

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

En el pasado premoderno cupieron dos alternativas para posicionarse frente al Mundo-Sistema: o vincularse al movimiento utópico-milenarista, como lo hicieran los campesinos alemanes y checos en el siglo XVI, o practicar el silencio, como los cartujos, en plenitud en la misma época. En el fondo todos, opositores activos o pasivos, coincidían en buscar esa «tierra sin mal», que en el otro extremo del mundo, en América, los guaraníes y otros pueblos selváticos anhelarían en tiempo y épocas distintos¹. Tierra sin mal que nunca se ha alcanzado a vislumbrar más que en sueños, a veces transformados en pesadillas. Los movimientos sociales, con la irrupción de la modernidad, a partir de finales del siglo XVIII supieron darle otra dimensión al anhelo, dirigiendo las utopías hacia encuentro de la secularidad. Para los ciudadanos surgidos de la Ilustración, un hombre sin Dios o con un vago teísmo, valiéndose por sí solo, sería capaz de crear esa «tierra sin mal», autogobernándose y llevando una vida frugal y contenida.

Lo cierto es que la oposición al Mundo-Sistema en los finales de la Modernidad, antes de la revolución tecnológica que ha traído la posmodernidad, aún se mantenía en dos frentes: el del aislamiento, y ahí surgieron todo tipo de movimientos llamados genéricamente «hippies», y el de la conquista del poder, de matriz más o menos jacobina-marxiana. Según las posibilidades o no de éxito así se asentaron en unas y otras culturas. Mas a todo ello fue

¹ CLASTRES, Hélène (1993): *La tierra sin mal. El profetismo tupi-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

común cierto aire milenarista. En Estados Unidos y Europa los jóvenes que no participaron de la ilusión político-radical se dirigieron a la India, en un movimiento tan masivo que obligó al gobierno francés a poner un dispensario psiquiátrico en aquel país asiático. En tiempo de secularidad había que atender a quienes enloquecían invadidos por el sentimiento «oceánico»². O sea de una espiritualidad «difusa», que comienza a finales del siglo XIX con el espiritismo y que llega hasta la *New Age*.

No obstante, para la mayoría, el fracaso de los proyectos de racionalismo utópico, con la irrupción de la posmodernidad, y con el subsiguiente fin de las utopías, nos ha vuelto tan realistas que ha interrumpido abruptamente nuestra capacidad de ensoñar. Mas, dando una nueva vuelta de tuerca a los argumentos, a pesar de este repentino desvelamiento hay quienes aún se empeñan en ofrecernos espacios de utopía real y concreta, previa a la posmodernidad, sosteniendo el ideal comunitario en pequeños grupos que se aíslan voluntariamente, frente a la mayoría que ha capitulado a las seducciones del Mundo-Sistema, es decir los «capitalistas», según los testimonios recogidos por Martín Gómez-Ullate. Desde luego, como nos dice el autor de este libro, la persistencia del ideal comunitario, la «comunidad soñada», frente a los fracasos permanentes de la cotidianidad, nos interpela sobre las insuficiencias del mundo contemporáneo. Solo cabe añadir que Gómez-Ullate ha conocido, y experimentado por ende en primera persona, como excelente etnógrafo, una buena parte de la cartografía peninsular desde donde nos dirigen sus interpelaciones, como finos dardos, las «comunidades soñadas».

El terreno desde donde la utopía se sitúa en tiempos de posmodernidad es la «ciudad secular». Frente a esta secularidad *ciudadina* el problema o la virtud de la *New Age*, es decir, la nueva espiritualidad esgrimida como cemento ideológico por los adherentes de la contracultura, se basa en una elemental huida a la Naturaleza. Círculos comunitarios, culto primario a la Tierra y a la Naturaleza, diferentes modalidades de naturalismo alimentario, etcétera, constituyen una mezcla heteróclita donde resulta difícil encontrar una congruencia interna capaz de enfrentarse al Mundo-Sistema. Como buenos

² AIRAULT, Régis (2002): *Fous pour l'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiment océanique*. París: Payot.

errantes lo suyo es huir, huir frente a la presencia de cualquier sistema cultural fuerte, que más que el Estado, infiero de la interpretación de Gómez-Ullate, es lo local en todas sus variantes, incluido el sedentarismo. De tal manera que aquí lo errante se une a lo errático. Es una búsqueda persistente y a veces ciega, sobre todo en tiempos de globalización como estos³, donde el viejo enemigo a batir, el Estado, ya no es tanto el enemigo público número uno sino el proveedor de la sopa boba que hay que sablear. Carlos Marx, con gran lucidez, tenía por enemigos a los bohemios de bistró que creaban y verbalizaban en su tiempo todo tipo de teorías utópicas para consuelo de su existencia efímera. Esta bohemia, tan harta de licor de absentia como de palabras, se alzaba, según Marx, como un obstáculo para la formación de la conciencia de clase obrera, y por ello se abstenía de catalogarla entre los revolucionarios. Al contrario, los consideraba como susceptibles de adherirse a la reacción. De hecho, la Comuna parisina de 1871 demostró cómo gran parte de esta bohemia formada por escritores y todo tipo de creadores de ilusiones, le daba la espalda a la revolución. Y sin embargo, siguen estando ahí, leyendo tozudamente a Baudelaire como a Castaneda, a Suzuki como a Cage, para demostrarnos que el mundo es imperfecto, y que sigue habiendo nomadismo en un amplio sentido para oponerse pragmática o milenaristamente, tanto da, al Mundo-Sistema, a la hipocresía que constituye la base de la sociedad burguesa, e incluso de sus contrarios proyectistas de mundo irreales.

La contracultura, aunque sea extática, por supuesto no es estática. Como observa en este libro Martín Gómez-Ullate, los cambios de tiempos han afectado a la contracultura. Existe un cuadro en el libro que ejemplifica este hecho en un eje de binarismos, donde se explicitan las transformaciones habidas en el movimiento contestatario entre los años 60 y los 90. Igualmente el autor es consciente de la especie de ínsula contracultural que componen los países ibéricos, incluidas sus islas y, por contraste, de la persecución a que se ven sometidos los «contras» en otros países. Países de utopías de a pie, los ibéricos, donde al buen clima se une una tolerancia basada en la laxitud. Hay, como diría Américo Castro, un «modo de vivir hispánico». No aparecen aquí

³ GARCÍA CANCLINI, Nestor (1999): *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

con tanta claridad como en las urbes europeas, y principalmente en la bohemia parisién, los «náufragos», es decir, los casos de anomia social radicalizada y «clochardizada»⁴. En los mundos ibéricos la contracultura parece estar más cerca de la picaresca que del desahucio humano, o de los milenarismos de final apocalíptico. También parece alejarse de las formas más radicales de la *New Age*, posiblemente porque los países ibéricos, rurales o urbanos, tengan mucho de epicúreos y estén sometidos a experiencias sensoriales reales y concretas. Iberia no ha dado utópicos de la talla de Campanella, Bacon, Fourier o Cabet. Tampoco podemos hablar entre nosotros, más de unos «contras» marcados por la sofisticación del LSD, o el tradicionalismo del peyote, sino por el vino peleón. Como no existen igualmente centros culturales-culturales donde apropiarse de energías telúricas. Acaso solo la heroína y la cocaína, llegadas con las restauraciones democráticas, en circunstancias poco esclarecidas, hayan conseguido desequilibrar esos paraísos epicúreos o acaso agnósticos del contrasistema ibérico. Desde luego Martín Gómez-Ullate nos ofrece una mirada «naturalizada» en lo ibérico de la «anomie», bien distinta, y tendente a marcar las distancias del concepto norteamericano, que enfatiza para explicar los orígenes de la marginalidad la distancia entre medios y fines, en especial los económicos⁵, o el francés, basado en la fractura entre los valores y el estatus social. El relativismo escéptico o la falta de apetencias parecen indicar el camino a las «comunidades soñadas» ibéricas como parte del «vivir hispánico».

Ejemplo de ese vagar por el mundo, arrastrando voluntariamente la anomia, con un sentido más cercano al Diógenes el Cínico del «apártate que me tapas el sol» que a un *broker* fracasado, lo constituye la opción por el *tipi*⁶, vivienda de perdedores, como eran los amerindios de las praderas. El tipi se nos presenta así como un auténtico *axis mundi* de las «comunidades soñadas». Comunita-

⁴ DECLERCK, Patrick (2001): *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*. París: Plon.

⁵ ORRÛ, Marco (1987): *Anomie. History and Meanings*. Londres: Allen & Unwin, pp.119-124.

⁶ La vida en un tipi tiene sus riesgos para la gente sedentarizada. Como han escrito quienes estudiaron el hábitat en la Norteamérica moderna: «Llevar todo el año vida en un tipi es una aventura que hoy día se reserva para los muy fuertes». En HUNGRY WOLF, Adolf (1982): *La vida en el Tipi*. Barcelona: Olañeta, p.29.

rismo que en muchos aspectos puede considerarse menos inocente y con más margen para la individualidad que en la década de los sesenta. La Alpujarra granadina ha sido un lugar privilegiado para el encuentro de esa subcultura del comunitarismo, verdadera «comunidad soñada» bajo el cielo estrellado. Por ahí comenzó nuestro autor a conocer la vida contrasistema, conocimiento que luego extendió a otros asentamientos de la Península Ibérica.

Lo que llama poderosamente la atención de estos grupos del tipi es que por ser ideológicamente débiles, y por consiguiente fácilmente vulnerables, con frecuentes desafecciones, sean espacio abierto para el «entrar y salir». En esta lógica eluden con facilidad la tentación del poder. Por esto mismo sus integrantes evitan no solo la política o las normas culturales, sino las religiones, como espacios estáticos y *esclerotizados*. Si acaso buscan algo en este ámbito es la iniciación con un maestro, sin intermediarios tales como las castas sacerdotales. Esto les da una maleabilidad, pero también la ausencia de jerarquía los tiene presos de las circunstancias y estados de ánimo pasajeros. Nada más alejado de ellos en este punto que una comunidad cartujana, donde el sometimiento a un Dios es condición *sine qua non*. Tampoco han considerado completamente a las vanguardias históricas, que buscando una racionalidad espiritual experimentaron a través de la psicodelia el lado oscuro del hombre, sino que han ido a beber directamente en una etérea Madre Naturaleza y en la bondad inocente. Tienen un sentido de la libertad que, como bien señala Gómez-Ullate, se remite más a *Walden*, del americano David H. Thoreau, que a ningún otro ideólogo. Pero además, saben positivamente, y en esto habría que asimilarlos al zen americanizado, que al Mundo-Sistema no se le puede conquistar, que frente a él solo cabe la negación, darle la espalda. Estos tardíos discípulos de Thoreau también podrían tener como padre fundador a Étienne de la Boétie, quien en el siglo XVI se preguntaba juiciosamente cómo todos podemos obedecer al Uno, es decir, al Soberano o al Estado, puesto que si dejásemos de hacerlo el Sistema sobre el que funda su poder se vendría abajo.

Ciertamente, Marx diagnosticaría al movimiento contrasistema como el reverso del capitalismo ultraliberal, ya que permite liberar a sus sujetos *anómicos* por el pulmón de lo natural y errante, pues en definitiva no presenta ninguna amenaza para él. El Poder como red tentacular no se inquieta por la existencia de estos componentes secundarios que periódicamente lo molestan con toda probabilidad menos que la picadura de un mosquito. Todo

mientras que el conjunto de la sociedad no se contagie del deseo al «derecho a la pereza» que esgrimió Paul Lafargue, el yerno de Carlos Marx, un poco para llevarle la contraria a su adusto y «revolucionario» suegro. De momento, como Martín Gómez-Ullate hace, solo nos queda constatar que el asunto subsiste y que el anhelo de libertad y bondad natural continúa incólume, a pesar de los signos más que evidentes de que el Gran Hermano orweliano nos tiene cercados.

Mas, sean cuales sean las conclusiones teóricas, Martín Gómez-Ullate García de León, que ha conocido la experiencia contracultural en primera persona, como etnógrafo «campero» la ha racionalizado con ayuda de la hermenéutica antropológica que aprendió de la mano de sus maestros Ricardo Sanmartín, estudioso de las claves antropológico-estéticas de nuestra sociedad, y Carmelo Lisón, impulsor del estudio de otro tipo de rarezas, como es la brujería, y sus lógicas sociales. Para todo antropólogo la «salida de la religión», como fue denominado el proceso de secularización por Marcel Gauchet, es un hito esencial de la racionalidad de su pensamiento. Pero todavía queda un paso más, y es la «salida de la política», la cual dará lugar a la preeminencia lógica de la «comunicación cultural», o la «acción comunicativa», como quería J. Habermas. Nos hallamos en los albores de la aparición del «homo culturalis», que sustituirá al «homo religiosus» y al «homo politicus». Esta es la gran diferencia, la frontera que marca el rumbo entre quienes quedaron atrapados por la *New Age*, como una oposición «espiritual» al Mundo-Sistema, y quienes, aun otorgándoles sus simpatías a los contrarios a este, han adoptado el punto de vista racional del «homo culturalis». Es el caso de Martín Gómez-Ullate. Con la lectura de su encantador y riguroso libro el lector deberá reflexionar a la par sobre las virtudes de la antropología, pero también sobre el derecho moral de quienes no quieren encajar en el Sistema tentacular, aunque sea por caminos equívocos como el sueño comunitario.

José Antonio González Alcantud
Nívar, 14 de abril de 2009