



HAL
open science

Entre el "aquí y ahora" y el "después y más allá". Milenio, Nuevo Mundo y Utopía.

Rodolfo de Roux

► **To cite this version:**

Rodolfo de Roux. Entre el "aquí y ahora" y el "después y más allá". Milenio, Nuevo Mundo y Utopía.. Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 2001, 76-77, pp.375-387. halshs-00143908

HAL Id: halshs-00143908

<https://shs.hal.science/halshs-00143908>

Submitted on 27 Apr 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Entre el aquí y ahora y el después y más allá.
- Milenio, Nuevo mundo y Utopía -*

PAR

Rodolfo de ROUX LÓPEZ

I.P.E.A.L.T./G.R.A.L., Université de Toulouse-Le Mirail

MILENIO

El Occidente cristiano se halla inmerso en la utopía; la fe que lo anima está impregnada de la esperanza en un porvenir radiante: el advenimiento de un *nuevo cielo* y una *nueva tierra* en los que se abolen (teóricamente) todas las oposiciones y se desacralizan las diferencias, pues en ese nuevo orden «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en Cristo»¹. Ese sagrado paradigma de lo utópico es, sin embargo, ambivalente: puede convertirse en aspiración a cambiar *de* mundo (el Reino de Dios *después y más allá*) o bien en voluntad de cambiar *el* mundo (el Reino de Dios *aquí y ahora*), con toda la carga subversiva que esto comporta.

Ya los profetas del Antiguo Testamento anunciaban el *Día de Yahvé*. Día fascinante y tremendo como todo lo sagrado. Día de liberación para los elegidos, que entrarán a gozar de paz y abundancia en un paraíso reencontrado. Día de llanto y crujir de dientes para los réprobos. La predicación de Cristo prolonga esta enseñanza veterotestamentaria sobre el fin del mundo. Jesús retoma el anuncio hecho por Juan Bautista sobre la inminencia del Reino de Dios² y del Juicio Final, cuando la justicia divina se cumplirá con violencia y el Señor separará radicalmente a los puros de los impuros: «Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre, sed... Id, malditos, al fuego eterno...»³. El contenido social de

¹ *Epístola a los Gálatas*, 3, 28.

² *Mateo* 21, 31.

³ *Mateo* 25, 31 - 46.

esta escatología es evidente y ha permanecido vivo a lo largo de siglos: el cumplimiento de la espera también es revancha... y definitiva.

Las obsesiones sobre el final de los tiempos se apuntalarán en una docena de textos que serán sempiternamente invocados, interpretados y reinterpretados. Pero de entre ellos emerge señero el capítulo XX del *Apocalipsis* atribuido a san Juan, especialmente los versículos 2 a 7. En el *Apocalipsis* —grandiosa y enigmática descripción del drama cósmico del final de los tiempos—, la séptima trompeta da la señal de la lucha final que desemboca en el triunfo del Cordero (Cristo) sobre la Bestia (Satán). La secuencia apocalíptica comporta dos grandes combates escatológicos. Al final del primero la Bestia es vencida por Cristo y arrojada viva en un abismo, en el que estará encadenada durante mil años. En ese momento tiene lugar la primera resurrección, reservada para los elegidos del Señor. Al cabo de mil años, Dios permite que Satán sea desencadenado y dé su postrer batalla contra los buenos. Finalmente Satán es arrojado por toda la eternidad en un estanque de fuego y azufre. Se opera, entonces, la segunda resurrección, la de todos los vivos y muertos, para el Juicio Final universal y definitivo.

La espera de una primera resurrección y de un *milenio* bajo el reinado de Cristo formó parte importante de la escatología de los tres primeros siglos del cristianismo⁴. Sin embargo, una corriente antimilenarista también fue tomando cuerpo; la inspiraban el descrédito de una concepción demasiado terrestre y material del ideal cristiano, y el temor ante las tendencias heréticas y revolucionarias de los movimientos milenaristas. A principios del siglo V, Agustín de Hipona dio un golpe casi definitivo al milenarismo. Una buena parte del libro veinte de su *Ciudad de Dios* está consagrado a refutarlo. Para Agustín, el reino milenarista de Cristo es el reino actual de Cristo sobre su Iglesia; la primera resurrección de la que hablaba el *Apocalipsis* ya se ha realizado, pues las almas de los fieles que adhieren a Cristo han resucitado espiritualmente, gracias al bautismo. Finalmente el concilio de Efeso (431) condenó la concepción literal del *milenio* y adoptó como visión oficial la de Agustín, que prolongaba la existencia terrestre de la Iglesia hasta el final de los tiempos. La Iglesia —organizada, victoriosa e integrada al mundo— insistirá entonces sobre el sentido puramente espiritual del *milenio*. El Reino de Dios podía esperar. La Iglesia había llegado para quedarse.

Periódicamente, sin embargo, a todo lo largo de la Edad Media se marchó en pos del milenio bajo la guía de profetas que se ornaban con una aureola mesiánica. Muchos cristianos, considerados como herejes, acechaban los signos anunciadores de la destrucción de un mundo que juzgaban manchado por el pecado y cuya corrupción radical se les

⁴ El milenarismo fue profesado tanto por «ortodoxos» como Ireneo de Lyon (fines del siglo II) e Hipólito de Roma (siglo III) cuanto por «heréticos», como los *montanistas*.

manifestaba en el hambre, el frío, las pestes y la opresión en que vivían. Esta muchedumbre se preguntaba cuántas tribulaciones debería soportar todavía y, sobretodo, cuándo se produciría el pasaje —la *pascua*— hacia el reino prometido por Cristo, cuando los justos y los atribulados resucitarían de primeros para gozar, aquí abajo, de mil años de apacible felicidad.⁵

La firme esperanza en una tierra sin mal y en una edad de oro que ya no estaban atrás sino adelante sería la ideología de los humillados y de los ofendidos. El milenarismo consideraba, en general, que el *milenio* —reino de los «puros»— debía ser preparado por los parias de la sociedad. En el Medioevo, esos parias —en quienes los milenaristas veían la sal de la tierra y los instrumentos de la escatología— eran los pobres. La concepción de un milenio igualitario, que hiciera realidad el tema popular del «mundo al revés», tendría un gran poder subversivo en el mundo rígidamente jerarquizado del Medioevo⁶. Anhelos semejantes eran un peligro para el orden establecido y para la Iglesia que lo cimentaba. Consecuentemente, en los albores del año mil, los obispos francos proclamaron que Dios había determinado que la sociedad de los hombres estuviera ordenada jerárquicamente, como la de los ángeles; que cada cual debía permanecer en el sitio que su Señor y Creador le había asignado; que algunos estaban destinados a rezar, otros a combatir, otros a trabajar; que estos últimos —y todas las mujeres— estaban obligados a obedecer, tanto cuanto durara la historia. Para comprimir mejor el sueño mesiánico, la autoridad eclesiástica decretó que la historia terminaría de un solo golpe. Nada de doble resurrección. La primera resurrección ya había tenido lugar, como efecto del bautismo. Nada de juicio diferido ni de fase intermedia. Nada de *milenio*. Un solo día de cólera divina. La abundante escultura sobre el Juicio Final en el pórtico de las iglesias, desde finales del siglo XI, tendría la misión de proclamar y propagar esta verdad.⁷

⁵ Cf. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London, Secker and Warburg, 1957 (trad. española, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Editorial, 1981). Cohn ha mostrado suficientemente cómo la aspiración de los pobres por mejorar su condición material se nutrió no pocas veces de las profecías apocalípticas que vaticinaban una prodigiosa lucha final entre los secuaces de Cristo y el Anticristo, con la subsiguiente renovación del mundo. Ver también, Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, p. 38-42 y 101-168.

⁶ Cf. Jacques Le Goff (dir), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI^e - XVIII^e siècle*, Paris/La Haye, Mouton, 1968; Jacques Le Goff, art. «Millénarisme», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985.

⁷ Cf. Georges Duby, «Préface» de *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, Stock, 1982, (selección de textos milenaristas medievales traducidos y presentados por Claude Carozzi e Huguette Taviani-Carozzi).

NUEVO MUNDO

A pesar de los esfuerzos realizados en su contra, la esperanza en la inminencia del Reino de Dios, *aquí y ahora*, no desapareció ni ha desaparecido. En el siglo XVI un mundo sería llamado «nuevo» no sólo por razones geográficas sino también por motivos escatológico-mesiánicos. El «descubrimiento» y conquista del *Nuevo Mundo* se realizaron en un ambiente de particular efervescencia escatológica y mesiánica⁸. Fernando el Católico y su hijo el príncipe Juan fueron considerados por un sector de la población española como los restablecedores de la «libre y espiritual Jerusalén⁹», y Carlos V como el «*Pastor bonus*» de una nueva Edad de Oro¹⁰.

Por otra parte, con la aparición del *Nuevo Mundo* el panorama de la expansión cristiana se iluminó de repente. Por primera vez la Cristiandad tuvo la posibilidad de cumplir con sus pretensiones universales. Y, según las concepciones de la época, una vez que el Evangelio se hubiera anunciado «hasta los confines del mundo» no restaba sino «la consumación de los tiempos» y el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis que, por aquel entonces, se empleaba en cantidad considerable de sermones y tratados de diversa calidad, pues los *signos de los tiempos* eran más que propicios: los herejes actuaban, los turcos hostilizaban, los papas no eran como debían ser, los cristianos se autoacusaban de estar corrompidos por todos los vicios que Satán hubiera podido concebir y ...un Nuevo Mundo era revelado providencialmente como lapidariamente afirmara López de Gómara a Carlos V: «quiso Dios descubrir las Indias en vuestro tiempo y a vuestros vasallos¹¹», a lo que añadirá poco después el muy ilustre franciscano Bernardino de Sahagún que «es sabido por muy cierto, que Ntro. Señor Dios a propósito ha tenido ocultada esta media parte del mundo hasta nuestros tiempos, que por su divina ordenación ha tenido por bien de manifestarla¹²». Y manifestarla, entre otras cosas, como *Tierra Prometida* que Dios concedía a España en premio por su lucha de casi ocho siglos

⁸ Cf. Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

⁹ José Antonio Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1982, p. 34.

¹⁰ Cf. Marcel Bataillon, «Charles Quint bon pasteur, selon fray Cipriano de Huerga», en *Bulletin Hispanique*, t.L, num. 3-4, p. 398 y ss.

¹¹ Francisco López de Gómara, Dedicatoria a Carlos V de la *Historia General de las Indias*.

¹² Bernardino de Sahagún, Prólogo al libro XII de la *Historia de las cosas de Nueva España*, edición de Angel María Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1956, IV, p. 18.

contra los musulmanes, a quienes se venció y expulsó de la Península al mismo tiempo que los castellanos llegaban a América¹³.

No es de extrañar que en ambiente tan cargado de expectativas un cierto número de religiosos que pasaron al Nuevo Mundo se considerara como instrumento de un momento particularmente crucial de la historia de la salvación. Algunos de ellos esperaron inclusive poder recrear en aquellas tierras una «nueva y renaciente Iglesia» como la de los primeros tiempos del cristianismo. El *Nuevo Mundo* fue invocado entonces para enderezar la balanza del *Viejo* y para servir como ejemplo a la «corrompida» Europa de lo que podía y debía ser la vida cristiana en su más pura expresión. Es el caso, por ejemplo, de Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán quien afirmaba, con optimismo prematuro, que con «gente (los indios) tan dispuesta y tan de cera y aparejada para las cosas de nuestra religión sin resistencia alguna» se puede «reformular y restaurar y legitimar, si posible fuese, la doctrina y vida cristiana, y su sana simplicidad, mansedumbre, humildad, piedad y caridad en esta Renaciente Iglesia en esta edad dorada entre estos naturales, que en la nuestra de hierro lo repugna tanto nuestra y casi natural soberbia, codicia, ambición y malicia desenfrenadas.¹⁴»

Muy pronto comenzó, pues, esa convicción utópica que ha atravesado la historia de las Américas: la idea de que el *Nuevo Mundo* es el teatro donde pueden aplicarse con mayor libertad y llegar a su perfección las aspiraciones gestadas en el *Antiguo*. Por estos caminos de utopía, autores como Marcel Bataillon y Silvio Zavala han señalado el influjo de Erasmo de Rotterdam y de Tomás Moro en tierras americanas¹⁵. El ya mencionado Vasco de Quiroga se inspiraría directamente en la *Utopía* de Moro para organizar sus *pueblos hospitales* con propiedad comunal, trabajo comunal y gobierno representativo¹⁶. Quiroga, quien compartía la creencia que del Viejo Mundo poco podía esperarse, afirmaba que en cambio «este de acá se llama Nuevo Mundo, y eslo Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo, sino porque es en gentes y cuasi en todo como fué aquel de la edad primera y de oro¹⁷». He aquí otra dimensión del eu-

¹³ Cf. Winston A. Reynolds *Espiritualidad de la Conquista de Méjico. Su perspectiva religiosa en las letras de la Edad de Oro*, Granada, Universidad de Granada - C.S.I.C., 1966. A través de abundantes testimonios literarios del *Siglo de Oro* español referentes a la conquista de México, Reynolds expone cómo se manifestaron esas convicciones de los españoles como pueblo escogido y del Nuevo Mundo como Tierra Prometida.

¹⁴ Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, citado por Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Edit. Porrúa, 1965, p. 34.

¹⁵ Cf. Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, México, F.C.E., México, 1986, tercera reimpresión, p. 807-831: «Erasmo y el Nuevo Mundo», (primera edición en francés, 1937); Silvio Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Edit. Porrúa, 1965, capítulo «La *Utopía* de Tomás Moro en la Nueva España».

¹⁶ Cf. J. B. Warren, *Vasco de Quiroga y sus hospitales pueblo de Santa Fe*, Michoacán, Universidad Michoacana, 1977, 1963.

¹⁷ Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, citado por S. Zavala, o.c., p. 33.

topos («buen lugar») americano: allí se entrecruzarán profusamente los mitos bíblicos del Paraíso y de la Tierra Prometida con el mito clásico de la Edad de Oro¹⁸. En cuanto a la esperanza de construir esa «renaciente Iglesia del Nuevo Mundo» a imagen y semejanza de la Iglesia primitiva, el asunto nos recuerda que, como sucede con muchas otras utopías, la sociedad *proyectada* era una sociedad *recordada*, el Paraíso al que se iba era una supuesta Edad de Oro de la que se venía: el final corría hacia el principio.

Otros frailes corrieron hacia un final diferente, con la mirada puesta no en la Edad de Oro sino en el *milenio*. Georges Baudot¹⁹ que tan cuidadosamente ha reconstruido las dichas y desdichas de los primeros cronistas etnógrafos franciscanos en México —Andrés de Olmos, Toribio de Benavente «Motolinía», Martín de la Coruña, Francisco de las Navas—, y John Leddy Phelan²⁰ con su análisis de la obra de fray Gerónimo de Mendieta, han mostrado suficientemente cómo aquellos frailes seráficos vieron en los indígenas mexicanos un género humano especialmente apto para construir en el Nuevo Mundo el Reino milenarista prometido por el Apocalipsis.

Fray Toribio de Benavente, que en su *Historia de los indios de la Nueva España* no deja duda de su convencimiento de estar ya «en la última edad del mundo²¹», hablará de un nuevo Exodo en la historia de la Iglesia en el que los indígenas mexicanos son vistos como un nuevo Israel en marcha hacia la Tierra Prometida. Posteriormente fray Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, colocará al frente de ese nuevo Exodo al conquistador de México, Hernán Cortés, identificado como un «nuevo Moisés».

Sin llegar a considerar al Nuevo Mundo desde un punto de vista tan promisorio, otras personas lo veían al menos como un providencial refugio. A mediados del siglo XVI, personajes conocidos por su ponderación como el dominico Felipe de Meneses y el agustino santo Tomás de Villanueva, se preguntaban si después de una eventual destrucción de la Cristiandad católica europea, ésta se establecería en el

18 Cf. Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, 3 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1989; Miguel Rojas Mix, *América imaginaria*, Barcelona, Editorial Lumen, 1992; Jorge Magasich-Airola y Jean-Marc de Beer, *América Mágica. Quand l'Europe de la Renaissance croyait conquérir le Paradis*, Paris, Éditions Autrement, 1994; Jean-Pierre Sanchez, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique*, 2 vols., Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 1996.

19 Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977.

20 John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Geronimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley, University of California Press, 1956.

21 Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985, tratado III, cap. 2.

Nuevo Mundo²². Inclusive Bartolomé de Las Casas, que acariciaba el sueño de instaurar en el Nuevo Mundo una Cristiandad ideal constituida por una mezcla de indios y de campesinos españoles²³, expresa la idea de que Dios bien podría trasladar a las Indias toda su santa Iglesia²⁴. De la panoplia de esperanzas de la época formó, pues, también parte la creencia de que la conversión de los indios señalaba una etapa decisiva en la marcha de la fe siempre hacia el Oeste desde su nacimiento en Oriente, y que el centro espiritual de la Iglesia podría trasladarse al Nuevo Mundo (la llamada *translatio Ecclesiae*).

* * *

El signo de la escatología, de la nostalgia del Paraíso y de la elección divina cobijó igualmente la colonización inglesa de América. Los *pioneros* ingleses postularon que la colonización de América prolongaba y perfeccionaba una Historia sagrada comenzada con la Reforma protestante; se consideraron en la misma situación que los israelitas después del paso del Mar Rojo, y juzgaron su anterior condición en Inglaterra como una especie de cautiverio egipcio, después del cual entrarían en el nuevo Canaán que Dios les tenía destinado.

Como había sucedido con los españoles, los *pioneros* ingleses estimaron providencial el hecho de que América hubiera permanecido hasta entonces oculta para ellos, a la espera del tiempo oportuno (el bíblico *kairós*) para que en ella se estableciera una «Ciudad sobre la montaña», luz y ejemplo de la verdadera Reforma para todo el Viejo Mundo. Por otra parte, el avance de los pioneros hacia el Oeste se interpretó igualmente como la continuación de la marcha triunfal de la sabiduría y de la verdadera religión desde el Oriente hacia el Occidente, lugar identificado por eminentes teólogos anglicanos con el progreso espiritual y moral²⁵.

Mircea Eliade ha destacado que la doctrina religiosa más popular en las colonias inglesas fue la de que el Nuevo Mundo había sido elegido como el lugar de la Segunda Venida de Cristo, y que el *milenio*, aunque de naturaleza esencialmente espiritual, iría acompañado de una transformación paradisiaca de la tierra, como signo externo de perfección interna. Estados Unidos sería, en parte, el resultado de la búsqueda de ese

²² Cf. Alain Milhou, «Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du messianisme», en *Autour de Las Casas*, Actes du colloque du V centenaire, Paris, Tallandier, 1987, p. 89.

²³ Cf. José Antonio Maravall, *Utopía y reformismo...*, o.c., p. 111-206: «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas».

²⁴ Cf. Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, libro I, cap. 29.

²⁵ Cf. Richard H. Niebuhr, *The Kingdom of God in America*, New York, 1937; Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise*, Urbana, University of Illinois Press, 1961; Jean Delumeau, o.c., p. 275-287: «L'Amérique du Nord, terre de toutes les promesses».

lugar paradisíaco, en el que la reforma de la Iglesia habría de llegar a su perfección con una vuelta al cristianismo primitivo²⁶.

Esta larga tradición de América como espacio mítico —«tierra de libertad», «tierra de promisión»—, ha servido de abono para las más diversas experiencias comunitarias utópicas, de inspiración religiosa —como los Shakers, los Rappitas o los Amish— o de inspiración laica —como la *Nueva Armonía* de Robert Owen o los *Tiempos Modernos* de Josiah Warren. De modo que ese enorme laboratorio social terminó convirtiéndose, en el siglo XIX, en una de las fuentes del socialismo europeo moderno²⁷.

Todavía hoy sigue viva en millones de migrantes la esperanza escatológica —aunque drásticamente secularizada— de poder comenzar una vida nueva, es decir, de *re-nacer* en tierras americanas. En sólo cuarenta años —de 1880 a 1920—, 26 millones de migrantes de todos los rincones de la Europa de la miseria y del miedo afluyeron hacia los Estados Unidos de América, Canaán de un moderno Exodo y Tierra Prometida cuya libre inmensidad estaba destinada a ser fecundada por el trabajo de una multitud de condenados de la tierra a quienes se les ofrecía una oportunidad salvífica. En ese «país bendito²⁸», pueblo y gobernantes están igualmente consolados por la certeza de tener un «destino manifiesto²⁹» y de haber sido elegidos por Dios como «nación redentora» y «faro» de la humanidad³⁰. Ese papel salvífico exige que los EE.UU. hagan la «guerra justa» cuando perciban el *kairós*. Ese «momento oportuno» se les presentó en los últimos años con la invasión de Panamá en 1989 (operación «Justa Causa») y con la «Guerra del Golfo» (1991), exaltada por el presidente Georges Bush ante el Congreso como respuesta a la «noble misión» que tienen los Estados Unidos desde hace dos siglos:

²⁶ Mircea Eliade, «Paraiso y Utopía: geografía mítica y escatología», In Frank E. Manuel (compilador), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982 (original en inglés, Boston, 1966).

²⁷ Cf. Henri Desroche, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 84-85, donde se señala el influjo de los 'micromilenarismos comunitarios' estadounidenses en figuras como Robert Owen, Etienne Cabet, el joven Engels y Wilhelm Weitling. Véase también, Ronald Creagh, *Laboratoires de l'utopie: les communautés libertaires aux États-Unis*, Paris, Payot, 1983.

²⁸ «Yo siempre —declaraba Ronald Reagan en 1982— he pensado que este país bendito ha sido especialmente escogido, que un plan divino ha colocado a este gran continente aquí, entre los océanos, para que pueda ser encontrado por todas las personas del mundo que sienten un amor particular por la fe y la libertad.» Declaración hecha ante la Asociación Nacional de Evangélicos y reiterada por el presidente Reagan en diversas ocasiones. Cf. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991, p. 168.

²⁹ Para una síntesis del tema véase Bernard Vincent, *La destinée manifeste. Aspects idéologiques et politiques de l'expansionnisme américain au dix-neuvième siècle*, Paris, Éditions Messène, 1999.

³⁰ Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: the Idea of America's Millennial Role*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

soportar el «fardo de la libertad» cuando las «causas justas y morales» están amenazadas en cualquier parte del mundo.³¹

UTOPIA Y REVOLUCIÓN

Hasta nuestros días, el mundo americano —que surgió bajo el signo del Apocalipsis— ha permanecido marcado por el sello de la esperanza que precedió su nacimiento. La marcha desde la opresión hacia la Tierra prometida y la construcción del Reino de Dios, *aquí y ahora*, resurgieron con ímpetu revolucionario en América latina en el último tercio del siglo XX en los movimientos de *Iglesia popular* y en su expresión teórica: la *Teología de la liberación*³².

Esta teología «desde los pobres»³³ y «desde el reverso de la historia»³⁴, destaca los aspectos proféticos y escatológico-mesiánicos del mensaje cristiano. Su paradigma fundamental es el libro del *Exodo*³⁵: paso de la opresión a la liberación, utopía de la tierra nueva en contraposición a la tierra de esclavitud, travesía del desierto, hombre nuevo. He aquí toda la simbólica del Exodo movilizadora por la Teología de la liberación desde una perspectiva ética que «permita luchar en Egipto, caminar en el desierto durante el tiempo de transición y construir la tierra prometida»³⁶. Tierra prometida que en la Teología de la liberación remite a realidades bien concretas³⁷ y a cambios estructurales que se alcanzarán mediante «una *praxis* que se opone al sistema

³¹ Los principales extractos del «Mensaje sobre el estado de la Unión» pronunciado por Bush el 29 de enero de 1991 pueden verse en *Le Monde*, París, 31 de enero de 1991.

³² Una síntesis sumaria de la gestación y desarrollo de la Teología de la liberación en Rodolfo de Roux, *Violencias y tolerancias*, Bogotá, Ed. Nueva América, 2000, p. 65-101: «De la opresión a la liberación».

³³ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1981.

³⁴ Gustavo Gutiérrez, *Desde el reverso de la historia*, Lima, 1977.

³⁵ Enrique Dussel, «El paradigma del Éxodo en la teología de la liberación», *Revista Internacional de Teología Concilium*, 209 (1987) 101-111.

³⁶ Enrique Dussel, «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales», *Concilium*, 192 (1984) 91-104.

³⁷ Como afirmaba Gustavo Gutiérrez, 'padre' de la teología de la liberación, «Cuando nuestros hermanos campesinos de América Latina reclaman la tierra a la que tienen derecho lo que exigen es ejercer el derecho a la vida. (...) El significado de la vida adquiere toda su dimensión con el tema de la tierra prometida. Ella no es solamente el lugar donde los seres humanos encuentran su alimento cotidiano, sino también el espacio de su libertad y de su dignidad como personas. Eso también hace parte de la vida que tiene a Dios por autor. A partir de una tierra donde no sean extranjeros ni peregrinos sino propietarios, en el pleno ejercicio de todos sus derechos, hombres y mujeres podrán dirigir a Dios un culto en espíritu y en verdad.» G. Gutiérrez, «Comment parler de Dieu depuis Ayacucho?», *Concilium*, 227 (1990) 120-121.

considerado como totalidad³⁸» pues el *hombre nuevo* y la *tierra nueva*, se afirma, llegarán con la revolución, no con el reformismo. No estamos lejos del «mundo invertido» propio de las esperanzas mesiánico-milenaristas: en el triple tiempo de su conocido escenario (tiempo de opresión, tiempo de resistencia, tiempo de liberación), el último tiempo es de liberación global frente a un mal también global.

En este caminar «desde el valle de lágrimas hacia la Tierra prometida»³⁹, los teólogos de la liberación se autocomprendieron como «escuela de profetas⁴⁰» anunciadores de un «momento decisivo» (*kairós*) de la Historia, que tenía lugar en América latina: allí estaba en curso —se proclamaba hasta hace poco—, el paso de una sociedad capitalista de explotación a una sociedad socialista, justa y fraterna; allí se elaboraba la primera teología desde la periferia, desde la chusma del mundo; allí les era dado a los cristianos anunciar más claramente la liberación escatológica⁴¹.

Junto con ese *kairós* latinoamericano reapareció también el tema de la *translatio ecclesiae* que, desde el siglo XVI, anuncia un desplazamiento del eje de la Iglesia hacia el Nuevo Mundo. Más aún, con el triunfo de la revolución *sandinista* en Nicaragua (1979), se llegó a precisar que geopolítica y eclesiásticamente «Centroamérica es el eje del Nuevo mundo»⁴² pues «Dios escogió a Centroamérica y muy concretamente a Nicaragua para sacar adelante su geopolítica de la liberación, de la salvación»⁴³.

Injusticia, hambre, sufrimiento y muerte siempre han sido semillero de consoladores y de dioses. Es más que comprensible, entonces, que hayan reaparecido con vigor en el «continente de la esperanza» los antiguos temas del *Exodo* liberador y de la *Tierra prometida*, y que la utopía cristiana de la liberación y la escatología marxista de la revolución se hayan dado la mano para construir, *ahí y ahora*, el Reino de Dios o el Reino de la Libertad. No en vano el Nuevo Mundo carga con una larga tradición mesiánico-milenarista de cuño judeo-cristiano que ofrece una abundante «reserva escatológica⁴⁴». Sin embargo, los

38 E. Dussel, «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales», o.c., p. 96.

39 Leonardo Boff, *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à Terra prometida*, Petrópolis, Vozes, 1988.

40 E. Dussel, «El paradigma del Éxodo en la teología de la liberación», o.c., p. 106.

41 Cf. E. Dussel, «Dominación - liberación: un discurso teológico distinto», *Concilium*, 96 (1974) 328 ss.

42 Afirmaciones del obispo brasileño Pedro Casaldáliga en su libro *El vuelo del quetzal. Espiritualidad en Centroamérica*, Panamá, Maíz Nuestro/Coordinadora Regional Centroamericana Oscar A. Romero, 1988, p. 106.

43 *Idem*, p. 20.

44 Tradición que puede ayudar a explicar el arraigado culto latinoamericano al caudillo-mesas como lo sugiere Jacques Lafaye en *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, F.C.E., 1984.

acontecimientos de la historia reciente —con la caída de la *Casa Marx*—, han puesto en cuarentena al *hombre nuevo* y se han encargado de recordarnos que la voluntad inflexible de renovación radical de la sociedad y de las personas conduce, no a la perfección, sino al terror; que fácilmente quienes sueñan con realizar la felicidad de los demás comienzan por confiscarles la libertad; que la utopía en el poder genera su propio veneno, pues sólo las intenciones son puras, no los humanos.

Pero también es cierto que no se han superado las terribles realidades que nutrían muchas ilusiones, ni han desaparecido para la humanidad sufriente los sueños de tierras nuevas donde reinará la igualdad y no habrá más frustraciones. Por ello la Teología de la liberación prosigue su camino⁴⁵ y aunque no tenga por el momento ni el vigor ni la visibilidad de hace veinticinco años, continúa levantando la bandera de la utopía; bandera que enarbó desde sus comienzos cuando se autodefinió como *utópica*, en el sentido de que buscaba colaborar en «el proyecto histórico de una sociedad cualitativamente distinta» y que buscaba expresar «la aspiración al establecimiento de nuevas relaciones sociales entre los hombres⁴⁶». Para que tal proyecto utópico no fuera sinónimo de ilusión, se precisó que debía caracterizarse por su relación con la realidad histórica, su verificación en la *praxis* y su índole racional, ingredientes que harían de la utopía un factor de radical transformación histórica y de surgimiento de un *hombre nuevo*⁴⁷.

Precisamente la implacable realidad histórica y la *praxis* social han obligado a revisar el programa inicial de la Teología de la liberación. Inmediatamente después de la caída del *muro de Berlín*⁴⁸ (noviembre 1989) y de la derrota de los *sandinistas* en Nicaragua (abril 1990), Clodovis Boff, figura de primer orden de la teología de la liberación, insistió sobre la «necesidad urgente» de pensar de la manera más concreta posible una «nueva utopía», a la vez más rica y menos pretenciosa que la

⁴⁵ Por ejemplo, diez investigaciones realizadas entre 1984 y 1996 en diez diócesis del Brasil (Vitória, Crateús, Sao Félix do Araguaia, Picos, Conceição do Araguaia, Cametá, Bom Jesus da Lapa, Bonfim, Sao Mateus, Volta Redonda), muestran que las *comunidades de base* —parte sustancial del movimiento de la Teología de la liberación—, continúan ejerciendo un papel importante de toma de conciencia social y política en los sectores populares y que son un instrumento de movilización y compromiso en acciones de reivindicación, de resistencia y de protesta social. Véase el análisis de dichas investigaciones en Ivo Lesbaupin, «Comunidades de base e mudança social», *Praia Vermelha. Estudos de Política e Teoria Social*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação da Escola de Serviço Social, vol. 2, n° 3, 2000, p. 54-79.

⁴⁶ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1994, décima quinta edición, p. 278.

⁴⁷ *Idem*, p. 279-286.

⁴⁸ Después de la caída del *muro de Berlín* se han oído las proclamas del triunfo planetario de la libertad sobre la tiranía y el anuncio de la emergencia de un «nuevo orden» y de un «fin de la Historia» (Francis Fukuyama) en el que la escatología liberal toma el lugar de la escatología marxista.

utopía del socialismo clásico⁴⁹. Vasto programa que, comprensiblemente, todavía está en el telar⁵⁰.

Boff señaló igualmente que la crisis del socialismo le recordaba a la Teología de la liberación que una transformación revolucionaria de la sociedad se realiza a través de un proceso amplio de participación de las masas y no por la acción abrupta de minorías iluminadas, por generosas que fueran. Ojalá la reformulación de la « nueva utopía » no olvide la lección, y que tenga en cuenta, además, que no sólo hay que desconfiar de las minorías iluminadas. También las masas iluminadas son temibles, pues venga de donde viniere, la tentación del bien es peligrosa: «Donde alborea el bien, perecen niños y ancianos, la sangre corre.⁵¹» El mejor de los mundos se convierte en pesadilla cuando pasa de la proposición a la imposición, que por lo general se hace con generosidad y con las mejores intenciones. Cualquier utopía, cuando se la quiere realizar cueste lo que cueste, se convierte en terror; ésta es la tragedia de quienes en nombre de una futura redención religiosa o social repiten a lo largo de la historia escenarios dominados por la exigencia de testimonios dolorosos, de martirios y de baños de sangre purificadores. La *praxis* ya ha mostrado hasta la saciedad que el *eutopos* no se realiza con proyectos globales de extirpar el mal de la tierra para que reine el *hombre nuevo*.

Lo anterior no significa renunciar a la utopía. Si ella fuera sinónimo de sueño vano e imposible, los únicos utópicos serían quienes creen que todo puede seguir igual en un planeta donde el 20% de la población mundial que vive en los países más ricos tiene ingresos 85 veces mayores que el 20% de la población mundial que vive en los países más pobres⁵² y donde las tres personas más ricas poseen una fortuna superior al PIB de los 48 países más pobres⁵³. Puede que sea cierto que no hay más paraísos que los perdidos, pero renunciar definitivamente a ellos sería, para muchos, el infierno. Que todo futuro sea imperfecto no es razón para instalarse en el actual presente.

En esa perspectiva de necesaria crítica a la realidad social existente, las utopías, como el horizonte, preservan zonas ilusorias y sirven para

⁴⁹ Clodovis Boff, « La théologie de la libération : ses questions pour la fin du siècle », *Lumière et Vie*, n° 200, décembre 1990, p. 79-87.

⁵⁰ Cinco años después de la declaración del brasileño Boff, el chileno Pablo Richard —otra de las figuras de la teología de la liberación—, tuvo que volver a «destacar una necesidad urgente para la Teología de la Liberación en la situación actual: la reconstrucción de la utopía.» P. Richard, «La fuerza del Espíritu. Religión y Teología en América Latina», Caracas, *Nueva Sociedad*, n° 136, marzo-abril de 1995, p. 136.

⁵¹ «Là où se lève l'aube du bien, des enfants et des vieillards périssent, le sang coule », (Vassili Grossman, *Vie et destin*), citado en Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 79.

⁵² Naciones Unidas, *Informe mundial sobre el desarrollo humano*, septiembre de 1998 (las cifras son de 1995).

⁵³ *Le Monde diplomatique*, *L'Atlas 2000 des conflits*, Manières de voir N°23, janvier-février 2000, p. 6.

ponerse en marcha... aunque al llegar al oasis perdamos el privilegio de los espejismos. Si los sitios del deseo requieren de la distancia que permite anhelarlos, el arribo significa una pérdida: «lo único malo de irse al Cielo es que allí el cielo no se ve». Esa es la vacuidad pero también la grandeza de un imaginario utópico *constituido* por la realidad social pero también *constituyente* y modificador de la misma. La solución no es eliminarlo sino soñar con los ojos bien abiertos para analizar las formas concretas que toma, las funciones que llena, los senderos que invita a recorrer.

RESUMEN- El *Nuevo Mundo* americano, desde el siglo XVI hasta nuestros días, ha sido un escenario donde se ha dado cita de manera intensa el binomio *milenio* y *utopía*.

RÉSUMÉ- Le *Nouveau Monde* américain a été, du XVI^e siècle jusqu'à nos jours, le lieu où se sont affrontés les composants du binôme *millenium* et *utopie*.

ABSTRACT- The american *New World* has been, since the 16th century until today, the place where the components of the binomial *millenium* and *utopia* have confronted one another.

PALABRAS CLAVE: *Nuevo Mundo*, *Milenarismo*, *Utopía*, *Evangelización*, *Teología de la liberación*.