



La religiosidad popular expresada en lo político: el mito del reino feliz

*Graciela Acevedo**

Resumen

En este texto se analizan resultados parciales de una investigación donde buscamos, como objetivo general, acceder a las formas de participación religiosa de los inicios del tercer milenio y pretende dar contenido teórico a elementos constitutivos de la religiosidad que surgieron en la aproximación fenomenológica al objeto de estudio. La perspectiva teórica milenarista, que hace coincidir el deseo de justicia social y la necesidad de trascendencia con la existencia de un estado en crisis social, guía el estudio y nos explica como el Mito del Reino Feliz se ha actualizado en la forma del Mito Revolucionario. A partir de esa caracterización pudimos entender la intencionalidad de las acciones sociales -en donde parece sustituirse el miedo por la esperanza- que están fundamentadas en valores expresados en los testimonios (igualdad, solidaridad, sencillez, eternidad, justicia) perfectamente cónsonos con los que han constituido las diversas actualizaciones del Mito del Reino Feliz.

Palabras clave: Mito, milenarismo, religiosidad, marxismo, escatología, salvacionismo.

Recibido: 07-03-2011/ Aceptado: 01-01-2011

* Universidad de Oriente (UDO). Cumaná, Venezuela. E-mail: gracielamacedof@gmail.com
gracielamacedof@yahoo.es

Popular Religiosity Expressed in Politics: The Myth of the Happy Kingdom

Abstract

This text analyzes the partial results of research whose general objective is to access forms of religious participation at the beginnings of the third millennium and give theoretical content to elements constituting the religiosity that arose in the phenomenological approach to the object under study. The millenarianist theoretical perspective, which makes the desire for social justice and the need for transcendence coincide with the existence of a state in social crisis, guides the study and explains how the myth of the happy kingdom is realized in the form of the revolutionary myth. Based on this characterization, the intentionality of social actions can be understood- where fear seems to have been substituted with hope—based on values expressed in expressions such as equality, solidarity, simplicity, eternity, justice, perfectly consonant with those that have made up the diverse versions of the myth of the happy kingdom.

Key words: myth, millenarianism, religiosity, Marxism, eschatology, salvationism.

Feliz Pensamiento

*El Mundo está tan lleno de un número de cosas
estoy seguro de que debiéramos todos
ser tan felices como reyes.*

Robert. L. Stevenson

Introducción

En el nacimiento de lo que pudiera llamarse *una forma de ser americana* resaltan procesos sociales -conquista, expansión, dominación, resistencia, hibridación- claramente definidos por los elementos, de altísimo contenido mítico, que se encontraban constituyendo los patrones culturales de los grupos que protagonizaron el importante momento cultural. Las visiones de mundo, las ideas religiosas, las leyendas, las representaciones míticas y los rituales fueron los fundamentos de esos procesos y condicionaron las maneras de relación social y los resultados que se desencadenaron.

Esta apreciación nos lleva a preguntarnos por una vía de acercamiento a esta manera de considerar el mundo donde lo religioso parece implantar la instancia donde se constituyen los comportamientos, el lugar donde se producen las significaciones que cargan las maneras de percibir y afrontar la vida social.

Por ello abordar la problemática mitológica implica explicar los problemas de un determinado grupo social a partir de la manera sagrada como concibe su propia existencia y, a la vez, desentrañar de esa apreciación los elementos de carácter valorativo que justifican, culturalmente hablando, los actos y los pensamientos que conforman su quehacer histórico.

Las páginas que siguen pretenden organizar una revisión sobre elementos constitutivos del mito del Reino Feliz lo que permitiría establecer la capacidad de mediación -función del mito- entre lo real concreto y un sentido latente (sentido proporcionado por el mito) al que se dirigen las acciones sociales.

Lévi-Strauss (1990) y Kolakowski (1973) plantean la importancia de discutir sobre los elementos de la conciencia mítica para el entendimiento de lo histórico cuando a la historia se le entiende como provista de un sentido. Lo anterior es particularmente importante cuando las sociedades viven situaciones de cambio en las que el sentido social se pone en entredicho.

En la concepción milenarista de la historia algunos teóricos, entre ellos Norman Cohn (1981) mantienen la tesis de que las teorías milenaristas pueden explicar la proliferación de movimientos religiosos en nuestra época. La teoría milenarista hace coincidir un deseo de justicia social y una necesidad de trascendencia con la existencia de un estado en crisis social. Esta línea teórica en el estudio de lo religioso proporciona una faceta del fenómeno donde se le observa orientado a la manifestación de un deseo de reconquista del paraíso perdido, es decir a la realización del mito del Reino de Dios, que restaure la originaria unidad entre lo sagrado y lo profano.

Otros autores como María Pereira de Queiroz (1978) y Mario Morales (1980) que han trabajado la línea teórica milenarista ofrecen trabajos que reflejan la existencia de movimientos sociales donde el deseo de vivir en un mundo perfecto se constituye en el motor central para guiar el desarrollo de doctrinas religiosas, políticas o filosóficas.

Metodología

Las páginas que a continuación leerán forman parte de un estudio bastante más amplio, destinado a establecer las diferentes formas de participación religiosa en estos años iniciales del tercer milenio. Algunas formas de esa participación religiosa aparecieron en el estudio definidas por una **intencionalidad social** fundamentada en valores de sentido político (igualdad, necesidad de luchar contra el mal, espera mesiánica, idealización de la pobreza, etc.); fue necesario, a partir de esa discursividad específica, llena de elementos míticos, establecer la caracterización del Mito del Reino Feliz (que puede adquirir la forma del Reino de Dios, Mito del Reino Final, Mito del Eterno Retorno, Mito Revolucionario, Mito del Progreso Indefinido o Mito del Reino de los Últimos Días)

porque se revela importante para entender acciones y pensamientos que forman parte de una discursividad general con la que nos tropezamos a cada instante, tanto en Venezuela como en otros países. A partir de esa caracterización podemos entender los movimientos sociales cuyas directrices (podríamos decir ideologías) están fundamentadas en valores (igualdad, solidaridad, sencillez, eternidad,) perfectamente cónsonos con los que han constituido, a lo largo de la historia, en las diversas actualizaciones del Mito del Reino Feliz.

Siendo fiel a norma fenomenológica de dejar que la realidad se exprese por sí misma, expresada en la consigna "Zurück zu den sachen selbst" acuñada por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, una vez establecidos algunos componentes míticos de la religiosidad nos enfrentamos a la necesidad de entretejer una red conceptual alrededor de las categorías encontradas, es decir, en este caso, de recabar diferentes puntos de vista o perspectivas teóricas sobre la conjunción religión- política- condiciones sociales, que sirvieran de marco para una comprensión cabal de los elementos del Mito del Reino Feliz. Es por ello que la metodología que atañe a esta parte de la investigación es eminentemente bibliográfica.

Discusión teórica

A partir de la revolución francesa se ha extendido la idea de que la historia concreta un sentido de trascendencia que le proporciona significación y que se expresa en la concepción lineal y progresista de la historia que marca el ideal de la modernidad.

Muchos autores encuentran un paralelismo claro entre esta concepción de la historia y la existencia de una forma mítica, persistentemente actualizada en diferentes órdenes culturales, que enuncia la esperanza del reencuentro con un tiempo de reconciliación donde finalmente se torne innecesaria la batalla entre el bien y el mal, entre la verdad y el error, entre la luz y la oscuridad, entre la justicia y la injusticia. Este es el mensaje que queda incluido en el desarrollo de las ideas políticas contemporáneas donde, de acuerdo a Manuel García Pelayo (García Pelayo, 1964), emerge una ideología política que renueva la necesidad del Mito del Reino Final. Esto ha sido posible, mantiene el autor, gracias a las traumáticas experiencias producidas por las guerras y por la consideración de las masas en el discurso político.

"El ascenso de las masas a la clase política activa, unido a difíciles situaciones emocionales por las que pasaron ciertos países desde la primera post guerra, y, en general, a la crisis de la sociedad contemporánea, tuvo como consecuencia un nuevo despliegue de la mitología política en el que se hacen presentes versiones renovadas del mito del reino final, tales como las acuñadas por el marxismo militante y por el nacional socialismo. Además, junto a estas formas encubiertas e intelectualizadas han tenido y tienen vigencia ciertas expresiones rigurosamente populares y primitivas del mito" (García Pelayo, 1964:40).

Para este autor la aparición del marxismo se debe precisamente a la presencia del mito de la revolución, representado como un acto de violencia que admite un replanteamiento de la historia universal; esto permite suponer un cambio total del ámbito histórico-social que se conforma, de tal manera, como un mecanismo de salvación: un salto brusco en la historia que posibilita obviar el largo proceso histórico que sería necesario para pasar de una etapa a otra. El Mito Revolucionario, que así surge, está sustentado sobre la idea de un ajuste definitivo entre la justicia y la injusticia.

Desde 1789, explica García Pelayo, el mito de la revolución ha gravitado sobre el mundo político de nuestro tiempo y sobre las actitudes emocionales que lo acompañan. Para el pensamiento revolucionario tendría que llegar un cataclismo, tras del cual la historia daría a luz una "nueva era" en la que se ajustarían las cuentas a las clases dirigentes, se daría satisfacción al resentimiento acumulado, se abriría un nuevo orden de justicia, se establecerían los auténticos valores y se organizaría la auténtica jerarquía (García Pelayo, 1964:39).

García Pelayo resalta, especialmente, la manera cómo la formulación del Mito Revolucionario va acompañada de un sentimiento popular. Aunque el marxismo está revestido con una cobertura racional -en su interpretación política se utiliza el calificativo "científico" para separarlo y contraponerlo a las ideas e instituciones políticas derivadas de la estructura religiosa- no está dirigido a los eruditos, sino a captar adeptos que sientan la idea revolucionaria existencialmente. Esto hace que se le incorpore en los mismos términos del pensamiento religioso tradicional convirtiéndose en el motivo psico-antropológico que permite que el marxismo llegue a los sectores populares, contagiándolos de esperanza.

El Mito del Reino Final se resume en la idea de la existencia de una lucha de antagonicos, por un lado el bien, al otro lado el mal. El resultado de esta lucha resolvería la contradicción radical entre la esencia humana y su existencia infrahumana.

La visión marxista entiende que la lucha es inherente a la realidad histórica, la cual se manifiesta en un proceso dialéctico donde cada nueva situación engendra necesariamente a su contraria, hasta que, en la etapa final, quedan cancelados todos los antagonismos. Aquí la historia está predeterminada por una razón inmanente a ella misma que puede ser comprendida humanamente una vez que se encuentra la clave. Ésta, en la visión marxista de la historia, es la lucha revolucionaria que actúa, tal como en la metáfora de Engels, como "*partera de la historia*".

El marxismo también plantea que, a medida que la historia transita hacia su final, las condiciones de los hombres se hacen tan miserables que es preciso trastocarlas. De igual manera se produce una revelación de estas condiciones y de las posibilidades de transformación, pero, a diferencia de lo que ocurre en

las viejas concepciones míticas, esta vez la lucha no se produce a través de una divinidad que devela la realidad y de unos hombres santos que la transforman, sino que, en este caso, la emancipación nace de la filosofía, teniendo como motor al proletariado.

El resultado, de acuerdo a las leyes dialécticas de la historia, no puede ser otro que la recuperación del comunismo, calco de los inicios de la historia perdida; éste llegará después de una situación transitoria, constituida por la dictadura del proletariado, en la que serán controladas las fuerzas capitalistas y en la que el hombre se reapropiará de sí mismo, consumándose de esta manera la reagrupación entre el hombre y la naturaleza, que es el signo inicial de la existencia del *reino feliz* en la tierra. García Pelayo cita a León Trotsky en la siguiente idea cargada de sentimiento milenarista:

“...ya pueden los popes de todas las confesiones religiosas -dice Trotsky- hablarnos de paraísos en el otro mundo, pues nosotros decimos que en este mundo hemos de crear un paraíso real. No podemos perder de vista ni por un momento nuestro gran ideal, el más bello de todos a los que aspira la humanidad. Lo más bello, lo más noble que se contiene en las antiguas religiones y en la doctrina de Cristo, está encarnado en nuestra doctrina del socialismo”.¹

En esta cita queda plenamente representada la idea milenarista de la instauración del Reino de Dios en la tierra. El marxismo es una visión optimista que manifiesta la esperanza de la destrucción de un mundo injusto a partir de lo cual surgirá uno nuevo, donde las “fuerzas malignas” serán vencidas y los “buenos” triunfarán.

También Mircea Eliade (Eliade, 1996) hace referencia al optimismo básico presente en el mito del Reino Final, pero cree que ya no es tan evidente en las grandes confesiones cristianas, sino que encuentra su principal expresión en la aparición de movimientos políticos totalitarios.

“A pesar de estar radicalmente secularizados en apariencia, el nazismo y el comunismo están cargados de elementos escatológicos, anuncian el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y de beatitud” (Eliade, 1996:47).

La afirmación anterior separa el entendimiento del milenarismo en dos aspectos claros. Por un lado, está la idea escatológica de un cataclismo universal que acabará milagrosamente con las intolerables injusticias y propiciará el

1 García Pelayo cita a León Trotsky. Desde la página 55 de su escrito *En la lucha contra el hambre* (Auf zum Kampf gegen den Hunger) de 1918.

surgimiento de una nueva era en un mundo renovado, justo y feliz. Con el advenimiento de ese mundo se acabará la sucesión de las edades y se instaurará finalmente la edad de la felicidad definitiva: la inmortalidad y la eternidad sustituirán al devenir y a la muerte. La forma que asume esta creencia ha estado presente en diferentes formas religiosas. Es particularmente clara en la visión cristiana: el milenarismo es la creencia relativa a la vuelta de Cristo en una fecha que está asociada a los inicios de siglo.

Por otro lado, el concepto "milenarismo" refiere a comportamientos políticos inspirados en la necesidad de sustituir un estado de cosas que se consideren intolerables para, a la brevedad posible, construir un mundo más justo y equitativo. En su sentido más amplio, entonces, el milenarismo es la creencia en la posibilidad de la transformación de este mundo para lograr reivindicaciones en la colectividad.

María Isaura Pereira de Queiroz observa que el milenarismo puede ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico y que en su estudio se pueden definir elementos profanos y elementos sagrados. Para esta autora el milenarismo se encarga de buscar una transformación del mundo profano con mecanismos sagrados:

"En su sentido más amplio el Milenarismo es la creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte (...) el milenarismo se ocupa siempre de imaginar una transformación del mundo profano; las esperanzas y las aspiraciones que se encuentran en él son terrestres, pero los medios para tener acceso al mundo nuevo, así como ciertas características de éste, son sagrados (Pereira, 1978:2).

Aunque la línea del milenarismo se utiliza en general por los sociólogos y etnólogos para designar cualquier tipo de creencias semejantes a las descritas, el milenarismo no puede nacer en cualquier tipo de religión. Es necesario que exista un sustrato religioso que le atribuya al individuo la posibilidad de transformar el mundo. De acuerdo al pensamiento de esta estudiosa, en las sociedades donde se practican religiones contemplativas no surgen movimientos milenaristas, ocurre lo contrario en las que reproducen religiones activas. En esta última condición es fundamental la figura del líder religioso. Mientras que en las religiones contemplativas el líder religioso es un modelo a seguir para acercarse a la forma de la divinidad, en las religiones activas el líder religioso organiza y detenta una autoridad sobre los fieles; no debe ser imitado debe ser obedecido. La figura del Mesías se conforma, en los movimientos milenaristas, encarnada en alguien que asume la función de instaurar en el mundo la sociedad perfecta. Alguien, un héroe o un mensajero divino, anuncia e introduce en la tierra un reino celeste, es una persona que trae redención de salvación a una colectividad.

Las promesas en los movimientos mesiánicos, como en los movimientos milenaristas, van dirigidas a una totalidad social, lo que define la forma básica de todo movimiento de salvación (Entre los antropólogos y sociólogos es común encontrar que el término milenarista se utiliza de una manera convencional para describir formas particulares de salvacionismo).

“La salvación que aporta el mesías se dirige a todo un grupo de elegidos; el perfeccionamiento del individuo no puede buscarse más que en el grupo, y la finalidad de ese perfeccionamiento es ayudar a la redención del conjunto. Cada uno está enlazado con todos, y todos están enlazados con cada uno” (Pereira, 1978:22).

Para que existan movimientos mesiánicos son necesarios tres elementos indispensables, dice Pereira de Queiroz; en primer lugar es necesario que haya una colectividad descontenta u oprimida, en segundo lugar debe estar presente la esperanza de la figura de un emisario divino y en último lugar debe existir la creencia en un paraíso que debe ser, al mismo tiempo, sagrado y profano.

En los estudios sociológicos y etnológicos la palabra mesías no sólo designa al personaje de Cristo, al que se le asocian cualidades de virtud y de elevación moral, sino que, como ocurre con los conceptos de milenio y milenarista, la noción rebasa la corriente religiosa Judeo-Cristiana para ser aplicada a todos los líderes, sagrados o no, que proclaman tener como misión aportar la felicidad eterna a su pueblo (Pereira, 1978:23).

Norman Cohn (Cohn, 1981) investigador de los movimientos mesiánicos o milenaristas, en su libro *En Pos del Milenio* estudia el origen de las diferentes ideas milenaristas; examina los cambios que ocurrieron en esas ideas al convertirse en motivo de inspiración para diferentes movimientos sociales desde el siglo XI y describe cómo atravesaron toda la época medieval y la edad moderna. En esta obra el autor concluye con la tesis de que las antiquísimas aspiraciones milenaristas se desplazaron desde su original significación sobrenatural y fueron secularizándose para aparecer en los movimientos revolucionarios del siglo XX.

De esta forma, el autor realiza un análisis de los preceptos expresados en el Libro de la Revelación, donde está establecido que los mártires cristianos resucitarían mil años antes de la resurrección de los demás muertos, estos mártires cristianos serían los ciudadanos de un reino milenarista. Esta base religiosa expresa el deseo de la *salvación*.

Nuestro autor encuentra una gran variedad de movimientos milenaristas en la Europa medieval; desde “espirituales franciscanos”, rigurosos ascetas que renunciaron a sus riquezas en espera de una era del espíritu en la que la humanidad se uniría en oración, en contemplación mística y en pobreza voluntaria, hasta movimientos que se desarrollaron entre los desposeídos de las ciudades y los

campos, quienes recibieron su fe de presuntos profetas y mesías que, a su vez, habían tomado sus ideas desde las fuentes más diversas (Cohn, 1981:15).

La diferente procedencia religiosa no fue obstáculo para que los sectores de la pobreza fuesen convencidos de participar en movimientos que se organizaron entre el siglo XI hasta el siglo XVI para mejorar sus condiciones de vida. Cohn encuentra en esta participación características que le hacen pensar que esos movimientos fueron auténticos precursores de los grandes movimientos revolucionarios del siglo XX.

“Así pues, el mundo de la exaltación milenarista y el mundo de la inquietud social no coinciden exactamente, aunque se traslapan. Fue frecuente el caso de que sectores de la pobreza fuesen cautivados por la predicación de algún profeta milenarista, y el deseo normal de los pobres de mejorar las condiciones materiales de su vida se transfiguraba entonces con las fantasías de un mundo renacido a la inocencia, merced a una destrucción final y apocalíptica. Los malos -que según las circunstancias podían ser los judíos, los ricos o el clero- debían ser exterminados, y los santos -es decir los pobres- erigirían su reino, un reino sin sufrimiento ni pecado” (Cohn, 1981:17).

Las profecías se convirtieron en mecanismos de consolidación, fortalecimiento y reafirmación religiosos ante la amenaza o la realidad de opresión. Para Cohn fueron los judíos los primeros en profetizar en *El Libro de Daniel* sobre el mandato divino que encomendaba a Israel llevar la palabra salvadora del Dios verdadero hasta los últimos confines de la tierra. La construcción profética habla de un tiempo de juicio en el que los incrédulos serían juzgados y castigados o destruidos totalmente; sobreviviría un remanente de justos quienes, junto con los santos muertos resucitados, se reunirían en Palestina donde Jehová, como juez y señor, viviría entre ellos.

“En los mismos libros proféticos -algunos de los cuales datan del siglo VIII- encontramos pasajes que predicen cómo, de una inmensa catástrofe cósmica surgirá una Palestina y no será sino un nuevo Edén, un paraíso recobrado. (...) Se establecerá un mundo justo, los pobres serán protegidos, en un mundo armonioso y pacífico, en el que las bestias peligrosas y salvajes se convertirán en mansas e inofensivas. La luna brillará tanto como el sol, y la luz de éste se incrementará siete veces. Los desiertos y las tierras estériles se convertirán en fértiles y bellas. Habrá abundancia de agua y pienso para los rebaños, para los hombres abundancia del trigo, vino, pescado y frutos; los hombres y los rebaños se multiplicarán. Liberado de todo dolor y enfermedad, sin cometer iniquidad, y viviendo según la ley de Jehová ahora en los corazones, el pueblo elegido vivirá lleno de gozo y alegría” (Cohn, 1981:19-20).

En esta cita se reconoce el modelo de lo que será la fantasía de la escatología revolucionaria: El mundo está dominado por un poder maligno y tiránico, diabólico, los sufrimientos de sus víctimas son cada día más insoportables, en-

tonces los santos, los elegidos por Dios, se levantarán y acabarán con ese poder, heredarán el dominio sobre la tierra y culminará la historia. Este reino de los santos sobrepasará en gloria a todos los anteriores y no tendrá sucesor.

Según los profetas el mismo Jehová debía reinar sobre el pueblo elegido pero, a partir de la anexión de Palestina a Roma, comenzó a gestarse entre el pueblo la fantasía de un salvador escatológico, el mesías. En un primer momento el mesías fue concebido como un descendiente de David, monarca sabio justo y poderoso, pero a medida que la cuestión política se hacía más desesperada se le adjudicaron características sobrehumanas, un hombre, un rey-soldado dotado con poderes únicos y milagrosos, invencible en la guerra (Cohn, 1981:22).

La idea del mesías inspiró el nacimiento del cristianismo: llegaría un reino puramente espiritual posterior a la aparición de un Mesías, sufriente pero vencedor de la muerte, que dividiría la historia en dos épocas, antes y después de su aparición. Los cristianos, al igual que los judíos, sufrían de opresión y respondieron con una afirmación de su fe mesiánica imaginando el final de su dolor en el resultado de una gran lucha, descrita en el *Apocalipsis* de San Juan.

“... y vi una bestia salvaje que ascendía del mar con diez cuernos y siete cabezas (...) y vi otra bestia salvaje que ascendía de la tierra (...) y vi el cielo abierto, y, imiren! un caballo blanco, y el que iba montado sobre él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y lleva a cabo guerra en justicia (...) también los ejércitos que hay en el cielo le seguían en caballos blancos y estaban vestidos de lino fino, blanco y limpio. Y de su boca de él sale una aguda espada larga para que hiera con ella a las naciones (...) y las almas de los que fueron ejecutadas con hacha por el testimonio que dieron de Jesús y por hablar acerca de Dios, y los que no habían adorado ni a la bestia salvaje ni a su imagen (...) y serán sacerdotes de Dios y del Cristo y gobernarán como reyes con él durante mil años (...) y el que estaba sentado sobre el trono dijo: “¡Mira! Estoy haciendo nuevas todas las cosas” (Apocalipsis 13-21:5).

No podemos eludir en la enumeración de los elementos del Mito del Reino Feliz la presencia de la figura que se opone a la mesiánica: el mal, el anticristo, elemento que pasó a ser un símbolo común en la apocalíptica judía y cristiana, en cuyas tradiciones aparece como un falso profeta quien, ayudado por Satanás, engañará al mundo, se presentará con un ropaje de bondad y virtud y logrará establecer un gobierno omnipotente. Esta figura debía ser considerada, por lo tanto, como un ser humano un déspota engañoso y cruel al mismo tiempo, aunque con frecuencia se le adjudican al anticristo características no humanas, una criatura con cuernos, una bestia de siete cabezas.

La venida del anticristo ha generado a lo largo de la historia occidental una constante expectativa. Generación tras generación se ha esperado por el monstruo que todo lo ha de destruir y cuyo reinado sería un caos sin ley, una

época de rapiña, pero a la vez el preludio del fin de los tiempos, de la segunda venida del reino de los santos. Durante este período, de mil años, el anticristo estaría encadenado para que no pudiera ejercer ninguna influencia sobre las naciones, pero acabados esos mil años sería liberado de su prisión y saldría a confabular por toda la tierra para hacer la guerra, la batalla final. Este signo marcaría el inicio del juicio final cuando el anticristo será arrojado a un estanque de azufre y fuego con todos los muertos que no estuvieran inscritos en el libro de la vida. "Y vi a los muertos, los grandes y los pequeños, de pie delante del trono; y se abrieron rollos (...) cualquiera que no se halló escrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego" (Apocalipsis 20:12-15).

Es particularmente importante el uso político que la idea del anticristo ha posibilitado en el desarrollo de los acontecimientos sociales a lo largo de la historia. De modo especial, cualquier gobernante que pudiera ser considerado como un tirano recibía los atributos del anticristo. También ocurre con frecuencia que un gobernante declara a su oponente como el anticristo mismo, aunque él mismo sea calificado por otros con el mismo epíteto.

De esta manera el mito del Reino de los Últimos Días ha influido en la interpretación de los acontecimientos, de las personalidades políticas, así como en la forma de entender los conflictos. La idea del final de una época ha sido enarbolado por los radicales políticos, por los revolucionarios teológicos, por los que se llaman a sí mismos salvadores para acceder al favor de los desdichados, a la adhesión de los desposeídos.

García Pelayo asegura que el mito del milenio se ha expresado en muy variadas formas a lo largo de la historia. La mayoría de esas configuraciones han estado muy politizadas y han servido de acicate a movimientos populares de rebeldía desde la edad media (García Pelayo, 1964:24).

El origen de las fantasías igualitarias y comunistas se puede encontrar en el mundo antiguo. Los autores citados aquí, Cohn, Eliade, García Pelayo por una parte y Ernst Cassirer (Cassirer, 1997) por otra, plantean que la Europa medieval tomó de los griegos y de los romanos la noción de "Estado de Naturaleza" como un estado de cosas original en el que nadie era oprimido ni explotado por otros; un estado de cosas en el que todos los hombres son iguales y mantienen una total comunidad de bienes.

Ciertamente, la literatura griega, a partir de las *Metamorfosis* de Ovidio, nos explica que el Estado de Naturaleza existió sobre la tierra en una Edad de Oro perdida, la primera de las cuatro edades que describe el poeta. En la Edad de Oro los hombres, en su estado natural, practicaban la justicia sin estar sometidos a ningún tipo de gobierno, vivían de lo que la tierra espontáneamente producía:

“Áurea la primera edad engendada fue, que sin defensor ninguno,
por sí misma, sin ley, la confianza y lo recto honraba.
Castigo y miedo no habían, ni palabras amenazantes en el fijado
bronce se leían...
Ella misma también, inmune, y de rastrillo intacta, y de ningunas
rejas herida, por sí lo daba todo la tierra,
y, contentándose con unos alimentos sin que nadie los obligara creados,
las crías del madroño y las montañas fresas recogían...
Corrientes ya de leche, ya corrientes de néctar pasaban,
y flavas desde la verde encina goteaban las mieles...”

Se suceden las edades, la de plata, la de bronce, Ovidio cuenta cómo llega la cuarta edad:

“En seguida irrumpió a ese tiempo, de vena peor,
toda impiedad: huyeron el pudor y la verdad y la confianza...
en cuyo lugar aparecieron los fraudes y los engaños
y las insidias y la fuerza y el amor criminal de poseer...
Y ya el dañino hierro, y que el hierro más dañino el oro
había brotado: brota la guerra que lucha por ambos,
y con su sanguínea mano golpea crepitantes armas.”²

Esta misma interpretación del mito reaparece en Roma en los escritos satíricos de Luciano. Edgar Cattana (Cattana, 2004) aborda un análisis de las influencias de *Las Saturnales* de Luciano en América; ofrece su interpretación desde la edición de *Las Saturnales* de 1990. El autor afirma que El satirista del siglo II a.C. cuenta cómo se establecieron, en honor a Saturno, las fiestas saturnales en la que los pobres y los esclavos se sentaban al lado de los ricos y de los amos sin ningún tipo de discriminación (Cattana, 2004:6). Luciano cuenta cómo un sacerdote se dirige a Cronos para solicitarle suprimir la desigualdad, hacer que todos puedan acceder a los bienes y luego celebrar las fiestas. El sacerdote refiere que sabe, por los poetas, que la situación humana no era así antiguamente. Extraemos una cita trabajada por Cattana:

“...Cuando tu gobernabas, (...) la tierra les producía las cosechas sin sembrar y sin arar, todos tenían la comida dispuesta hasta la saciedad, corrían ríos de vino, otros de leche, algunos incluso de miel. Y lo más importante, dicen aquellos hombres eran de oro y la pobreza ni se les acercaba... Esto es lo que nos agobia, Cronos, y consideramos esta situación intolerable, que esa gente esté tumbado sobre telas de púrpura, disfrutando entre eructos de tantos placeres de la vida, recibiendo felicitaciones de sus ami-

2 Citamos estos extractos desde la versión digital, disponible en internet, en la dirección referida en la bibliografía.

gos entre fiestas nunca interrumpidas, mientras que yo y mis semejantes soñamos con tener alguna vez cuatro óbolos para poder conciliar el sueño después de hincharnos de pan o de cebada, añadiendo como golosina algún berro, puerros o cebollas" (Cattana, 2004:6).

La visión igualitaria fue, si tomamos en cuenta a Luciano, transferida desde la antigüedad a la edad media. Para ilustrar un poco más este origen reseñaré un trabajo de Marcos Martínez (Martínez, 1999) referente un antiguo mito llamado La Isla de los Bienaventurados; el cual tiene, según el autor, una antigüedad de más de tres mil años y del que se dice que es probable que sea una porción de un mito más global, El Mito de las Edades, sobre el que no existe acuerdo respecto a su origen. Dice Martínez que la primera mención a este mito se produjo setecientos años a.C. en la obra de Hesíodo *Los trabajos y los días*: "...con un corazón sin preocupaciones viven en la isla de los bienaventurados junto al profundo océano, para ellos la tierra rica en sus entrañas produce dulce fruto como miel que florece tres veces al año..." (Martínez, 1999:260) para aparecer, con los mismos elementos, en *La odisea*, en la *Olímpica* de Píndaro (476 a.C.) y en Heródoto (490- 425 a.C.) quien refiere las islas de los Bienaventurados como un lugar geográfico (Martínez, 1999:265). Según Martínez, los filósofos de la antigüedad Aristófanes, Eurípides, Aristóteles, Demóstenes, etc. consideran seriamente la idea de la existencia de la Isla de los Bienaventurados. Platón la menciona en su *Banquete*, en la *República* y en el *Georgias*, donde, de acuerdo al autor, se expone como uno de los mitos escatológicos más bellos del filósofo.

Según Cohn la versión más difundida de Las Islas de los Bienaventurados es el resumen hecho por el historiador griego del siglo I de nuestra era, Diodoro Sículo, quien cuenta que las islas, abundantes en frutos y flores, están dedicadas al sol y habitadas por los heliopolitas. Los días son siempre de la misma duración que las noches con un clima perfecto. La población de la isla está dividida en cuatro tribus, cada una de 400 almas, todas con rasgos perfectos. Toda la tierra, víveres y herramientas son utilizados por turno por todos los ciudadanos. La promiscuidad sexual es absoluta. La educación se hace de tal manera que las madres no pueden reconocer a sus hijos. Incluso las esperanzas de años de vida son iguales para todos los heliopolitas, quienes mueren voluntariamente y en paz cuando se encuentran en el apogeo de su capacidad, a la edad de ciento cincuenta años (Cohn, 1981:188-189).

La idea del Estado Natural ofreció una inspiración, no sólo para la literatura y para la reflexión filosófica, que marcó la teoría política medieval. Cohn recuerda que ya antes, en el siglo III a.C., los estoicos griegos veían en la difusión universal de la luz del sol el ejemplo supremo de la justicia social, e incluso de la comunidad de bienes, idea que pronto se convirtió en un lugar común de la retórica igualitaria. Cita este autor otra obra antigua que nos llegó gracias a los extractos conservados por Clemente de Alejandría. En este escrito, Sobre la

Justicia, de influencia estoica, se plantea como Dios ha establecido el concepto de justicia como "comunidad en la igualdad". Por decreto de Dios el sol brilla con el mismo esplendor para ricos y pobres, ignorantes y sabios, gobernantes y pueblo, hombres y mujeres, y sobre todos los animales, de todas las clases, buenos y malos por igual. De la misma manera Dios otorga el don de la vista y hace que el sol produzca el alimento para ser disfrutado por todos, igualmente y en común (Cohn, 1981:190).

Muchos filósofos, sociólogos e historiadores nos hacen ver cómo, a partir de un mundo ideal en el que todas las cosas eran compartidas con el consentimiento común y en el que "el fuerte no había humillado al débil", el antiguo orden igualitario referido en los mitos se había perdido. El hombre se había viciado y después de esto fueron necesarias las instituciones como la propiedad privada, el gobierno coercitivo e incluso la esclavitud como expresión de la diferencia de condición. Para el siglo III d.C. estaba claro que el Estado de Naturaleza se había perdido irremisiblemente y había sido sustituido por un estado convencional sancionado por la costumbre.

García Pelayo anota, como punto importante, que la enseñanza de la Iglesia perpetuó la idea de que la sociedad natural era igualitaria y que las desigualdades sociales fueron, no sólo consecuencia del pecado, sino también su remedio. En estas ideas se fundamenta, dice García Pelayo, la nueva versión del mito milenarista formulada por San Agustín: la contraposición entre la ciudad de Dios y la ciudad del diablo, noción que ejerce una profunda influencia en el pensamiento en general, y en el comportamiento de la Iglesia católica en particular, a lo largo de toda la etapa medieval (García Pelayo, 1964:26).

De acuerdo con los estudiosos del milenarismo, en 1270 fue elaborado un largo poema igualitario donde se abordó, por primera vez desde la antigüedad, el Estado natural igualitario en la literatura. Se trata del *Roman de la Rose*, la obra vernácula más popular de la literatura medieval que popularizó una teoría social que hasta entonces sólo había sido conocida por las élites cultas. (Blarduni, 1970) Para Cohn el *Roman de la Rose* es una obra sociológica y popular al mismo tiempo, que precedió con varios siglos el tratado sobre la igualdad de Rosseau.

"Érase una vez, en los tiempos de nuestros primeros padres y madres (...) que la gente se amaba con un delicado y honesto amor y no por codicia y ansia de lucro (...) en esos tiempos los gustos eran sencillos, las gentes se alimentaban de frutos, nueces y hierbas, sólo bebían agua, se vestían con pieles de animales, no conocían la agricultura y vivían en cavernas. (...) los amantes se abrazaban en lechos de flores, detrás de cortinas de hojas (...) Todavía ningún rey ni príncipe habían arrebatado, como criminales, lo que pertenecía a los demás. (...) los antiguos se acompañaban los unos a los otros, libres de toda atadura o ligazón, pacíficamente, decentemente; y no hubiesen abandonado su libertad ni por todo el oro de Arabia o Frigia" (Cohn, 1981:195).

El *Roman de la Rose* describe como tan feliz situación se convirtió, con la aparición de innumerables vicios en un panorama de pobreza y de latrocinio, que invadió la tierra llenándola de desacuerdos:

“...los hombres nunca se cansaron de hacer el mal; se hicieron embusteros y empezaron a estafar, ambicionaron propiedades (...) trazaron fronteras (...) el más fuerte consiguió las mayores porciones (...) los hombres tuvieron que elegir a alguno que restaurara y conservarse el orden (...) Eligieron a un gran villano, al más corpulento, al más fornido, al más fuerte que pudieron encontrar; y le hicieron príncipe y señor” (Cohn, 1981:196).

Pero este hombre necesitó ayuda y se crearon las tasas de impuestos con el fin de pagar el aparato coercitivo. Se acuñó moneda y se fabricaron armas, pero nunca más la seguridad.

Las imágenes del *Roman de la Rose* quedaron grabadas junto con las fantasías de la escatología popular conformando el mito revolucionario, que se actualizaba cada vez con la aparición de profetas que llamaban a la incorporación de las masas a movimientos milenaristas.

Particularmente importante para el estudio del milenarismo es el análisis sobre la influencia de Joaquín de Fiore, ascendiente que ha sido considerado como el más importante en la historia de Europa, en lo que se refiere a la influencia sobre los sectores depauperados hasta la aparición del Marxismo. Joaquín de Fiore, monje calabrés nacido en el año 1131 propuso una metodología para la comprensión de las sagradas escrituras que le facilitaría obtener el conocimiento del desenvolvimiento de la historia. Para él la consumación de la historia sería un momento de espiritualidad y de libertad que se produciría, al contrario de lo que planteó San Agustín, en el futuro de la historia mundana.

Dice García Pelayo que Joaquín de Fiore imagina la historia como un despliegue de la trinidad divina, cuyas tres personas se suceden en tres tiempos que se estructuran en tres reinos. En el tercero de esos reinos, el del espíritu santo, se llegaría a una vida caracterizada por la presencia del amor, la amistad y la plenitud de conocimiento. García Pelayo lo cita:

“El nuevo reino que anunciará un *novus dux*, será una era puramente espiritual, una edad de *plenitudo intellectus* o reino del espíritu, en el que regirán el amor, la alegría y la libertad; la gente se reducirá voluntariamente a la pobreza y, por tanto, no habrá propiedad, riqueza ni necesidad de trabajo; los hombres se dedicarán a una vida puramente contemplativa: la humanidad ha llegado a su Sabbath o día de descanso y cesarán las instituciones de la época de la vida activa como el Imperio y la Curia. No será necesario el sacerdocio puesto que los hombres no tendrán que ser enseñados ya que saben por sí mismos...” (García Pelayo, 1964:30).

Las ideas de Joaquin de Fiore antecedieron una época de grandes convulsiones sociales y sus ideas fueron repetidas y reformuladas degenerando en una ideología que inspiró una serie de movimientos revolucionarios que propugnaron que habría llegado el momento de limpiar el camino para el advenimiento de la edad final anunciada por el monje. García Pelayo refiere cómo en 1450 irrumpe un movimiento de clara influencia joaquinista.

“Al hilo de la Reforma y de la crisis social, la idea de la proximidad del reino final tiene una pluralidad de representantes (Böhn, Münzer, Hofmann, Juan de Leiden) y de seguidores, en general anabaptistas. Todos repiten el mitologema básico, aunque, naturalmente, manifiesten entre sí variantes de detalle” (García Pelayo, 1964:32).

El mito básico estaba sustentado en la idea de que los pobres serían los elegidos para recibir el reino prometido por aproximarse al sufrimiento de Cristo, por haber vivido lejos de la avaricia y de la lujuria y por haber alcanzado la indiferencia ante los bienes del mundo.

Lo característico del tipo de movimientos sustentados por un pensamiento como el descrito y lo que los diferencia de otros movimientos de campesinos y artesanos es que no tienen un límite, sino que son considerados como movimiento de una importancia única e incomparable, como un cataclismo del cual saldría el mundo transformado. Esta es, de acuerdo a los autores citados, la esencia del milenarismo revolucionario.

Cohn concluye su estudio expresando que el milenarismo revolucionario floreció únicamente en situaciones sociales específicas. La situación de la gente que era atraída hacia esas ideas era de una realidad de pobreza y opresión. Los mesías reclutaban a sus seguidores donde existían poblaciones desorganizadas; campesinos sin tierra, o con posesiones tan pobres que les resultaba imposible subsistir, jornaleros y trabajadores no especializados que vivían bajo la amenaza de la desocupación, mendigos y vagabundos, personas que carecían de un lugar en la sociedad y que carecían de métodos institucionalizados para hacer oír sus quejas o lograr reivindicaciones. En esas condiciones cualquier alteración del orden habitual podía desencadenar un movimiento milenarista.

Una gran necesidad de protección, que se evidencia en el entusiasmo con el que los pobres reciben cualquier signo en reforma, de la Iglesia o del gobierno, antecede la aparición de los movimientos mesiánicos o milenaristas. A medida que las tensiones sociales evidencian esta necesidad de protección aparece “en algún lugar del sector radical, un profeta con sus seguidores pobres que intentaba convertir este alzamiento concreto en una batalla apocalíptica, en la purificación del final del mundo” (Cohn, 1981:283).

A lo largo de los siglos las figuras de los profetas se han modificado, al igual que los mismos movimientos milenarios; se les ha adjudicado la forma de dioses vivos, emperadores de los últimos días, profetas y precursores de Cristo, etc. Cohn plantea que pueden hacerse algunas generalizaciones sobre la figura del profeta como tipo social: raramente eran trabajadores manuales o ex trabajadores y con mucha frecuencia intelectuales o pseudo intelectuales. Todos comparten una familiaridad con el mundo de las profecías milenarias y apocalípticas, cuando fue posible acercarse al pasado de alguno de ellos se observa que estaban obsesionados por las fantasías escatológicas mucho antes de que se les ocurriese dirigirse a los pobres como posibles seguidores. Tienen la cualidad del magnetismo personal que les permite reivindicar para sí un papel importante en la conducción de la historia a un fin señalado.

“...ya que lo que el profeta ofrecía a sus seguidores no era únicamente la posibilidad de mejorar su suerte y escapar de las apremiantes ansiedades, sino también, y por encima de todo, la posibilidad de llevar a cabo una misión ordenada por Dios y que tenía una importancia fabulosa y única. Esta fantasía desempeñaba una función real en sus seguidores, permitiéndoles escaparse, por una parte, de su condición de aislamiento y desintegración, y proporcionándole, por otra una, compensación emocional por su bajo estatus, de tal modo que enseguida pasaran a estar dominados por esta fantasía” (Cohn, 1981:285).

De esta manera surge un grupo nuevo, contagiado de una fuerza persistente y de un conjunto de ideas irracionales, que se sitúa por encima del resto de la humanidad, desconociendo los derechos diferentes a aquellos que comparten con su propia misión. Aunque Cohn realiza estas conclusiones para movimientos que terminaron cuatro siglos atrás, termina su estudio afirmando que no por eso carecen de importancia para explicar movimientos mesiánicos milenaristas en nuestros tiempos, encontrándoles pertinencia para entender, por ejemplo, la fantasía Nazi en la que la inseguridad y la desorientación alentaron en las masas un proceso de demonización de los judíos, tal como había ocurrido en siglos anteriores.

Esta reflexión puede extenderse a las revoluciones izquierdistas y a los movimientos revolucionarios de nuestro siglo. Aunque el lenguaje con el que se participa de las creencias políticas sea secular es fácil identificar en ellas los elementos del mito revolucionario. Particularmente podemos entender, a partir de las consideraciones de los autores, la fascinación que ejercen las ideas, que hemos agrupado con la noción de Mito Revolucionario, donde están reflejadas las esperanzas de un milenio igualitario. Esto sucede en sociedades económicamente problematizadas, que están enfrentando los problemas de socialización en un mundo cambiante y se encuentran consecuentemente, desorientadas. Estas ideas seducen también, a acuerdo a Cohn y Eliade (2003), a

pequeños grupos en sociedades tecnológicamente avanzadas, principalmente a trabajadores jóvenes, o sin empleo, y a una pequeña minoría de estudiantes e intelectuales.

Stephen Jay Gould, al analizar en su libro *Milenio el estudio de movimientos milenaristas americanos*, encuentra, entre las razones principales para que existan estos movimientos, la certidumbre que los creyentes sienten acerca del fin del orden actual, lo que les lleva a romper las tradiciones sociales, las fronteras, los papeles asignados y la legalidad, que en tiempos normales no han podido traspasar. Este autor llega a la conclusión de que las expectativas milenaristas siempre fallan y dejan a los practicantes con una serie de comportamientos radicales que necesitan ir conciliando con una realidad indefinida en la vida presente y que a la larga modifican los senderos de la historia humana (Gould, 1998:54).

Para Mircea Eliade resulta significativo el interés de los investigadores por los movimientos milenaristas y las utopías. Encuentra que se ha desarrollado una gran curiosidad por los cultos mesiánicos que sacudieron las sociedades donde se implantó un régimen colonial. Menciona, como ejemplo, la importancia del análisis de las implicaciones religiosas de la colonización en América; de acuerdo a su criterio, el descubrimiento y la colonización de América tuvieron lugar bajo el signo de la escatología (Eliade, 2000:123). El historiador de las religiones añade al interés por los orígenes del mundo americano el deseo de hurgar en la historia para descubrir el momento del inicio absoluto y explica cómo el Mito del Paraíso Americano, que se inició con la colonización, se convierte en un nuevo y complejo mito: El Mito del Progreso Indefinido sustentado en el optimismo americano y en el culto a la juventud y a lo novedoso.

Hemos visto que Europa vivía una atmósfera mesiánica y apocalíptica cuando se llevaron a cabo las expediciones que produjeron los descubrimientos geográficos que terminaron transformando la concepción del mundo de la Europa occidental y del nuevo continente. A consecuencia de ello la colonización de América se inició bajo un signo escatológico. Con el nuevo descubrimiento se avizoraba el fin del mundo conocido y se vislumbraba el momento de renovar el mundo cristiano. Una prueba de ello era el descubrimiento de un paraíso terrenal que permitía, por lo menos, un nuevo comienzo de la historia sagrada.

"Cristóbal Colón creyó sin ninguna duda que había llegado muy cerca del paraíso terrenal. Creyó que las corrientes de agua dulce que encontró en el golfo de Paria tenían su origen en los cuatro ríos del jardín del Edén. Para Colón la búsqueda del paraíso terrenal no era una quimera. El gran navegante atribuyó un significado escatológico a su descubrimiento geográfico. El Nuevo Mundo representaba mucho más que un continente abierto a la propagación del Evangelio. El mismo hecho de su descubrimiento tenía una implicación escatológica" (Eliade, 2000:125).

Cristóbal Colón estaba convencido, como los demás hombres de su época, que debía cumplirse la profecía en la que el Evangelio se difundiría por el mundo antes del inminente final. Eliade refiere que Colón afirmó en su Libro de Profecías que el fin del mundo sería precedido por la conquista de un nuevo continente, la conversión de los paganos y la destrucción del anticristo y que él asumía para sí mismo el rol protagonista en esta historia que, era a la vez, histórica y cósmica. Reseña Eliade que Colón dirigiéndose al príncipe Juan exclamó:

“Dios me ha hecho mensajero del nuevo cielo y de la nueva tierra de la que habló en el Apocalipsis de San Juan, después de haber hablado de ellos por boca de Isaías; y Él me mostró el lugar donde encontrarlos” (Eliade, 2000:125).

En un análisis del simbolismo solar Eliade plantea la pervivencia de dicho simbolismo también en las mentes de los primeros colonizadores de América. Los pioneros estaban convencidos de que el momento final de la regeneración moral y de la salvación universal comenzaría con ellos porque habían sido los primeros en seguir al sol en su curso hacia los jardines paradisíacos del oeste.

A la cuestión sobre la procedencia de la obsesión del paraíso como sensibilidad religiosa el historiador de las religiones responde con la necesidad del estudio de la mitología. Dice que, por ejemplo, algunos autores han encontrado en las mitologías de las tribus guaraníes, y en otros pueblos, la imagen del advenimiento de una catástrofe futura, que a veces toma el carácter de un incendio de proporciones cósmicas, otras, el de unas tinieblas que se prolongan indefinidamente sobre la tierra o la forma de un cataclismo provocado por la explosión del planeta. En otras mitologías la llegada del fin del mundo será producido por monstruos, caballos voladores y monos que lanzan flechas incendiarias (Eliade, 2000:143).

Contrariamente a la extendida creencia de que el fin del mundo será una consecuencia de los pecados de la humanidad, en la Mitología Guaraní es la misma humanidad, así como la misma tierra, la que está cansada de vivir y aspira descansar. Refiriendo testimonios provenientes de la cultura guaraní Eliade narra cómo un chamán, en estado extático, oyó a la tierra rogarle al Señor que le pusiera fin a sus creaciones. “Estoy agotada, suspiraba la tierra. Estoy atiborrada de los cadáveres que he devorado (...) déjame descansar. Las aguas también imploraban al creador que les concediese descansar, y los árboles (...) y así toda la naturaleza” (Eliade, 2000:144).

Es importante hacer notar que la búsqueda del paraíso entre los guaraníes está directamente relacionada con el conocimiento de la catástrofe que daría lugar al fin del mundo. El paraíso es una tierra sin mal en donde los hombres podrían esconderse para escapar de la destrucción universal viviendo una existencia beatífica mientras el cosmos cansado y sin posibilidades de regeneración esperaba su fin.

"Los nandevas lo llaman *yvy-nominybre*, "la tierra donde uno se esconde"; es decir el lugar donde se puede encontrar refugio durante el cataclismo. El paraíso también se llama *yvy-mara-ey*, "Tierra-sin-mal", o simplemente *vay*, "Cielo". El paraíso es el lugar donde no se tiene miedo y sus habitantes no conocen del hambre, la enfermedad ni la muerte" (Eliade, 2000:143).

Este paraíso significa el mundo perfecto y puro del comienzo de los tiempos cuando acababa de ser terminado por el Creador y cuando los hombres vivían con sus héroes y entre sus dioses, allí se puede vivir la inmortalidad, la felicidad suprema. Este mundo sobrenatural es accesible a cualquier miembro de la tribu que siga la moral tradicional y el código religioso. Antiguamente, si se practicaban determinados rituales cantos y danzas, el guaraní podía llegar al paraíso en cuerpo y alma antes de morir; siguiendo las indicaciones de *Nanderykey*, el héroe civilizador, se podía llegar a este lugar donde los habitantes nunca mueren, ni trabajan; sino que pasan el tiempo bailando.

Eliade establece la diferencia entre este mesianismo latinoamericano con respecto a otras ideas mesiánicas de la época colonial en América. El mito y la búsqueda de la Tierra-sin-mal existía entre los guaraníes mucho antes de la llegada de los portugueses y de los primeros misioneros cristianos; la llegada de éstos sólo le confirió un carácter de urgencia ante la inminencia de la catástrofe cósmica que veían llegar con los conquistadores. Sin embargo, el ejemplo de los guaraníes demuestra, de acuerdo a Eliade, que pueblos enteros han emprendido la búsqueda del paraíso sin necesidad de estar afrontando crisis sociales. Muchos pueblos primitivos han tenido la necesidad de creer que es posible vivir como vivieron en los primeros días de la creación, como vivieron los antepasados míticos en los comienzos del mundo "... tal como había sido antes de ser consumido por el tiempo y envilecido por la historia" (Eliade, 2000:151).

No es sorprendente advertir, dice Eliade, que el pensamiento más popular en los tiempos coloniales era que América había sido escogida entre todas las naciones de la tierra como el lugar donde se efectuaría la segunda venida de Cristo y que el milenio, aunque era de naturaleza espiritual, vendría acompañado de una transformación paradisíaca de la tierra como signo externo de la perfección espiritual. "Cuando este reino de Cristo haya colmado toda la tierra, esta tierra será restaurada a su estado de paraíso" (Eliade, 2000:129). Estas ideas se han mantenido secularizadas en el Mito del Progreso y en el culto a la novedad y a la juventud. Para el autor ello está claramente expresado en las ideas de los inmigrantes, la búsqueda de la tierra en la que se pueda comenzar una nueva vida, en las ideas fascinantes de la novedad, del culto a la belleza y del progreso ilimitado de la ciencia.

Todas las formas de pensamiento descritas en las diferentes conformaciones del Mito del Reino Feliz cuentan con un sustrato religioso que se mantiene, activando la comprensión del mundo con la que las personas enfrentan su realidad, por lo que es muy poco probable que caigan en el olvido.

Conclusiones

En nuestra investigación encontramos la presencia de dos sentimientos básicos que, de acuerdo a los estudiosos, son condición para la presencia de ideas milenaristas, hablamos del miedo y la esperanza. Mario Morales teoriza explicando que la idea del fin del mundo se ha mostrado como una productiva fuente de miedos y ansiedades y la de un reino de justicia y de igualdad ha movido y seguirá moviendo la voluntad de millares de hombres y mujeres en todo el orbe.

Morales mantiene, de igual manera, que el milenarismo es un concepto muy amplio y que sirve en las ciencias sociales no sólo para describir formas utópicas como un recurso imaginativo para sociedades oprimidas; sino que puede describir también movimientos sociales en sociedades opulentas, que transitan la búsqueda de una espiritualidad perdida que las preparen para el inminente final de los tiempos. Todos estos movimientos mantienen en su sustrato ideológico el rechazo de nuestra forma de vida y la postulación de una especie de nuevo reino, "a mitad de camino entre la charlatanería mesiánica y la pura y simple subversión política (Morales, 1980:15).

Para este autor el milenarismo y la religiosidad constituyen un fenómeno indisoluble; el objetivo que se proponen los movimientos milenarios en general, no es tanto construir un mundo totalmente nuevo, sino reconstruir un mundo que se ha perdido, aunque sea de una manera completamente distinta.

La rebeldía social, el sentido de justicia y de igualdad, el sentimiento de pertenencia social; son sentimientos que encontramos en los testimonios de los informantes cuando buscamos los motivos de su participación religiosa y que suelen acompañar a los movimientos milenaristas: el milenarismo contiene propósitos políticos y aspiraciones sociales como hemos visto.

A los elementos anteriores se le juntan la participación en la tradición cristiana, el mantenimiento con sus expectativas proféticas, la espera del regreso del mesías esto al lado de un sentimiento de precariedad de la vida.

Como a los campesinos medievales, los monjes flagelantes, los campesinos del Contestado brasileño y los seguidores de Antonio el Conselheiro, estudiados por Pereira de Queiroz, nuestros contemporáneos, resienten la cotidianidad que tienen que sobrellevar. En ella sufren de injusticias, desconfianzas, penurias. Por ello buscan fines trascendentes, única forma de dar sentido a la vida humana.

Los movimientos milenaristas han representado a lo largo de la historia y simbolizan hoy también una crítica radical y desesperada frente a la sociedad. En los movimientos milenaristas anteriores y en los presentes existe un sustrato religioso-cultural que se expresa una necesidad de trascendencia al mismo tiempo que define, claramente, una idea de justicia social.

Fernando Fuenzalida, frente a la evidencia de las nuevas formas de identidad religiosa que plantean el retorno a modelos políticos y posturas teológicas extremistas -fundamentalismos, nacionalismos, posturas étnicas- advierte la necesidad de romper con la demarcación entre los "pensamientos pre-lógicos y míticos" y el "pensamiento racional y científico". El autor deriva hacia la idea de que los mitos de la razón pura y del proceso evolutivo han sido reemplazados por otros mitos mucho más complejos que están siendo gestados por nuevas racionalizaciones generadas desde iglesias marginales, grupos de científicos, grupos de políticos, etc. y que están tratando de llenar el vacío dejado por el nihilismo europeo. De esta manera asegura:

"Muchas de estas nuevas formas religiosas se presentan hoy día como movimientos de carácter milenarista o mesiánico, teocráticos explícita o implícitamente y orientados a la realización de un utópico Reino de Dios que restaure la originaria unidad del estado y la iglesia, de las leyes, civil y moral, y de la vida profana y sagrada... todos ellos comparten la insatisfacción con el estado de cosas vigentes" (Fuenzalida, 1995:98).

Este autor coincide en criticar el ideal de progreso basado en el pragmatismo utilitario que guía el desarrollo de las sociedades en nuestros tiempos, a la vez que desglosa elementos sociales que pueden ser considerados por multitudes de fieles, en otro tipo de racionalidad, como los signos del fin de los tiempos:

"Superpoblación; delincuencia y narcotráfico; corrupción de las altas esferas; contaminación; degradación del ambiente; destrucción de la capa de ozono; alteración del clima; calentamiento de la atmósfera, desertización; frecuencia creciente de desastres naturales; peligro radiactivo; proliferación de armamentos destructivos; extensión del genocidio y la guerra; emigración masiva a los países desarrollados; difusión de enfermedades nuevas y epidemias variadas..." (Fuenzalida, 1995:179).

A esta suma de factores, que marcan la vida de todos los días, se debe la búsqueda y participación en formas de creencia religiosas marcadas por la fe generalizada en un salvador; la participación en formas de comportamiento que intentan reconciliar la vida cotidiana con aspectos sagrados que posibiliten el regreso a los orígenes. Las creencias establecidas de este modo hablan de la organización del sustrato religioso necesario a toda posibilidad de rechazar el mundo actual.

Eliade (2003) nos recuerda que esta forma de vivir la existencia ha sido patente en el estudio de los apocalipsis y las concepciones de mundo arcaicas, donde un diluvio o una inundación ponen fin a una humanidad agotada y pecadora. Una nueva humanidad busca nacer a partir de quienes se salvan de la catástrofe siendo fieles a un "antepasado" mítico.

"Aquí también volvemos a encontrar el motivo de la repetición de un hecho arquetípico, proyectado en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc. (...) Ese eterno retorno delata una antología no contaminada por el tiempo y el devenir" (Eliade, 2003:90).

Con este enfoque Eliade recupera la visión griega del mito del eterno retorno que asegura "que todo queda en su lugar" a la que hace coincidir con las perspectivas cíclicas de la historia, "todo recomienza por su principio a cada instante" y con las ideas de Hegel, "Hegel afirmaba que en la naturaleza las cosas se repiten hasta lo infinito y que no hay nada nuevo bajo el sol" (Eliade, 2003:91).

Las comprensiones lineales o dogmáticas de la historia, se han mostrado incompetentes para explicar este comportamiento que reinventa cada vez, tozudamente, la posibilidad de un mundo renacido al bien. Perspectivas teóricas que abogan por una interpretación más compleja ofrecen la posibilidad de estudiar este tipo de fenómenos, esencialmente simbólico, sin cuya comprensión el entendimiento de lo humano está incompleto.

Un sentido de realidad y el creciente interés por el estudio del mito y de la religión en ámbitos científicos donde antes no se les consideraba como objeto de estudio, habla del reconocimiento de estas maneras de entender el mundo para la necesidad antropológica de dar sentido a la vida y de vivir en una realidad significativa. Particularmente pudimos comprender, a partir de la revisión bibliográfica, la sugestión que se derivan de las ideas que conforman el Mito Revolucionario, donde parecen irradiadas las esperanzas que mantienen sociedades problematizadas por la llegada de un tiempo igualitario.

Referencias bibliográficas

- ANÓNIMO (1967). **Traducción del nuevo mundo de las Santas escrituras**. New York: Watch tower bible and tract society of New York, inc.
- BLARDUNI, E. (1970). **La literatura medieval francesa** Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
- CASSIRER, E. (1997). **El Mito del Estado** México: Fondo de Cultura Económica.
- COHN N. (1981). **En pos del milenio** Madrid: Alianza editorial.
- ELIADE, M. (2000). **La búsqueda** Barcelona, España: Editorial Kairós.
- ELIADE, M. (2003). **El mito del eterno retorno** Buenos Aires: Alianza Editorial/Emecé.
- ELIADE, M. (1996). **Lo Sagrado y Lo Profano** Colombia: Editorial Labor.

- FUENZALIDA, F. (1995). **Tierra Baldía** Perú: Australis, S. A.
- GARCÍA PELAYO, M. (1964). **Mitos y símbolos políticos** Madrid: Tauros Ediciones.
- GOULD, S. (1998). **Milenio** Barcelona: Editorial Crítica.
- KOLAKOWSKI, L. (1973). **La presencia del mito** Buenos Aires: Amorrortu editores.
- LEVI STRAUSS, C. (1990). **Mito y significado**. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- MORALES, M. (1980). **Milenarismo** España: Editorial Gedisa.
- PEREIRA, M. (1978). **Historia y Etnología de los Movimientos Mesiánicos** México: Siglo XXI Editores.
- STEVENSON, R. (2005). **A childd's garden of verses** Fotocopia.

Referencias bibliográficas de internet

CATTANA, E. **Las saturnales de Luciano**

Disponible en http://www.corredordelasideas.org/docs/sesiones/comunicaciones2/edgar_cattana_las_saturnales.doc

MARTÍNEZ, M. (1999). **Las islas de los bienaventurados. Historia de un mito en la literatura griega arcaica y clásica**. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/fll/11519070/articulos/CFCG9999110243A.PDF>

OVIDIO **Metamorfosis Libro primero** Libro dot.com Disponible en: <http://www.sepeap.org/archivos/libros/literatura/Siglo%20I%20ac%20-%20Publius%20Ovidius%20Naso%20-%20Metamorfosis.pdf>