

Cambios historiográficos en el estudio del mesianismo, utopía y milenarismo en américa latina

Ana de Zaballa Beascochea
Universidad del País Vasco

En este seminario, donde hemos podido reunirnos investigadores interesados en el mesianismo, milenarismo y temas afines, puedo comenzar con una aseveración un tanto provocativa: los términos mesianismo, milenarismo y utopía son equívocos. Y esto vale también para la historia de América Latina, desde el inicio del período virreinal hasta nuestros días.

En un principio los estudios sobre el mesianismo, milenarismo y utopías americanas se centraron en los siglos XVI y XVII, principalmente en México¹, pues allí comenzó la evangelización de la América a nuclearse por la acción de las órdenes mendicantes, principalmente los Frailes Menores. Se publicaron monografías sobre personajes aislados, supuesta o realmente imbuidos de milenarismo o mesianismo, que habrían influido en pequeños

grupos de religiosos o seglares. Más tarde los historiadores rastrearon estos mismos ideales en el virreinato limeño, tanto entre algunos religiosos como en ciertos movimientos populares indígenas, que llegan hasta el final de la época virreinal (último tercio del siglo XVIII). Quizá en el virreinato peruano, una figura especialmente representativa, al menos como promotora de muchos "imaginarios" mesiánicos sea la Patrona de América, Santa Rosa de Lima, fallecida en olor de santidad en la primera mitad del XVI y canonizada en tiempos de Felipe IV. Por último, se han buscado esas mismas ideologías en los movimientos sociales indígenas o marginales de los siglos XIX y XX, tanto en Brasil, como en las repúblicas independientes de la América Hispánica.

Contamos, según la historiografía actual, con una continuidad de ideales y movimientos milenaristas, mesiánicos y utópicos, desde los inicios de la evangelización hasta nuestro siglo, aunque, también hay que decirlo, se ha producido un cambio importante en esa trayectoria historiográfica.

Una preocupación, en efecto, que se acrecienta, a medida que se profundiza en estos temas, es la especificidad de estos tres conceptos, su uso en la historiografía actual y la correcta clasificación. Yo misma no he podido sustraerme a estas inquietudes y considero necesario replantear la cuestión, es decir, considerar si es correcta la distinción entre movimiento socio-religioso, mesianismo y, por supuesto, milenarismo, tal como se ha incorporado en los manuales de la segunda mitad del siglo XX². En mi opinión, toda disciplina se apoya, como en uno de sus pilares fundamentales, en la precisión conceptual; si un vocablo o término lo utilizamos indistintamente para significar cosas diver-

sas, o tan amplias, que pueden abarcar fenómenos totalmente dispares, el resultado es que la lógica del discurso, la metodología y sus conclusiones, pierdan su carácter científico.

Estudios sobre el mesianismo y milenarismo en los siglos XVI y XVII

Por mis investigaciones, que en un principio estuvieron dedicadas únicamente a los siglos XVI y XVII, podría decir que los individuos o las corrientes de pensamiento estudiados bajo la perspectiva mesiánica o milenarista coincidían en las siguientes características:

1. Estaban promovidas por españoles o criollos, en su mayor parte religiosos, pero dirigidos en gran medida a los indígenas. Es el caso de los "Doce apóstoles" de México, o de las utopías socio-religiosas de Vasco de Quiroga y de Bartolomé de Las Casas, o el traspaso de la Iglesia a Indias de Gonzalo Tenorio³. No he encontrado, sin embargo, en el virreinato limeño ningún movimiento promovido por religiosos y dirigido a los indígenas (al estilo de Vasco de Quiroga, o los franciscanos novohispanos) que pretendiera la vuelta a la primitiva Iglesia, o que sostuviera la cercanía del fin del mundo, con la claridad con que se hallan en la Nueva España.
2. Tales movimientos, caracterizados de mesiánicos, milenaristas o utópicos se apoyaban en una filosofía cristiana y en la religión católica. Se inspiraban concretamente en el catolicismo medieval. En efecto, entre las influencias que llegaron a Indias, ade-

más del posible milenarismo o joaquinismo de los Doce apóstoles, hay que tomar en cuenta los "ciclos proféticos" que corrían por Europa en los siglos bajo medievales (XIV y XV) que tuvieron gran importancia en la mentalidad renacentista de la península ibérica, junto con el ideal de cruzada. El espíritu de reforma religiosa, que tuvo lugar principalmente en Castilla, contribuyó a generalizar planteamientos real o supuestamente mesiánicos, milenaristas y utópicos. La reforma ibérica procedía de los grupos instalados en Aviñón, que habían tomado contacto con los inicios de la devoción moderna, o con la espiritualidad de Santa Catalina de Siena, incluso del humanismo de Petrarca⁴. Castilla fue pionera en la reforma de las órdenes religiosas, en concreto de la franciscana. De este ambiente reformado partieron los primeros misioneros que evangelizaron la Nueva España. Tales formas, plenamente ortodoxas desde el punto de vista cristiano, se revelaron muy fecundas y tuvieron especial protagonismo en Indias a través de los minoritas, que difundieron cierto providencialismo en sus doctrinas mexicanas. Se encuentran también ecos de los ciclos proféticos medievales⁵ en los mitos del Rex Pastor, del Encubierta, de la Monarquía Universal apoyada en la profecía de Daniel, etc.

3. Los citados movimientos se estudiaban como fenómenos religiosos y desde un punto de vista histórico y, en algunos casos, específicamente desde la historia de la Iglesia, por su fuerte vinculación con la evangelización americana.

Como lógica consecuencia, el contenido de los términos era estrictamente religioso, con independencia de las creencias de los historiadores. Se pueden citar los estudios pioneros de Maravall⁶, Bataillon⁷ y Phelan⁸. Ahora, a la vuelta de los años, sin negar

los méritos de tales trabajos, la crítica histórica somete a revisión algunas de sus afirmaciones⁹. También han sido pioneros los estudios de Álvaro Huerga, dedicado a los alumbados americanos¹⁰, tema que también ha interesado a Marcel Bataillon¹¹ y Vidal Abril Castelló¹². Alain Milhou¹³ ha trabajado el mesianismo de Colón, de los franciscanos y en cierto modo su milenarismo, como también Roberto Rusconi.

Lino Gómez Canedo¹⁴, Melquíades Andrés-Martín¹⁵, Josep Ignasi Saranyana¹⁶ se han alineado en un frente crítico ante los tópicos de la historiografía americanista; frente al que yo misma me he sumado¹⁷.

Una propuesta que me parece sugerente y que apoya, en cierta medida, lo que vengo explicando, ha sido formulada por Mariano Delgado¹⁸. Intenta establecer las "metamorfosis" que sufrió el mesianismo en la historia de la Iglesia en América Latina, que, en su primera etapa, coincide con lo que comento para los siglos XVI y XVII. En efecto, para Delgado, el primer momento del mesianismo estaría caracterizado por una hispanización o lusitanización, es decir, un mesianismo ibérico inspirado en el catolicismo medieval y en las profecías que, por aquellos años, alimentaban la piedad popular. El autor "apuesta" por la profecía de Daniel y por el joaquinismo.

En contraste con lo que acabo de resumir (principalmente la hipótesis de un traspaso de la religiosidad popular ibérica a América, que habría sintonizado perfectamente con el espíritu religioso cristiano de las culturas nucleares mesoamericanas), otras corrientes de la actual historiografía usan las nociones milenarismo y mesianismo vacías de contenidos religiosos cris-

tianos. En tal contexto, el "milenio" se entiende como momento de cambio, de renovación, o como comienzo de una nueva Era, de la que se tenía noticia a través de la cabalística y de supuestas "profecías" (esoterismo criptojudáico). Se identifica, en ocasiones, con la esperanza en un período de felicidad en una tierra paradisíaca, con una sociedad ideal más o menos igualitaria y futura, donde los últimos serán los primeros¹⁹.

Algunos autores como Norman Cohn, adoptan una definición de milenarismo y mesianismo, meramente antropológica y sociológica, ayuna de elementos religiosos. Cohn²⁰, que ha sido seguido por otros investigadores, nos advierte que "entre los antropólogos y sociólogos y, en cierta medida, entre los historiadores, se ha difundido la costumbre de usar la palabra milenarismo en un sentido más amplio. El término se ha convertido, de hecho, en una designación apropiada para un tipo particular de salvacionismo", que consistiría en una salvación colectiva e intrahistórica; una salvación inminente y total, que transformará toda la realidad haciéndola perfecta; y, por último, una transformación que se realizará con la ayuda de intervenciones sobrenaturales²¹. Norman Cohn termina: "aun dentro de estos límites hay cabida para una infinita variedad: son innumerables los modos posibles de imaginar el Milenio y el camino que conducirá a él. Las actitudes de los movimientos y sectas milenaristas han oscilado entre la agresividad más violenta y el materialismo más terrenal. También han cambiado mucho su composición y su función sociales"²².

Esta definición rompe claramente con las características propias y clásicas del milenarismo entendido en sentido técnico-teológico, cuyo origen remonta a la exégesis del capítulo 20 del Apo-

calipsis²³. La obra de Cohn influyó en las posteriores hipótesis de la americanística y, en efecto, es citado por muchos de los que estudian estos temas en las Indias occidentales.

En resumen, según mi entender, las nociones que analizamos (milenarismo, misticismo, alumbadismo, mesianismo, apocaliptismo, quizá la única excepción sea la utopía) tienen un origen y una base religiosa y, más concretamente, su formación remonta a la ortodoxia judía, a la revelación neotestamentaria y, de forma más radical, al catolicismo medieval. Su comprensión exige, por tanto, una buena formación teológica y cierto conocimiento de la historia de la Iglesia. Con algunas excepciones —como la de Norman Cohn— la mayor parte de los estudiosos que han analizado los siglos XVI y primeros pasos del XVII americanos, incluso los que han hecho una utilización algo "aguarda" de las nociones que nos ocupan, han aceptado ese origen sagrado y los han concebido como movimientos fundamentalmente religiosos.

El milenarismo y mesianismo en el regalismo borbónico y en las repúblicas independientes

Pasemos al período siguiente. Con relación a tales años se aprecian fuertes contrastes entre los historiadores: unos investigan considerando la religión como elemento neurálgico de sus pesquisas, y otros derivan hacia el campo de la sociología, o a estudios de tipo socio-económico, a los que se añade un barniz religioso que se toma como mero "decorado". Lo que era relativa-

mente excepcional para el período de la evangelización fundante (o los años de los grandes Austrias), ahora comienza a ser lo habitual. La dinámica conceptual es un hecho que dificulta el entendimiento entre los especialistas.

Volvamos a las propuestas de Mariano Delgado. Él considera que la evolución de los conceptos está marcada por el criollismo (y por su análisis historiográfico). Se refiere a algunos precursores, como Francisco de la Cruz o Gonzalo Tenorio, que hablaron del traslado de la Iglesia y el Papa a Indias, y sobre todo, alude a los nacionalistas ilustrados y a los próceres de la emancipación, como Manuel Lacunza, Servando Teresa de Mier o Simón Bolívar.

Me resulta complejo seguir a Delgado en todas sus conclusiones relativas a la "metamorfosis" del mesianismo americano. Es difícil identificar el criollismo con el traslado de la Iglesia a Indias, cuando algunos autores, como Las Casas, por ejemplo, ya habían anunciado este mismo tema, ajeno al estricto criollismo.

Por otro lado, poco tienen que ver las alucinaciones de Francisco de la Cruz, que enloqueció en las cárceles inquisitoriales peruanas, con Teresa de Mier o Bolívar; y, por supuesto, pienso que Lacunza, aunque criollo, y claramente milenarista y mesiánico, no se puede englobar en las concepciones criollistas del mesianismo, sino en las hispánicas, por sus referencias al profeta Daniel, y por la asunción de tantos temas propios del milenarismo y mesianismo medieval ibérico.

Por último, no todos los autores citados mantuvieron una actitud antihispanista. Desde luego no es el caso de Francisco de la Cruz, aunque arremetiera contra los vicios españoles (de buena

gana habría aceptado algún beneficio eclesiástico en la Metrópoli). Y, con relación a Gonzalo Tenorio, conviene recordar que sólo mostró su antihispanismo después del desprecio de su obra. Distinto es el caso de Teresa de Mier o Lacunza, aunque habría que matizar en cada uno.

Desde mi punto de vista, es muy compleja la caracterización de este período (siglos XVIII y XIX) y no se puede encuadrar a todos los escritores milenaristas o utópicos en el único grupo del criollismo.

Además, los contenidos conceptuales y metodológicos de las investigaciones dedicadas al mesianismo y al milenarismo de los siglos XVIII y XIX se diversifican mucho. Tratan temas dispares aunque utilizando idénticos términos. Unos, al estudiar el mesianismo, dedican su atención a movimientos de rebelión social, con ideales de tipo político, con motivaciones económicas y con algunos elementos superficialmente religiosos, adoptados, en gran medida, por el deseo de lograr la adhesión popular. Otros historiadores se ocupan de la ideología de Lacunza o de otros pensadores, de gran calado intelectual, que reúnen características doctrinales muy concretas, fundamentalmente religiosas. Cuando la investigación, en efecto, se dirige a personas de gran talla intelectual o espiritual, como Santa Rosa de Lima (de principios del XVII, pero de influencia duradera a lo largo del XVIII)²⁴, el jesuita Antonio Vieira, en Brasil (del siglo XVII, pero con notable influjo en el XVIII)²⁵, o el citado expulso Manuel Lacunza²⁶, criollo chileno del XVIII (con influjo en el XIX), se aprecia un mayor rigor terminológico y un mayor aprecio por las categorías religiosas. Estos historiadores podrían dialogar sin problemas con los historiadores de la vida religiosa novohispana del siglo XVI y

primeros años del XVII. Por el contrario, cuando las investigaciones derivan hacia movimientos populares dirigidos por líderes con poca formación doctrinal —tanto religiosos como laicos— los contenidos conceptuales pierden peso y la historiografía se desliza hacia definiciones generales sin un contenido religioso-doctrinal específico. Las confusiones son, en tales casos, inevitables. En definitiva, la orientación de dichas investigaciones depende, como siempre, de los intereses del investigador: elección de sus fuentes, hipótesis de partida, metodología e interpretación de los datos; y variará si realiza sus estudios desde una óptica antropológica, histórico-religiosa o desde una perspectiva teológica.

Aunque todas las puntos de vista son interesantes, pues enriquecen la compleja visión del hombre en sociedad en el tiempo, también es cierto que algunos métodos o instrumentos de investigación se adaptan mejor que otros a determinados fenómenos religiosos, ideológicos o sociales.

Los problemas terminológicos

Una posible solución a la diversidad de ópticas o enfoques, usando términos idénticos, podría ser aclarar a la comunidad científica a qué nos referimos en los diferentes momentos cuando hablamos de mesianismo o milenarismo; aunque sería preferible buscar otros términos y evitar, así, los graves equívocos que se dan en la actualidad entre los investigadores. Vamos a centrarnos en los movimientos populares indigenistas, sobre todo incaicos, por

la atención que ahora les presta la historiografía y porque resulta un buen ejemplo de la equivocidad del término mesianismo.

Algunos investigadores han considerado milenaristas o mesiánicos todo tipo de revueltas: desde el Taki Onquoy, en el XVI, hasta la importante rebelión de Tupac Amaru, a fines del XVIII. En estos estudios los términos milenarismo y mesianismo se utilizan casi como sinónimos. En el Taki Onquoy, el milenarismo consistiría en la existencia de un líder religioso que prometía el regreso de las huacas, el rechazo a la religión y cultura europea, la promesa del triunfo de las antiguas divinidades y el regreso del Inca²⁷. En las revueltas del XVIII, los líderes de los movimientos sociales fueron principalmente mestizos, caciques de la elite indígena o curas criollos, pero no debe subestimarse la presencia de las masas indígenas, porque sin ellas las rebeliones no hubieran ocurrido²⁸. Estos movimientos contienen elementos utópicos, promesas del regreso del Inca (a veces cristianizado) y la llegada de una nueva época (con referencias a la profecía atribuida a Santa Rosa de Lima del año de los tres sietes, cuando el gobierno del Perú volvería a sus antiguos dueños). Pero no se encuentran características milenaristas²⁹, y difícilmente mesianismo en sentido estricto; sí se puede hablar, en cambio, de salvacionismo. Está por investigarse la existencia de memoriales o informes de franciscanos o eclesiásticos —a los que algunos hacen referencia— que pudieran haber sido el soporte intelectual de esas revueltas, lo que cambiaría la calificación de los citados movimientos, o al menos parte de su intencionalidad.

Algunos autores³⁰ consideran que son mesiánicos los movimientos indígenas de larga duración, pues una revuelta de carácter

cotidiano difícilmente alcanzará una elaboración ideológica: los argumentos suelen ser de pura subsistencia. En cambio, en las consideradas rebeliones peruanas, donde se da una mayor permanencia temporal y proyección política, se permite una reflexión que trasciende el plano de las reivindicaciones puramente económicas. Con todo, pienso que la duración no es suficiente: pues esa reflexión ideológica puede tener muchas acepciones. Para que sea mesianismo o milenarismo tiene que contar con elementos específicos. Por ejemplo, en el México del XVIII son abundantes las rebeliones indígenas y sin embargo no existe un proyecto religioso o utópico-religioso. Pero, son estudiadas, por algunos historiadores, como mesiánicas³¹; a mi entender, sin ningún apoyo en programas, discursos o memoriales.

Otros autores consideran, por ejemplo, que existe mesianismo si existe voluntad de ruptura con el orden establecido y, por tanto, identifican el mesianismo con los movimientos violentos. Esa propuesta tendría bastantes excepciones como, por ejemplo, los casos de Las Casas y Quiroga, con voluntad expresa de romper (no subvertir) el orden establecido. Pretenden la construcción de sociedad utópica para los indios, pero de forma pacífica; incluso, en el caso de Quiroga, aceptando de fondo el orden colonial.

Otros, finalmente, estiman que estos conceptos sólo pueden aplicarse cuando hay un contexto religioso. Tal es el caso de las investigaciones sobre Santa Rosa de Lima o Manuel Lacunza, por hablar de dos de las personalidades de mayor calado e influencia en el XVIII y XIX.

Veamos cómo inciden estas cuatro contextualizaciones del mesianismo, tan dispares entre sí, en los resultados científicos.

Cambio de paradigmas historiográficos

Como hemos señalado, los estudios sobre movimientos indígenas o socio-religiosos del XIX y XX suelen arrastrar problemas conceptuales serios. Por las concesiones al relativismo religioso y al uso de metodología marxista, al analizar los diferentes fenómenos socio-religiosos se agudizan las variaciones terminológicas y con ello la confusión. Se consideran válidos y sinónimos muchos conceptos teológicos o religiosos que en origen no lo son. En ocasiones se consideran válidos esos contenidos conceptuales simplemente por haberse puesto de acuerdo un grupo de investigadores.

El artículo de Alicia M. Barabas, *Las expectativas salvacionistas en la multireligiosidad contemporánea*, presentado en el Congreso de Varsovia, de julio de 2000, me ha hecho cavilar sobre la gran diferencia —algo más que una discusión meramente conceptual— entre los enfoques de la historia de la Iglesia o de la historia religiosa, tomadas éstas como disciplinas específicas, y el tratamiento de muchos antropólogos y etnógrafos, que se limitan a considerar la dinámica interna de las sociedades o la evolución de sus estructuras, sin prestar atención a los elementos religiosos o reconduciendo el fenómeno religioso a una mera manifestación social (una superestructura). Estos investigadores, en efecto, elaboran sus propias definiciones de la palabra Iglesia, movimiento religioso o secta. Por la materia de su especialidad, no cuentan con los conocimientos específicos para definir conceptos estrictamente religiosos o teológicos. Dentro del gran espectro de los mesianismos incluyen indistintamente los movimientos nativitas y salvacionistas, las rebeliones campesinas

nas, el New Age y otras manifestaciones propias de las denominaciones evangélicas e, incluso, de las sectas³².

Sus trabajos demuestran, o intentan demostrar, la aparición de ciertos "mesianismos" arreligiosos o secularizados, substitutorios de los mesianismos estrictamente religiosos estudiados hasta ahora por un vasto sector de la historiografía. Los mesianismos secularizados escapan al concepto originario de mesianismo. Alicia Barabas lo llama "religiosidad popular salvacionista"³³. Por ello, nos parece lícito preguntarnos, como ya hemos hecho más arriba, si realmente se está hablando de lo mismo o no habría más bien que cambiar la terminología.

Es innegable que las rebeliones campesinas americanas³⁴ pueden analizarse desde una óptica neutral, dejando aparte el punto de vista religioso. Pero, en ocasiones, una neutralidad religiosa buscada a posta, como prejuicio religioso, puede falsear la realidad. Veamos unos ejemplos. No escasean —al menos en México y Brasil— monografías que analizan los movimientos o sublevaciones campesinas con metodología marxista. Para tales historiadores, los elementos religiosos dependen del grado de penetración del capitalismo en la economía de las regiones estudiadas. En los lugares donde el sistema económico no ha desbaratado aún la comunidad indígena y se conserva la cohesión étnica, la rebelión campesina en defensa de la opresión se expresa a menudo —se nos dice— a través de elementos religiosos. En cambio, allí donde ha penetrado el capitalismo, la ideología que provoca la rebelión contiene únicamente elementos sociopolíticos³⁵. Se entiende, pues, que los movimientos "mesianicos" son mera utilización de lo religioso como catalizador o cohesionador de la comunidad, y que el grueso de los se-

guidores, de tales movimientos, han sido gentes incultas, sin doctrina, fáciles de movilizar con la promesa de una mejora, de un paraíso o de cualquier salvación. Por ello, con frecuencia se considera que las manifestaciones religiosas son superficiales o una simple excusa, por parte de los líderes, para movilizar a la masa campesina³⁶. Es posible que el diagnóstico sea certero en algunos casos, pero no siempre. Verbigracia: las guerras religionarias, las de reforma o las cristeras, para referirnos al caso mexicano, ¿fueron acaso sólo movimientos agraristas, camuflados bajo razones religiosas? El asunto, como puede advertirse, es mucho más complejo... Y la guerra del fin del siglo, provocada por los secesionistas del nordeste brasileño, ¿no reunía todas las características de un milenarismo y mesianismo religioso?

En consecuencia, se aprecia un regreso a la consideración de los elementos religiosos, más o menos camuflados bajo tantos movimientos liberacionistas. Se pretende recuperar parte de la complejidad de los fenómenos históricos. Quizá el sandinismo nicaraguense haya sido el detonante que ha hecho recapacitar a los historiadores marxistas puros o a los de la escuela histórico-psicoanalítica. Pero no menos religioso fue el origen de los movimientos liberacionistas colombianos, al frente de los cuales hubo más de un clérigo.

Aunque la noción de mesianismo no haya sido purificada de toda la ganga que se le ha adherido en los últimos años, ha resultado beneficiada por la corriente de "historia total". No es ahora infrecuente encontrar definiciones de mesianismo que no niegan de su origen religioso, y en el que se podrían incluir, añadiendo sus especificidades, los movimientos mesianicos estrictos. Es gratificante toparse, a la vuelta de los años, con defini-

ciones como la que transcribo a continuación: "tres elementos indispensables forman la base de todo movimiento mesiánico y lo hacen específico: una colectividad descontenta y oprimida, la esperanza de la venida de un emisario divino, que debe enderezar los entuertos que aquella sufre y la creencia de un paraíso al mismo tiempo sagrado y profano"³⁷.

Notas y Referencias

- 1 Marcel BATAILLON, *Nouveau Monde et fin du Monde*, en "L'Éducation Nationale" 32(1952); Marcel BATAILLON, *Evangelisme et millénarisme au Nouveau Monde*, en VV. AA., *Courants religieux et humanistes a la fin du XV et au debut du XVI siècle*, Colloque de Strasbourg (mayo 9-11 1957), CNRS, Paris 1959; José Antonio MARAVALL, *La utopía politico-religiosa de los franciscanos en Nueva España*, en "Estudios Americanos", 1 (1948) 199-227 (este artículo fue recogido en un libro posterior del mismo autor, y ampliado con las últimas publicaciones sobre el tema, titulado *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, *Historia/Siglo XXI*, Madrid 1982); Marcel BATAILLON, *Nouveau Monde et fin du Monde*, en "L'Éducation Nationale" 32 (1952); e ID., *Evangelisme et millénarisme au Nouveau Monde*, en VV. AA., *Courants religieux et humanistes a la fin du XV et au debut du XVI siècle*, Colloque de Strasbourg (mayo 9-11 1957), CNRS, Paris 1959; John, Leddy PHELAN, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México 1972; Georges BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización Mexicana (1520-1569)*, trad. cast., Espasa Calpe, Madrid 1983; Lino GÓMEZ CANEDO, *Millenarismo y utopía en la Evangelización de América*, en VV. AA., *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1399-1410; Edwin E. SYLVEST, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Academy of American Franciscan History, Washington 1975; Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *Contenido y transcripción de la Obediencia e Instrucción*, en VV. AA., *Congreso de franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo. Actas y estudios*, Monasterio de Sta. María de Guadalupe 1986, pp. 365-393; Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *En torno a las últimas interpretaciones de la primera acción evangelizadora franciscana en México*, en VV. AA., *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1345-1370; José Ignacio SARANYANA, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991; José Ignacio SARANYANA-ANA DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunale, Pamplona, 2da ed. 1995; Mariano FAZIO FERNÁNDEZ, *Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía, identidad y esperanza de un continente*, Simposio internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14, mayo 1992, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992, pp. 609-621.

2 Para las definiciones de Millenarismo, mesianismo, utopía, joaquinismo, etc. Ver Ana de ZABALLA, *Joaquínismos, utopías, millenarismos y mesianismos en la América colonial*, en José-ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina. Desde los Orígenes a la Guerra de Sucesión*, Vervuert, Iberoamericana, Colonia 1999, cap. XIV, pp. 614-689.

- 3 La fuente fundamental para este estudio A. EGULUZ, Fr. Gonzalo TENORIO, OFM., y sus teorías escatológico-providencialistas sobre las Indias, en "Missionaria Hispanica" 48 (1959) 257-322. Gonzalo Tenorio es autor de una obra donde se vierten ilusiones de tipo mesiánico: al defender las teorías immaculistas, defendió el fin del mundo y el paso de la iglesia a indias, pero no levantó sospechas por parte del Tribunal del Santo Oficio americano
- 4 Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ, *Humanismo y reforma católica*, Madrid 1986.
- 5 Usando un préstamo del lenguaje exegético se llamarán aquí "ciclos proféticos" a una serie de temas que hunden sus raíces en distintas tradiciones alto medievales, a partir de los cuales se crearon por así decirlo, mitos que surcan los escritos apocalípticos, proféticos y escatológicos del tardomedievo y del principio del Renacimiento. Los que más influyen en el resurgimiento del interés por Jerusalén, que son: el mito del Emperador escatológico que proviene de los oráculos sibílicos, la figura del Pastor angelicus del ciclo joaquínico y el mito de Fernando propio de la tradición hispánica visigótica (Eulalia DURAN, *Simbología política catalana a l'inici des temps modernes*, Real Academia de las Buenas Letras, Barcelona 1987).
- 6 José Antonio MARAVALL, *La utopía politico-religiosa de los franciscanos en Nueva España*, en "Estudios Americanos", 1 (1948) 199-227. (Este artículo fue recogido en un libro posterior del mismo autor, y ampliado con las últimas publicaciones sobre el tema, titulado *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, *Historia/Siglo XXI*, Madrid 1982).
- 7 Marcel BATAILLON, *Evangelisme et millénarisme au Nouveau Monde*, en VV. AA., *Courants religieux et humanistes a la fin du XV et au debut du XVI siècle*, Colloque de Strasbourg (mayo 9-11 1957), CNRS, Paris 1959.
- 8 John Leddy PHELAN, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, tra. cast., UNAM, México 1972.
- 9 Esos autores presentan a los franciscanos pretendiendo formar, con los indígenas, un reino teocrático con características del millenarismo joaquínico. Se trataría de un ambicioso proyecto revolucionario. Sería prolijo referir aquí las definiciones de estos investigadores, pero conviene indicar que, en mi opinión, parecen confundir el millenarismo con el genuino espíritu franciscano; la euforia providencialista y escatológica ante la rapidez de las primeras conversiones, con un reinado intrahistórico de Cristo; y el deseo de trasplantar a la Nueva España la reforma religiosa que hablan experimentado en su propia orden, con la pretensión de "crear" una nueva iglesia. Son muchos los estudiosos que han utilizado estas hipótesis como tesis sobre la que continuar su investigación, dando por sentado el millenarismo franciscano, sin ulteriores investigaciones críticas. Un ejemplo reciente lo tendríamos en el benemérito historiador inglés John LYNCH, "Millenarismos" en *América Latina en tiempos del Concilio Plenario*, en Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina. Simposio Histórico, Ciudad del Vaticano, 21-25 de junio de 1999, Libreria editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, pp. 905-916.
- 10 A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados, II: Los alumbrados en Hispanoamérica, 1570-1605*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986. Realiza un estudio del alumbradismo en el Perú y en la Nueva España, a través de los procesos seguidos por la Inquisición. Adjunta la publicación de una muestra amplia y variada de documentos.
- 11 Marcel BATAILLON, *La herejía de Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana*, en *Études sur Bartolomé de las Casas*, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, Paris 1965, p. 321. (ponencia reeditada en: BATAILLON, Marcel, *La Colonia. Ensayos peruanistas*, compilación de Alberto Tauro, Universidad de San Marcos, Lima 1995)

- 12 ABRIL CASTELLÓ, V., *Francisco de la Cruz*. Inquisición. Actas I, CSIC, Madrid 1992.
- 13 Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Casa-Museo de Colón, Seminario americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1983; MILHOU, Alain, *De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques*, en *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde (Séminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale)*, Ed. L'Harmattan, Paris, t. 1, 1981, y t. 3, 1984; MILHOU, Alain, *El concepto de "destrucción" en el evangelismo milenario franciscano*, en Paulino Castañeda (dir.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, Deimos, Madrid 1988, pp. 297-315, p. 300 y ss. MILHOU, Alain, *Destrucción de España y destrucción de las Indias*, en "Comunión", 18 (Sevilla 1985) 31-58, p. 51.
- 14 Lino GÓMEZ CANEDO, *Milenarismo y utopía en la Evangelización de América*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1399-1410.
- 15 Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *En torno a las últimas interpretaciones de la primera acción evangelizadora franciscana en México*, en VV.AA., *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1990, pp. 1345-1370.
- 16 José Ignacio SARANYANA, *Teología profética americana*, EUNSA, Pamplona 1991; José Ignacio SARANYANA-Ana DE ZABALLA, Joaquín de Fiore y América, Eunat, Pamplona, 2da ed. 1995.
- 17 Ana DE ZABALLA BEASCOECHEA, *Joaquínismos, utopías, milenarismos y mesianismos en la América colonial*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) *Teología en América Latina. Desde los Orígenes a la Guerra de Sucesión*, Vervuert. Iberoamericana, Colombia 1993, cap. XIV, pp. 614-689.
- 18 Profesor Ordinario de la Universidad de Friburgo. Me reitero a su ponencia en el Congreso de Varsovia 10-14 de julio de 2000, titulada "Mesianismos Latinoamericanos a finales del siglo XX. Una tipología".
- 19 Cfr. Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, cit., p. 312.
- 20 Norman COHN, *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral Editores, Barcelona, 3ra ed. 1972 (la primera edición en inglés data de 1957).
- 21 Evidentemente, no se usa aquí el término sobrenatural en sentido técnico, sino como sinónimo de algo extraño, preternatural, que viene de fuera del orden conocido.
- 22 Norman COHN, *En pos del milenio...*, cit., p. 11.
- 23 En la actualidad han proliferado los grupos o sectas en Estados Unidos y Europa que, ante la cercanía del año 2000, o como elemento constitutivo de su doctrina, esperan el fin del mundo o una catástrofe de dimensiones mundiales de la que sólo se salvarán unos pocos. Se pueden mencionar los Testigos de Jehová, algunos grupos de origen protestante, otros de ascendencia hindú, como los Hare Krishna, el grupo Moon, etc. Varios grupos calificados por los especialistas como «secularizados» que creen en la aparición de una nueva Era en esta vida o al menos en esta tierra, aunque restaurada. Cfr. Manuel GUERRA GÓMEZ, *Los Nuevos movimientos religiosos (Las sectas). Rasgos comunes y diferencias*, EUNSA, Pamplona 1993.

24 Ramón, MUJICA PINILLA, *El arcángeo de Rosa de Lima: Mística y política en torno a la patrona de América*, en VV.AA., Santa Rosa de Lima y su tiempo, Banco de Crédito del Perú ("Colección Arte y Tesoros del Perú"), Lima 1995; ID., *Aproximaciones apocalípticas a los "desposorios místicos" de Santa Rosa de Lima*, en "Anuario de Historia de la Iglesia" 10 (2001) 522-529; ID., Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la Patrona de América, FCE en prensa. En todos estos trabajos se puede encontrar bibliografía abundante y muy especializada sobre el tema.

25 Luis GÓMEZ PALACÍN, *Veira. Entre o Reino imperfeito e o Reino consumado*, Ediciones Loyola, Sao Paulo, Brasil 1998; Eduardo HOORNAERT, *Teologia e ação pastoral em Antônio Vieira s.j. 1652-1661*, en VV.AA. *História da Teologia na América Latina*, Edições Paulinas, São Paulo 201965, pp. 63-74; Serafim LEITE, *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil, 1540-1760*, Livraria Apostolado da Imprensa, Braga 1993; Ana Mª RAMALHETE, *Legitimações dinásticas e pragmatismo do discurso providencialista. Ferrão Lopes e António Vieira*, en "Revista da Faculdade de Ciências sociais e humanas", 9(1995)209-219; José VAN DER BESSELAAR, *Antônio Vieira: o homem, a obra, as idéas*, Lisboa 1981; José Antônio SARAINVA, *Padre Antônio Vieira na história da literatura portuguesa*, Porto 1988.

26 Alfred-Félix VAUCHER, *Une célébrité oubliée. Le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) de la Société de Jésus auteur de "La Venue du Messie en gloire et Majesté"*, nouvelle édition revue, FIDES, Genève 1966; Manuel LACUNZA, *La venida del Mesías en gloria y majestad*, selección, prefacio y notas de Mario Gongora, Editorial Universitaria (Colección Escritores coloniales de Chile), Santiago de Chile 1969; Walter HANISCH ESPÍNDOLA, *Lacunza o el temblor apocalíptico*, en "Historia" 21 (1986) 355-378; Freddy Omar PARRA CARRASCO, *Pensamiento teológico en Chile. El Reino que ha de venir: Historia y Esperanza en la Obra de Manuel Lacunza*, Pontificia Universidad Católica de Chile ("Anales de la Facultad de Teología", 44), Santiago de Chile 1993; Eddie MORALES, *Lacunza y el discurso milenarista en la literatura colonial*, en "Vertias" 8 (2000) 137-150.

27 Sobre el Taquí Onqoy cfr. Gabriela RAMOS, *Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: discursos y silencios en torno al Taquí Onqoy*, en Gabriela RAMOS y Enrique URBANO (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco 1993, pp. 137-168, 158-165; Pedro GUIBOVICH, *Cristóbal de Albornoz y el Taquí Onqoy*, en "Histórica" 15 (1991) 205-236; Luis MILLONES (comp.), *El retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima 1990; Ana DE ZABALLA BEASCOECHEA, *Joaquínismos, utopías, milenarismos y mesianismos en la América colonial*, en Josep-Ignasi SARANYANA, (dir.) et al., *Teología en América Latina. Desde los Orígenes a la Guerra de Sucesión*, Vervuert. Iberoamericana, Colombia 1999, cap. XIV, pp. 614-689.

28 Cfr. los estudios históricos de Scarlett OPHELAN GODOY, *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia (1700-1783)*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco 1988, p. 293; ID., *La Gran rebelión en los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas», Cuzco, 1995, donde crítica calificar de mesiánica la rebelión de Tupac Amaru; Manuel BURCA, *Nacimiento de una Utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima 1988; Juan OSSIO, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Pedro Pastor Ed., Lima 1973.

29 Como dice Scarlett OPHELAN, *La Gran rebelión en los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*, CBC, Lima 1985: "la ideología no es etérea, se sustenta en discursos, manifiestos políticos, programas. Es decir, en evidencia", y si no, no se puede hablar de ideología, ni estudiarla como tal.

30 Scarlett OPHELAN, *La Gran rebelión en los Andes...*, cit., p. 16.

31 Leticia REINA, *Las Rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México 41988. Georges BALANDIER, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, Col. Enlace, Ed. Grijalbo, México 1989.

32 Es obvio que uno de los cambios que se notan respecto al período colonial es, por ejemplo, que la mayoría de las rebeliones campesinas del XIX ya no incluyen elementos de tipo mesiánico o religioso. Con todo, los levantamientos de los indígenas mexicanos, tan numerosos en el XIX y primera mitad del XX, de innegable relieve político, serían inimaginables sin el componente religioso. Y lo mismo podría decirse del Brasil.

33 Alicia M. BARABAS, *Las expectativas salvacionistas en la multireligiosidad contemporánea*, comunicación presentada en el Congreso de Vainsovia, cit., pro manuscrito, p. 1.

34 Quizá en este período Brasil sea uno de los lugares de mayor interés para el estudio de este tipo de movimientos donde se mezclan y confunden las reivindicaciones sociales con los elementos religiosos. Vid., por ejemplo, Noel BENÍCIO, *O rei dos jagunços: crônica histórica e de costumes serfanejos sobre os acontecimentos de Canudos*, Typ. Jornal do Comércio, Rio de Janeiro 1899; Jolideih GOMES CONSORTE e Lisias NOGUEIRA NEGRÃO, *O messianismo no Brasil contemporâneo*, Edusp, São Paulo, 1997; Marco Antônio DA SILVA MELLO (Arno VOGEL), *Monarquia contra república: a ideologia da terra e o paradigma do milênio na 'guerra santa' do Contestado*, en «Estudos Históricos» 2 (1989/4) 190-213; Todd Alan DIACON, *Capitalist and Fanatics: Brazil's Contestado Rebellion, 1912-1916*, Ph.D. Diss., University of Wisconsin, 1987; Robert M. LEVINE, *Vale of Tears. Revisiting the Canudos Massacre in the Northeastern Brazil, 1893-1897*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 1992; Carole MYSCOFSKI, *When Man Walks Day: Portuguese Messianism in Brazil*, Scholar's Press, Atlanta 1988; Luilgard OLIVEIRA CAVALCANTI BARROS, *A terra da Mãe de Deus*, Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro 1988.

35 "Anibal QUIJANO [Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina en "Pensamiento Crítico" 24 (1969) 61] califica los movimientos mesiánicos de pre-políticos porque, según él, presentan modelos de interpretación de la realidad social que impiden la percepción de los factores reales de la situación que los empuja a la rebelión" (cit. por Leticia REINA, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI, México 41988, p. 36).

36 Leticia REINA, *Las Rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, cit., p. 36.

37 M^a Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México 1969, p. 22.

Un discurso sobre el pasado: Las Casas, el lascasianismo y la utopía de la Teología de la Liberación

Fernando Armas Asin
Instituto de Investigación de la Facultad de Turismo
Universidad San Martín de Porres

En la necesidad de responder a situaciones e interrogantes del momento, algunos discursos políticos han atendido a construcciones sobre el pasado que articularon una alternativa al hecho social presente y que, incluso, proyectaron un futuro imaginado. En la búsqueda por racionalizar la imaginación, la utopía de raigambre política se cimienta, y esto, que duda cabe, ha sucedido en la Iglesia Católica peruana. Llamemos la atención que hablaremos de una utopía en especial, contemporánea, la de la Teología de Liberación, que ha imaginado determinados temas del pasado (que vislumbran justicia y solidaridad cristianas) para afianzar su presente y su futuro.

Interesa, en este artículo, resaltar cómo esta utopía echó mano de la historia y, ante todo, de qué tema o temas se sirvió para