

El mesianismo en la religión popular

Pedro Gómez García

Revista Española de Teología, 1986, vol. 46: 255-240.

Religión popular y mesianismo, 1991, capítulo 4: 57-74.

Es corriente hablar de «religiosidad popular» para referirse a las manifestaciones religiosas tradicionales que se dan entre las capas más sencillas de la población, aunque frecuentemente participe de ellas la gran mayoría de la gente, del pueblo. En sus orígenes y en ciertas encrucijadas históricas, la religión del pueblo va asociada a movimientos de revitalización, que a veces adquieren un sesgo mesiánico. Por lo que sabemos, eso es lo que ocurrió con el nacimiento del cristianismo, si bien resulta un tema polémico a qué clase de mesianismo debemos adscribir a Jesús y los primeros cristianos. Para responder con fundamento, veamos primero qué se entiende por religión popular y qué por mesianismo.

Prefiero hablar de *religión popular*, en vez de emplear el término «religiosidad», porque éste último se refiere más bien a la actitud o vivencia subjetiva, como si no fuera la verdadera religión instituida, sino una manera peculiar, casi residual, de vivirla y expresarla individual o socialmente. Al decir «religión popular» quiero abarcar el fenómeno en su totalidad y objetividad social, como parte integrante del sistema religioso existente. A una ciencia que afirma la prioridad de lo social sobre lo individual y de lo objetivo sobre lo subjetivo, no le interesa tanto la religiosidad cuanto la religión, esto es, el sistema religioso existente de facto como subsistema del sistema sociocultural.

El *Diccionario ideológico de la lengua española*, de Julio Casares, define la religión como «conjunto de creencias acerca de la divinidad» y como «conjunto de sentimientos, normas morales y prácticas derivadas de dichas creencias». Los diccionarios de antropología, en cambio, destacan más la dimensión social de la religión, que engloba «todo lo que hace un grupo para recuperar su unidad, su cohesión, su fuerza, para mantener el contacto de los vivos visibles con los ancestros» (André Akoun, 1972: 608) o con los seres superiores, trascendentes o sobrenaturales. En realidad, no es universal la alusión a la divinidad ni a lo sobrenatural. Todo esto significa, de una u otra manera, que religión, con un alcance genérico, es lo que señala socialmente el marco de sentido que confiere valor a la vida. A ese valor cardinal se le suele atribuir con frecuencia un carácter soteriológico, codificado en mitos o utopías de salvación, tal como ocurre claramente en el caso del mesianismo. Podría decirse que religión es lo que aporta la matriz simbólica de una cultura, en cuanto cada cultura supone un cierto proyecto de humanidad. Y lo hace elaborando un sistema simbólico complejo (de varios códigos, pensados, vividos, actuados) y supremo (marco de referencia último o primero) de las ideas y valores que dan claves de sentido a la práctica social e individual.

En principio, semejante papel no tendría por qué desempeñarlo un sistema formalmente «religioso». Por eso, si queremos dar a la categoría de *religión* un alcance transcultural, entonces habrá que incluir en ella todos los sistemas que asumen la mencionada función, aunque no se presenten expresamente como religiosos, y hasta algunos que pretenden todo lo contrario. Así pues, aquellos valores que constituyen de facto el referente de dotación de sentido (sin excluir la afirmación de la ausencia de sentido) se invisten por ese mismo hecho como «religiosos», antropológicamente hablando. Habría que aclarar que la distinción entre «sagrado» y «profano» resulta más bien confundente a la hora de descifrar el fenómeno religioso; esa distinción, así como la oposición entre lo «religioso» y lo «secular», carece de validez transcultural; pues, aparte de que hay culturas donde no se da, el hecho es que cualquier valor, por profano que parezca, que venga a dar sentido o a orientar prácticamente la acción opera por ello mismo como sagrado, como religioso (conforme a la definición esbozada más arriba). La oposición sagrado/profano sólo revela la movilidad concreta de lo religioso que, en definitiva, surge allí donde algo -idea, comportamiento, objeto, persona o animal- se sacraliza, al recibir reconocimiento social como perteneciente a una esfera de valor supremo. Tal reconocimiento puede hacerse en prácticas puramente simbólicas, y también en la práctica real, dotándola de sentido -en este caso, lo religioso puede llegar a ser coextensivo con la vida entera-. Cabe, pues, una oscilación hasta los polos diametralmente opuestos de la sacralización total y la total secularización, pero lo normal es que se sacralice, en principio, aquello que resulta adaptativo, lo que fomenta la integración social, o lo que no estorba los intereses del estado y las clases dominantes, o lo que da preferencia a los derechos de los pobres y oprimidos (este último sería el caso de las religiones mesiánicas).

Cuando aludimos no sólo a la religión, sino a la *religión popular*, establecemos distinciones dentro del fenómeno religioso, ciñéndonos a un subconjunto de prácticas simbólicas de dotación de sentido, así como a las creencias y vivencias concomitantes, en las que la gente participa, por lo general masivamente, teniéndolas como algo propio. La religión popular forma parte de la *cultura popular*, que es ese «conjunto de respuestas de orden tecnológico, sociopolítico o ideológico dadas por el pueblo, tanto de las zonas rurales como urbanas, a las necesidades creadas y sentidas a lo largo de su historia, y que estas respuestas están condicionadas por su situación de dependencia de las clases dominantes» (Salvador Rodríguez Becerra, 1985: 63). Por un lado, *lo popular*, en sentido amplio, alude al pensamiento y modo de vida de la mayoría de la población, en cuanto forma cultural de una región geográfica, sin otras consideraciones económicas ni sociales. Pero, en una acepción más estricta, por respecto al modo de producción dominante, lo popular abarca los estratos de las clases sociales explotadas y las mayorías oprimidas; lo que significa de suyo la inclusión de sus intereses, sus alienaciones, sus luchas de liberación y sus prácticas religiosas. Más aún, es preciso distinguir, al hablar de «religión popular», el plano *empírico* (donde está el pueblo, lo que practica el pueblo, lo que ese pueblo se apropia) y, de otra parte, el *concepto teórico* -que es lo que más nos ayudará a discernir-. En ese sentido conceptual, crítico, la religión popular, o mejor *lo popular* en la religión que de hecho practica el pueblo, queda delimitado por sus relaciones de oposición a lo eclesiástico, a lo místico y a lo estatal, como más adelante expongo. Así, lo popular

será no sólo lo que la gente del pueblo ejecuta y tiene como suyo, sino lo que, además, conviene objetivamente a sus intereses y es gestionado por ellos autónomamente. Lo popular coincide con lo vernáculo y lo convivencial, y se contrapone a lo institucional, es decir, al abandono de las propias competencias para la resolución de las necesidades en manos de grandes organizaciones especializadas y homogeneizadoras.

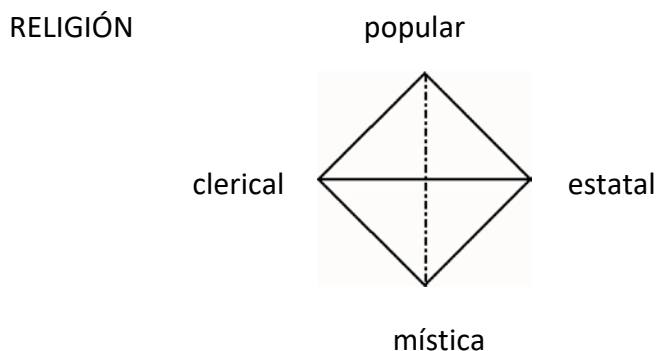
Por consiguiente, no sería popular la religión que podemos llamar «oficial», que tiende a monopolizar el oficio religioso, que suele ser practicada sobre todo por los teológicamente iniciados, o que llega a reducirse a algo protocolario y burocratizado. No sería popular, aunque en ciertos contextos lo oficial y lo popular puedan confluír.

A la oficial podemos denominarla religión *clerical* (o eclesiástica), que es la de la iglesia institucional, católica u otra, con su dogma, su moral, su liturgia y su derecho canónico. Suele estar encarnada por la mayor parte de la jerarquía eclesiástica y por aquellos que cumplen fielmente con la ortodoxia y la tradición oficialmente reconocida.

La religión *popular*, por su lado, interpreta casi siempre laxamente las normas del clero, al tiempo que desarrolla por su cuenta creencias, rituales y valores, en ocasiones al filo de la heterodoxia y con frecuencia de espaldas al culto oficial, con el que mantiene una permanente dialéctica.

Todavía caben otras formas: La religión *mística*, propia de minorías iluminadas o carismáticas, que insisten sobre todo en la experiencia íntima e individual de Dios, o del absoluto, sustrayéndose de los asuntos mundanos y relativizando los mismo preceptos y prácticas oficiales de la religión. Por último, está la que designo como religión *estatal* o civil, opuesta tanto a la jerarquía clerical como al culto popular o a las extravagancias místicas. Se trata del culto oficializado por el poder público, que sanciona los ritos e ideologías del estado, a veces ejercido por medio de jefes y capellanes, a veces directamente por los gobernantes, magistrados o jefes -que invocan a Dios, o dicen obrar en su nombre, u obran como si así fuera-.

Las relaciones entre las modalidades popular, clerical, mística y estatal, que conforman el espacio religioso, podemos imaginarlas gráficamente con la figura de una pirámide de base triangular, o tetraedro regular, por cuyas aristas se oponen y correlacionan, en los cuatro vértices, los cuatro términos significativos, como se visualiza en el croquis siguiente:



Cada una de estas polarizaciones presentará, sin duda, gran diversidad en su concreción social. Habrá asimismo confluencias o alianzas entre dos o más de esos polos. Un caso claro lo podemos encontrar en el nacionalcatolicismo, o en esas derivaciones suyas (por ejemplo, un congreso eucarístico en la España de los años 1950) donde los símbolos de la iglesia y del estado y del pueblo, sin olvidar el fervor místico, se congloban e identifican indisociablemente, en el plano empírico (sin que, incluso ahí, dejen de subyacer las tensiones normales y los compromisos entre los polos, que aflorarán a pesar del simbolismo).

Si predomina la «santa alianza» del trono y el altar, entre el poder eclesiástico y el poder civil, la religión dominante será de signo restauracionista, oficialista, sacralizadora del orden instituido, centrada en el ritualismo y los formalismos, acompañada de represión popular, tanto en el aspecto religioso como en el político.

Si, en cambio, el clero se inclina más bien a una alianza con las clases populares, distanciándose críticamente del poder estatal, la religión podrá aglutinar la resistencia social o favorecer la participación de la base, con un aire renovador, ya sea en una línea más mística o en otra más políticamente comprometida.

Y si el poder estatal no se entiende con la jerarquía clerical, le queda el camino de la autolegitimación secular, adoptando una religión laica, que, en el caso más extremo, tendería a suplantar las funciones propias de la iglesia y a erradicar las tradiciones religiosas y, en cualquier caso, a privatizar la religión popular; salvo que, tratando de congraciarse con las masas -poco laicistas-, ofrezca a la religión tradicional la oportunidad de una supervivencia inocua en el limbo del folclore.

Esquema del mesianismo

El diccionario da una definición muy genérica del *mesianismo*: «Doctrina relativa al Mesías», que a la vez resulta muy particularista, ya que identifica por antonomasia al Mesías con sólo Jesucristo. Luego añade una acepción figurada que prejuzga el mesianismo negativamente: «Esperanza infundada en la solución de problemas sociales por la intervención de una sola persona». Con todo, aparece acertadamente la alusión a la problemática social. Pero al antropólogo no le bastan estos puntos de vista, y necesitará buscar un concepto más abierto, de aplicación universal, transcultural.

En culturas muy diferentes han surgido mesías y movimientos mesiánicos como una de las formas que adopta la dinámica de revitalización social, tendente consciente y organizadamente a perpetuar, reactualizar o innovar determinados aspectos de la propia identidad cultural. A veces, el mesianismo aparece asociado al nacionalismo, al nativismo, a la contracultura, y al milenarismo -esto último, cuando se espera el milenio o el juicio final, que traerá la salvación colectiva definitiva-. Una visión

antropológica detecta, en los movimientos mesiánicos, pese a sus formas y contenidos múltiples, tres características comunes (A. Akoun, 1972: 422-424):

- 1) Son fenómenos religiosos que tienen el estatuto de movimientos sociales.
- 2) Mezclan estrechamente lo religioso y lo político.
- 3) Surgen en reacción frente a un contexto psicosociológico particular, marcado por la desposesión cultural, política y económica, por la frustración y el aislamiento o marginación social.

Perfilando aún más, el mesianismo se caracteriza como idea y práctica de liberación, salvamento o salvación, polarizada normalmente por un personaje o guía excepcional, que integra social y psíquicamente a una clase, una etnia, un pueblo o una comunidad, en medio de un contexto de agudo malestar social (opresión, hambre, crisis política, persecución étnica, etc.), en busca de una alternativa.

Esto supone que, al estudiar el fenómeno, encontramos una serie de componentes esenciales:

1. La *situación* social de crisis profunda y enajenante (*de qué* salva el mesías). Típicamente se trata de contextos de aculturación y dominación política: una nación oprimida por una potencia colonial o imperial; unas clases oprimidas por la clase dominante; una minoría (o mayoría) étnica sojuzgada por la mayoría (o minoría) hegemónica. Por extensión, puede referirse a otras circunstancias de grave amenaza social o humana.
2. La *figura del mesías*, profeta, salvador o libertador, que suele personificar la alternativa salvífica con sus ideas y prácticas (*quién* salva). Esta personalidad mesiánica generalmente actualiza una ideología, mitología o utopía tradicional -o a veces la crea-.
3. La *alternativa*, que constituye la meta de las ideas y prácticas mesiánicas (*en qué está* la salvación, la salud, la liberación). Concreta la afirmación del sentido de la vida, el modo de reafirmación de la vida frente a la muerte.
4. La *acción de los seguidores*, organizados solidaria o fraternalmente, como movimiento mesiánico, sea en vida del mesías o después, a lo largo del tiempo (responde a *cómo* lograr la salvación). Esta acción pretende ser fiel al mesías y adaptarse a los nuevos contextos.

Además de estos cuatro rasgos, hay que tener en cuenta la eficacia mayor o menor para resolver la crisis, así como la *efectividad real* y concreta de la actividad del movimiento mesiánico, a corto plazo y a largo plazo.

Cada uno de estos componentes enumerados es susceptible de presentar contenidos muy variables, pero permaneciendo el esquema básico, constitutivo de esta categoría

antropológica del mesianismo. Apunta a la superación de situaciones socioculturales límite, en virtud de la intervención de una movilización mesiánica, que cumple una función mediadora, conducente desde un contexto inhumano a un reino de plenitud humana (o divina). Radica, pues, en cierto *principio soteriológico* cuya clave es encarnada frecuentemente por la figura del mesías (según el diccionario, *mesías*: «sujeto real o imaginario de cuya intervención se espera la solución de problemas sociales»). La operación que define el mesiazgo -dignidad o calidad mesiánica- sería la de salvar una situación humanamente desesperada, que no pueden arreglar ni el sistema ni las instituciones vigentes. Por eso repugna considerar el mesianismo como una institución; más bien remite a unos mecanismos precisos del pensamiento humano, que entran en acción frente a problemas vitales, como el peligro de supervivencia o las aspiraciones reprimidas de un pueblo, una etnia o una clase social, ante el dilema opresión/libertad, y en último término, ante la disyuntiva (real o simbólica) entre muerte/vida. Los mesías son mediadores para la libertad y la vida; por eso -decía- obedecen a un principio salvífico, de superación extraordinaria de problemas o tensiones insolubles dentro del orden establecido.

La magnitud de la contradicción o problema a solventar, y el modo de lograrlo, pueden oscilar enormemente: desde la escala universal del reino de Dios que abarca la totalidad de la experiencia humana y de la especie, con carácter apocalíptico y repercusiones cósmicas, hasta pequeñas liberaciones de la vida cotidiana; desde la irrupción quiliástica de los hijos de la luz, pertrechados con armamento muy real, que hacen la guerra santa para instaurar el nuevo milenio, hasta la salvación del alma anhelada por el asceta que renuncia al siglo. Por ello, cabría distinguir tipos de mesianismo: parcial o integral, mundano o ultramundano, directamente religioso o predominantemente político, económico, salutífero, etcétera, sin que esto altere el esquema común.

El cristianismo, mesianismo atípico

Es evidente que el cristianismo, al menos en sus orígenes, encaja como un tipo de mesianismo. Su misma denominación lo trasluce: *Jristós* es una palabra griega que traduce el término hebreo *Messiah* (de modo que cristianismo quiere decir etimológicamente «mesianismo»). En español se han aclimatado ambos vocablos, si bien con significados algo dispares.

Hay autores, como Marvin Harris, defensores de la hipótesis que asimila el cristianismo originario al zelotismo judío coetáneo, inscribiéndolo así en la larga historia de las insurrecciones mesiánicas del antiguo Israel, que van desde los Macabeos a la dispersión del pueblo hebreo el año 135 de nuestra era (Emil Schürer, 1979: II, 631-713). Es cierto, y los teólogos cristianos son los primeros en señalarlo, que hay que comprender la genealogía del cristianismo en la tradición profético-mesiánica hebrea, de la que aquél arranca. Lo que no estaría tan claro, no obstante, sería la originalidad del mesianismo de Jesús de Nazaret.

Marvin Harris, dando por buena la tesis de S. G. F. Brandon acerca del presunto zelotismo de Jesús y sus discípulos (cfr. Brandon, 1967), sostiene que el movimiento de Jesús y las comunidades judeocristianas de Jerusalén respondían plenamente al modelo clásico del «mesías militar vengativo», y que sólo más tarde, tras la destrucción de Jerusalén por Tito, en el año 70 d. C., se habría reelaborado la doctrina, presentando entonces un «mesías pacífico», como adaptación a los nuevos tiempos. Propone (Harris, 1974: 139-193) la siguiente secuencia de hechos en esa supuesta transformación:

1º. Surge el movimiento de Jesús como mesianismo nacionalista, filozelota, insurreccional y guerrillero, contra los dominadores romanos y contra la corrupción de las autoridades civiles y religiosas.

2º. La guerra revolucionaria de los años 68-73 d. C., que ocasiona el incendio del templo y termina con la derrota total de los judíos.

3º. Los cristianos modifican sus creencias, dando culto ahora al Mesías pacífico y universalista.

4º. La iglesia cristiana, que da culto al Mesías pacífico, bien organizada, va creciendo como fuerza social (siglos II y III).

5º. La iglesia es reconocida por el estado, y el cristianismo como religión del imperio romano (a partir del 311 d. C., con el emperador Constantino y luego oficializada con Teodosio).

Desde entonces, habría invertido su papel y, como religión del estado, sanciona la violencia y hace la guerra bajo el signo de la cruz.

Las principales razones que aduce Marvin Harris en favor de esta interpretación del cristianismo originario, suponen:

- Que la entrada de Jesús en Jerusalén a lomos de un burro no era la figura de un mesías pacífico, pues respondía a un vaticinio del libro de *Zacarías* que tiene un sentido mesiánico militar, y así lo habría interpretado la multitud que lo aclamaba (Harris, 1974: 164).

- Que Jesús emprendió una serie de enfrentamientos y «dirigió un ataque contra el templo» (pp. 150 y 165), utilizando un látigo, en la pascua del año 33. Con esto, interpreta el episodio evangélico (*Juan 2,13-16*) como un asalto en regla, lo que habría precipitado el apresamiento y ejecución.

- Que entre los seguidores más íntimos de Jesús había, al menos, dos zelotas declarados, Simón Pedro y Judas Iscariote (de *sicario* = zelota), y otros dos con apodos militares, Santiago y Juan, llamados «hijos del trueno», que en cierta ocasión deseaban que bajara fuego del cielo y destruyera una aldea samaritana. Además, algunos

discípulos opusieron resistencia armada en el momento del prendimiento de Jesús (pp. 165-166).

- Que fue crucificado como «rey de los judíos» y entre dos «bandidos», es decir, zelotas (p. 170).

- Que, más adelante, los seguidores de Jesús habrían participado activamente en la guerra revolucionaria de los años 68-73, en Galilea, en Jerusalén y en la defensa del templo (esto último lo da por supuesto M. Harris, sin explicitarlo expresamente).

Así, pues, Jesús y los suyos, en medio de la situación de explotación, pobreza y opresión, habría procedido como uno entre tantos mesías populares, efecto del impulso revolucionario suscitado en reacción al colonialismo de Roma; y como tantos otros se vio abocado a la derrota por el poder del sistema. De manera que «Jesús no era tan pacífico como se suele creer» y «sus verdaderas enseñanzas no representaban una ruptura fundamental con la tradición del mesianismo militar judío» (Marvin Harris, 1974: 158-159). La conciencia y el estilo de vida compartido por Jesús y su grupo no serían los de un mesías pacífico.

En consecuencia, argumenta Harris, «es probable que la ruptura decisiva con la tradición mesiánica judía se produjera sólo después de la caída de Jerusalén, cuando los cristianos judíos que vivían en Roma y en otras ciudades del imperio se desprendieron de los componentes político-militares originales de las doctrinas de Jesús como respuesta adaptativa a la victoria romana» (*Ibidem*, 159). Los evangelios habrían registrado ya los resultados de esa evolución, modificando «la conciencia de estilo de vida del culto a Jesús en la dirección de un mesías pacífico» (p. 167) -aunque no lograron borrar todas las huellas mesiánico-militares, cosa que explicaría la «ambigüedad de los evangelios» en determinados pasajes-. Habría sido Pablo quien «sentó las bases para el culto del mesianismo pacífico» (p. 172), que no se perfeccionaría hasta después de la destrucción del templo de Jerusalén. Así lo habría recogido ya el evangelio de Marcos, que es «el primero que se compuso y el modelo para los demás» y que, «como dice Brandon», «se escribió en Roma después de la caída de Jerusalén» (p. 178), cuando estaban maduras las condiciones para la difusión de la fe en un mesías pacífico más que vengador.

La formulación de las objeciones pertinentes frente a cada una de las razones aportadas por Marvin Harris las encontramos en otras exégesis y hermenéuticas que habían impugnado ya ampliamente las tesis de Brandon (cfr. Oscar Cullmann, 1970; Martin Hengel, 1971; Enrique Barón, 1971; Segundo Galilea, 1973 (1)) cuando M. Harris escribió la obra citada. Sin entrar, por mi parte, en el examen de los pormenores de la controversia, bastará consignar dos hechos, actualmente probados, que difícilmente admiten otra explicación y que Marvin Harris pasa por alto. En ellos cimentaré mi propia interpretación.

El primero de estos hechos es que la comunidad cristiana de Jerusalén *no* se sumó a la gran guerra contra Roma ni a la defensa del templo; se mantuvo al margen de la

exaltación nacionalista (Werner Foerster, 1968: 82; cfr. también Emil Schürer, 1979: I, 619-655). Y esta fue una de las causas determinantes de la expulsión de los cristianos de la sinagoga. En efecto, tras la guerra, los fariseos se reagruparon en la costa mediterránea, en la ciudad de Yabnah, donde, en torno al rabino Johanan Ben Zakkai (véase *Encyclopaedia judaica*, tomo 10), se reconstituyó el judaísmo ortodoxo que llega hasta nuestros días, declarando herejes a los saduceos y excomulgando a los judeocristianos. Allí, hacia el año 80, se redactaron unas imprecaciones litúrgicas que recogen una maldición contra los cristianos judíos (W. Foerster, 1968: 84) y que aún se recitan en la actualidad.

El segundo hecho es el descubrimiento, gracias a unos fragmentos de los manuscritos hallados en Qumrán, junto al Mar Muerto, de que la fecha de composición del evangelio de Marcos cuenta con una antigüedad mayor de lo que se creía: «En cuanto a la fecha, se suele proponer la de los años 65-67, poco antes de la destrucción de Jerusalén (70 d. C.), pero datos más recientes hacen posible una fecha más antigua, hacia el año 50» (Schöckel y Mateos, 1975: introducción a *Marcos*). Con ello, el «entorno práctico» (derrota del año 70), requerido por Marvin Harris como causa explicativa, queda invalidado por anacrónico respecto a la redacción del texto evangélico, situada alrededor del año 50 (o a lo sumo a mitad de los años 60), pues el efecto no puede haber precedido dos decenios a la causa supuesta. La explicación habrá que buscarla en un momento anterior a esa fecha de redacción de *Marcos*, y será con toda probabilidad el contexto mismo donde actuó Jesús.

En contra de la confusa amalgama entre zelotas, esenios qumranitas y protocristianos de la que hace gala Harris (1974: 160 y ss.), la interpretación que, a la vista de los hechos, me parece más plausible es la que sostiene que, aparte los puntos de coincidencia, la demarcación con respecto al zelotismo se remonta a la misma vida de Jesús, si bien debió acontecer en un proceso de diferenciación del mesianismo no inmediatamente claro para sus propios discípulos ni, mucho menos, para la multitud que le seguía.

Por lo demás, si la transformación de la concepción mesiánica -según cree Harris- pudo haberse operado en los años 70, a la vista de «la infructuosa guerra judía contra Roma», no existen motivos por los cuales no pueda haberse gestado en el ánimo del propio Jesús, llevado por consideraciones semejantes. En efecto, Jesús en su niñez debió escuchar historias todavía recientes de sangrientas represiones y conocer de cerca el aplastamiento de la rebelión de Judas el Galileo por las legiones romanas. La originalidad de Jesús estribaría precisamente en la estrategia del *mesías pacífico* y ecuménico. Por otra parte, el auge social de las iglesias cristianas a lo largo de los siglos II y III, reseñado por Harris, en cuanto pueda representar un triunfo de ese mesianismo pacífico, vendría a reforzar la impugnación de la hipótesis harrisiana acerca del mesías necesariamente militar y vengativo.

Sin pretender resumir aquí la enorme complejidad de la nueva concepción mesiánica plasmada por los autores de los escritos neotestamentarios, sí intentaré extraer, esquematizando al máximo, algunos rasgos significativos de la simbólica que generan:

La alternativa del mesías Jesús al orden de injusticia, el «pecado del mundo», es el reinado de Dios, incoado ya en los creyentes y que se irá realizando hasta superar, más allá de todo límite, el abismo de la muerte. Este reinado no se instaura conquistando por las armas el estado ni imponiéndose con la coacción del poder (vía mesiánica típica), sino mediante el diálogo y la opción personal libre en favor de los nuevos valores. Ese reino no se restringe a los nacionalistas judíos, sino que está abierto a todas las naciones, razas y culturas. Su fuerza salvadora no depende de la ley de Moisés ni, *a fortiori*, de ningunas otras leyes positivas, sino del espíritu del Mesías transmitido a los creyentes. De manera que ninguna institución podrá contener ni controlar ese espíritu, clave en la actividad soteriológica. El Espíritu «sopla donde quiere», potenciando en el hombre las dotes, la libertad, el buscar el bien del otro: cada persona emplazada a ser no sólo objeto sino sujeto autónomo de la acción salvadora. De ahí la paradoja del mesías pacífico que, al comunicar su espíritu mesiánico a todos y cada uno de los creyentes, sin distinción, provoca un efecto demoledor para la concepción clásica del mesianismo. Afirmar que la potencialidad mesiánica anida en todos significa que no hay que esperar ya ningún mesías que venga a traer una liberación exterior, impuesta u otorgada. El mesianismo pacífico se cifra en una apelación universalista e igualitaria a abandonar los valores alienantes y dedicarse por entero a la transformación del mundo. Esta fe en Dios sitúa al individuo humano por encima de las instituciones sociales, incluyendo las religiosas, que quedan relativizadas, y libera su razón frente a ellas para justificarlas, o para condenarlas, o para remodelarlas, en función de su compatibilidad con los valores del reino divino. Esta acción, que suele resultar subversiva, es la que se simboliza en términos de «redimir a los cautivos», «dar la vista a los ciegos», «liberar a los oprimidos», «expulsar los demonios», «quitar los pecados», «resucitar a los muertos», acciones que hacen efectivo el «año de gracia del Señor» (según el discurso de Jesús, considerado programático, en *Lucas 4,19*, que cita a Isaías omitiendo un segundo hemistiquio de la frase, que continúa diciendo «el día de la venganza de nuestro Dios»). Con el mismo sentido, la actividad mesiánica se expresa con equivalencias como:

*dar de comer :: lavar los pies :: morir por los otros
:: beber el cáliz :: perdonar las ofensas...*

Y el ideal mesiánico cumplido se anticipa simbólicamente en la comida compartida, que presenta varias metáforas:

*panes y peces multiplicados :: cena eucarística
:: banquete del reino.*

Por todo esto, el proyecto de las comunidades cristianas que forman la iglesia como pueblo mesiánico estriba en luchar en la historia por el bien de los humanos, por la transformación radical de las situaciones críticas de miseria, injusticia, guerra, falta de libertad, alienación, pecado y muerte; en suma, por la realización de la «nueva humanidad» o del «reino de Dios». Esto es el mesianismo evangélico, concebido -en palabras de Puente Ojea- como «instauración de un reino *presente-futuro* en cuanto

realidad *espiritual* que se prolonga en el tiempo histórico, un *ya* de la salvación que llegaría a colmo en el *plêroma*, al término de la segunda venida [de Cristo] al final de los tiempos» (1974: 109).

Si eso es así, ¿qué ha sido de ese mesianismo en la historia del cristianismo, particularmente en la tradición religiosa popular que llega a nuestros días?

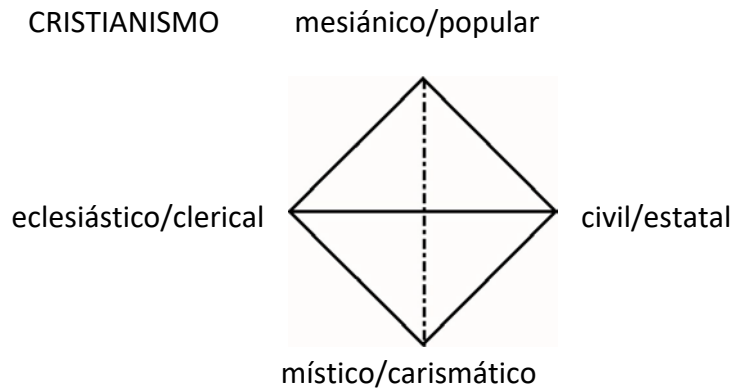
El tetraedro soteriológico

En la bimilenaria historia del cristianismo, resultan asombrosas las metamorfosis de diversa índole a las que se ha visto sometido el espíritu mesiánico de los orígenes. Sin embargo, tales metamorfosis no dejan de obedecer a una lógica discernible en éste lo mismo que en otros procesos estudiados por la historia de las religiones. Y es que el esquema mesiánico entra en juego inevitablemente con otros factores, en el dominio de la religión e incluso transgrediendo los límites de lo expresamente religioso, y sufre él mismo modificaciones, cada vez que se altera alguno de sus componentes en un nuevo contexto.

Lo cierto es que el repertorio simbólico cristiano -textos, imágenes, jerarquías, creencias, ritos, prácticas, etc.- ha sido susceptible de usos diferentes, que han producido significados y hasta sistemas de significación distintos. Pues se diría que la sistematicidad -y el significado global- se la confiere el grupo social (la cultura, la clase) que determinan el uso de los símbolos. De ahí interpretaciones que chocan entre sí, tan abundantes en la historia de las iglesias. Los usos y significados, por lo demás, nos remiten a la función social.

Para elucidar el devenir de la simbólica mesiánica que nos interesa, voy a servirme del modelo del tetraedro esbozado más arriba, como armazón básico para diferenciar tipos de cristianismo, cuyas concepciones de la salvación aparecen contrastadas entre sí. Por eso, lo denominaríamos tetraedro *soteriológico*. Tan pronto como tratamos de situar en él el mesianismo cristiano originario, entendido en los términos ya descritos, comprobamos que es atraído necesariamente al polo de lo popular y que no puede encajar en otro lugar. El mesianismo pacífico constituye con toda claridad una forma de religión popular.

Al explorar, entonces, teóricamente las semejanzas y diferencias que enmarca el modelo tetraédrico (en las relaciones que van de vértice a vértice; de un vértice a cada arista opuesta que asocia dos polos; o de cada vértice al plano de enfrente en el que coinciden entre sí tres polos), cobra relieve y mayor complejidad el sistema de correlaciones y oposiciones.



Por sus características, en efecto, *lo mesiánico* se delimita frente al orden y las instituciones políticas o religiosas que enajenan a la gente; «abre» la historia con un mensaje profético, deslegitima y desreifica la ley, relanza un espíritu de liberación y transformación social. Concibe la salvación como *novedad* que irrumpe en la historia real; y el sujeto de la salvación son los creyentes organizados comunitariamente. Lo mesiánico se opone a *lo eclesiástico* o clerical, que aparece como institución dominada por la burocracia o jerarquía sacerdotal, que más bien «cierra» la historia definiendo la tradición frente a la profecía, ritualizando y reificando la práctica salvífica, plasmada en norma o ley inalterable, a fin de legitimar un orden. Plantea la realización de la salvación a través de mediaciones sagradas, separadas de lo profano, que son administradas (como sujeto salvífico) por una casta consagrada. Si lo mesiánico asimila su discurso a la utopía, lo eclesiástico y lo estatal acercan su discurso al mito ideologizador. Divergen también en que lo mesiánico choca con el poder de la jerarquía clerical, es reacio a la propia institucionalización y cuestiona el sistema establecido; mientras que, en esos mismos puntos, tanto lo eclesiástico como lo estatal están a favor.

Por su parte, *lo místico* privilegia la espiritualidad interior, soslayadora de las mediaciones históricas, y se opone por esto a los otros polos (mesiánico, eclesiástico, civil), que, de una u otra manera, están en un plano que mira a la exterioridad y efectividad social. Busca una salvación puramente trascendente, en las relaciones directas con la deidad; y concibe como sujeto de esa salvación al individuo renunciante o bien, en última instancia, a Dios mismo actuando en él inmediata y ahistóricamente. Sin embargo, coincide lo místico con lo mesiánico en el rechazo de la institucionalidad - fomentando la comunidad-; y lo místico con lo eclesiástico y con lo estatal, en la aceptación fáctica del sistema establecido. Los objetivos místicos, aunque no pueden dejar de tener repercusiones sobre este mundo, tienden a escapar de él, por lo que dan preeminencia a una orientación evasiva.

Lo estatal, en la medida en que adopta comportamientos confesionales, tiende a sincronizar la institución eclesiástica y a asumir algunas de sus funciones. La salvación aquí es ante todo temporal y gestionada por el aparato del poder, a través de mediaciones profanas como la ley y el orden que, no obstante, aspiran a un estatus sagrado o, al menos, al respaldo de lo sagrado. El cristianismo estatal, como el clerical, resulta antinómico del modelo mesiánico y del místico; precisamente porque es propio

de los movimientos mesiánicos el aspirar a la reforma del estado, y de los místicos el sustraerse a él. Lo estatal y lo eclesial conjuntamente conciben que la práctica debe estar regulada por la ley (de fuera adentro, de manera heterónoma), mientras que lo mesiánico y lo místico plantean que la acción debe ser impulsada por el espíritu (de dentro afuera, con autonomía). Finalmente, a diferencia de las otras tres alternativas, la estatal descansa en la sanción coercitiva de la fuerza armada.

En el terreno práctico concreto, el cristianismo vivido puede bascular de uno a otro de esos polos, teóricamente conceptuados, con la única condición de alterar alguno de sus rasgos. Y lo ordinario será alguna combinación con predominio de una de las polaridades; predominio que puede cambiar. Así, el mesianismo cristiano primitivo condujo a unos al desierto por la vía ascético-mística, y a otros al pacto imperial por la vía jerárquica eclesiástica. En el siglo XVI, un clérigo profeta, como Thomas Münzer, en Alemania, desencadenó un movimiento mesiánico de campesinos, anatematizado por Lutero y aplastado por las armas de los príncipes alemanes. En el mismo siglo, en España, un renacer místico como el de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, introdujo una renovación en el orden eclesiástico, para terminar perfectamente encuadrado en él. O no hace tanto tiempo, en otro plano, una reacción eclesiástica recurría a conceptos mesiánicos, como ocurrió con aquellos obispos españoles que calificaron de «cruzada» la sublevación militar de 1936, y aquel cura que, según se cuenta, aclamaba «nuevo mesías» al general Franco, mientras de rodillas le besaba la mano con fervor. Tal vez lo más llamativo sea observar cómo un nuevo renacer místico, e incluso eclesiástico, puede llegar a inspirar prácticas y grupos de signo genuinamente liberador... Esto último ha sido, sin embargo, una constante en la historia del cristianismo, a la que también pertenece con pleno derecho la historia de las «herejías sociales». Hasta el punto de que las revoluciones modernas podrían entenderse como oleadas mesiánicas que han saltado por encima de las barreras institucionales, tanto del estado como de la iglesia -para volver más tarde, de alguna manera, a sus cauces, o para reproducir otros homólogos en el ámbito llamado «secular»-.

Por todo esto, hay que insistir en que ese modelo esbozado ostenta fundamentalmente un carácter formal. Pero, habiendo sido extraído del análisis de los hechos, sin duda puede ayudar a comprender mejor los contenidos concretos y la evolución del mesianismo en el contexto de la religión popular.

Nota

1. Se pueden consultar asimismo otros trabajos aparecidos con fecha posterior, como J. Giblet (1974), Edward Schillebeeckx (1981) y Antonio Vargas Machuca (1979).

Obras citadas

AKOUN, André (coord.)
1972 *La antropología*. Bilbao, Mensajero, 1978.

- BARON, Enrique
1971 *La investigación del Jesús histórico*. Granada, Facultad de Teología.
- BASTIDE, Roger
1960 *Religions africaines au Brésil*. Paris, P.U.F.
1970 *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- BRANDON, S.G.F.
1967 *Jesus and the zealots*. Manchester University Press.
- CONGAR, Yves
1975 *Un pueblo mesiánico*. Madrid, Cristiandad, 1976.
- CULLMANN, Oscar
1970 *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*. Madrid, Studium, 1973.
- DESROCHE, Henri
1969 *Dieux d'hommes. Dictionnaire de messianismes et milénarismes de l'ère chrétienne*. Paris, Mouton.
- ENCYCLOPAEDIA...
1972 *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem, Keter Publishing House, 1972-1976.
- FOERSTER, Werner
1968 *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. Hamburg, Furche Verlag.
- GALILEA, Segundo
1973 «La actitud de Jesús ante la política», *Pastoral Misionera* (Madrid), nº 2, 47-58.
- GIBLET, J.
1974 «Un mouvement de résistance armée au temps de Jesus?», *Revue théologique de Louvain*, vol. 5, 409-426.
- HARRIS, Marvin
1974 *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, Alianza, 1980.
- HENGEL, Martin
1971 *Jesús y la violencia revolucionaria*. Salamanca, Sígueme, 1973.
- MÜHLMANN, Wilhelm E.
1961 *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. Paris, Gallimard, 1968.

PEREIRA DE QUEIROZ, María Isaura

1969 *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*. México, Siglo XXI.

PUENTE OJEA, Gonzalo

1974 *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid, Siglo XXI.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador

1980 *Exvotos de Andalucía. Milagros y promesas en la religiosidad popular*. Sevilla, Argantonio Ediciones Andaluzas.

1984 (coord.) *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

1985 *Las fiestas de Andalucía. Folclore*. Sevilla, Ed. Andaluzas Unidas.

1986 «Exvotos de Andalucía: perspectivas antropológicas», *Gazeta de Antropología*, nº 4, 4-8.

SCHILLEBEECKX, Edward

1981 *Jesús, historia de un viviente*. Madrid, Cristiandad.

SCHÖKEL, L. Alonso/Juan Mateos (trad.)

1975 *Nueva Biblia Española*. Madrid, Cristiandad.

SCHÜRER, Emil

1979 *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, I-II-III*. Madrid, Cristiandad, 1985.

VARGAS MACHUCA, Antonio

1979 «Por qué condenaron a muerte a Jesús de Nazaret», *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), nº 54, 441-470.