

libros

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
LATINOAMERICANA
División de Biblioteca

RECIBIDO

GLORIA MERCEDES ARANGO, "LA MENTALIDAD RELIGIOSA EN ANTIOQUIA, PRACTICAS Y DISCURSOS. 1828 - 1885"

Universidad Nacional de Colombia,
Facultad de Ciencias Humanas, Medellín,
1993. I.S.B.N. 958-9352-00-6

La historia de las mentalidades se inscribe en el movimiento más amplio de la historia social, que la precede en el tiempo y que la hace posible teóricamente. Partiendo del legado de Carlos Marx, Lucien Febvre insistió en partir de la sociedad y no del individuo, del proceso y no del acontecimiento. "El hombre no, nunca el hombre, las sociedades humanas, los grupos organizados" decía en su obra *La Tierra y la Evolución Humana*. Por eso la historia de las mentalidades es, estrictamente hablando, la historia de las mentalidades colectivas. Y no es que el individuo no tenga nada que ver con este proyecto; sí tiene que ver pero a condición de que se lo estudie inscrito en la sociedad. Eso fue lo que hicieron Johan Huizinga con Erasmo y el mismo Febvre con Lutero ⁽¹⁾.

Si se exceptúa el capítulo primero que no es una concesión a la historia tradicional, embelesada por los acontecimientos, esa espuma de la historia como decía Braudel, sino la respuesta a la exigencia mínima de enmarcar el período en el movimiento de las instituciones y los conflictos, pues éstos afectan ineludiblemente la vida cotidiana de la sociedad estudiada; en este trabajo se ha puesto el énfasis en las estructuras de poder suprapersonales, en las prácticas, los ritos y los discursos; visitas, quejas, oraciones, textos teológicos y normativos, en los cuales el

La autora es Socióloga de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Profesora Asociada de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, sede de Medellín y Magister en Historia de Colombia de la misma Universidad. La obra que presentamos aquí es su tesis de Magister leída y dirigida por el profesor Luis Javier Ortiz Mesa.

1. Cfr. DUBY, Georges. *Historia de las Mentalidades* en "Revista de Sociología", UNAULA, N° 13, Medellín, 1990, p. 21.

nombre propio es adventicio. La Iglesia Católica, como lo han mostrado los historiadores está fundada en la transmisión del carisma de oficio o cargo, según la concepción de Max Weber ⁽²⁾. El sacerdote es un ser consagrado, que se diferencia de los demás por su estado celibatario, sus ropas, sus actitudes, pero no en cuanto individuo, sino en cuanto miembro de la institución eclesiástica. El sacerdote, inscrito en una jerarquía universal y vertical, del Papa al más humilde párroco de aldea, es el intermediario, el único intermediario entre los poderes invisibles y el más acá, entre la esfera de lo sagrado y el mundo profano, ese pasajero estar ahí en el mundo. Históricamente este papel de intermediación necesaria fue consolidado en el Concilio de Trento, como reacción ante la exigencia de los reformadores protestantes de enfrentar a los seres humanos con su creador en la soledad de su conciencia y a través de la interpretación de la palabra divina, en la Biblia y sin la mediación sacerdotal. Sobra decir que toda esta investigación está encuadrada en la vigencia de la Iglesia tridentina.

No se debe olvidar que la Iglesia Católica se define a sí misma como Madre y Maestra. En las páginas que siguen se verá, a través de fuentes primarias, cuánta razón tenía Norbert Elías cuando afirmaba que "ciertas tradiciones de comportamiento eclesiástico corren paralelas a la coacción moderada y la represión emotiva, a la regulación y configuración del conjunto del comportamiento que más arriba hemos visto tomar forma como *civilité* en cuanto que manifestación puramente social-secular y a consecuencia de un cierto tipo de convivencia social. La *civilité* tiene unos cimientos religiosos cristianos. Como en tantas ocasiones, la Iglesia resulta ser uno de los órganos más importantes de la transferencia de modelos hacia abajo" ⁽³⁾.

Otro aspecto clave de la historia de las mentalidades es la preocupación por lo que Febvre denominó el "instrumento mental" y Marc Bloch "la atmósfera mental" de una época. Si en este trabajo se han transcrito ampliamente los documentos, evitando las síntesis y las paráfrasis, es exactamente por esta razón, para evitar que se pierda un elemento

fundamental de la atmósfera de la época estudiada: el vocabulario, las fórmulas. De ahí también el cuidado puesto en los ritos. Jacques Le Goff muestra cómo en el rito "se ponen en juego las tres categorías de elementos simbólicos por excelencia: la palabra, el gesto, los objetos" ⁽⁴⁾. San Agustín, que no disponía del concepto de símbolo, dejó, sin embargo, insuperablemente establecida la relación entre símbolo (*signum*) y rito: "...Y si los patriarcas antiguos ofrecieron algunos sacrificios con víctimas de varios animales (los cuales aunque los tiene presente en el sagrado texto el pueblo de Dios, no los usa al presente), no debe entenderse sino que con aquellas figuras se significaron las verdades que realmente pasan en nosotros a fin de que nos unamos con Dios y a este último fin dirijamos también al prójimo, así que el sacrificio visible es un sacramento, esto es, una señal sagrada del sacrificio invisible" ⁽⁵⁾. Del nacimiento a la muerte, pasando por la confirmación, la primera comunión, la confesión, el matrimonio y la ordenación sacerdotal, hasta la extremaunción, un momento antes de la confrontación del juicio particular, en el instante de la muerte y más allá, convertidos en ánimas del purgatorio, todos los fieles estaban sumergidos en su vida y en la de los suyos en un mundo simbólico-ritual, administrado por la Iglesia. Y aquí radicaba el poder formidable de ésta para sancionar y excluir. La cuasi homogeneidad religiosa de la Antioquia del siglo pasado militaba a su favor; ciertamente ya no disponía de la Inquisición y del brazo secular, pero piénsese, evitando la proyección de nuestras condiciones actuales —el anacronismo, el peor pecado del historiador, como decía Febvre—, en una excomunión en un pueblo antioqueño e incluyamos a Medellín, que era un pueblo grande mas no una ciudad; sí, piénsese en el descentramiento del sujeto y de los riesgos de perder el punto de referencia colectivo de su inscripción en la vida cotidiana. Al menos en Antioquia no podía esperarse que la propuesta liberal de una sociedad secularizada tuviera posibilidades de éxito. La sustitución de una ética religiosa por una ética laica y de ahí la pugna por el aparato educativo, el matrimonio y los cementerios, materializaciones de concepciones sobre el aquí

2. WACH, Joachim. *Sociología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p. 488 y ss.

3. ELIAS, Norbert. *El Proceso de la Civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 146.

4. LE GOFF, Jacques. *Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval*, Taurus, Madrid, 1983, p. 331.

5. San Agustín. *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1984, p. 213.

y ahora y el imaginario trascendente vivido como parte integral de la vida.

Ese mundo de palabras, gestos y objetos, la diferenciación entre espacios y tiempos sagrados o seculares, existen articulados a la realidad social. Duby ha insistido en que la historia de las mentalidades —él prefiere el término ideologías— no se puede vaciar de su realidad social e institucional, en una palabra, no se pueden tratar las mentalidades en el vacío. Este es un indicio de algo que todo historiador interesado en este tema sabe, que el concepto de mentalidades es frágil, problemático. En la nota necrológica a raíz de la muerte de Philippe Ariès, Michel Foucault, amigo y admirador del hombre y el historiador, ponía descarnadamente el énfasis en el carácter problemático de "mentalidades". Es un texto que vale la pena citar in extenso, pues dice mucho sobre este tema.

"Ora estudió los hechos demográficos, no como telón de fondo biológico de una sociedad sino como una manera de comportarse con respecto a sí mismo, a su descendencia y al porvenir; ora, después la infancia que era para él una figura de la vida que recortan, valorizan y educan la actitud y la sensibilidad del mundo adulto; ora finalmente la muerte, plazo universal que los hombres ritualizan, ponen en escena, exaltan y a veces, como hoy, neutralizan y anulan. *"Historia de las mentalidades"*, él mismo empleó la expresión. Pero es suficiente con leer sus libros: él ha hecho más bien una "historia de las prácticas", de aquellas que tienen las formas de hábitos humildes y obstinados, como de aquellas que pueden crear un arte suntuoso; y ha buscado desentrañar la actitud, la manera de hacer y de ser, de actuar y de sentir que podían estar en la raíz de unas y de otras. Atento al gesto mudo que se perpetúa durante milenios tanto como a la obra singular que duerme en un museo, fundó el principio de una "estilística de la existencia", quiero decir de un estudio de las formas por las cuales el hombre se manifiesta, se inventa, se olvida o se niega en su fatalidad de ser viviente y mortal" ⁽⁶⁾.

Es hasta cierto punto irónico que el texto en el que M. Foucault cuestiona el concepto de mentalidades y plantea la opción del de prácticas, sea al mismo tiempo una maravillosa síntesis del proyecto de historia de las mentalidades, cuando es manejado seriamente, sin simplificaciones. Pero esto no quiere decir que se evada el cuestionamiento de Foucault. Es preciso poner todo el énfasis posible en las prácticas. La tesis de Foucault está relacionada con una intuición de Louis Althusser expuesta en su texto *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado (notas para una investigación)* publicado en 1970. Quien escribe esta introducción no se compromete con la integridad del ensayo de Althusser, sin embargo no se puede soslayar su propuesta referente al papel sustancial de las prácticas. El, que estaba tan cerca de la sensibilidad religiosa lo plantea agudamente así: "Debemos, por otra parte, a la "dialéctica" defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos va a permitir invertir el orden del esquema racional de la ideología. Pascal dijo, más o menos: "Poneos de rodillas, moved los labios en oración y creeréis". El invierte pues escandalosamente el orden de las cosas, trayendo como el Cristo no la paz sino la división y sobre todo lo que es muy poco cristiano —porque desgraciado aquél que trae el escándalo al mundo— el escándalo mismo. Bienaventurado escándalo, que lo hace, por desafío jansenista, utilizar un lenguaje que designa la realidad en persona" ⁽⁷⁾. Pero Althusser no se queda ahí, él sostiene que las prácticas se insertan en aparatos, aparatos ideológicos de Estado, del cual uno particularmente importante es el Aparato Ideológico de Estado Iglesia. Aquí, muy libremente he tenido en cuenta la importancia asignada a las prácticas por Foucault y Althusser y he asimilado la idea de aparato, sin comprometerme con todas las consecuencias filosóficas que la concepción althusseriana implica. En la tesis se ha tratado de no olvidar esta doble lección, por eso el cuidado en el análisis de los ritos y de la omnipresencia del Aparato Iglesia.

La religiosidad popular es un tema que apasiona a muchos investigadores hoy día. No es fácil acceder a la vida de aquellos que no tuvieron voz propia. Indirectamente, a través de las visitas, las quejas, las prohibiciones formales podemos hacer-

6. FOUCAULT, Michel. *El Cuidado de la Verdad*, Le Nouvel Observateur, N° 1006 del 17 al 23 de febrero de 1984, pp. 56-57. (He utilizado la traducción inédita gentilmente cedida por el profesor Luis Alfonso Paláu).

7. ALTHUSSER, Louis. *Ideologie et appareils Ideologiques d'Etat*, en "Positions", Editions Sociales, 1976, p. 108.

nos una idea más bien lejana de ese mundo popular. También la literatura es una fuente, aunque en la Antioquia del período estudiado es más bien poca. Se la ha utilizado en lo posible. La Iglesia Católica ha sido muy cuidadosa de que la religiosidad popular esté bajo su control, que sea complementaria mas no sustitutiva de la religiosidad institucional. Una experiencia milenaria le permite conocer los peligros de la noche, la fiesta y la muerte. Su aparato es capaz de asimilar o excluir aquellas manifestaciones que pugnan por surgir de abajo.

Esta tesis trata sobre discursos y prácticas que están más en el terreno de la larga duración que en el de los acontecimientos. Pero era necesario hacer una periodización para trabajar el tema y hacerlo inteligible en el orden de la temporalidad. La periodización utilizada toma un acontecimiento como punto de partida, la fundación de la Diócesis de Antioquia en 1828 y otro de llegada, 1885, la derrota de los radicales, precondition para la Constitución de 1886 y su complemento, el Concordato de 1887. No son hechos arbitrarios y son necesarios para delimitar el trabajo de las fuentes primarias.

Gloria Mercedes Arango

DIANA LUZ CEBALLOS GOMEZ.
"HECHICERIA, BRUJERIA E
INQUISICION EN EL NUEVO REINO
DE GRANADA. UN DUELO DE
IMAGINARIOS".

Universidad Nacional de Colombia,
 sede de Medellín, Facultad de Ciencias
 Humanas. Editorial Universidad
 Nacional, Santa Fe de Bogotá, 1994.
 I.S.B.N. 958-17-0103-6.

"Felizmente, no nos debemos a una sola tradición, podemos aspirar a todas".

Borges

Para América fue necesario construir un nuevo arquetipo de "bruja". La brujería diabólica, según

el modelo elaborado por los teólogos europeos en el transcurso de la Edad Media, supranatural y alejada del conocimiento de la naturaleza, no halló acomodo en el Nuevo Mundo y cuando lo hizo, fue dentro del grupo de los esclavos africanos, más permeables, por sus condiciones sociales, a este tipo de creencias. Términos como hechicera(o), herbolaria(o), yerbatera(o) o curandero(a), definen y caracterizan mejor los comportamientos y prácticas, que con tanto ahínco y temor, los españoles trataron de extirpar.

Los rasgos distintivos de las culturas negras y nativas: religión, prácticas médicas, concepción mágica del universo, relación natural con el entorno (magia protectora de grupo, conocimiento de plantas y animales, chamanismo, adivinación, etc.), no eran compatibles con el esquema mental de los españoles y fueron clasificadas como prácticas hechiceras, brujería y, en el mejor de los casos, curanderismo, es decir, una especie de pseudomedicina no legal y peligrosa, en manos de personas poco confiables (sobre todo indios y mestizos).

En la hechicería y la brujería, es decir, en la vasta gama de prácticas mágicas, presentes en todas las culturas, lo que se mueve es un principio de fe y un cuerpo cultural diferente y, por lo tanto, su realidad y existencia depende de quienes las practican y quienes las reciben, si ellos creen y están inmersos en un universo de significación donde tales cosas son posibles, tales comunidades tendrán los mecanismos internos en su cultura para que esas prácticas existan y tengan efectos palpables en los individuos: la muerte, el daño, la enfermedad o la cura surtirán efecto y no solamente será de una eficacia simbólica. Cada cultura —y, en Colombia, cada estrato cultural— tiene sus propias topologías de funcionamiento, sus mecanismos sociales y de circulación, representación y realidad. Los españoles persiguen a los no blancos por brujos y hechiceros, porque son diferentes, por la necesidad política de aculturar para dominar, esta necesidad política no necesariamente es consciente, y el tipo de estigma, es decir, la acusación de brujería y/o hechicería, en vez de otra acusación, responde más bien al tipo de

La autora es graduada en Historia en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, Sede de Medellín. El libro que presentamos aquí es su tesis de grado *laureada* y dirigida por el profesor Luis Antonio Restrepo A.

imaginarios que traían los españoles, imaginarios atravesados por el espectro del Diablo y por una concepción mágica del mundo signada por los poderes malignos y a la no comprensión de las formas mágicas de conocimiento y relación con el entorno de americanos y africanos.

Colonizadores, colonizados y esclavizados, se movían en registros diferentes. Diferencia de lengua y de cultura, en un mundo en el que la diferencia no es aceptada ni comprendida. Los españoles imponen su imagen del mundo, asimilando a ella, prácticas que no le son fácilmente asimilables. A diferencia de la época medieval, la alteridad ahora se piensa con respecto al orden del estado moderno, ya no importa tanto la operación en sí, como la intención, que suscita desorden. A los españoles los guía también una necesidad política, es indispen-

sable un control social efectivo para gobernar un imperio tan vasto y tan disímil. Cierta homogeneidad es ineludible: aculturar para dominar es un imperativo. El primer paso es la imposición del castellano, este solo hecho ya implica el ingreso a estructuras mentales y modos específicos de conocimiento y relación con el entorno diferentes, otro modo de ser lingüístico atomiza la identidad cultural de los sometidos. Pero de un encuentro tal, el encuentro de tres mundos y la inevitable convivencia, ninguno saldría indemne: todo proceso de aculturación trae a costas el consiguiente transculturativo. Cambio de estructuras mentales, cimarronismo y simbiosis cultural son términos que definen la mixtura americana.

Diana Luz Ceballos Gómez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
LATINOAMERICANA
División de Biblioteca

HEMEROTECA