa represión, cuyo ejemplo más definitivo fue el bombardeo de la ciudad siria de Hama, sublevada en 1982, incitado por los Hermanos Musulmanes. La violencia —contra los Estados «impíos», pero también contra los musulmanes «occidentalizados» o los no musulmanes (los coptos en Egipto o los rehenes en el Líbano)— se ha vuelto indisoluble de la imagen de los militantes islamistas.

El reino de Israel

Así como muchos movimientos islamistas nacieron un cuarto de siglo después de la independencia de los países árabes, el Gush Emunim —principal movimiento de rejudaización «desde arriba»— se fundó en 1974, veintiséis años después de la creación del Estado de Israel, por jóvenes militantes que sólo habían sido gobernados por el sionismo laborista. Su amargura tras la derrota psicológica de la guerra de octubre de 1973 evoca el resentimiento de los islamistas ante el fracaso de los regímenes árabes. Pero las condiciones sociales de existencia de ambos grupos son totalmente distintas. Aun cuando la economía israelí no atravesaba un período floreciente, las perspectivas de futuro y bienestar de los jóvenes «emunistas» eran incomparablemente mejores que las de los estudiantes islamistas que, por entonces, creaban asociaciones clandestinas en los suburbios de El Cairo.

Sus respectivos maestros de pensamiento, el rabí Kook y Sayid Qutb, compartían la misma voluntad de alzar, sobre los escombros del Estado arreligioso, un sistema social basado en la Ley divina (*halajá* en el caso del primero, *sharia* en el del segundo). Los resultados serían, respectivamente, el reino de Israel y el Estado islámico. Pero la transición se ve de modo diferente. Para el rabí Kook, el Estado secular de Israel es instrumento inconsciente de la voluntad del Mesías; es preciso alentar su transformación. En la visión de Sayid Qutb y sus discípulos, por el contrario, el Estado nasseriano y sus sucedáneos son totalmente extranjeros al Islam y hay que tomar las armas para destruirlos.

El Gush participa en el sistema político israelí; sin embargo nunca se ha constituido en partido político, aunque algunos de sus miembros sean diputados al abrigo de formaciones ideológicamente próximas. Su campo de acción privilegiado son los territorios ocupados y la península de Sinaí, cuya colonización quisiera llevar a cabo para cumplir la adecuación territorial entre el Israel bíblico y el reino mesiánico por el cual combate.

En la perspectiva del Gush, los no judíos no tienen derecho alguno sobre la Tierra Prometida al Pueblo Elegido. Llevada a su extremo, esta lógica alentó el complot para dinamitar las mezquitas de la explanada del Templo, en Jerusalén; según los autores, el plan debía desembocar en una guerra árabe-israelí que acabaría con la victoria judía y la expulsión de los palestinos de los territorios ocupados.

Se llega así, de forma exacerbada, a una de las consecuencias de la reafirmación de las identidades religiosas: el enfrentamiento ineluctable entre adeptos de confesiones diferentes, galvanizados por sus respectivos radicalismos. En el caso del Gush Emunim, el fenómeno llega al paroxismo en virtud del carácter ultranacionalista del movimiento. No se trata de la exhortación de los movimientos reislamizadores desde arriba a derrocar violentamente regímenes árabes; la violencia de la rejudaización desde arriba se dirige principalmente contra los extraños, los no judíos, sobre todo los palestinos.

Las formas más extremas del activismo del Gush han entrado en franca decadencia tras el desmantelamiento del «*underground* judío» en 1984; a cambio, su

ideología se ha difundido en medios gubernamentales. La coalición conservadora-religiosa que accedió al poder israelí en junio de 1990 hace suyas muchas de las ideas que el Gush defendiera entre 1974 y 1984. Y el origen o pretexto de los graves enfrentamientos judeo-árabes de octubre de 1990, que en una sola jornada provocaron la muerte de veinte palestinos, es la manifestación de un grupo que quiere colocar la primera piedra del Tercer Templo. En el contexto del conflicto de Medio Oriente —que la invasión de Kuwait por parte de Irak ha llevado al paroxismo— todo acto provocador cuyo objeto sea el perímetro del Templo o la mezquita de Rocher puede desatar una escalada de violencia, cuyas primeras víctimas siempre serán los palestinos, pasible de generalizarse en conflicto internacional; que, precisamente, era lo que deseaban los conspiradores de 1984.

Combatir el laicismo

Los movimientos de recristianización «desde arriba» se diferencian de los islamistas o del Gush Emunim en el hecho de que nunca han recurrido a la violencia. Y esto ha sido así tanto en Europa Occidental y los Estados Unidos como bajo regímenes comunistas que en general los persiguieron enconadamente.

Esta distinción fundamental traduce una relación de otro tipo con el tema de la democracia. Los islamistas impugnan la noción misma, y aspiran a fundar una sociedad regida por la *sharia*; y los «emunistas» consideran que la democracia es una situación temporaria, que puede aprovecharse para impulsar el advenimiento de un reino mesiánico en el que la *halajá* tenga fuerza de ley. En ambos casos nos encontramos ante un modelo monista para el cual la Ley revelada por Dios es principio exclusivo de la organización social. Toda intervención humana dirigida a limitar la aplicación integral de esta Ley es perversa, blasfema y debe ser combatida hasta que los trasgresores se reformen.

En cambio, los movimientos de recristianización desde arriba —incluso los más virulentos, como la Mayoría moral de Jerry Falwell— nunca han cuestionado el dualismo que se resume en las enseñanzas de Cristo: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». No existe equivalente cristiano de la *sharia* o la *halajá*, y es en el marco del cristianismo donde se construyó el proceso que conduciría al sistema democrático moderno, a través de la Reforma primero, de la Ilustración más tarde, aun cuando este impulso haya tenido que luchar contra la hegemonía de la Iglesia sobre la sociedad civil. Dicho de otro modo: los diversos movimientos de recristianización desde arriba no pueden rechazar el concepto de democracia como si fuera una patraña. Si quieren que los ciudadanos de Europa o América de hoy los escuchen, tienen que hablarles en su idioma. Y la «limitación democrática^[230]» no sólo les impide utilizar la violencia: influye además en el contenido del mensaje de estos movimientos. Comunión y Liberación, por ejemplo,

combate la «cultura dominante» del Estado laico italiano, acusándola de atentar contra la libertad de expresión de los valores cristianos en el marco de la escuela pública. Del mismo modo, la libertad del hombre en tanto criatura de Dios fue el argumento definitivo que los movimientos recristianizadores del mundo sovietizado esgrimieron frente a la opresión totalitaria del sistema comunista.

En el plano de los proyectos políticos finales, no existe —como en los grupos semejantes del Islam o el judaísmo— la voluntad de que el Estado aplique una Ley fundada en los textos sagrados. El objetivo es acabar con la organización jurídica de la sociedad laica, que restringe al dominio privado la expresión de la identidad religiosa, y elaborar un sistema en el que esta identidad posea —según los términos del cardenal Ratzinger— «jerarquía de derecho público». De este modo los cristianos podrán conquistar espacios institucionales o difundir los valores del Evangelio. No se trata de hacer que el Estado aplique la Ley sino de poder practicar el proselitismo sin que el César lo obstaculice: de reducir el espacio del laicismo.

Un proceso tal, si ha de llevarse a su conclusión, no puede concebirse sino complementariamente con la recristianización desde abajo.

Es imposible imaginar un equivalente cristiano a la República Islámica iraní. La candidatura del televangelista Pat Robertson a la presidencia norteamericana en las elecciones de 1988 culminó en el fracaso. La Mayoría moral de Jerry Falwell, en cambio, se comprometió exitosamente en la plasmación de un gigantesco proyecto educativo, la Universidad Liberty, destinada a formar elites recristianizadas que, según su propósito, a medio plazo deberán penetrar el entramado del poder político, económico y cultural de Estados Unidos.

* * *

Más allá de las semejanzas, los movimientos de reislamización, rejudaización y recristianización desde arriba presentan divergencias significativas en sus respectivas relaciones con el Estado, la Ley y los límites democráticos. Tales divergencias tienen su origen en las distintas doctrinas religiosas que los movimientos profesan, y se ven agudizadas por los rasgos de cada contexto político y social. En el mundo musulmán, la cerrazón del sistema político y la ausencia de perspectivas económicas para los jóvenes propician el recurso a la violencia y la inclinación a una fuerte intolerancia, alimentada por una concepción monista del universo. En Israel se combinan un sistema político abierto y una doctrina religiosa monista que el Gush Emunim lleva al extremo; así pues, este grupo ha dirigido su violencia exclusivamente contra los no judíos. En el mundo cristiano europeo y americano los límites democráticos — surgida de un dualismo intrínseco a la propia doctrina religiosa— ha orientado a los movimientos de recristianización desde arriba hacia la reconquista del estatuto de derecho público y la reducción de la influencia del laicismo. En esta empresa nunca

se ha recurrido a la violencia, ni siquiera bajo regímenes comunistas que prohibían la libre expresión de las ideas.

En todos los casos, los movimientos «desde arriba» alcanzaron su umbral máximo a mediados de la década de los ochenta; a partir de entonces, son movimientos «desde abajo» los que han asumido el papel protagonista. En algunos países se trata de grupos y militantes nuevos; en otros, de grupos ya existentes que han variado de estrategia. En los tres mundos religiosos que tratamos, los movimientos «desde abajo» han desarrollado similares procesos de trabajo dirigido al individuo, a fin de inducirlo a romper con la sociedad circundante y resocializarlo en el seno de la comunidad de creyentes. Se trata de poner en práctica preceptos o valores extraídos de los textos sagrados e interpretados al pie de la letra. Las comunidades se proponen abarcar, a su debido plazo, el conjunto del cuerpo social.

El proceso, no obstante, adquiere una intensidad muy diferente en cada una de las tres culturas. La ruptura con el resto del mundo es más o menos radical, y la capacidad de los diferentes movimientos para ampliar su alcance o influir en el sistema político varía considerablemente. Acaso esto se deba a la inspiración que, en cuanto a modo de funcionamiento, cada uno encuentra en su cultura religiosa. También se debe al contexto social y a la capacidad de cada grupo para responder a la demanda de unos individuos que, con mayor o menor dureza, representan la anomia, el mal funcionamiento de la sociedad global.

El retorno del gueto

Es en el mundo judío donde las consecuencias del «retorno» o del «arrepentimiento» (*teshuvá*) son más espectaculares. Tanto en Israel como en la diáspora, los grupos *jaredim* han elaborado una red comunitaria enorme y cerrada, basada en la más severa observancia de las *mitsvot* (obligaciones y prohibiciones sagradas). Organizado en torno a un conjunto de escuelas, institutos religiosos (*yeshivot* y *kollelim*), circuitos de distribución de alimentos estrictamente *kasher* y casamientos particularmente prolíficos, el mundo *jaredí* ha llevado al límite la ruptura con los hábitos y la lógica de la sociedad circundante. La actitud se fundamenta en una cultura de la separación y el rechazo a asimilarse que, a lo largo de veinte siglos de diáspora, permitió al «Pueblo Elegido» sobrevivir y perpetuarse. Ahora, no obstante, se ve reactivada y redoblada: los ortodoxos se preservan, en primer lugar, contra las seducciones de los medios judíos laicos, marcados por el «falso universalismo» nacido con la Ilustración. Pues, como señala la revista francesa del movimiento lubavich, desde el punto de vista del Creador existe la misma diferencia entre el judío y el no judío que entre éste y el animal. Toda infracción a las *mitsvot* comporta la disolución de la identidad judía en el «universalismo» y es una amenaza para dicha jerarquía.

El considerable desarrollo que el comunitarismo ortodoxo ha experimentado desde mediados de los setenta puede atribuirse, en el plano cultural y social, al gran desaliento que provocó la crisis de la modernidad secular y que encontramos transcrito en los relatos de *teshuvá*. La importancia demográfica que el fenómeno cobró en Israel le ha permitido desempeñar un papel considerable en la arena política, dentro de un sistema electoral proporcional que posibilita a los partidos religiosos minoritarios controlar el gobierno. Los movimientos ortodoxos, en particular, participan actualmente en la coalición gubernamental. Y, aparte de las modificaciones jurídicas que exigen para adaptar el derecho israelí a la *halajá*, aprovechan la situación para obtener importantes fondos públicos que canalizan hacia instituciones religiosas no productoras de riquezas materiales.

En la diáspora no han aparecido aún, al menos de modo sistemático, guetos que circunscriban un espacio —como ocurre ya en Jerusalén o Bné Brak, donde la víspera del *shabbat* los habitantes de vecindarios ortodoxos alzan barreras para aislarse—. El gueto se construye más bien mediante la selección de amigos, la organización específica del tiempo en torno al estricto respeto al *shabbat*, la oración, la reactivación integral del rito. También se estructura por medio del control sobre los jóvenes: ultraortodoxas escuelas privadas sustraen a los niños a la influencia del mundo exterior y las tentaciones del asimilacionismo. La constitución de semejante sistema comunitario reduce al mínimo nociones tales como la ciudadanía compartida con americanos o franceses no judíos, o la pertenencia a una nación común. Por eso, en las escuelas primarias que los lubavich tienen en París, las únicas disciplinas «profanas» que se enseñan son el francés y las matemáticas. Historia, geografía, instrucción cívica y otras disciplinas preparatorias, que forman la visión del mundo de los demás jóvenes franceses, son reemplazadas por el aprendizaje del hebreo y la lectura de la Biblia y el Talmud. La interacción cultural con el mundo no judío se reduce a su expresión más simple: saber leer y contar. Vemos así en acción la forma más acabada del fenómeno comunitario.

La imitación del Profeta

En el mundo musulmán, los movimientos «desde abajo» no se alimentan, como en el caso de la rejudaización, de una cultura religiosa de la separación constante con el medio ambiente. Aquí no se trata de salvar a un pueblo elegido de los peligros de la asimilación, sino de propagar el Islam en un proceso dinámico que afecte a toda la humanidad, defendiendo una identidad amenazada en los pasajeros «períodos de debilidad». El modelo que aporta la tradición es el del profeta Mahoma; un modelo que es preciso imitar literalmente en todos sus aspectos para no desviarse, para evitar que la «impiedad» reinante adultere la identidad religiosa. La Yama'at al Tabligh («Sociedad para la propagación de la fe»), que ha llevado al paroxismo la lógica de la

reislamización «desde abajo», inició su acción en la India de los años veinte, un país donde la masa hinduista, según la percepción de los fundadores del grupo, amenazaba con ahogar a la minoría musulmana. Su presencia vuelve a encontrarse, medio siglo más tarde, entre las poblaciones islámicas emigradas a Europa Occidental. Imitar al Profeta en la manera de vestir, de alimentarse, de ver el mundo, de tratar a las mujeres o educar a los niños, es romper con las formas de socialización del medio inglés, alemán, británico, tal como se constituyen en la escuela, la vivienda, etcétera. Es construir un universo autónomo que se rija por una serie de prohibiciones y preceptos, similares a los respetados por los movimientos de rejudaización pero orientados a otros fines. El equivalente reislamizado del gueto no es una meta en sí mismo. Su vocación es extenderse todo lo posible, devolviendo a la buena senda a los musulmanes «extraviados» antes de ganar al resto de la humanidad.

La estrategia de conquista de espacios reislamizados —espacial o simbólicamente— se inscribe, en la Europa de hoy, en una dinámica más amplia de comunitarismo sobre bases religiosas o étnicas. Su función primordial es proporcionar referencias estables a las poblaciones afectadas, que suelen buscar la redefinición de una identidad alterada por el flujo migratorio o la precariedad laboral, y que no logran encuadrarse en los clásicos modelos de ciudadanía ofrecidos por los Estados. Pero al mismo tiempo este «comunitarismo» administra instrumentalmente los límites democráticos, de una manera que recuerda a la del «voto ortodoxo» en Israel. Una vez adquirida, la ciudadanía se traduce en votos dirigidos a cambio de los cuales se negocian crecientes concesiones; así el Estado, por ejemplo, favorecerá el control de la educación y de diversas actividades sociales por los líderes comunitarios.

En los propios países musulmanes, los procesos de reislamización desde abajo se han concretado en la creación de redes de ayuda mutua y de control de la población a escala de barrio, sobre todo en las periferias urbanas. El ejemplo argelino muestra cómo el fenómeno puede ser capitalizado por un partido político: en este caso el Frente Islámico de Salvación, vencedor en las elecciones de 1990, primeras convocadas en el país desde 1962.

Comunión y comunidad

Los movimientos de recristianización desde abajo abarcan un espectro muy amplio, desde los grupos carismáticos católicos o evangélicos protestantes —que reviven la presencia cotidiana del milagro— hasta tramas que han construido, como Comunión y Liberación en Italia o la Mayoría moral en Estados Unidos, auténticos sistemas de empresas sociales cristianas. Estos dos grupos, dotados de gran flexibilidad, han sabido volcar su capacidad de acción a lo social cuando sus intereses lo exigían. En particular se han mostrado sumamente sensibles a las consecuencias negativas que podía reportar a su imagen un respeto demasiado severo a las

prohibiciones morales de la religión. Al hacer de la lucha contra el aborto su principal caballo de batalla, al comprometer sus fuerzas en referendos —en Italia— o en acciones de *lobby* —como en Estados Unidos— habían logrado galvanizar a las tropas ya reclutadas, pero no aumentar su número. De modo que, desde mediados de los ochenta, Comunión y Liberación o Falwell y sus adeptos han trasladado, a fin de ganar más público, lo esencial de sus actividades al plano social y cultural; para lo cual han creado estructuras adecuadas a necesidades que el Estado ya no podía satisfacer. La Compañía de las Obras, fundada por Comunión y Liberación en 1986, se ha convertido en una intermediaria de importancia dentro del mercado laboral italiano. Sus animadores no han depuesto la hostilidad contra el divorcio o el aborto, pero ahora difunden su mensaje en el marco de obras de caridad y solidaridad capaces de seducir a los mismos que habrían rechazado la ideologización de temas morales. Se trata, una vez más, de adaptarse a los «límites de la democracia» y de identificar los males más agudos que afectan a la organización social.

En América, en otoño de 1990 —visto el descrédito general del televangelismo a causa de los escándalos protagonizados por Bakker, Swaggart y otros—. Jerry Falwell ha reducido considerablemente su prédica televisiva. Y es que las donaciones de los fieles han menguado, al punto de que ya no llegan a cubrir los gastos de la compra de ciertos espacios de difusión. Pero al mismo tiempo la Universidad Liberty está formando miles de predicadores y hombres influyentes que sabrán situar la próxima recesión económica americana, y la consiguiente crisis socio-moral, en un apocalipsis causado por la desobediencia de los hombres ante Dios y el alejamiento de Cristo.

Paralelamente, Falwell ofrece cada vez más becas a estudiantes extranjeros —sudamericanos, africanos, europeos del Este y el Oeste— cuya meta es crear en sus respectivos países estructuras similares a la Universidad Liberty.

Tanto en la Europa católica como en la América protestante, los movimientos de recristianización «desde arriba» han sabido reconducirse al campo social y conjugarse con los grupos carismáticos, evangélicos y pentecostistas. Estos últimos se especializan en la «ruptura cristiana» absoluta y ejemplar con los usos y costumbres del «humanismo secular», mientras que los primeros, mediante diversas ofensivas contra el laicismo, se vuelcan a espacios donde la evangelización puede tener efectos más radicales. Uno de estos espacios es el educativo: el control de tramas de enseñanza superior permite, en particular, formar elites recristianizadas que podrán discutir la producción de valores a la «cultura dominante» laica de la intelectualidad secular.

Pero este proceso sólo podrá extenderse a sectores significativos si sabe responder —como afirma— a situaciones de crisis social o cultural. Al iniciarse la última década del siglo xx, los movimientos de recristianización están acabando de aunar sus fuerzas y de templar a sus militantes frente a una sociedad cuya cultura inventó el laicismo. Es mucho más problemático expulsar lo laico de este universo que de los

mundos judío o musulmán. Frente a la expansión de la *yihad* o la reconstrucción del gueto, los movimientos católicos o protestantes no se encuentran sino a «comienzos de la era cristiana»: el arraigo del «paganismo» ambiente sigue siendo la preocupación fundamental, como lo era la *yahiliya* para los islamistas de los años sesenta. Por el momento no ha llegado la hora de la conversión de Constantino o el lanzamiento de la cruzada. No obstante, a mediano plazo, no puede obviarse el hecho de que una lógica de conflicto subyace al desarrollo paralelo de los movimientos religiosos decididos a reconquistar el mundo. Conflicto, guerra entre creyentes que, de la reafirmación de sus respectivas identidades religiosas, hacen criterio de Verdades tan exclusivas como particulares.

Notas

[1] Sobre la gestación de movimientos comunistas en el mundo musulmán, leer la recopilación de Máxime Rodinson, *Marxisme et Monde musulmán*, Ed. du Seuil, 1972, en particular p. 297 y ss. Asimismo Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press, 1978. Más accesible, la biografía de Henri Curiel escrita por Gilíes Perrault, *Un homme á parí*, Barrault, 1984, reconstruye el clima reinante cuando surgió el comunismo en Egipto.

<<

[2] El Partido Baas (o Ba'ath), que aboga por la «resurrección» árabe dentro de una perspectiva teñida de laicismo, ocupa oficialmente el poder en Siria e Irak. Su papel ideológico efectivo es de hecho muy restringido, y sigue la evolución de la Realpolitik de los presidentes Assad y Saddam Hussein, respectivamente en el poder en Damasco y Bagdad. Acerca de este partido, consultar especialmente Itamar Rabinovitch, *Syria under the Ba'ath*, Israel Universities Press, 1972, y Nikolaos Van Dam, *The Struggle for Power in Syria*, Londres, Croom Helm, 1979. <<

[3] Anhuar Abdel Malek, *Egypte, société militaire*, Ed. du Seuil, 1962; Mahmud Hussein, *L’Egypte, lutte de classes et libération nationale* (2 vol.), Maspero, 1975. Posteriormente Mahmud Hussein ha pasado a apoyar la democracia y la «emergencia del individuo en el Tercer Mundo» en *Versant Sud de la liberté*, La Découverte, 1989.

<<

[4] Cfr. Ahmed Rouadjia, *Les Freres et la Mosquee. Enquete sur le mouvement islamiste en Algérie*, Karthala, 1990, p. 111 y ss. Sobre la arabización, Gilbert Grandguillaume, *Arabisation et Politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve et Larose, 1983. <<

[5] Cfr. Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie*, París-La Haya, Mouton, 1963. <<

[6] Leer Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, 1969, y Olivier Garre y Gérard Michaud, *Les Freres musulmans (1928-1982)*, Gallimard/Julliard, 1983. <<

[7] Véase Olivier Garre, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulmán radical*, Presses de la FNSP/Ed. du Cerf, 1984; Gilies Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, La Découverte, 1984. (Hay edición española: *Faraón y el profeta*, Muchnik Editores, 1989). <<

[8] Véase Olivier Carré, *Septembre noir: refus árabe de la résistance palestinienne*, Bruselas, Ed. Complexe. 1980. <<

[9] Véase Ahmed Abdallah, *The Student Movement and National Politics in Egypt*, Londres, Al Saqi Books, 1985. <<

[10] Para el desarrollo del Islam en Francia, cfr. Gilíes Kepel, *Les Banlieues de l'islam*, Ed. du Seuil, 1987. <<

[11] Léase Malcolm Kerr, *The Arab Cold War. Gomal' Abd al-Nasir and His Rivals, 1958-1970*, Oxford University Press, 1971. <<

[12] La expresión es de Farhad Josrojavari, «Hassan K., campesino descampesinado, habla de la revolución iraní», *Peuples méditerranéens*, No. 11, 1980, pp. 3-30. <<

[13] Literalmente, «construido durante la noche». El término designa los edificios contruidos sin permiso, entre el anochecer y el alba, de modo que la policía no pueda oponerse. La práctica es habitual en todo el mundo musulmán. <<

[14] Véase CERMOC (Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain), *Mouvements communautaires et Espaces urbains au Machreq*, Beirut, 1985; Ahmed Rouadjia, *op. cit*; Gilíes Kepel, *Faraón y el profeta*, *op. cit.* <<

[15] Para el Magreb, véase especialmente, además de Ahmed Rouadjia (*op. cit.*), François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Karthala, 1988. <<

[16] Sobre la revolución iraní, véase sobre todo Yann Richard, «Clercs et intellectuels dans la République islamique d'Iran», en Y. Richard y Gilíes Kepel (bajo la dirección de), *Intellectuels et militants...*, *op. cit.*; B. Hourcade e Y. Richard (bajo la dirección de), *Teherán, au-dessous du volcan*, *Autrement*, No. 27, noviembre de 1987; Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs*, Nueva York, Basic Books, 1986 (2.^a ed.); Chahpour Haghighat, 1979, *Irán, la Révolution islamique*, Bruselas, Ed. Complexe, 1985. <<

[17] Cfr. Michel Seurat, *L'Etatde barbarie*, Ed. du Seuil, 1989. <<

[18] Cfr. Michel Seurat, *L'Etatde barbarie*, Ed. du Seuil, 1989. <<

[19] La expresión es de Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, diciembre de 1971; cfr. Gilles Kepel, «*L'intelligentsia, les oulémas et les islamistes en Egypte*», *Revue française de science politique*. No. 35, junio de 1985. <<

[20] Sobre Ibn Taimiya, véase Henri Laoust, *Essai sur les doctrines politiques et sociales d'Ibn Taymiyya*, El Cairo, FAO, 1939; sobre su influencia hoy. Gilles Kepel, «L'Égypte d'aujourd'hui, mouvement islamiste et tradition savante», *Annales ESC*. No. 4/1984, y Emmanuel Sivan, «Ibn Taimiya, father of the Islamic revolution», *Encounter*. mayo de 1983. <<

[21] Estos términos designan los bienes inmuebles afectados por los creyentes «a Dios», y cuyo producto servía para mantener instituciones caritativas o piadosas (escuelas coránicas, mezquitas, etc.). Administrados por los ulemas, les garantizaban ingresos regulares y, en consecuencia, la independencia financiera respecto del poder.

<<

[22] Salman Rushdie, Christian Bourgois, 1989. <<

[23] Sobre el Tabligh, cfr. Gilíes Kepel, *Les Banlieues...*, *op. cit.*, y la bibliografía del capítulo 4. Ha de añadirse Felipe Dassetto, *Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'islam sur les traces du Prophète*, Lovaina, Sybidi Papers, 1988. <<

[24] Los ciudadanos de la Commonwealth residentes en el Reino Unido se benefician automáticamente del derecho al voto, hasta tanto la legislación vigente se modifique en un sentido restrictivo. <<

[25] Frente Popular para la Liberación de Palestina y Frente Democrático para la Liberación de Palestina (de tendencia marxista), dirigidos respectivamente por Georges Habache y Nayef Hawatmeh. <<

[26] Sobre la Intifada, consultar los trabajos de Jean-François Legrain, sobre todo «Les islamistes palestiniens a l'épreuve du soulèvement», *Maghreb-Machrek*, No. 121, julio de 1988; «Mobilisation islamiste et soulèvement palestinien», en Gilíes Kepel y Yann Richard (bajo la dirección de), *Intellectuels et Militants...*, *op. cit.*, «Le leadership palestinien de l'interieur» («document Husayni», verano de 1988), en *L'Elude du monde árabe contemporain: approches globales et approches spécifiques*, El Cairo, CEDEJ, 1990 (con P. Chenard), *Les Voix du soulèvement palestinien. Edition critique et traduction francaise des communiqués du Commandement national unifié et du Mouvement de la résistance islamique*, El Cairo, CEDEJ, 1990. <<

[27] Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la Mosquee*, *op. cit.*, al que se deben la mayoría de las ideas aquí empleadas. <<

[28] Véase Patrick Michel, «Y a-t-il un modele ecclésial polonais?», en Paul Ladrière y Rene Luneau (bajo la dirección de): *Le Retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*, *Le Centurión*. 1987, pp. 142-157. <<

[29] Cardenal Jean-Marie Lustiger, «La nouveauté du Christ et la post-modernité», *Revue catholique International Communio*, xv, 2, marzo-abril de 1990, pp. 13-14. <<

[30] Tradicionalmente cada documento se designa por las primeras palabras de su texto en latín; así «Lumen gentium cum sit Christus...». (Puesto que es Cristo la luz de los pueblos...), o bien «Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis...». (La alegría y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de este tiempo...). <<

[31] Emile Poulat, *Une Eglise ébranlée*, Casterman, 1980, p. 266. <<

[32] Danièle Hervieu-Léger (con la colab. de Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme? Introduction á la sociologie du christianisme occidental*, Ed. du Cerf, 1987 (2.^a ed.), p. 255. <<

[33] Véase François Leprieux, *Quand Rome condamne*, Pión, col. «Terre humaine», 1989. <<

[34] Gustavo Gutiérrez, citado por Jan Grootaers, *De Vatican II á Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique*, Le Centurión, 1981,p. 50. <<

[35] Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruselas, Lumen Vitae, 1974, pp. 25 y 28-29. <<

[36] *Ibid.*, pp. 39-40. <<

[37] Bernard Alexandre, *Le Horsain. Vivre et survivre en pays de Caux*, Pión, 1988.

<<

[38] Sobre la polémica suscitada en ciertos medios judíos por la conversión de Jean-Marie Lustiger y la significación que se le confiere, véase el panfleto de Raphael Draï, *Lettre ouverte au cardinal Lustiger*, Ed. Alinea, 1989. <<

[39] Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Ed. de Fallois, 1987, reed. por Le Livre de Poche, 1989, p. 210.

<<

[⁴⁰] *Ibid.*, p. 161. <<

[41] Véase, entre otros, Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967, en particular pp. 77, 217, 282. <<

[42] J. M. Lustiger, *op. cit.* p. 101. <<

[43] *Ibid.*, p. 160. <<

[⁴⁴] *Ibid.*, p. 234. <<

[45] Sobre la «era Ratzinger» como «crítica de las autonomías, ilustrada por la controversia en torno al catecismo en Francia», véase Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, pp. 323-329. <<

[46] Joseph, cardinal Ratzinger, *Eglise, Oecuménisme et Politique*, Fayard, 1987, p. 58. <<

[⁴⁷] *Ibid.*, p. 289 <<

[48] *Ibid.*, p. 287 <<

[49] *Ibid.*, p. 280 <<

[50] *Ibid.*, p. 288 <<

[51] *Ibid.*, p. 217 <<

[52] Luigi Giussani, *Le Mouvement Communion et Libération. Entretiens avec Robi Ronza*, Le Sarmant/Fayard, 1988, p. 11. A este documento fundamental para conocer el movimiento ha de añadirse el estudio de Salvatore Abbruzzese, *Comunione e liberazione. Identité catholique et disqualification du monde*, Ed. du Cerf. 1989. <<

[53] Luigi Giussani, *op. cit.*, p. 21. <<

[54] *Ibid*, p. 15. <<

[55] *Ibid.*, pp. 18,20,26-28. <<

[56] *Ibid.*, p. 33. <<

[57] *Ibid.*, p. 36. <<

[58] Henri de Lubac, teólogo francés nombrado cardenal por Juan Pablo II, y Hans Urs von Balthasar, su discípulo suizo, han sido los maestros de una escuela de pensamiento del catolicismo contemporáneo a la cual se vinculan tanto Giussani como los cardenales Lustiger y Ratzinger. Opuesto a la «teología antropológica» — para la cual la Iglesia debería «sumergirse en el mundo, portadora de un proyecto de libertad plenamente solidario con los proyectos que los hombres alumbran concretamente en la Historia», y que considera que «el hombre para aceptar a Dios, no tiene por qué llevar a cabo “ruptura alguna”—, von Balthasar juzga que “el hombre y el mundo sólo cobran sentido a partir de la Revelación; fuera de ésta, persisten en el error y la indeterminación”. (Tomado de Abbruzzese, *op. cit.*, pp. 89-91). Este sentido es el “sentido religioso”, concepto clave de Giussani y título de una de sus obras más leídas» (Luigi Giussani, *Le Sens religieux*, Fayard, 1988). <<

[59] Luigi Giussani, *Le Mouvement...*, *op. cit.*, p. 37. <<

[60] Comparar con el modo de socialización de los estudiantes egipcios por los movimientos islamistas (véase cap. 1, pp 45 y ss.). <<

[61] Luigi Giussani, *op. cit.*, p. 38. <<

[62] *Ibid.*, pp. 42-43. <<

[63] *Ibid.*, p. 81. <<

[64] *Ibid.* <<

[65] De C (ci) L (ele), iniciales de Comunione e Liberazione pronunciadas en italiano.

<<

[66] Luigi Giussani, *op. cit.*, p. 82. <<

[67] Para un análisis documentado de la crisis de los años setenta en Italia como contexto del ascenso de Comunión y Liberación, véase Abbruzzese, *op. cit.*, pp. 135-152. <<

[68] *Estatutos*, art. 4. <<

[69] Luigi Giussani, *Laïc, c'est-à-dire chrétien*, 1988, p. 25. El texto retoma una larga entrevista aparecida en el número 8 (1987) de *Treinta días en la Iglesia y el mundo*.

<<

[70] El término designa las granjas de habitat plurifamiliar del norte de Italia. <<

[71] Titulado *Il gigante e la caseína*. El «gigante» es una suerte de Goliat constituido por los enemigos de CL, ricos y poderosos, en lucha contra el David del comedor universitario La Caseína. <<

[72] Luigi Giussani, *Le Mouvement...*, *op. cit.*, pp. 218-219 y Salvatore Abruzzese, *op. cit.*, caps. 3 y 4. <<

[73] Luigi Giussani, *op. cit.*, p. 192. <<

[74] Más adelante se describe este fenómeno en detalle (véase capítulo 3). <<

[75] Danièle Hervieu-Léger, «Charisme catholique et institution», en *Le Retour des certitudes*, op. cit., p. 223. <<

[76] Existen dos libros bien documentados sobre el conjunto del movimiento carismático; el vivido reportaje, varias veces reeditado y actualizado, de Monique Hébrard *Les Nouveaux Disciples. Dix ans après*, Le Centurión, 1987; y el volumen de entrevistas de Frédéric Lenoir *Les Communautés nouvelles. Interviews des fondateurs*, Fayard, 1988. Estos dos autores han sido *insiders* y se han convertido al cristianismo —en la acepción carismática— a través de una de las comunidades que presentan. Para el análisis de los grupos carismáticos en términos de sociología religiosa, véanse los artículos de Martine Cohén, «Figures de l'individualisme moderne. Essai sur des communautés charismatiques», *Esprit*, abril de 1986; «Vers des nou-veaux rapports avec l'institution ecclésiastique: l'exemple du renouveau charismatique en France», *Archives de sciences sociales des religions*, 62-1, 1986; «Le renouveau charismatique en France ou raffirmation des catholicismes», *Christus*, julio de 1986. <<

[77] Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, pp. 227-228. <<

[78] Alocución en Gniezno, junio de 1979, citada por Patrick Michel, *La Société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Fayard, 1988, p. 186. <<

[79] Adam Zagajewski, *op. cit.*, p. 233. <<

[80] Véase Patrik Michel, *L'Eglise polonaise et l'Avenir de la nation*, Le Centurion, 1981, pp. 21-24. <<

[81] Ibid., p. 51. <<

[82] *Pax* en Polonia, *Pacem in Terris* en Checoslovaquia, *Opus Pacis* en Hungría. Estas expresiones imitan la terminología vaticana, empleando el latín y pretendiendo referirse —al extremo de la copia en el caso checo— a la encíclica *Pacem in Terris* mediante la cual, en abril de 1963, Juan XXIII había inaugurado la *Ostpolitik* de la Iglesia. Participan asimismo de la semántica de la «paz» propia del discurso comunista de posguerra, que culminó en el «movimiento por la paz» cuyo objetivo era el desarme (de Occidente). <<

[83] Es exactamente en la misma época cuando en Europa se abren mezquitas en las fábricas donde trabajan inmigrantes musulmanes. Estas desempeñarán un papel importante para los movimientos sociales de inicios de los ochenta, pero sin alcanzar aún una traducción política propiamente dicha. (Véase Gilíes Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, op. cit., cap. 3.) <<

[84] Véase Krzystof Pomian, «Religión et Politique en Pologne (1945-1984)», *xxe Siècle*, No. 10, abril-junio de 1986, pp. 83-101. <<

[85] Patrick Michel, *La Sacíete...*, *op. cit.*, p. 65 y nota 55, p. 262. <<

[86] Se encontrará una descripción muy precisa de estos acontecimientos en el libro de Jacques Rupnik, *L'Autre Europe. Crise et fin du communisme*, Odile Jacob, 1990, pp. 116-141. <<

[87] Jacques Rupnik, «Tchécoslovaquie: des Eglises dans la tourmente», *Eludes*, septembre de 1986, p. 231. <<

[88] Karel Skalicky, «The Vicissitudes of the Catholic Church in Czechoslovakia, 1918 to 1988», en Stone, Norman y Strouhal, Eduard (ed.), *Czechoslovakia: Crossroads and Crises, 1918-1988*, Londres, Macmillan and BBC, 1989, p. 310. <<

[89] El 8 de noviembre de 1620, en la batalla de Montaña Blanca (*Bila Hora*), una colina al oeste de Praga, las tropas checas fueron arrasadas por una coalición de ejércitos católicos. Bohemia perdió su independencia y fue incorporada al imperio de los Habsburgo. <<

[90] Sobre el catolicismo en la historiografía checa, véase el enfoque crítico de Zdenek Kalista, «Le catholicisme dans l’histoire tchéque», *Istina*, xxviii/1983, No. 1, pp. 5-30. <<

[91] Además de Skalicky, art. cit., p. 300, véase Marie-Elisabeth Ducreux, «Entre catholicisme et protestantisme», *Le Débat*, No. 59, abril de 1990, p. 106 y ss. <<

[92] Thomas-Garrigue Masaryk (1850-1937) fue el fundador y presidente de la Primera República Checoslovaca. <<

[93] Andrea Rebichini, *Chiesa, società e stato in Cecoslovachia, 1948-1968*, Padua, Ceseo-Liviana, s. f., p. 52. <<

[94] Citado por Jacques Rupnik, art. cit., p. 234, y tomado de T. Beeson, *Discretion and Valour. Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, Londres, 1981, p. 238. <<

[95] Entrevista con Joseph Zverina, Praga, 20 de junio de 1990. El padre Zverina murió en agosto de 1990. <<

[96] Entrevista con María Kaplanova, Praga, 21 de junio de 1990. <<

[97] Véase Karel Skalicky, «Vent'anni dalla Primavera di Praga: la chiesa tra Primavera e perestrojka», *L'altra Europa*, No. 3, 1988, pp. 37-38, y Andrea Rebichini, *op. cit.*, p. 71-92. <<

[98] Véase más arriba, p. 122 y nota 183. (en otro formato de edición). <<

[99] Jacques Rupnik, art. cit., p. 240. Sobre el período 1968-1978, véase también Andrea Rebichini, *Chiesa, società...*, t. II, 1968-1978, Padua, Ceseo-Liviana, 1979, *passim*. <<

[100] Entrevista con Petr Ettler, Praga, 19 de junio de 1990. <<

[101] «Carta del padre Joseph Zverina al cardenal Tomasek, febrero de 1977», en *Istina*, XXVIII, 1983, N.º 1, pp. 94-95. Sobre la situación de la Iglesia en Checoslovaquia y la actitud de los cristianos hacia la Carta 77, véase, de la misma revista, los volúmenes XXVIII, 1983 N.º 2; XXIV, 1979, N.º 2-3; y XXII, 1977. <<

[102] La experiencia obrera de una parte significativa del clero se extendió incluso a un obispo entonces clandestino, monseñor Jan Korec, hoy a la cabeza de la diócesis de Nitra, Eslovaquia. Véanse sus declaraciones en *Trente jours dans l'Eglise et dans le monde*, marzo de 1989, pp. 56-59. <<

[103] Entrevista con el padre Duka, Praga, 17 de abril de 1990. <<

[104] Véase más arriba, p. 134. (en otro formato de edición). <<

[105] Entrevista con Petr Ettler. <<

[106] Además del Forum Cívico, el exPC y la Democracia Cristiana, entraron en liza los partidos autonomistas eslovaco y moravo, que alcanzaron inesperados éxitos en probable detrimento de la DC. <<

[107] Entrevista con el padre Duka, Praga, 21 de junio de 1990. <<

[108] Entrevista con el padre Maly, Praga, 21 de junio de 1990. <<

[109] *The Charlotte Observer*, 14 de septiembre de 1977. <<

[110] *Ibid.*, 3 de septiembre de 1977. <<

[111] *Ibid.*, 18 de diciembre de 1978. <<

[112] *Ibid.*, 15 de septiembre de 1977. <<

[113] *Ibid.*, 18 de enero de 1977. La expresión en inglés es «*Jesus Christ was just what the doctor ordered for my life*». <<

[114] *Ibid.*, 4 de febrero de 1978. <<

[115] *Ibid.*, 5 de diciembre de 1978. <<

[116] Citado en James Davison Hunter, *American Evangelicalism, Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, Rutgers, New Jersey, 1983, p. 49. <<

[117] Citado, entre otros, en Larry Martz & Ginny Carroll, *Ministry of Creed*, Nueva York, Weindenfeld & Nicholson, 1988, p. 23. Véase, en francés, los datos de *Religión in America: the Gallup Report*, citados por Gordon Golding, «L'évangélisme: un intégrisme protestant américain?», *Social Compass*, N.º 4, 1985, pp. 364-365. <<

[118] Jerry Falwell, *Listen, America!*, Nueva York, Doubleday, 1980, p. xi. <<

[119] Véase la reedición del texto con una introducción de George Marsden, *The Fundamentals, A Testimony to Truth*, Nueva York, Garland, 1988, 12 volúmenes. La edición original apareció en Chicago, entre 1910 y 1915, editada por Testimony Publishing Co. Entre los ensayos dedicados al tema, véase en especial James Barr, *Fundamentalism*, Londres, SCM Press, 1977 y George Marsden, *Fundamentalism and American Culture, The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925*, Nueva York, Oxford University Press, 1980. En francés, la revista *Lumière et Vie* consagró su número 186 (marzo de 1988) al fundamentalismo cristiano. <<

[120] Véase Hunter, *op. cit.*, p. 57, y Golding, art. cit. <<

[121] Sinclair Lewis, *Elmer Gantry*, Nueva York, Harcourt, Brace (1.^a ed., 1927). <<

[122] James Davison Hunter, *op. cit.*, p. 39. <<

[123] Martin Marty, *Religious Empire*, Nueva York, Dial, 1970, citado en Hunter, *ibid.*, p. 42. <<

[124] Según el título de Michael Harrington, *The Other America*, Baltimore, Penguin Books, 1961. La publicación de la obra fue un acontecimiento que abrió los ojos de la América opulenta sobre la parte oculta de sí misma, la que vivía no sólo en zonas rurales sino en los suburbios y aglomeraciones humanas desclasadas. <<

[125] Citado por Robert Wuthnow, «Political Rebirth of American Evangelicalism», en Liebman & Wuthnow (eds.), *The New Christian Right, Mobilization & Legitimation*, Nueva York, Aldine publishing Co., 1983. <<

[126] Jeremy Rifkin (con Ted Howard), *The Emerging Order, God in the Age of Scarcity*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1979, p. 102. <<

[127] Dean Kelley, *Why Conservative Churches are Growing. A Study in Sociology of Religion*, Harper & Row, Rose Reprints, 1986, p. xxv (1.^a ed., 1972). <<

[128] Véase las numerosas curvas incluidas por Dean Kelley, *op. cit.*, *passim*. <<

[129] Jeffrey K. Hadden & Anson Shupe, *Televangelism, Religion and Politics on God's Frontier*, Nueva York, Henry Holt & Co., 1988, p. 120. <<

[130] *Ibid.*, p. 169. <<

[131] Véase la muy documentada biografía de David Edwin Harrell Jr., *Oral Roberts, an American Life*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1985, *passim*. <<

[132] Meredith McGuire, *Pentecostal Catholics. Power, Charisma and Order in a Religious Movement*, Temple University Press, 1982, p. 5. <<

[133] *Ibid.*, p. 3. <<

[134] *Ibid.*, p. 32. <<

[135] Comparar con la estrategia de los movimientos católicos de la recristianización europea, capítulo 2. <<

[136] Falwell, *op. cit.*, p. 252. <<

[137] Texto y comentarios accesibles en Marie-France Toinet, *La Cour suprême, les grandes arrêts*, Presses universitaires de Nancy, 1989, p. 169 y ss. <<

[138] *Op. cit.*, p. 16. <<

[139] Proverbios, 24, 11. La versión utilizada es la de *The Living Bible*. Véase el libro del fundador de la asociación, Randall A. Terry, *Operation Rescue*, Whitaker House, Springdale, Pa., 1988, *passim*. Comparar con la versión de la Biblia de Jerusalén, que no se presta tanto al activismo antiabortista: «Salva a los que van a la muerte; a los que se envía al suplicio, rétenlos» (Ed. du Cerf, 1971). (*N. del t.*: una versión norteamericana para el mundo de habla hispana, la de la llamada *Biblia para el Nuevo Mundo*, International Bible Students Association, Nueva York, 1967, dice más ambiguamente: «Salva a los que están siendo llevados a la muerte; y a los que van bamboleando al degüello, ¡oh!, que [los] retengas»). <<

[140] *Op. cit.*, p. 15. <<

[¹⁴¹] Hadden & Shupe, *op. cit.*, p. 212. <<

[142] Citado por Golding, art. cit., p. 369. Ronald Reagan reiteró en diversas ocasiones estas ideas, en particular durante las ceremonias del centenario de la estatua de la Libertad, cerca del final de su segundo mandato. <<

[143] Hunter, James Davison, *Evangelicalism, the Corning Generation*, Chicago University Press, 1987, p. 125. <<

[144] Smidt, Corwin, «Born-again politics: the political behavior of evangelical christians in the South and non-South», en Baker, Tod A., Steed, Robert P., Moreland, Laurence W. (eds.), *Religión and Politics in the South, Mass and Elite Perspectives*, Nueva York, Praeger, 1983, pp. 42-46. El análisis emplea datos recogidos por el Centro de Estudios Políticos de la Universidad de Michigan. Se identificó a los «evangélicos» en base a tres criterios: 1) afirmación de que la religión tenía un papel importante en sus vidas; 2) reconocimiento de que consideraban la Biblia como «obra de Dios» y de que «todo lo que dice es verdad»; 3) afirmación de que habían tenido un bautismo de adulto (*a born-again experience*) (p. 31 y ss). <<

[145] Lindsey, Hal, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan, 1970. Véase también, en la misma tendencia, McCall, Thomas & Levitt. Zola, *Satan in the Sanctuary*, Chicago, Moody, 1973, y *The Corning Russian Invasion of Israel*, ed. actualizada, Moody, 1987. <<

[146] Para los debates sobre el significado de la primera enmienda, véase sobre todo Levy, Leonard W., *The Establishment Clause, Religion and the First Amendment*, Nueva York, Macmillan, 1986, *passim*. <<

[147] North, Gary, *Christian Reconstruction*, Pamphlet published by the Institute for Christian Economics, citado por Heinz, Donald, «The struggle to reconstruct America», en Liebman & Wuthnow, *op. cit.*, p. 136 <<

[148] Hunter, *American Evangelicalism*, *op. cit.*, pp. 49-55. <<

[149] Hunter, *The Corning Generation...*, *op. cit.*, p. 6. <<

[150] Hadden & Shupe, *op. cit.*, pp. 82-83. Los autores se apoyan particularmente en la investigación de Rothenberg, Stuart y Newport, Frank, *The Evangelical Votes*, Institute of Government & Politics, 1984. <<

[151] Hadden & Shupe, *ibid.*, pp. 83-84. <<

[152] Harrell, *op. cit.*, pp. 209-211. <<

[153] Hadden & Shupe, *op. cit.*, pp. 137-138 <<

[154] Fitzgerald, Frances, *Cities on a Hill, a Journey through Contemporary American Cultures*, Nueva York, Simón & Schuster, 1986, p. 143 y ss. sobre todo. <<

[155] *ibid.*, p. 137. <<

[156] *ibid.*, p. 159. <<

[157] Liberty University, *Centerfor Creation Studies, Museum of Life and Earth History*, prospecto, s. f. (1989). <<

[158] Citado en Hadden, Jeffrey, Shupe, Anson, Hawdon, James & Martin, Kenneth, «Why Jerry Falwell killed the Moral Majority», en Fishwick, Marshall & Browne, Ray (eds.), *The God Pumpers: Religion in the Electronic Age*, Bowling Green Press, Ohio, 1987, p. 102. Véase también p. 104. <<

[159] Smidt, Corwin, art. cit., p. 51. <<

[160] Hunter, James, *Evangelicalism and the Quandary of Modernity*, op. cit., p. 118.

<<

[161] Falwell, Jerry, *op. cit.*, p. 12. <<

[162] Rifkin, *op. cit.*, p. 6. <<

[163] En árabe, Al Moram al Sharif (el santuario sagrado), de donde el profeta Mahoma habría abandonado la Tierra para elevarse al Cielo. <<

[164] Lustick, Ian S., *For the Land and the Lord, Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, Council on Foreign Relations, 1988, p. 13. <<

[165] Aviad, Janet O'Dea, *Return to Judaism, Religious Renewal in Israel*, Chicago, Chicago University Press, 1983, p. 22. <<

[166] Hurwitz, Shimon, *Being Jewish*, Jerusalén/Nueva York, Feldheim Publishers, 1978, citado en Aviad, *op. cit.*, pp. 155-156. <<

[167] Schiller, Mayer, *The Road Back, A Discovery of judaism without Embellishments*, Jerusalén/Nueva York, Feldheim Publishers, 1978, p. 25. <<

[168] Ibid., p. 67 y ss. <<

[169] Schiller, *op. cit.*, p. 7. <<

[170] *Ibid.*, p. 67. <<

[171] Ibid., p. 40. <<

[172] El término está empleado en referencia a los Salmos, 92: 6, 7: «¡Cuán grandes son tus obras, Jehová!./ ¡Cuán profundos tus pensamientos!/ Esto no lo sabe el hombre estúpido,/ no lo comprende el insensato». <<

[173] Schiller, *op. cit.*, pp. 206-207. <<

[174] Branover, Hermán, *Return*, Jerusalén/Nueva York, Feldheim Publishers, 1982, p. 163. <<

[175] Ibid., p. 41. <<

[176] Ibid., p. 42. <<

[177] Ibid., p. 145. <<

[178] *Ibid.* <<

[179] Véase más adelante, este mismo capítulo, p. 248. <<

[180] Danzger, M. Herbert, *Returning to Tradition, The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989, p. 25. <<

[181] Véase la encuesta y la tipología de Dominique Schnapper, *Juifs et israélites*, Gallimard, col. «Idees», 1980, *passim*. <<

[182] Danzger, *op. cit.*, p. 73. <<

[183] *Ibíd.*, p. 79-80. <<

[184] Aviad, *op. cit.*, p. 29 y ss. También se encuentran numerosos ejemplos en Shalom Cohen, *Dieu est un baril de poudre. Israel et ses intégristes*, Calmann-Lévy, 1989, en particular pp. 75-92. <<

[185] Véase Hamon, H. y Rotman P., *Génération*, t. II, *Les Années de poudre*, Ed. du Seuil, 1987, pp. 645-647. <<

[186] Ben-Ari, Eyal, y Bilu, Yoram, «Saint's Sanctuaries in Israel Development Towns. On a Mechanism of Urban Transformation», *Urban Anthropology*, vol. 16, N.º 2, 1987, p. 249. Este artículo incluye una bibliografía crítica de las obras publicadas acerca de las ciudades de desarrollo israelíes. <<

[187] Aran, Gideon, «A Mystic-Messianic Interpretation of Modern Israeli History: The Six-Day War as a Key Event in the Development of the Original Religious Culture of Gush Emunim», en *Studies in Contemporary Jewry*, 1988, vol. IV, pp. 263-264. <<

[188] Citado en Danzger, *op. cit.*, pp. 78-79. <<

[189] Atlan, Henri, «Etat et religion dan la pensée politique du rav Kook», en Colloque des intellectuels juifs de langue française: *Israel, le Judaïsme et l'Europe*, informes y discusiones, Gallimard, col. «Idees», 1984, p. 32. <<

[190] *Ibid.*, pp. 43 y 45. <<

[191] Citado por Aran, art. cit., p. 268. <<

[192] Sprinzak, Ehud, «The Iceberg Model of Political Extremism», en Newman, David (ed.), *The Impact of Gush Emunim. Politics and Settlement in the West Bank*, Londres, Croom Helm, 1985, p. 37. <<

[193] Dieckhoff, Alain, «Le Goush Emounim: esquisse d'ethnographie politique», *Fardes*, noviembre de 1990, p. 95. <<

[194] Para un relato comprometido de la ocupación del Park Hotel de Hebrón y de las tentativas de implantación en Elon Moreh, véase sobre todo Segal, Haggai, *Dear Brothers, the West Bank Jewish Underground*, Jerusalén, Beit-Shamai Publications Inc., 1988, caps. 2y3. <<

[195] Para la colonización de los territorios ocupados en Cisjordania y el papel del Gush Emunim, véase en especial Benvenisti, Meron: *The West Bank Data Project, A Survey of Israel's Policy*, American Enterprise Institute, 1984, 1986, *passim*, y en Newman, David, *op. cit.*, caps. 3 y 8 a 14. <<

[196] Segal, *op. cit.*, pp. 114-117. <<

[197] Aran, Gideon, «Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)», mecanografiado. <<

[198] Segal, *op. cit.* p. 52. <<

[199] *Ibid.*, p. 47-49. Las citas de Ben-Dov están tomadas de esta obra. <<

[200] Entrevista con Dan Be'eri en Kyriat Arba', 2 de marzo de 1990, y Segal, *op. cit.*, pp. 70-73 y 136. <<

[201] Véase cap. 1 de este mismo libro y Kepel, Gilíes, *Le Prophète et Pharaon*, *op. cit.*, cap. 4. <<

[202] Segal, *op. cit.*, p. 249. <<

[203] Estimación de Alain Dieckhoff, «Le Goush...», art. cit., p. 92. <<

[204] Sobre la controversia *entre jaredim* y sionistas en torno al holocausto, véase el artículo de Menahem Friedmann «The Haredim and the Holocaust», *The Jerusalem Quarterly*, No. 53, 1990, p. 87-114, traducido al francés en *Fardes*, septiembre-octubre de 1989, pp. 148-177. <<

[205] Rabino Elchanan Wasserman, citado por Friedmann, art. cit., pp. 108-109. <<

[206] Véase Menahem Friedmann, «The Changing Role of the Community Rabbinate», en *The Jerusalem Quarterly*, No. 25, 1982, p. 81-82. <<

[207] Rabinowicz, Harry M., *Hasidism, the Movement and its Masters*, Londres, J. Aronson, 1988, p. 32. <<

[208] Véase por ejemplo *Le Rabbi de Loubavitch et sa génération*, (tomos I y II), París, Beth Loubavitch o *Baba Salé: la vie du Tsaddik racontée par son serviteur rav Eliahou Elfassi*, Jerusalén, Gallia, 1986. <<

[209] Binyamin Tagger, «Le rav Chakh, le “vieil homme” et son mystère», *Kountrass (Revue de pensée juive et d’Information conque et pensée a Jerusalem)*, año III, N.º 13, p. 33. La entrega contiene un informe sobre Bné Brak, de donde se ha extraído la información precedente. <<

[210] Los debates sobre este tema se exponen con gran precisión en Menahem Friedmann, «L'Etat d'Israel comme dilemme théologique», *Fardes*, noviembre de 1990, pp. 15-65, en particular pp. 25 y 45-47. <<

[211] Datos tomados de *Kountrass, op. cit.*, p. 16. <<

[212] «Israel, l'isolement ou la paix», debate organizado por *Le Journal des élections*, No. 5, noviembre-diciembre de 1988, p. 48. <<

[213] Según los cálculos de Menahem Friedmann, amablemente proporcionados por el autor. <<

[214] Ver el texto del documento en Shalom Cohén, *Dieu est un baríl de poudre. Israel et ses intégristes*, op. cit., pp. 28-30. <<

[215] Véase MauriceM. Roumani, «The Sephardi Factor in Israeli Politics», *The Middle East Journal*, vol. 42, No. 3, verano de 1988, pp. 423-435. Los análisis son anteriores a las elecciones de 1988. <<

[216] Para una hagiografía «oficial» de Baba Salé, véase *Le Saba Radicha Israel Abihssira*, t. 1, editado por su hijo, Rabí Baruj Abihssira, Netivot, Israel, 1988. <<

[217] Rabí Eliahou Elfassi, *Baba Salé: la vie du Tsaddik racontée par son serviteur...*, *op. cit.*, p. 34. <<

[218] *Ibid.*, en particular pp. 239-250 <<

[219] Haim Mellul, «Introducción», en *HaBaD Louvabitch: repères et définitions*, París, Beth Loubavitch, 1989, p. 7. <<

[220] Véase más arriba, pp. 201-202. <<

[221] *HaBaD Louvabitch, repères...*, *op. cit.*, pp. 58 y 60. <<

[222] Véase más arriba, cap. 3, pp. 154-157. <<

[223] Véase Laurence Podselver, «La séparation, la redondance et l'identité: les hassidim de Loubavitch a. París», *Fardes*, No. 3, p. 168. Leer igualmente, del mismo autor, «Le mouvement Loubavitch: déracinement et réinsertion des sépharades», *Fardes*, No. 7, pp. 54-68. <<

[224] Rabí Yoel Kahn, «La cinquième dimension», *Rencontres HaBaD*, No. 25, verano de 1989, p. 15. <<

[225] Laurence Podselver, «La séparation...», art. cit., p. 172. <<

[226] Véase más arriba, cap. 1, p. 56 y ss. <<

[227] Véase V. Linhart, G. Mace, N. Offenstadt, *La Communauté loubavitch de Sarcelles*, Memoria, Institut d'études politiques de Paris, 1989. <<

[228] Véase el reportaje aparecido en el mensual *Passages*, enero de 1989, realizado por Béatrice Szewc. <<

[229] *HaBaD Loubavitch, repères..., op. cit.*, pp. 56, 57, 59. <<

[230] Esta «limitación» también existe para los movimientos de rejudaización y reislamización «desde abajo» que se desarrollan entre los judíos de la diáspora y los musulmanes emigrados a Europa (véanse los capítulos correspondientes). <<