Într-o perioadă marcată de crize socio-politice și de tulburări culturale, narațiunile apocaliptice și promisiunea unui viitor utopic au fost integrate frecvent în discursul mișcărilor și personalităților populiste. Aceste, caracterizate prin apelul lor la frustrările și aspirațiile maselor, valorifică adesea narațiunile despre o catastrofă iminentă și posibilitatea unui viitor mai bun pentru a mobiliza sprijinul și a promova un sentiment de identitate colectivă. În această lucrare, vreau să explorez și să înțeleg relația complexă dintre narațiunile apocaliptice și milenariste în cadrul ideologiilor mișcărilor populiste contemporane.

Pentru această lucrare plec de la asumpția faptului că narațiunile apocaliptice și milenariste servesc ca instrumente puternice pentru a modela percepțiile, a stimula acțiunea și a legitima autoritatea mișcărilor și figurilor care apelează la ele. Viziunile apocaliptice ale colapsului societal și ale amenințării existențiale rezonează profund cu indivizii dezamăgiți de status quo, oferind o abordare prin care să interpreteze contextul în care trăiesc și să spere sau chiar să încerce să provoace transformări radicale.

Prin analizarea interacțiunilor dintre narațiunile apocaliptice și milenariste în cadrul ideologiilor populiste, această lucrare urmărește nu numai să ne aprofundeze înțelegerea dinamicii politice contemporane, ci și să provoace o reflecție critică asupra anxietăților, aspirațiilor și dinamicii puterii care stau la baza acestor mișcări. În acest fel, vreau să contribui la un discurs mai nuanțat și mai informat în jurul complexității populismului în lumea modernă.

**Apocalipsa, milenarismul și narațiunile despre sfârșitul lumii**

Așa cum am explicat și în introducerea acestei lucrări, apocalipsa reprezintă unul dintre fundamentele pe care aceasta este construită. Astfel, una asumpțiile pe care le fac în raport cu aceasta este aceea că problemele, crizele sau incertitudinile cu care se confruntă o societate sau anumite grupuri din interiorul acesteia ajuns stau la baza diferitelor narațiuni, de la subiectele de pe agenda publică, la ideologii sau mituri. Printre acestea s-au numărat și narațiunile legate de sfârșitul lumii sau mai bine spus al lumilor înțelese ca aspecte ale realității experimentate de anumite grupuri/comunități sau relevante doar pentru aceste. Plec de la ideea că una dintre cele mai răspândite astfel de mituri/narațiuni este cea a Apocalipsei după Ioan, la rândul ei inspirată și continuatoarea unei lungi tradiții apocaliptice iudeo-creștine.

În mentalul colectiv, ideea de sfârșit al lumii tinde să fie asociată cu Apocalipsa după Ioan. Cu toate acestea, în prezent, după sunt argumentează Alison McQueen în cartea sa, atunci când vorbim despre acest concept tindem să îl asociem cu ideea ce cataclisme, fie ele provocate de un război nuclear sau de către încălzirea globală. Deși despărțite de aproape două milenii, aceste narațiuni sunt construite pe ideea unui sfârșit iminent, un eveniment care va schimba complet lumea (McQueen, 2018, p. 2). După cum indică cele două exemple, termenul de „apocalipsă” nu are un sens clar, cei care îl folosesc făcând acest lucru pentru a transmite, sub o formă sau alta, ideea de sfârșit, după cum argumentează și criticul literar Frank Kermode (Kermode, 1985, p. 84).

Deși au suferit metamorfoze semnificative de-a lungul evoluției lor istorice, consider că conceptul de revelație, de obținere a unei cunoștințe la care o persoană sau un grup nu poate accede în mod obișnuit, rămâne un element comun al narațiunilor apocaliptice. În mod specific, sunt de părere că procesul de "decodificare a realității" de către o autoritate care deține un statut special reprezintă un element esențial în construirea acestor narațiuni.

De-a lungul secolelor și contextelor politice și sociale în care au fost folosite, escatologiile apocaliptice au suferit modificări dramatice pentru a se adapta la acestea, dar și pentru a le transforma. Din această cauză, Carey argumentează că devine imposibilă formularea unor generalizări și propune folosirea termenului de „discurs apocaliptic” (Carey, 2005, pg. 4-5). El apelează la această soluție într-o încercare de a reuni aspectele ideologice, sociale și literare ale limbajului apocaliptic, susținând astfel că în ciuda contextului în care au apărut, narațiunile apocaliptice împărtășesc o logică comună.

Originile apocalipticismului provin din zoroastrism, în spațiul cultural european acesta este asociat cu iudaismul și istoria poporului evreu. Trebuie subliniat faptul că originile viziunilor apocaliptice nu trebuie înțelese ca fiind în afara realităților sociale și politice ci, din contră, profund politice (McQueen, 2018, p. 24). McQueen, alături de alți autori subliniază faptul că viziunile apocaliptice ale evreilor antic au reprezentat un răspuns, o formă de raționalizare a realității politice din Palestina. Mai exact, elitele au încercat să explice deși erau sub protecția lui Dumnezeu se înfruntau cu acele probleme (McQueen, 2018, pg. 24-24) (Berry, 1943, pg. 9-10).

Aspectul politic și cel religios al apocalipsei în cazul evreilor antici nu pot fi separate, aceste viziuni reprezentând ceea ce McQueen numește „teodice politică” (McQueen, 2018, p. 26). Mai exact, autorii textelor apocaliptice antice erau puși în situația de a găsi un răspuns legat de problemele cu care se confruntau comunitățile fără a delegitima divinitatea și relația cu aceasta. Din această cauză, profeți precum Amos sau Isaia explicau faptul că situația în care se aflau reprezenta rezultatul direct al acțiunilor evreilor, o formă de pedeapsă.

Atunci când vorbim despre milenarisme trebuie subliniat faptul că deși de-a lungul timpului au evoluat în afara narațiunilor religioase din care își au originea, orice efort de a le analiza și de a le înțelege trebuie să pornească de la originea acestora în narațiunile sacre. După cum subliniază Hall, narațiunile apocaliptice și cele milenariste au reprezentat unul dintre fundamentele modernități. Transformările apocaliptice au fost la fel de dramatice. Atât înainte, cât și după debutul Reformei, ideologiile colonizării europene descriau răspândirea triumfală a creștinătății, uneori pentru a stabili noul regat al cerului pe pământ. În timpul Reformei, apocalipticismul s-a transformat pentru a încorpora contestarea religioasă a modului în care puterea era distribuită. La rândul lor, atât catolicii, cât și statele protestante au limitat extinderea în ce mai mult apocalipticismul prin reglementarea religiei, chiar dacă orientările apocaliptice s-au răspândit în luptele politice seculare, ajungând să se contopească cu disciplina diacronică. În cele din urmă, o ideologie a progresului a reformulat predominanța crescândă a timpului obiectiv, astfel încât istoria și timpul diacronic au devenit articulate una cu cealaltă, în special în eforturile tot mai eficiente de a planifica și construi viitorul (Hall, 2009, p. 123).

Ideea milenară creștină, derivată din interpretarea pasajului din Apocalipsa 20:4, care profețește că cei salvați vor „împărăți cu Hristos o mie de ani” înainte de judecata finală, a devenit o temă centrală în teologia creștină. Această interpretare a generat diverse ramuri ale gândirii milenariste care, prin extensie, au capturat orice viziune ce propune că istoria umană va atinge un apogeu distinct. Deși instituțiile religioase au manifestat adesea o ambivalență față de această respingere implicită a status quo-ului, rădăcinile sacre ale milenarismului în texte canonice au garantat perpetuarea sa, chiar și în forme de religie populară contemporană (Barkun, 2013, p. 16)

Pe de altă parte, în lucrarea sa, Barkun analizează o transformare ulterioară a milenarismului, care a început să se disocieze de bazele sale religioase. El argumentează că începând cu secolul al XVIII-lea, s-a conturat o formă seculară a milenarismului, independentă de conotațiile religioase și concentrată pe ideea unui viitor perfect. Această evoluție a câștigat din ce în ce mai mult teren în secolul al XIX-lea, când milenarismul a devenit asociat mai ales cu ideologiile politice, incluzând concepte legate de naționalism, clasă socială și rasă. Conform lui Barkun (2013, p. 16), acest fenomen a condus la prevalența în secolul al XX-lea a ideologiilor care promiteau realizarea speranțelor milenariste ale unor grupuri specifice.

Deși, în multe cazuri, milenarismul este asociat cu religia, acesta joacă un rol semnificativ și în spațiul politic, fiind adesea asociat cu mișcările revoluționare. Totuși, pentru Barkun, milenarismul nu este în mod exclusiv revoluționar. Astfel, pot exista cazuri în care acestea adoptă o abordare pasivă și transferă responsabilitatea bătăliei finale dintre bine și rău în întregime către forțele supranaturale sau, în echivalent secular, către tendințele istorice inevitabile. Fie că se așteaptă intervenția divină, fie că se bazează pe progresul socio-politic, transformarea este percepută ca urmând să survină la momentul potrivit. În realitate, pasivitatea poate semnifica fie că mișcarea a avut deja un moment de confruntare cu instituțiile existente și a fost înfrântă, fie că predicțiile privind schimbările anticipate nu s-au realizat. De multe ori, este dificil să se facă distincția între mișcările care încearcă să accelereze evenimentele sau să „forțeze sfârșitul” și cele care pur și simplu se pregătesc (Barkun, 1986, p. 19). Pentru acest autor, aspectul cel mai neobișnuit al milenarismele este reprezentat de comportamentele bizare pe care le poate genera. Mulți autori, explică acesta, fac trimitere ideea de „entuziasm” (Talmon, 1966) (Mead, 1958) sau „extaz”. Din această cauză, abundă referințele la halucinații, dansuri extatice, transe, activitate motorie necontrolată, sentimente de persecuție și conspirație, dependență extremă de lider, o disponibilitate bruscă de a abandona obligațiile și rutinele vieții de zi cu zi și sentimente de renaștere și transformare personală.

Caracteristicile milenarismului apar, arată Barkun, chiar și în revoluțiile „clasice” din Franța, Rusia, America, Anglia și China. Revoluția americană, una dintre cele mai puțin violente și mai puțin perturbatoare, a generat totuși o literatură considerabilă referitoare la propria sa semnificație transcendentă și la conturarea rolului pe care urma să îl joace noua națiune în salvarea seculară a lumii, explică acesta. iar celelalte revoluții aduse în discuție au luat în calcul „posibilitatea perfectibilității individuale și sociale” (Barkun, 1986, p. 22).

Argumentul propus în „Disaster and the Millennium” este acela că distincția dintre revoluție și milenarism este în mare măsură artificială. Astfel, în primul rând, mișcările cu un caracter aparent religios tind să fie clasificate ca milenariste, în timp ce cele care sunt în mod declarat laice sunt considerate mișcări de revoluție politică, iar acest lucru se datorează în parte schimbărilor istorice; majoritatea evenimentelor pe care le considerăm acum revoluții au avut loc după ce societatea occidentală s-a secularizat și, ca urmare, nemulțumirea socială a fost exprimată în termeni seculari. Această secularizare nu a împiedicat utilizarea temelor esențialmente mesianice, în care "există analogii funcționale ale forțelor supranaturale, cum ar fi „forța istoriei” sau „destinul național” (Aberle, 1991) Atunci când o societate nu face o distincție clară între spațiul public și cel religios, mișcările milenariste își exprimă idealurile și revendicările de natură în termeni care pot fi considerați ca fiind termeni religioși (Talmon, 1962) (Barkun, 1986, p. 23).

Unul dintre argumentele finale propuse în această cartea este acela că milenarismul nu este în niciun caz un lucru de domeniul trecutului. În secolul al XX-lea, acesta s-a transformat, exact în momentul în care, în dezvoltarea socială, vechile sale rezervoare de sprijin erau pe cale de a fi invadate și absorbite de o avalanșă de urbanism. Posibilitatea unui viitor perfect în timpul propriei vieți a fost prea mare, iar ingeniozitatea omului de a genera dezastre pentru el însuși este o capacitate care cu greu poate fi subestimată (Barkun, 1986, p. 211). Mișcările și tendințele milenariste nu pot fi reduse doar la o simplă „religie a celor oprimați”. (Lanternari, 1965.) Pe măsură ce au fost dezvoltate și utilizate mijloacele de inducere a dezastrelor după bunul plac, milenarismul a devenit atât instrumentul opresiunii, cât și produsul său secundar. Milenarismul a părăsit vechile sale „spații”, precum ghetoul, orașul mic și fundătura, pentru societatea urbană modernă. În acest proces, i-a lăsat din ce în ce mai mult în urmă pe cei oprimați, pentru care era ultima soluție în caz de adversitate, și a devenit creatura celor care caută puterea și dominația. Ideea de mileniu, însușită de la cei care au cea mai mare nevoie de ea, îi animă acum pe cei care au cea mai mică nevoie de ea. Cândva o consecință neintenționată a dezastrului, așteptarea milenaristă înflorește acum ca o cauză a acestuia.

După cum subliniază Cohn, în științele sociale există tendința de a extinde definiția milenarismului astfel încât să facă trimitere la diferite forme de salvare/mântuire personală sau de grup (Cohn, 1970, p. 15). Trebuie să precizez totuși că această abordare mi-a fost utilă în cercetarea mea, permițându-mi să identific mai ușor aspectele comune și zonele de suprapunere dintre narațiunile despre sfârșitul lumii și populism. Pornind de la ideea anterioară, autorul argumentează că milenariștii interpretează mântuirea în termeni:

* colectivi, în sensul că trebuie să se bucure de ea credincioșii ca o colectivitate;
* tereștri, în sensul că trebuie să se realizeze pe acest pământ și nu într-un rai din altă lume;
* iminenți, în sensul că trebuie să vină atât în curând, cât și brusc;
* totali, în sensul că trebuie să transforme complet viața pe pământ, astfel încât noua dispensație nu va fi o simplă îmbunătățire față de cea actuală, ci perfecțiunea însăși;
* miraculoși, în sensul că trebuie să fie realizată prin, sau cu ajutorul unor forțe supranaturale (Cohn, 1970, p. 15).

Chiar și în aceste limite identificate de Cohn, există, o infinitate de varianții: există nenumărate moduri posibile de a imagina Mileniul și drumul către el. Sectele și mișcările milenariste au variat în atitudine de la cea mai violentă agresivitate la cel mai blând pacifism și de la cea mai eterică spiritualitate la cel mai pământean materialism, iar acestea au variat foarte mult și în ceea ce privește compoziția socială și funcția socială (Cohn, 1970, p. 16).

**Populismul, o ideologie subțire**

Cas Mudde definește populismul ca pe o ideologie „subțire”, adică este folosită alături de alte ideologii și care pleacă de la asumpția că societatea este separată în două tabere omogene și antagonice, „poporul pur” versus „elitele corupte”, și care susține că politica ar trebui să fie o expresie a voinței generale a poporului. Prin definirea populismului ca o „ideologie subțire”, acesta evidențiază „flexibilitatea” conceptului. În contrast cu ideologiile „complete” (de exemplu, fascismul, liberalismul, socialismul), precum populismul, au o morfologie restricționată, care apare necesar atașată sau uneori chiar asimilată în alte ideologii. De fapt, populismul apare aproape întotdeauna atașat de alte elemente ideologice, care sunt cruciale pentru promovarea proiectelor politice atrăgătoare pentru un public mai larg. Prin urmare, populismul în sine nu poate oferi răspunsuri complexe sau cuprinzătoare la întrebările politice pe care le generează societățile moderne (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 6)

Pentru a înțelege ideea de populism, Mudde explică faptul că acesta este construit pe trei concepte centrale: poporul, elita și voința generală.

În ceea ce privește ideea de popor, Cas Mudde subliniază că există trei mari interpretări ale acesteia. Astfel apare noțiunea de „poporul suveran”, aceasta reprezentând o temă comună în diferitele tradiții populiste și subliniază faptul că sursa ultimă a puterii politice într-o democrație provine dintr-un corp colectiv. Ignorarea acestui aspect poate conduce la mobilizare și revoltă.

Cea de a doua interpretare la care autorul face trimitere este cea de „oamenii obișnuiți” - Aceasta se referă la o clasă mai largă, care combină statutul socioeconomic cu anumite tradiții culturale și valori populare. Trimeterile la ideea de „oamenii obișnuiți” reprezintă adesea o critică a culturii dominante, care privește judecățile, gusturile și valorile cetățenilor obișnuiți cu suspiciune. În contrast cu această viziune elitistă, această interpretare este folosită pentru susține demnitatea și recunoașterea grupurilor care sunt excluse din punct de vedere sociocultural și socioeconomic de la putere (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 9).

Notiunea de popor ca națiune este cea de a treia formă pe care o asumă ideea de popor în narațiunile populiste Aici, termenul de „poporul este utilizat pentru a se referi la comunitatea națională, definită fie în termeni civici, fie etnici. Astfel, diferite comunități reprezintă națiuni specifice și unice, care sunt de obicei întărite de mituri fondate. Cu toate acestea, delimitarea granițelor națiunii este departe de a fi simplă, mai ales când diferite grupuri etnice coexistă pe același teritoriu (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 10)

Spre deosebire de „popor”, puțini autori au teoretizat despre semnificațiile „elitei” în populism. În mod evident, aspectul crucial este moralitatea, deoarece distincția se face între poporul pur și elitele corupte. Dar acest lucru nu spune prea multe despre cine sunt elitele. Majoritatea populiștilor nu numai că detestă establishmentul politic, dar critica lor se extinde și asupra elitei economice, culturale și media. Toate acestea sunt portretizate ca un grup corupt și omogen care lucrează împotriva „voinței generale” a poporului. În timp ce distincția este esențialmente morală, elitele sunt identificate pe baza unei largi varietăți de criterii (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 12).

Prin utilizarea ideii de voință generală, actorii și susținătorii populiști fac aluzie la o anumită concepție a politicului, care este strâns legată de Jean-Jacques Rousseau. Acesta a făcut distincție între voința generală (volonté générale) și voința tuturor (volonté de tous). În timp ce prima se referă la capacitatea poporului de a se uni într-o comunitate și de a legifera pentru a impune interesul lor comun, cea din urmă denotă simpla sumă a intereselor particulare într-un moment specific în timp (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 16)

**Relația complexă dintre populism și narațiunile sfârșitului**

Așa cum am explicat la începutul acestei lucrări, folosesc o serie de asumpții pe baza cărora îmi prezint teza și îmi construiesc argumentele. Astfel, pentru a argumenta că există o conexiune între narațiunile apocaliptice și milenariste pe de o parte și ideologiile și discursul populist pe de cealaltă parte, trebuie să introduc o asumpție suplimentată, pe care nu am putut să o prezint în introducere. Mai exact, vreau să pornesc de la teza pe care o propune Cas Mudde, cea a zeitgeistul populist (Mudde, 2004), care tinde să fie forma dominantă în care are loc lupta politică și modul de interacțiune dintre diversele instanțe ale vieții politice; la care se adaugă ideea propusă de către James Beckford atunci când a analizat relația dintre religie și mișcările sociale. Astfel, el a folosit ideea de spiritualitate/sacralitate, argumentând că pot exista unele mișcări care dau naștere unor asocieri spirituale și religioase care dau naștere unui astfel de sentiment în raport cu ideologia, sentimentele sau acțiunile colective pe care le caracterizează (Beckford, 2003, p. 242). După cum adaugă acesta, această idee face trimitere la un fenomen care este „încărcat” cu din punct de vedere spiritual încât generează reverență și sau teamă. Sunt de părere că această teză poate fi folosită, în raport populismul, în sens invers, pentru a susține că ceea ce am considera în prezent sacru și independent de politică poate fi identificat în cazul populismului.

Pentru a-mi susține teza apelez și alți doi autori care argumentează într-o manieră similară. Astfel, pentru Daniel Nilsson DeHanas, cei care sprijină lideri și mișcări populiste tindă să le atribuie acestora capacitatea de „a ajunge la miezul problemei” și de a avea o viziune exactă asupra realități, de care mainstreamul politic nu ar putea fi capabil (DeHanas, 2023, p. 2). Argumentul pe care acesta îl propune este cristalizat în forma propusă de către Margaret Canovan, aceasta fiind de părere că populismul poate fi înțeles ca „politică a credinței” (Canovan, 1999). Construindu-mi asumpția pe ideile acestor autori, vreau să subliniez faptul că sunt de părere că populismul nu trebuie înțeles doar prin relația cu diferite ideologii, ci și prin emoțiile și chiar spiritualitatea pe care le generează și antrenează. În acest fel, cred că pot identifica o legătură fundamentală între apocalipticism și populism.

Aș vrea să subliniez faptul că deși în această lucrare am apelat la tezele pe care le propune Cas Mudde în cazul populismului, în ceea ce privește relația dintre populism și emoție și, ulterior, așa cum argumentez aici, cu apocalipticismul și milenarismul, aleg să folosesc o serie de abordări pe care acesta le consideră insuficiente pentru studierea acestei ideologii. Mai exact, acesta argumentează în „The Populist Zeitgeist” că înțelegerea populismului prin aspectele sale emoționale, prin reacția maselor, vine la pachet cu o serie de limitări care nu ar permite o studiere corespunzătoare a acestuia. Cu toate acestea, sunt de părere că în raport cu narațiunile legate de sfârșitul lumii, o astfel de abordare relativ extinsă mi-ar permite să produc o analiză cuprinzătoare.

Pe lângă asumpțiile pe care le-am prezentat mai sus, dar și la începutul acestei lucrări, vreau să subliniez faptul că, pentru a mă asigura că procesul de argumentare al tezei propuse este unul ușor de înțeles și urmărit de către cei care vor citi această lucrare voi analiza paralele și punctele de intersecție între narațiunile legate de sfârșitul lumii, vorbesc aici despre apocalipticism și milenarism, și populism apelând la modelul Daniel Nilsson DeHanas legat de dimensiunile „spirituale” pe care această ideologie le are. Cu toate acestea, aș vrea să subliniez de la început faptul că nu echivalez populismul cu sentimentul religios și că sunt de părere că pentru a-mi argumenta teza trebuie să pun accentul pe latura emoțională și spirituală a acestei ideologii.

După cum explică DeHanas, lucrarea sa reunește abordări pentru a susține că populismul cuprinde patru dimensiuni „spirituale” distincte: sacră, carismatică, de mântuire și apocaliptică. În plus, după cum argumentează acest autor, dimensiunile individuale au fost explorate în cercetările anteriora, teza sa este cea care reușește, în premieră, să le combine într-un cadru unitar pe toate patru (DeHanas, 2023, p. 2)

Populismul sacru. Acesta tinde să fie una dintre dimensiunile fundamentale ale acestei ideologii, DeHanas argumentând faptul că pune mereu accentul pe ideea de „popor sacru”, indiferent dacă această idee este înțeleasă în termeni religioși sau nu. De asemenea, în multe instanțe, populismul este văzut ca fiind „moralizator” (Kaltwasser, 2014). În acest context, referința la ideea de moralitate trebuie înțeleasă într-o formă cât se poate de generală, ca încercarea de a împărți realitatea socială și politică în categorii, în Bine și Rău (DeHanas, 2023, p. 2).

Autorul subliniază că populiștii, în general, vorbesc în termeni dualiști, de bine și de rău, de pur și de impur, care ajung să stea la baza unei dinamici care stabilește cine face parte din grup, în acest caz „poporul” și cine nu este vrednic și nu are dreptul de a face parte din acesta. O linie similară de argumentare a propus și Cas Mudde, acesta explicând faptul că populismul este construit pe asumpția că societatea este împărțită în două grupuri omogene și antagoniste, „poporul pur” și „elita coruptă” (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 6). DeHanas mai argumentează că populismul este comparat cu maniheismul, religia antică definită de dualismul său radical între Bine și Rău (DeHanas, 2023, p. 2).

Pornind de la această idee, cred că această formă de dualism reprezintă primul punct comun și de întrepătrundere între populism și narațiunile sfârșitului. În mod fundamental, apocalipticismul, mai ales în forma sa „clasică”, așa cum a evoluat în forma sa iudeo-creștină, este definit de dualisme. După cum argumentează Alison McQueen, cercetătorii din acest domeniu sunt de părere că aceste narațiuni pot fi înțelese prin dualismul cosmic și la cel cronologic.

Dualismul cosmic presupune o definire a realității ca un conflict între forțele răului și forțele binelui. De partea răului se află Satana și demonii săi, iar de partea binelui se află Dumnezeu și îngerii săi. Această dihotomie cosmică înseamnă, de asemenea, și că neutralitatea nu este posibilă pentru cei de pe Pământ (Ehram, 1999, p. 121).

Dualismul cronologic este o extindere în istorie a dualismului cosmic, a luptei dintre Bine și Rău. Astfel, istoria poate fi împărțită în două categorii: prezentul și „veacul ce va să vie” (Crezul). Urmând logica dihotomiei cosmice, prezentul tinde să fie definit de forțele răului și de modul în care bine-credincioșii supuși divinității sunt chinuiți, chiar persecutați. De neînțeles pentru credincioși este decizia lui Dumnezeu de a ceda controlul asupra lumii și istoriei către forțele răului. În veacul ce va să vie sau viitorul, cum i-am spune în mod convențional, Răul este înfrânt și controlul divin asupra pământului este reluat (McQueen, 2018, p. 26). Trecerea către veacul ce va să vie vine în urma unui eveniment catastrofic, o luptă în care forțele care i se opun lui Dumnezeu vor fi distruse. Această nouă eră nu va mai fi definită de suferința și decadența erei anterioare și, la fel de important, nu va avea sfârșit (Ehram, 1999, p. 121).

În această etapă aș vrea să punctez faptul că printre trăsăturile care definesc apocalipticismul se mai numără și determinismul istoric pesimist, actul final de mântuire și sentimentul iminenței, dar sunt de părere că acestea pot fi mai bine folosite pentru a surprinde relația acestor narațiuni cu populismul.

Tot prin raportarea la ideea de populism sacru și modul în care aceasta surprinde interacțiunea dintre această ideologie și narațiunile sfârșitului sunt de părere că McQueen oferă, la rândul ei, fundamentul teoretic pentru a identifica o nouă legătură Astfel, aceasta, dar și alți autori, argumentează că, în Antichitate, viziunile apocaliptice au reprezentat un răspuns, o formă de raționalizare a realității politice din Palestina. Astfel, comunitățile din această regiune treceau prin opt secole consecutive de conflicte militare și dominație din partea puterilor din jur care amenințau existența politică și pe cea culturală. În plus, distrugerea celor două regate antice: Israel și Iuda, urmate de o pierdere completă a suveranității politice, deportările masive și distrugerea Templului din Ierusalim au pus elitele politice și religioase în fața unei dileme care punea în pericol viziunea asupra lumii. Mai exact, elitele au încercat să explice deși erau sub protecția lui Dumnezeu se înfruntau cu acele probleme (McQueen, 2018, pg. 24-24) (Berry, 1943, pg. 9-10).

Argumentul pe care îl propun aici este acela că, respectând proporțiile, atât populismul, dar și apocalipticismul pun în centrul lor anumite comunități sau grupuri, care este pus în centrul atenției și ale căror situații sunt valorizate în cadrul acestor discursuri.

Populismul carismatic reprezintă cea de-a două dimensiune de natură spirituală a aceste ideologii și cred că, așa cum am demonstrat mai sus, modul în care este definit prezintă o serie de indicii care arată interacțiunea dintre narațiunile sfârșitului și această formă de manifestare ideologică.

Carisma, așa scum arată autorul, se numără printre temele cele mai frecvente în literatura care abordează mișcările populiste și modul în care acestea evoluează și funcționează. Pentru a-și susține argumentul, apelează la teza lui Cas Mudde și în articolul acestuia despre „zeitgeistul populist”. Cel de al doilea este de părere că, deși carisma nu este trăsătura definitorie a populismului, totuși leadershipul carismatic și comunicarea directă între lider și popor pot fi întâlnite frecvent în cazul populiștilor (Mudde, 2004, p. 545). O linie similară de argumentare adoptă și Margaret Canovan, după cum arată DeHanas. Aceasta face trimitere la „starea de spirit populist” care include „tendința de a concentra emoțiile sporite asupra unui lider carismatic (Canovan, 1999, p. 6). De asemenea, Albertazzi și McDonnell avansează ipoteza că carisma nu se rezumă la un atribut obișnuit sau la o tendință, ci că legătura carismatică între lider și adept este de o importanță absolută pentru partidele populiste (Albertazzi & McDonnell, 2008, p. 6). Importanța carismei continuă să fie subiectul central în cercetările recente despre fenomenul populismului, cum ar fi cele realizate de Taggart și Weyland (Weyland, 2021).

Legătura dintre populism și apocalipsă/milenarism poate fi identificată și în această situație. Mai exact, după cum argumentează Barkun, prezența unuia sau mai multor lideri carismatici reprezintă una din caracteristicile fundamentale ale acestor mișcări (Barkun, 1986, pg. 18-19). În contrast, o analiză a Apocalipsei din perspectiva miturilor politice, așa cum au fost analizate de către Henry Tudor indică faptul că deși indivizii și liderii sunt incluși și ar putea chiar să aibă un rol central în acest tip de narațiune, existența acestora tinde să fie diferită de cea a liderilor carismatici populiști.

Mai exact, la prima vedere prezența liderilor carismatici populiști poate fi interpretată ca un element de coagulare a mișcării, în timp ce în cazul miturilor politice, liderii sunt incluși în miturile politice, dar tind să fie considerați reprezentanți ai grupurilor din care fac parte sau ca figuri importante în ceea ce privește implementarea viziunii comunității pentru viitor (Tudor, 1972, p. 139). Cu toate acestea, trebuie să subliniez faptul că, deși există o oarecare tensiune între cele două instanțe, la bază, cele două au mai multe lucruri în comun. Liderul carismatic populist punându-se în situația în care le arată susținătorilor săi faptul că este reprezentantul intereselor și identității lor.

Deși această formă particulară a populismului nu prezintă o oglindire perfectă cu apocalipticismul sau milenarismul, trebuie precizat faptul că o extindere a analizei de la ideea liderului carismatic către un concept mai cuprinzător, cum ar fi cel al rolului emoțiilor poate duce la identificare unor noi zone de întrepătrundere între cele două instanțe care fac obiectul acestei analize. Astfel, mulți autori fac trimitere ideea de „entuziasm” (Talmon, 1966) (Mead, 1958) sau „extaz”.

În cazul milenarismelor, văzut cu precădere din perspectiva studiilor religioase, abundă referințele la halucinații, dansuri extatice, transe, activitate motorie necontrolată, sentimente de persecuție și conspirație, dependență extremă de lider, o disponibilitate bruscă de a abandona obligațiile și rutinele vieții de zi cu zi și sentimente de renaștere și transformare personală. Cu toate acestea, în ciuda contextului specific în care aceste lucruri pot avea loc, cred că acestea pot fi, la rândul lor, o „zonă comună” între populism și narațiunile legate de sfârșitul lumii. Cu toate acestea, trebuie să subliniez că acest aspect ar putea reprezenta obiectul unei analize ulterioare separate.

Populismul salvării/mântuirii, după cum arată Margaret Canovan, populismul poate fi interpretat ca o „politică a credinței”, o abordare alternativă la abordările „consacrate” de a aborda problemele cu care se confruntă o comunitate. În acest fel, argumentează ea această ideologie surprinde viziunea modernă a salvării personale sau de grup prin intermediul politicii (Canovan, 1999) (DeHanas, 2023, p. 8). Cel de al doilea autor subliniază faptul că de-a lungul timpului, în științele sociale au apărut cercetători care au vorbit despre „actul salvării” care are loc prin intermediul populismului.

Dacă în cazul populismului, actul salvării devine evident atunci când folosim o abordare „spirituală”, în cazul narațiunilor apocaliptice acesta nu necesită astfel de instrumente atât de sofisticate, fiind în cele din urmă, o caracteristică fundamentală a acestora. Revenind la lista de trăsături esențiale care caracterizează apocalipticismul propusă de McQueen, trebuie precizat că în cazul acestei forme de populism se potrivesc trei dintre acestea într-o măsură mai mare sau mai mică: determinismul istoric pesimist, actul final de mântuire și finalitate a istoriei, precum și sentimentul iminenței.

Atunci când McQueen, dar și alți autori vorbesc despre dualismul cosmic, ei fac trimitere la o definire a realității ca un conflict între forțele răului și forțele binelui. De partea răului se află Satana și demonii săi, iar de partea binelui se află Dumnezeu și îngerii săi. Această dihotomie cosmică înseamnă, de asemenea, și că neutralitatea nu este posibilă pentru cei de pe Pământ (Ehram, 1999, p. 121). În raport cu populismul, această dihotomie poate să includă „poporul” și „elitele” și, de asemenea, această structură narativă poate fi preluată complet ca formă și conținut în discursul politic pentru a prezenta obiectivele și viziunea unui lider sau a unei mișcări.

Dualismul cronologic este o extindere în istorie a dualismului cosmic, a luptei dintre Bine și Rău. Astfel, istoria poate fi împărțită în două categorii: prezentul și „veacul ce va să vie” (Crezul). Urmând logica dihotomiei cosmice, prezentul tinde să fie definit de forțele răului și de modul în care bine-credincioșii supuși divinității sunt chinuiți, chiar persecutați. De neînțeles pentru credincioși este decizia lui Dumnezeu de a ceda controlul asupra lumii și istoriei către forțele răului. În veacul ce va să vie sau viitorul, cum i-am spune în mod convențional, Răul este înfrânt și controlul divin asupra pământului este reluat (McQueen, 2018, p. 26). Trecerea către veacul ce va să vie vine în urma unui eveniment catastrofic, o luptă în care forțele care i se opun lui Dumnezeu vor fi distruse. Această nouă eră nu va mai fi definită de suferința și decadența erei anterioare și, la fel de important, nu va avea sfârșit (Ehram, 1999, p. 121).

În ceea ce privește determinismul istoric, trebuie precizat că acesta se revendică, la rândul său, de la dihotomia dintre Bine și Rău, dar și lupta acestora care, în cele din urmă, ar trebui să împartă istoria în două. Astfel, chiar dacă finalul istoriei va aduce o lume mai bună și o stăpânire divină fără sfârșit, prezentul decadent și plin de suferință nu poate fi ignorat (Ehram, 1999, pg. 121-122).

Ideea unui act final de mântuire reprezintă o concluzie logică, provenită, de asemenea, din ideea dualismului cronologic. Atunci când suferințele lumii umane vor atinge un punct critic, Dumnezeu va avea un rol activ în istorie și va interveni pentru a-i mântui pe credincioși. Astfel, va avea loc o bătălie între forțele Binelui și forțele Răului, care se va solda cu victoria Binelui și o transformare a universului (McQueen, 2018, p. 27). După cum subliniază Bart, viziunile apocaliptice iudaice înaintează ideea unei univers profund corupt de păcate și influența Satanei, ceea ce înseamnă că, la rândul său, actul mântuirii trebuie să fie de proporții cosmice. Indiferent de forma pe care conflictul final îl ia și cum va avea loc această mântuire, toate textele apocaliptice cad de acord asupra ideii că lumea prezentului va fi înlocuită de o nou lume, în care răul nu va avea loc (Ehram, 1999, p. 122). În cazul mișcărilor populiste, această ideea a salvării face trimitere la lupta pentru puterea politică și modul în care aceasta ar trebui să fie folosită în interesul „poporului”.

În cazul narațiunilor apocaliptice, fie acestea seculare, dar mai ales sacre/religioase sentimentul iminenței poate fi observat în cazul textelor, persoanelor, grupurilor sociale sau culturilor care au o viziune apocaliptică asupra lumii. Aceștia tind să creadă că trăiesc finalul istoriei și că vor vedea lumea nouă. În tradiția iudaică, profețiile subliniază mereu necesitatea întoarcerii către divinitate sub amenințarea unor catastrofe iminente (Ehram, 1999, p. 123). În ceea ce privește modul în care această fațetă a apocalipticismului se reflectă asupra populismului sunt de părere că acest lucru trebuie analizat de la caz la caz. Cu toate acestea, sunt de părere că pot exista lideri mișcări care încearcă să inducă un sentiment al iminenței în rândul susținătorilor lor, mai ales în perioadele extrem de tensionate din punct de vedere politic și social, așa cum ar fi alegerile. De asemenea, acest sentiment reprezintă, în cele din urmă, o concluzie logică a dihotomiei care guvernează această ideologie.

Așa cum Daniel Nilsson DeHanas și-a construit ideile în ceea ce privește populismul mântuirii apelând la tezele propuse de către Nadia Marzouki și Duncan McDonnell, cred că trebuie să fac același lucru cu argumentul astfel obținut. Mai exact, acești autori argumentează faptul că liderii populiști au tendința se a se impune sau cel puțin de a proiecta imaginea unor salvatori în raport cu susținătorii lor (Marzouki & McDonnell, 2016). Așa cum am argumentat mai sus, ideea salvări vine, de obicei, la pachet cu cea de luptă. În acest punct, între populism și milenarism există o oglindire perfectă dacă este să introducem și argumentul înaintat de Michael Barkun despre narațiunile legate de sfârșitul lumii.

Barkunel argumentează că acest tip de mișcări milenariste, se află la intersecția dintre politic și religios și că abordările care se concentrează doar pe una dintre aceste etichete sunt incomplete (Barkun, 1986, pg. 44-45). Pe scurt, el argumentează că milenarismul, cunoscut ca și chiliasm, anticipează distrugerea completă a ordinii sociale, politice și economice existente (Zygmunt, 1970), care urmează să fie înlocuită de o societate nouă și perfectă. Adesea, acestea asociază această anticipare cu un dorință activă de a accelera rezultatul inevitabil, adesea prin mijloace violente și revoluționare. Vechiul trebuie să fie distrus complet înainte ca o societate nouă și perfectă să poată fi stabilită în locul său. Acest tip de utopie implică potențialul pentru confruntare violentă, fără loc pentru negocieri sau compromisuri (Barkun, 1986, p. 18). Aici vreau să punctez faptul că folosirea o astfel de termeni duce, așa cum am arătat mai sus, la o singură concluzie, sub aceste forme, între populism și narațiunile legate se sfârșitul lumii există o suprapunere perfectă.

Populismul apocaliptic, în forma în care este definit de către Daniel Nilsson DeHanas și Wendy Brown, cea de-a doua făcând-o în analiza sa despre Donald Trump (Brown, 2017), nu trebuie înțeles în termeni catastrofici, ai iminenței unui eveniment devastator. În schimb, prin raportarea la fostul președinte american, „Apocalipsa” devine o modalitate de a surprinde o schimbare profundă în atitudine suporterilor acestuia, mai exact, trecerea de la resentimentele față de elite și realitatea socială și politică la furie, în unele cazuri ca cea care a dat naștere evenimentelor din 6 ianuarie 2020 de la Capitoliu (Joose & Zelinsky, 2022)

După cum arată Catherine Wessinger, pentru a înțelege pe deplin populismul apocaliptic trebuie să acordăm atenție conceptului de milenarism. Aceasta îl definește ca o perspectivă asupra lumii în care cei aleși trebuie să se pregătească de mântuire, înțeleasă în termeni colectivi (Wessinger, 2014). În unele cazuri, milenarismul poate fi „progresist” și necesită acțiuni bune, care se ridică la înălțimea standardelor morale pentru a aduce schimbarea, trecerea în noul mileniu. În formele sale negative, devine„catastrofic” sau „apocaliptic”. Astfel de viziuni sunt profund pesimiste, presupunând că lumea coruptă se îndreaptă rapid către distrugere. Mișcările milenario-catastrofice sunt hiper-dualiste. Oamenii din afara mișcării pot fi văzuți ca obstacole în calea mântuirii și, prin urmare, violența împotriva lor poate fi justificată.

Așa cum am arătat la punctul anterior, sunt de părere că, din nou, ne aflăm într-o situație în care, între populism și narațiunile sfârșitului pare a fi o suprapunere perfectă, mai ales dacă este luată în calcul teza propusă de Catherine Wessinger.

Pe lângă identificarea asemănărilor și a zonelor de suprapunere între populism și narațiunile legate de sfârșitul lumii plecând de la cele patru dimensiuni spirituale ale acestei ideologii, așa cum le-a prezentat Daniel Nilsson DeHanas, cred că identificarea relației dintre cele două instanțe poate fi făcută și prin raportarea la evoluția istorică a milenarismului și modul în care acesta a ajuns să fie integrat în modul în care se face politică.

Mai exact, în această porțiune vreau să argumentez că unele dintre elementele milenarismului au fost integrate în cultura europeană și în diferitele ideologii pe care le-a produs de-a lungul secolului trecut. În plus, relevanța milenarismului în raport cu teza mea despre mitologia politică apocaliptică este subliniată de către argumentul propus de către Ernest Tuveson, acesta propunând o comparație cu biologia. Mai exact, el consideră că milenarismul reprezintă o „generă recesivă” care poate deveni activă în anumite situații și condiții (Tuveson, 1968, p. 213).

„Ideea general mai puțin puternică, se pare, era cea a mesianismului activ; totuși, ca o genă recesivă, în situația potrivită, putea deveni dominantă” (Tuveson, 1968, p. 213).

Revenind la Barkun și la modul în care milenarismul a devenit o parte fundamentală a vieții politice moderne, chiar dacă acest lucru nu este mereu ușor de observat, trebuie precizat că astfel de narațiuni s-au transformat în secolul XX, exact în momentul în care, în dezvoltarea socială, vechile sale rezervoare de sprijin erau pe cale de a fi invadate și absorbite de o avalanșă de urbanism. Posibilitatea unui viitor perfect în timpul propriei vieți a fost prea mare, iar ingeniozitatea omului de a genera dezastre pentru el însuși este o capacitate care cu greu poate fi subestimată (Barkun, 1986, p. 211). Mișcările și tendințele milenariste nu pot fi reduse doar la o simplă "religie a celor oprimați". (Lanternari, 1965.) Pe măsură ce au fost dezvoltate și utilizate mijloacele de inducere a dezastrelor după bunul plac, milenarismul a devenit atât instrumentul opresiunii, cât și produsul său secundar. Milenarismul a părăsit vechile sale „spații”, precum ghetoul, orașul mic și fundătura, pentru societatea urbană modernă. În acest proces, i-a lăsat din ce în ce mai mult în urmă pe cei oprimați, pentru care era ultima soluție în caz de adversitate.

**Concluzii**

În final, această lucrare surprinde realitatea complexă și interconectată a apocalipticismului și populismului, arătând că acestea se împletesc într-un mod profund. Prin explorarea detaliată a acestor două tipuri de discursuri, am identificat că ambele sunt fundamentate pe dihotomii esențiale ale Binelui și Răului. Deși inițial asociate cu contexte religioase sau filozofice, aceste concepte sunt adesea adoptate și adaptate în discursul politic al mișcărilor populiste pentru a construi o identitate colectivă puternică și pentru a mobiliza susținerea maselor.

Pe de o parte, narativele apocaliptice atrag atenția asupra amenințărilor iminente și a posibilității unui colaps societal, creând un sentiment de urgență și necesitate de acțiune. Pe de altă parte, narativele populiste exploatează aceste temeri și anxietăți pentru a promite schimbări radicale și redresare morală, oferindu-se ca soluție salvatoare. Astfel, atât apocalipsa, cât și populismul, devin instrumente de mobilizare și polarizare în sfera politică.

Prin urmare, este evident că analiza concomitentă a acestor două fenomene este esențială pentru a înțelege în profunzime dinamica politică contemporană. Într-o lume în care discursurile apocaliptice și populiste câștigă tot mai mult teren, este crucial să avem o înțelegere cât mai cuprinzătoare a modului în care acestea interacționează și cum influențează procesele politice, sociale și culturale. Aprofundarea în aceste aspecte oferă perspective importante asupra modului în care putem aborda și gestiona provocările contemporane ale guvernării democrate, coeziunii sociale și participării politice într-un mod constructiv și responsabil.

# Works Cited

Aberle, D. F. (1991). *The Peyote Religion Among the Navaho.* University of Oklahoma Press.

Albertazzi, D., & McDonnell, D. (2008). *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy.* Basingstoke:: Palgrave,.

Barkun, M. (1986). *Disaster and the Millennium.* New York: Syracuse University Press.

Barkun, M. (2013). *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Beckford, J. A. (2003). Social Movements as Free-floating Religious Phenomena. In R. K. Fenn, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp. 229-249). Cornwall: Blackwell Publishing.

Berry, G. R. (1943). The Apocalyptic Literature of the Old Testament. *Journal of Biblical Literature*, 9-16.

Brown, W. (2017). Apocalyptic Populism. *Eurozine*, 1-30.

Canovan, M. (1999). Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy. *Margaret Canovan* , 2-16.

Carey, G. (2005). *Ultimate Things: An Introduction to Jewish and Christian Apocalyptic Literature.* St. Louis: Chalice Press.

Cohn, N. (1970). *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages.* New York: Oxford University Press.

DeHanas, D. N. (2023). The spirit of populism: sacred, charismatic, redemptive, and apocalyptic dimensions. *Democratization,*, 1-21.

Ehram, B. D. (1999). *Jeusus. Apocalyptic Prophet of the New Millenium.* Oxford: Oxford University Press.

Hall, J. R. (2009). *Apocalypse: From Antiquity to the Empire of Modernity.* Cambridge: Polity.

Joose, P., & Zelinsky, D. (2022). Berserk!: Anger and the Charismatic Populism of Donald Trump. *Critical Sociology*, 1073–1087.

Kaltwasser, C. R. (2014). The Responses of Populism to Dahl’s Democratic Dilemmas. *Political*, 470–487.

Kermode, F. (1985). Apocalypse and the modern. In S. Friedländer, G. Holton, L. Marx, & E. Skolnikoff, *Visions of Apocalypse: End or Rebirth?* New York: Holmes & Meier.

Lanternari, V. (1965.). *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults.* New York:: Mentor.

Marzouki, N., & McDonnell, D. (2016). Introduction: Populism and Religion. In D. M. Nadia, & O. Roy, *Saving the People: How Populists Hijack Religion* (pp. 1-11). London: Hurst.

McQueen, A. (2018). *Political Realism in Apocalyptic Times.* Cambridge : Cambridge University Press.

McQueen, A. (2018). *Political Realism in Apocalyptic Times.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mead, M. (1958). Comment on Independent Religious Movements. *Comparative Studies in Society and History*, 324-29.

Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 541-563.

Mudde, C., & Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism. A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Talmon, Y. (1962). Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change. *Archives Européénes de Sociologie*, 125-148.

Talmon, Y. (1966). Millenarian Movements. *European Journal of Sociology*, 159-200.

Tudor, H. (1972). *Political Myth.* London: Macmillan Education.

Tuveson, E. L. (1968). *Redeemer Nation.* Chicago : University of Chicago Press.

Wessinger, C. (2014). Millennialism. In G. D. Chryssides, & B. E. Zeller, *The Bloomsbury Companion to New Religious Movements* (pp. 133–148). London: Bloomsbury,.

Weyland, K. (2021). How Populism Corrodes Latin American Parties. *Journal of Democracy*, 42-55.

Zygmunt, J. F. (1970). Prophetic Failure and Chiliastic Identity: The Case of Jehovah’s Witnesses. *American Journal of Sociology*, 923-948.