

Jean Delumeau

Mentalidades religiosas en el occidente moderno

Balace de una investigación

Cuando ingresé al Collège de France mi libro *La peur en Occident*¹ estaba en verdad ya comenzado, pero no había previsto en detalle desde los inicios todo el itinerario que en el transcurso de los años he recorrido con ustedes. No tenía sino un proyecto general: equilibrar en el desarrollo de mis trabajos el estudio del miedo y de los miedos con el del sentimiento de seguridad y los sueños de felicidad. Deseaba, pues, desde el comienzo no ser catalogado como un historiador únicamente del miedo. Estoy feliz de haber podido realizar bastante ampliamente esta intención inicial, aunque no estoy todavía en el estadio final. Y por eso me siento tan irritado cuando no se retiene de mi obra sino lo que concierne al miedo, porque desde hace veinte años mis libros se encadenan

1. París: Editorial Fayard, 1978 (existe traducción en español). Tanto esta nota como las siguientes pertenecen a la traductora.

unos con otros por un lazo lógico. Sin embargo, por simple sentido común, no podía comenzar por la noción de seguridad y los sueños de felicidad y continuar con la evocación de las danzas macabras² y las llamas del infierno. Así, pues, deseo que mi producción sea considerada en su globalidad, en el interior de la cual figura *Ce que je crois*³, que es, entre mis libros, el que más aprecio.

Deseo agregar a esta aclaración en cuanto al objetivo propuesto, una consideración de oficio. Una de las razones que me han impulsado a ocuparme de los temas que he tratado ante ustedes es el hecho de que, hasta ahora, habían sido bastante descuidados por la historiografía. He buscado llenar un vacío. Ahora bien, este vacío puede asombrarnos. En efecto ¿es que no le importa al historiador, y más generalmente a cualquiera que esté deseoso de conocerse a sí mismo y a sus raíces, el saber de qué tenían miedo sus antepasados, las protecciones que buscaban y cómo ellos consideraban la felicidad?

He desarrollado mis investigaciones sobre estos temas en el marco de una cátedra de Historia de las Mentalidades Religiosas en el Occidente Moderno, título que he escogido y del que no me avergüenzo, sabiendo incluso que el término "mentalidades" es, a veces, materia de controversia entre especialistas. Constató que el término es cómodo, que muchos historiadores extranjeros lo emplean, como los franceses, y que tienen la ventaja de designar con una sola palabra todo lo que se relaciona con los sentimientos y los comportamientos

2. Representaciones más conocidas del tema de la danza de la muerte, es decir, del destino inexorable de la humanidad. Se mostraba la igualdad de los diferentes estamentos sociales en un cortejo que emparejaba a vivos y difuntos.
3. París: Editorial Grasset, 1985.

colectivos. En cuanto a mí, me he mantenido fuera de las querellas semánticas. Tenía un fin que era claro: hacer revivir los miedos, las maneras de tranquilizarse, los temas de esperanza de nuestros predecesores, en Occidente. Poco importa la etiqueta que se coloque sobre esta manera de escribir la historia. Lo que es cierto es que ella impone —felizmente— constantes retornos a las fuentes de primera mano, que debe apoyarse en bibliografías densas pero que en cambio conmueve a un público amplio en Francia y fuera de Francia. Hasta ahora, mis libros han suscitado sesenta traducciones en doce idiomas: la mayor parte ya realizadas, las otras en curso. Los historiadores pueden ser, a su manera, los embajadores de su país.

Mi investigación sobre *La peur en Occident* me ha conducido a tres conclusiones principales. La primera ha puesto de relieve unas concomitancias que no podían aparecer sino mediante una exposición sintética. Antaño, un cierto número de miedos han culminado juntos; en particular, miedo a las brujas, a los blasfemos, a los heréticos, a Satán y al fin del mundo. Ellos han avanzado al mismo ritmo, a partir de mediados del siglo XIV, llegando al máximo, a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, para disminuir luego, después de 1650. De allí esta constatación, transportable a otras situaciones colectivas (y también, sin duda, individuales): un miedo está raramente aislado, arrastra a otros con él, juntos forman un “tren de miedos” y tienden a crear un “mal-a-gusto”.

La segunda conclusión que he desarrollado luego en *Le peché et la peur*⁴ ha sido una relectura del Renacimiento. Este ha existido seguramente como promoción de Europa. Pero no ha sido forzosamente sinónimo de alegría y optimismo. Una

4. París: Editorial Fayard, 1983.

pujante creatividad ha cohabitado junto a él, con mucha inquietud. Se debe incluso constatar que la obsesión por la muerte se volvió omnipresente en las imágenes y palabras de los europeos de inicios de los tiempos modernos: en las *Danzas macabras* como en el *Triunfo de la muerte* de Brueghel⁵, en los poemas de Ronsard, en los ensayos de Montaigne y en el teatro isabelino. La palabra "Renacimiento" nos hace a veces olvidar el *Apocalipsis*, grabado por Durero (y que lo hizo célebre de golpe), el *Juicio final* de Miguel Ángel, las guerras de religión⁶ y la obsesión por la brujería que culmina no en la Edad Media, sino entre 1560 y 1630. Esa palabra puede camuflar también el hecho de que los contemporáneos de Francisco I y de Carlos V no pensarán en los términos de progreso moral o técnico. Por el contrario, muchos creían que la humanidad estaba próxima a su fin.

La tercera conclusión también se puede trasladar a otros tiempos y a otros lugares, y es que en Europa de inicios de la modernidad, ciertos miedos sentidos por los dirigentes fueron paradójicamente más grandes que los de las masas. Los hombres de la Iglesia tenían más miedo al diablo que los campesinos. Éstos, por otra parte, temían a los brujos y a las brujas. Pero eran los jueces quienes identificaban a los detenidos por brujería con los agentes de Satán, y buscaban hacerles confesar la participación en supuestos *sabbats*⁷ diabólicos y la fir-

5. Peter Brueghel el Viejo (¿1525?-1569), pintor flamenco. Su obra *El triunfo de la muerte*, realizada hacia 1560, se encuentra en el Museo del Prado y ha sido en ciertas ocasiones atribuida al Bosco, quizás por la influencia que Brueghel recibió de dicho artista.

6. Conflictos bélicos que tuvieron lugar en Europa en los siglos XVI y XVII y enfrentaron a católicos con protestantes.

7. Nombre dado a las reuniones de brujos y brujas, realizadas —según se creía— los sábados a medianoche, presididas por Satanás.

ma de un pacto con el príncipe del infierno. Por último, sin negar la existencia, aquí y allá, de accesos populares de antijudaísmo, es necesario –por desgracia– reconocer que este antijudaísmo ha tomado otra dimensión cuando ha sido teorizado y ha sido formulada, por los predicadores y teólogos, la acusación de “pueblo deicida”. Y eso ya en la época de la segunda cruzada pero, sobre todo, a partir del siglo XIV.

Estas tres series de hechos revelan conjuntamente una cultura erudita y unos medios dirigentes más perturbados que la población, frente a la acción multiforme de las fuerzas demoníacas, que se esforzaban también en propalar sus propios temores entre el conjunto de la población. Igualmente, en nuestro tiempo, es cierto que los dirigentes comunistas del Kremlin temían mucho más al capitalismo y a los americanos que su pueblo, y su propaganda difundía incansablemente sus propios temores desde los estratos superiores hasta los más bajos de la sociedad soviética.

Cuando hube terminado *La peur en Occident*, me di cuenta de que mi indagación sobre este tema no estaba terminada. Pues, entre los miedos ¿podía dejar de lado uno de los más importantes, al menos en los siglos pasados: el miedo a uno mismo, quiero decir el miedo a uno mismo como pecador? Bourdaloue⁸ decía: “no tenemos ningún enemigo a quien temer más, sino a nosotros mismos (...) Yo soy (...) más temible para mí que todo el resto del mundo, porque no corresponde sino a mí dar muerte a mi alma y excluirla del reino de Dios”. Habiéndome puesto a seguir los pormenores de esta dramática afirmación, he reunido durante cinco años una do-

8. Louis Bourdaloue (1632-1704), sacerdote jesuita, célebre orador en la corte de Luis XIV.

cumentación importante en peso y, sobre todo, abrumadora por su contenido. *Le peché et la peur* es el más voluminoso de mis libros. Pero, no es a causa de eso, que ha sido para mí el más difícil de escribir. Estaba espantado por lo que leía. He estado a punto de detenerme en el camino. Estuve sobrecogido por la inquietud ante la perspectiva de entregar para su edición unos documentos que daban una imagen negra de un cierto cristianismo. Historiador cristiano y conocido como tal, ¡qué responsabilidad para mí el hacer pública esta documentación! En verdad, debo decir que fueron religiosos muy ligados a la Iglesia quienes me animaron a perseverar. Para ellos, mi libro debía constituir una terapia. Mostrando con la ayuda de una lupa de aumento, es decir, a partir de documentos numerosos e impresionantes, que los teólogos y los predicadores —católicos y protestantes— antaño habían proferido discursos excesivos, se les retiraba una gran parte de su credibilidad; se hacía resaltar que no se trataba del auténtico cristianismo —que es esperanza—, sino de una *deriva*. Y de golpe se tranquilizaba a la gente que había sido educada en un clima no de “temor a Dios” sino de “miedo a Dios”. Y es así como este libro, cuya audiencia ha sorprendido al editor y al autor, en lugar de traumatizar ha destraumatizado, y ha invitado a indagar un discurso religioso más apaciguante que, también, ¡a Dios gracias!, ha existido en la Iglesia. He pronunciado hace poco la palabra *deriva*. Es cierto, creo, con Freud y Jung, que el sentimiento de culpabilidad es un problema capital para toda la civilización. Sé que el cristianismo y el judaísmo conceden y concederán siempre un lugar importante a la noción de pecado y al examen de conciencia. Pero es imposible para el historiador no hacer resaltar la presencia de un verdadero exceso de culpabilidad en la historia occidental, y entiendo por “exceso de culpabilidad a todo discurso que sobreestima el pecado en relación con el perdón”. Es

esta desproporción –y ella sola– la que ha suministrado la materia de mi libro y a propósito de la cual se puede hablar de *deriva*. Pues ella se sitúa en contradicción con la afirmación de San Pablo en la *Epístola a los romanos* (5, 20): “Allá donde el pecado se ha multiplicado, la gracia ha superabundado”.

MI investigación sobre *Le peché et la peur* me ha revelado particularmente el peso del agustinismo en toda la historia religiosa occidental. Sin duda alguna, en la obra muy rica de San Agustín, hay mucho más que el agustinismo. Pero, es verdad que San Agustín es el padre del agustinismo, especialmente por su afirmación relativa a la “masa de condenación” en que se ha convertido la humanidad, después del pecado original. En el hilo directo de esta doctrina aplastante, San Buenaventura escribía: “Todos los pertenecientes a la masa de perdición deberían ser condenados. Hay, pues, más condenados que elegidos con el fin de que sea manifestado que la salvación viene de una gracia especial, en tanto que la condenación viene de la justicia ordinaria”. A inicios del siglo XVIII San Griñón de Monfort aseguraba por su lado: “El número de los elegidos es tan pequeño que apenas entre diez mil hay uno de ellos”.

MI camino a través de los textos culpabilizadores me ha revelado asimismo cuán importante ha sido anteriormente la doctrina del *contemptus mundi*, que la pastoral ha hecho salir progresivamente de los monasterios donde había sido elaborada para difundirla entre el conjunto de los fieles. Se la puede resumir así: somos concebidos en la impureza, nacemos en los gritos y las lágrimas, vivimos en la inquietud, el sufrimiento y el pecado, morimos en la angustia y nos podremos en la tumba. He tratado de mostrar en mi libro, un poco en oposición a las ideas recibidas en la historiografía francesa contemporánea, que el discurso sobre el *contemptus mundi*

estaba ya en el origen de la literatura y la iconografía macabras. Pero ya Emile Mâle⁹ había afirmado –y en mi opinión con razón– que las danzas macabras eran unos sermones. Además, no se sabe quizás lo suficiente, hablando cuantitativamente, es decir, en términos de publicaciones, que el apogeo del tema del *contemptus mundi* se sitúa en el siglo XVII.

A lo que se agregaba que, en la convicción común de los teólogos de antaño, Dios había creado a la humanidad para que Adán y Eva y sus descendientes llenasen las sedes dejadas vacantes en el cielo por los ángeles rebeldes. Antes del pecado, Adán y Eva eran como los ángeles. De allí el modelo de santidad propuesto a los fieles en el cual la prioridad se daba a la virginidad y a la castidad. Un medievalista belga¹⁰ ha hablado a este respecto de “antropología angélica”. Ésta tenía por contrapartida normal la devaluación sistemática de la vida terrestre, vida pecadora y miserable en nuestro “valle de lágrimas”.

En nuestros días, la teología dramática que vengo resumiendo me parece ¡a Dios gracias! que pertenece al pasado. Pero a un pasado que no está tan lejano. Ha sido necesario esperar el final del siglo XVIII, para que la doctrina del pequeño número de elegidos comience a ser discutida. Y Lacordaire¹¹ necesitó de cierto coraje para declarar en un sermón pronunciado en Notre Dame en 1851: “El pequeño número de elegidos no es un dogma de fe sino una cuestión libremente defendida por la Iglesia”. Y agregaba con fuerza:

9. Emile Mâle (1862-1954), especialista en arte medieval. Su obra *L'art religieux au XIIIe siècle* es la más conocida y ha sido traducida al español.

10. El profesor Raymond Bultot de la Universidad Católica de Lovaina La Nueva.

11. Henri Dominique Lacordaire (1802-1861), predicador dominico francés.

“Cristo ha reparado todo, bendecido todo, vencido todo, y sus manos generosas tienen al universo abrazado”.

Mi ensayo sobre *L'aveu et le pardon*¹² constituye un puente entre la indagación sobre el miedo y aquella otra sobre el sentimiento de seguridad. En realidad, a propósito de este último, me había hecho la pregunta: ¿tranquiliza la confesión? La respuesta a esta pregunta —que no puede sino ser matizada— me ha conducido a varias reflexiones. La primera es que, cuando se trata del “sacramento de la penitencia” —era el término oficial anteriormente—, es necesario distinguir siempre entre la confesión voluntaria y la confesión obligatoria. Ésta ha sido una originalidad de la Iglesia Católica, que impuso en 1215¹³ a cada fiel el confesarse por lo menos una vez al año por Pascua, y luego agregó, a partir del Concilio de Trento, la obligación de confesar todos los pecados mortales lo más pronto posible sin esperar el tiempo pascual. En uno y otro caso, era necesario presentar una declaración detallada de sus faltas. El historiador de las mentalidades puede preguntarse si estas obligaciones no han sido demasiado pesadas para los fieles; sobre todo cuando se trataba de pecados sexuales y, más aún, cuando la confesión en ese dominio debía ser hecha por las mujeres a un hombre. Al parecer, en el siglo XIX, la obligación de pasar por el confesionario ha alejado a un cierto número de gente de la religión. En sentido inverso, es cierto que la insistencia acerca del examen de conciencia ha permitido a nuestra civilización un progreso en la interiorización y en el sentido de las responsabilidades, un afinamiento del alma, una aptitud para la

12. París: Editorial Fayard, 1990 (traducción al español en Alianza Editorial).

13. IV Concilio de Letrán.

introspección, que se han reflejado en la literatura francesa del siglo XVII.

La indagación sobre el sacramento de la penitencia me ha revelado también que no se puede aceptar sin reserva lo que el gran Arnauld, Pascal y Boileau¹⁴ han escrito contra los casuistas. Éstos, seguramente, han caído a veces en un laxismo indefendible —he dado ejemplo de ello en mi libro—. Pero, en sentido inverso, Pascal ha utilizado contra ellos en las *Provinciales* el procedimiento muy conocido de la amalgama y ha ridiculizado a los confesores que eran “hombres de terruño”. Éstos conocían la dificultad de la confesión obligatoria y se enfrentaban con la enorme clientela de los sábados santos. A menudo, los rigoristas no tuvieron en cuenta la complejidad de las situaciones concretas, no se apercebieron de la ascensión de la conciencia individual en la civilización occidental; cerraron los ojos frente a la expansión económica. Ellos rehusaron la noción de circunstancias atenuantes que se abría camino en las mentalidades. La declaración de Pascal en la *5ta. Provincial*: “Yo no me contento con lo probable. Yo busco lo seguro”, parece bastante orgullosa con el paso del tiempo.

La historia enseña que ha habido en el transcurso de los siglos, y que existen aún actualmente, diferentes formas de confesión al interior del espacio cristiano. Pero permanecerá siempre como verdad que la confesión, al menos si es la confesión voluntaria, rompe la soledad, permite la escucha, procura el reparto del sufrimiento. En cuanto al perdón, devuel-

14. El Gran Arnauld (1612-1694), teólogo francés, adversario de los jesuitas. Blas Pascal (1623-1662), matemático y físico francés, desempeñó un importante papel en la lucha entre jansenistas y jesuitas. Nicolás Boileau (1636-1711), hombre de letras francés, polémico, defensor de sus ideales literarios y religiosos; se opuso por esa razón a los modernos y a los jesuitas.

ve la alegría y la libertad a aquellos a quienes agobiaba el peso de su culpabilidad. Me parece que la noción de perdón es uno de los aportes más fecundos del judeo-cristianismo a la civilización y deseo que no se pierda con el retroceso de la práctica tradicional de la confesión. En las relaciones entre individuos y entre grupos, el perdón (que no es olvido) es un arco iris, y deseo que no deje de brillar sobre nuestra tierra.

La confesión ha tranquilizado indudablemente a cierto número de fieles: damos como prueba la confianza que Chateaubriand ha introducido a este respecto al inicio de las *Memorias de ultratumba*. Pero ella no ha apaciguado a todo el mundo, e incluso la confesión ha inducido a veces a enfermedades de escrúpulo respecto de las cuales los confesores de los siglos XVII y XVIII, en particular los capuchinos, escribieron obras pacificadoras y perspicaces de las cuales los psiquiatras, hoy día, subrayan el interés. En todo caso —y muy ampliamente— la necesidad de seguridad es fundamental en el hombre y se puede corregir a Freud afirmando que “el impulso más grande no es la libido sino la necesidad de seguridad”. De allí las preguntas siguientes que parecen esenciales y que, sin embargo, no habían sido planteadas hasta la actualidad por la historiografía. ¿Cómo se tranquilizaban nuestros ancestros? ¿Cómo dominaban sus miedos? ¿Qué “sistemas de seguridad” —que anteriormente eran esencialmente religiosos— habían puesto en su lugar? ¿Qué acciones, en un cierto espacio y durante un segmento de la historia, habían encontrado para las angustias individuales y para los peligros colectivos?

Esta nueva investigación me ha conducido, para mi mayor provecho, a sumergirme en las obras litúrgicas diocesanas llamadas “rituales”, que contenían un número importante de “bendiciones”, a menudo muy bellas, destinadas a proteger a hombres, bestias, casas, campos y navíos, y que proponían también exorcismos contra las tempestades, las tormentas, los

roedores y los insectos. Por otra parte, me ha revelado la importancia, sobre todo a finales de la Edad Media, del culto rendido a la Virgen del gran manto, llamada de la "Gracia" o de la "Misericordia", una gigante que tenía la cabeza en el cielo pero los pies sobre la tierra y que protegía a los humanos acurrucados junto a ella, al interior de su amplia vestimenta. El éxito de esta imagen eminentemente aseguradora parece haber estado ligada a la presencia de la peste a partir de 1348. La Virgen del gran manto protegía a los humanos contra los peligros de este mundo y los del Más Allá. Pero éstos, teniendo en cuenta las insistencias de la pastoral preocuparon cada vez más a los fieles, de donde resulta, en el espacio católico, un recurso cada vez más acentuado a los sacramentos, pero también al ángel guardián, a San José, patrón de la buena muerte, al rosario, al escapulario y a las indulgencias: tantas formas de piedad que se volvieron características del cristianismo católico a partir del siglo XV hasta las proximidades del período contemporáneo.

Una pregunta que hasta la actualidad había sido hecha raramente por la historiografía es ésta: ¿Cómo las iglesias protestantes reemplazaron las "seguridades" que la Iglesia Católica había inventado o cristianizado, a lo largo de los siglos? ¿Qué respuesta se da en países protestantes a las angustias nacidas de la vida cotidiana? La investigación conduce aquí a distinguir dos planos. En un nivel subterráneo, o al menos ignorado por las autoridades religiosas y civiles, las prácticas del período anterior continuaron en los territorios que se separaron de Roma. Ellas eran calificadas de "supersticiones" por los hombres de la Iglesia que aceptaban hablar de ellas. Pero, en otro nivel, las iglesias protestantes debieron, bajo la presión evidente de las poblaciones, tomar ellas también a su cargo las angustias cotidianas de los fieles. De aquí resulta la proliferación, especialmente en el luteranismo, de cantos y oraciones

contra los diferentes peligros que amenazan la existencia humana. Ellos constituyeron un equivalente simbólico de las “bendiciones” católicas. Su contenido litúrgico era incontestablemente más débil. En cambio, utilizaban la lengua vernácula, mientras que las bendiciones y los exorcismos católicos conservaban el latín incomprensible para la mayoría de los campesinos.

He consagrado la última parte de mi libro *Rassurer et protéger*¹⁵ al “retroceso de la inseguridad” en el siglo XVIII. En mi opinión, éste ha revestido, particularmente, dos aspectos. Por una parte, el sentimiento de seguridad se ha secularizado a medida que las seguridades se multiplicaban; que se luchaba más eficazmente contra los incendios, que las ciudades se volvían menos peligrosas a causa de la iluminación de las calles y de la mayor presencia policial. La disminución de las carestías en Occidente y un inicio de medicación provocaron un crecimiento demográfico, índice de un relativo “mayor bienestar”. Pero, por otra parte y en otro plano, una protesta estalla, no solamente entre los deístas y los ateos sino también entre los apologistas católicos como Nicolás Bergier¹⁶, contra la imagen que la pastoral había dado muy frecuentemente de Dios. Esto es lo que he llamado “la rehabilitación de Dios en el siglo XVIII”. Si no se lee más que a los filósofos de las Luces, se podría ignorar que precisamente en su época, el alegato por una amplia salvación –en contra de la fórmula mal comprendida “muchos llamados y pocos elegidos”– se ha reforzado incluso en Francia, al interior de la Iglesia Católica. Jesuitas y capuchinos principalmente se interesaron en subra-

15. París: Editorial Fayard, 1989.

16. Nicolás Bergier (1715-1790), teólogo francés, autor del *Diccionario de Teología*, tres volúmenes.

yar la misericordia infinita de Dios y el carácter "universal" del sacrificio de Jesús. Dios volvía a ser más tranquilizador.

La seguridad es necesaria para la felicidad; pero la felicidad es mucho más que la seguridad. Ahora bien, los hombres sueñan y soñarán siempre con la felicidad. Por tal motivo, la historiadora Marjorie Reeves, especialista en Joaquín de Fiore, ha tenido razón al escribir: "los sueños de los hombres constituyen una parte de su historia y explican muchos de sus actos". Esta penetrante observación constituye la mejor de las introducciones al trabajo que he titulado *Une histoire du paradis*. Éste, una vez acabado, formará un tríptico. La primera parte ha sido consagrada al *Jardin des Délices*, es decir, a la historia del paraíso terrenal. En efecto, nuestros ancestros se han vuelto, con una insistente melancolía, hacia el paraíso perdido. Pero se puede, en lugar de mirar hacia atrás, percibir en el horizonte y en un porvenir más o menos próximo, una recomposición en nuestro suelo del Jardín del Edén. Esta esperanza en un porvenir resplandeciente, en una sociedad donde habrían desaparecido el odio, el orgullo y la desigualdad, ha estado muy presente en nuestra historia occidental. La segunda parte de mi tríptico –que ha sido objeto desde hace dos años de un curso aquí mismo– está, pues, consagrada a la esperanza, siempre recurrente, de restablecer en la tierra el paraíso de los orígenes. Cuento con acabar de aquí a un año y medio aproximadamente el volumen que trata de estos temas muy amplios¹⁷. Quedará para el final –tercera parte– el evocar la esperanza de un más allá iluminado por el sol de la alegría. Entonces, el tríptico estará acabado.

17. *Une histoire du paradis*, T. I: *Le Jardin des Délices*. París: Editorial Fayard, 1992.

De la indagación consagrada al Jardín de las Delicias, desearía no retener sino algunos elementos destacados. Ante todo, ha estado estrechamente ligado a la representación del pecado original. El uno asociado al otro han tenido un lugar considerable en la iconografía religiosa de antaño. Incluso me atrevo a decir que la pastoral los ha colocado mucho más en el centro del dogma enseñado a los fieles e interiorizado por ellos. Antiguamente, todo el mundo había escuchado hablar de Adán y Eva y del lugar privilegiado donde Dios los había colocado. Segundo elemento a subrayar: nuestros antepasados, hasta el siglo XVI, tuvieron dificultad en creer que el paraíso terrenal había desaparecido. Según la opinión común, en verdad, estaba prohibido pero subsistía en alguna parte de Asia, sobre una montaña muy elevada. Por el contrario, a partir del Renacimiento y fundamentalmente gracias a Lutero, la convicción de que había sido sepultado por las aguas del diluvio y, además, que no había sido colocado en el fondo de Asia, sino en Mesopotamia (o para algunos en Armenia o en Palestina), se generalizó. Por último, –tercera etapa– el siglo XVIII, con el estudio de los fósiles y el nacimiento del evolucionismo, discutió el carácter “histórico” del relato del Génesis. La tierra era más antigua de lo que se había creído. Ella no había podido ser creada en seis días. ¿Cómo mantener la creencia de que Adán y Eva habían sido unos seres con *status* casi divino colocados en un jardín maravilloso? En nuestro siglo, Teilhard de Chardin¹⁸ ha podido afirmar que no existe “el menor vestigio en el horizonte, ni la menor cicatriz indicando las ruinas de una Edad de Oro o nuestra amputación de un mundo mejor”. ¿Es preciso deplorar que, en consecuencia,

18. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), filósofo y paleontólogo francés, miembro de la Compañía de Jesús.

nosotros no penalicemos en demasía a la humanidad balbuciente de los orígenes y que la desaparición del jardín encantado haya borrado también la imagen repulsiva de un Dios en cólera, que no habría creado al hombre sino para castigarlo desde su nacimiento?

¿Cómo se ha pasado de la nostalgia del Jardín del Edén a la esperanza de un nuevo paraíso terrenal y cómo esta esperanza se ha secularizado para dar nacimiento a la noción de progreso? Tal es el camino que trato de seguir en las lecciones que, desde 1992, he consagrado al milenarismo y cuya versión escrita no será terminada hasta finales de 1995¹⁹. A lo largo de este nuevo recorrido algunos hechos han llamado mi atención, y ante todo éste: la creencia en un reino de Cristo en la Tierra —este reino que debía durar mil años entendidos literal o simbólicamente— se ha difundido de manera muy amplia durante los primeros siglos del cristianismo. En particular, se la descubre en San Justino, San Ireneo y Lactancio²⁰. En cambio, ha sido marginada por San Agustín, luego por el Concilio de Éfeso del año 431.

Pero la esperanza milenarista recobró cierta importancia a partir de Joaquín de Fiore (1201), un monje piadoso, cuyos escritos tuvieron a veces una posterioridad revolucionaria que seguramente él no había previsto. Movimientos sociales,

19. *Une histoire du paradis*, T. II: *Mille ans de bonheur*. París: Editorial Fayard, 1995.

20. San Justino, padre de la Iglesia, vivió en el siglo II, autor de *Apología de la religión cristiana* y *Tratado contra la herejía*, así como de una serie de diálogos, y San Ireneo (siglo II), obispo de Lyon, polemista que combate el gnosticismo. Entre sus obras destacan *Adversus haereses* y *Demonstratio apostolicae praedicationis*. Lactancio (+ hacia 340) autor cristiano cuyas obras se han perdido en su mayoría; sin embargo, se han conservado algunas como: *Divinarum institutionum libri VII*, *De ira Dei* y *De mortibus persecutorum*. Se le critica su falta de profundidad y ciertas tendencias dualistas y milenaristas.

igualitarios y subversivos, teñidos de esperanzas milenaristas, estallaron en Italia en el siglo XIII y en Inglaterra a fines del siglo XIV, pero sobre todo en Bohemia en los alrededores de 1420, en Alemania al momento de la guerra de los campesinos en 1525 y más aún en 1534-1535, cuando los anabaptistas²¹ procedentes de los Países Bajos se instalaron en Münster. Esta ciudad debía, según ellos, convertirse en la nueva Jerusalén del reino de Cristo instalado en la tierra. Por último, la Inglaterra del siglo XVII hasta la restauración de los Estuardo, estuvo totalmente penetrada de esperas escatológicas, creyendo algunos en un fin del mundo próximo, otros en la inminente venida de mil años de felicidad.

Me parece que es sobre todo en tierra anglosajona donde se ha anudado el lazo entre el milenarismo y la noción de progreso. En primer lugar, ciertos puritanos que llegaron a América llevaron a ella su esperanza en un reino de Cristo en la tierra. El nuevo continente iba a ser el lugar desde donde la regeneración iba luego a extenderse al mundo. En el siglo XVIII ciertos propagandistas del "despertar" religioso eran también ardientes milenaristas. Con la revolución americana, esta escatología, sin perder toda connotación religiosa, se seculariza un poco pero dando nacimiento al patriotismo americano y a la convicción de que la América anglosajona tenía por misión aportar al mundo la justicia y la libertad. Pero, en la misma Inglaterra, revolucionarios como Winstanley, el jefe de los Diggers (los cavadores)²², se habían deslizado de la

21. Sectas religiosas desarrolladas en el siglo XVI sostenían que el bautismo debía ser concedido a quienes lo solicitaran al cumplir la mayoría de edad.

22. Gerard Winstanley (¿1609?-1660) cabecilla de los Diggers, buscaba abolir la propiedad privada y señalaba la necesidad de igualdad social y económica. El movimiento que dirigió era muy radical y tomó su nombre de la demanda que planteaban: el cultivo de las tierras baldías.

esperanza religiosa milenarista a un misticismo que asociaba panteísmo, universalismo y exigencia de fraternidad igualitaria. No sin razón los socialistas han considerado a Winstanley como uno de sus precursores. Por último, entre los factores que han conducido del milenarismo a la noción de progreso, es necesario hacer un lugar a las "utopías", la primera de este nombre es la de Tomás Moro (1516). Al comienzo, estas ficciones literarias deseaban sobre todo criticar a la sociedad de su época, oponiéndole en las islas situadas en las antípodas la imagen ideal de los estados donde reinarían la igualdad y la armonía. Pero era inevitable que se pasase del contraste del desengaño a la esperanza de realizar en alguna parte el proyecto que se describía complacientemente en unas ciudades imaginarias. Es revelador que Campanella, que había compuesto primero su célebre utopía, *La ciudad del Sol*, se haya luego adherido de manera indiscutible —en muchos escritos que no han sido publicados hasta la actualidad— a la esperanza milenarista. Este camino es interesante y nos ayuda a aclarar el paso del milenarismo a la noción de progreso.

Pero aquí estamos, a fines del siglo XX, carentes de esperanzas terrestres. El progreso técnico continúa en avanzadas espectaculares. Pero el progreso moral no ha seguido el mismo paso. El socialismo radiante se ha hundido en el totalitarismo sangriento. ¿Hay que decir que es menester renunciar a promover un mundo mejor, donde habría menos guerras, menos odios, menos miseria? Seguramente no. Va en ello la marcha de la humanidad como la de la ciencia. Se debe continuar hacia adelante, no descorazonarse ante las dificultades, pero sabiendo que todas las mejoras, por deseables y necesarias que sean, no crearán en la tierra un nuevo jardín del Edén. Entonces, más allá del horizonte de nuestras vidas, ¿hay una esperanza sólida, una luz que no se extingue, alguien que se acordará de nosotros cuando hayamos muerto? San

Agustín tenía sin duda razón al pensar que la “inquietud” en la tierra nos es necesaria para “hacernos buscar con un deseo más ardiente esa seguridad (en el más allá) donde nada faltará a la certidumbre y a la plenitud de la paz. Y él precisaba: “Allá, nosotros reposaremos y nos veremos; nosotros veremos y nosotros amaremos, nosotros amaremos y nosotros alabaremos”. Un milenio más tarde Gerson²³ anunciaba a su vez: “(Entonces habrá) Día sin noche. Sapiencia sin fallar. Juventud sin envejecer. Salud sin enfermedad. Vida sin morir. Alborozo sin tristeza” (traducción de Cristina Flórez Dávila).

Carlos Eduardo Zavaleta, novelista

Entre los años de 1974 y 1985 Carlos Eduardo Zavaleta publicó tres de sus principales obras: *El mundo de los muertos* (1974), *Agencia secreta* (1975), *El mundo de los vivos* (1976) y tres novelas breves: *Grupo de trabajo* (1977), *El mundo de los muertos* (1978) y *El mundo de los vivos* (1979). Estas obras experimentaron un gran éxito en la adolescencia y la juventud.

-
23. Jean le Charlier, llamado Gerson (1363-1429), doctor en teología, participó en la enseñanza y debates de su época. Autor de obras teológicas y pedagógicas, así como de numerosos sermones. Partidario de reformas tanto en el pontificado como en el reino de Francia.