
Ritual de violencia.

Discurso religioso e imaginarios políticos

Gustavo Mesa H.*

LAS HUELLAS DE LOS IMAGINARIOS

Marcas que dejan ideologías en los sentimientos de los hombres, huellas de hechos que permanecen en la memoria de comunidades enteras, como formas de representar su participación en la fijación de fines colectivos; expresiones de resistencia en la confrontación por el poder; actitudes frente al dolor, a la muerte, a la libertad, a la igualdad; todo eso hace parte de la *mentalidad* y la *cultura* de una sociedad. Se puede decir mejor que la constituyen, esto es, *son* la cultura. Por eso los acontecimientos en los que los hombres fungen como protagonistas, vienen a ser, por decirlo así, el resumen denso del paso de los tiempos, la síntesis paradójica de convicciones y realidades de edades milenarias, que permanecen en la forma de una dramática presencia de las fuerzas de lo inconsciente, siempre viva y activa. Todo esto sucede en el estrato de lo mental y es fácil percibirlo en el universo de los *imaginarios políticos*.

Parte del capital simbólico de una sociedad son los *imaginarios políticos*. Mediante ellos se expresa en la práctica la lógica de la participación en el poder. Esos imaginarios pertenecen al mismo tiempo al ámbito más amplio de las *mentalidades*

* Diplomado en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá. Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Bolivariana. Actualmente estudiante de Maestría en Historia de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional, Medellín.

colectivas. Las *mentalidades colectivas* hacen relación al tejido que sostiene la diaria convivencia social y, como *representación* que son de la imagen que de sí misma y del cosmos que tiene la colectividad humana, esas *mentalidades* actúan también como medidores de la capacidad de penetración de los contenidos inconscientes de la cultura en las prácticas políticas. «Se ha pasado de una historia de las mentalidades que en sus comienzos permanecía esencialmente en el nivel de la cultura a una historia de las actitudes, de los comportamientos y de las representaciones colectivas inconscientes»¹. Para Vovelle, autor de la frase anterior, la mentalidad que, naturalmente, incluye lo *religioso*, está estrechamente unida al carácter inconsciente de la cultura, y por ello es una racionalidad no formulada. «La mentalidad integra lo que no está formulado, lo que sigue siendo aparentemente insignificante, como aquello que permanece muy enterrado en el nivel de las motivaciones inconscientes»².

EL PAPEL DE LAS ANTINOMIAS

Las mentalidades o los imaginarios, en los que, como se ha dicho, quedan inscritas la religión y la política, vienen a ser *conditio sine qua non* de la historia total. No se puede pretender hacer una historia *total*, si no se integra en ella lo que aparece como insignificante, pero que está inscrito en la memoria -esta característica es peculiar a las mentalidades- y por eso puede resultar decisivo a la hora de armar la reconstrucción histórica. «Las mentalidades remiten de manera privilegiada al recuerdo, a la memoria, a la inercia de las estructuras mentales»³.

La *memoria* comprende también unas formas de representación social del conflicto que son las *resistencias*. Ellas pueden llegar a conformar por sí mismas fenómenos de *larga duración*, aunque hayan quedado sepultadas por momentos en la espuma de los acontecimientos. En los recuerdos que conservan las formas de resistencia está el «tesoro de una identidad preservada, estructuras intangibles y arraigadas, la expresión más auténtica de los temperamentos colectivos»⁴. Ahora bien, de la colisión de las antinomias surge una visión dinámica de lo político, como afirma

1. VOVELLE, MICHEL, *Ideologías y mentalidades*. Ariel, Barcelona, 1985, p. 12.

2. VOVELLE, MICHEL, *Ideologías...*, p. 15.

3. VOVELLE, MICHEL, *Ideologías...*, p. 15.

4. VOVELLE, MICHEL, *Ideologías...*, p. 16.

el historiador francés de las mentalidades Jacques Le Goff, quien exhorta con insistencia para que se dé, en el análisis de la historia social, un valor especial al lenguaje, a los ritos, al comportamiento y, en fin, a todas las actitudes mentales. «Está surgiendo -enfatisa Le Goff- una historia política que sería casi inmóvil si no estuviera vinculada con la estructura esencialmente conflictiva, y por lo tanto dinámica, de las sociedades: una historia política de estructuras efectivamente de largo plazo que comprendería la parte válida, vital, de la geopolítica y en ocasiones el análisis basado en modelos antropológicos. En cada uno de estos niveles habría que prestar particular atención al estudio de los varios sistemas semiológicos correspondientes a la ciencia de la política: vocabularios, ritos, comportamientos, actitudes mentales»⁵, que son el soporte de las *resistencias*.

La historia de las mentalidades, «prolongación natural y punto final de toda la historia social»⁶, parte, pues, de la representación antinómica de la realidad social. Las articulaciones simbólicas mentales, que representan las percepciones de la vida y del cosmos se expresan en forma de antinomias vivas, en la contraposición del dentro y el fuera, de lo bueno y de lo malo, de lo frío y de lo caliente, de la izquierda y de la derecha. Figuras todas de muy buen recibo dentro de los esquemas de las estructuras culturales de Occidente. «La realidad, -anota Ginzburg⁷- en cuanto deriva del lenguaje y, en consecuencia, del pensamiento, no constituye un *continuum*, sino un ámbito regulado por categorías discrecionales, sustancialmente antitéticas».

TEOLOGÍA DEL PODER POLÍTICO

En este sentido un solo hecho ha llegado a tener registro universal y alcanzar a ser el patrón de medida de las realidades contradictorias, que representan la dinámica de la vida social: la figura posicional arbitraria de lo alto, y *su* correlato, lo *bajo*. Todas las culturas han imaginado la fuerza, la grandeza, la bondad, puestas en lo alto. Allí, no siempre por pura coincidencia, se coloca también el origen del poder cósmico, es decir, de Dios. Y en estrecha relación con las realidades de Dios y de

5. LE GOFF, JACQUES, «¿Es la política todavía el esqueleto de la historia?», en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1994, pp. 176-77.

6. LE GOFF, JACQUES, «¿Es la política...?», p. 19.

7. GINZBURG, CARLO, «Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 96.

la religión, que están en lo alto, el poder político. «El simbolismo de ‘lo alto’ se halla profundamente vinculado con el poder político»⁸. Se trata de una teología del poder. El valor de este supuesto tiene que ver, al mismo tiempo, con una consecuencia derivada del misterio que las formas del poder han hecho inherentes a esas realidades políticas, que quedan ubicadas culturalmente en lo alto. Aquellas son posiciones inalcanzables como lo es Dios. Dios y lo político están en lo alto y a ellos es imposible acceder. *Quae supra nos, ea nihil ad nos*. Esta forma de ver la realidad desencadena toda una manera de desenvolverse de la cultura, que tendrá consecuencias definitivas para la concepción misma de las relaciones de poder dentro de la sociedad, en el marco de la simbiosis, a la que han llegado política y religión.

Así pues, el enfrentamiento por el poder y las formas de resistencia son dos fuerzas de una única dinámica social. Pero vale la pena subrayar, a coro con los promotores de la historia de las mentalidades, también denominada historia de los *imaginarios* o de las *representaciones*, el carácter inconsciente de esas formas de resistencia, a lo cual se le podría llamar además un imaginario político en el que se concentra la fuerza preexistente de la resistencia. En esta dirección se ubica la aseveración hecha por Ginzburg⁹ en relación a un fenómeno de conocida entraña popular como la brujería. «La brujería puede considerarse en verdad, sin forzar demasiado las cosas, un arma de defensa y de ataque en las disputas sociales»¹⁰. Y, aunque en realidad se trata de un fenómeno social diferente, no deja de ser oportuno citarlo en este otro contexto por la carga mítica y religiosa, que posee y que vincula el fenómeno de la brujería a las formas de lucha por el poder. Por eso se ha dicho de la brujería, que es *hija de la miseria*.

EL MITO Y EL PODER

De modo que lucha por el *poder* y *mito* religioso están unidos en el punto, en que es necesario producir los efectos dramáticos del acuerdo social restringido a la hegemonía de un individuo o de un grupo o también de una ideología o de una

8. GINZBURG, CARLO, «Lo alto y...», p. 96.

9. GINZBURG, CARLO, «Brujería y piedad popular», en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena, pp. 19 a 37.

10. GINZBURG, CARLO, «Brujería y piedad...», p. 23.

doctrina. Es característica en la historia de los pueblos la presencia de una empresa de cohesión, en la que se hace todo el esfuerzo para que el poder no aparezca como el dominio vulgar de unos por otros, pero que logra suavizarse hasta el extremo por medio del mito.

Por eso también el problema del mito religioso no es su contenido simbólico, sino su efecto. «La eficacia de un mito no consiste en su adecuación a la verdad, ni en sus posibilidades de realización, sino en su capacidad *hic et nunc* para producir ciertos efectos, quizás no queridos ni previstos, pero no por eso menos reales»¹¹. Uno de esos efectos es el de la cohesión social. Así, aunque no le interese la verdad, el *mito* tiene capacidad de obtener la cohesión, que no logra la fuerza de los argumentos, ni la presión de las armas, en el caso de la violencia, por ejemplo, aunque aquel no renuncie del todo a dejar de manifestarse, agotados otros recursos, a través de ésta. Es el tema del mito articulado a la política. Entonces es más evidente el hecho de que el orden religioso está comprometido en la pugna por el poder, y por eso el núcleo central de esta dinámica, el *dominio*, queda disimulado en las formas de lo religioso. «El hombre ha tratado constantemente de eludir, de neutralizar o de sublimar el hecho radical y terrible de estar sometido a otro hombre. Mas, como no hay unidad política sin poder, como el poder implica una relación de mando y de obediencia, y como el poder ha de ejercerse por el hombre, resulta, entonces, que hay que dar a ese hecho un sentido o una forma que lo trasfigure, hasta hacerle perder su carácter de dominación interhumana»¹². Esa forma de dominio la da precisamente el mito. El imaginario político toma, pues, cuerpo en la religión.

LA PRÁCTICA RITUAL

La acción y el pensamiento políticos crean unas formas estéticas, dramáticas, simbólicas, es decir, míticas, que representan a, su modo, el efecto de supremacía y de dominio. Son fórmulas con carácter transitorio, que se desgastan y que dan lugar, por consiguiente, a hacer que la historia sea una continua creación de mitos, porque la historia siempre es una historia política o historia del poder. Es útil, pues, llamar la atención aquí sobre la analogía de la relación *alto-bajo* a que alude Ginzburg, y que sirve de base al esquema general de las relaciones de poder. Esto

11. GARCÍA-PELAYO, MANUEL, *Los mitos políticos*, Alianza, Madrid, 1981, p. 26.

12. GARCÍA-PELAYO, MANUEL, *Los mitos...*, p. 38.

muestra la lucha de los poderes que es propia de la configuración política de la sociedad, la cual se imagina a sí misma protagonista del mito. «La actitud mítica imagina y vive las cosas dramáticamente, de manera que aquí donde el pensamiento racional ve el resultado de un sistema de causas y efectos, o de un proceso dialéctico, pero, en todo caso, claro a la consideración lógica o sometido a la prueba empírica, la mentalidad mítica, en cambio, percibe la realidad sociohistórica como el resultado de esfuerzos y de luchas de potencias, que en las culturas sacras tiene naturaleza santa y en las secularizadas naturaleza misteriosa»¹³.

Pero el mito vive en el *rito*. De allí la importancia que tiene para el descubrimiento de la política la ceremonia ritual, tan necesaria en el despliegue de las formas del poder. Es el realismo dramático de lo religioso puesto al servicio del escenario del poder, como anota Balandier. «Todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral. La imaginería propuesta por Maquiavelo identificaba al príncipe con el demiurgo, el profeta o el héroe; sacralizaba sus empresas haciéndole cómplice de lo sagrado instituido, establecido, es decir, de la religión y sus ceremonias»¹⁴. Para Le Goff, la argumentación no escrita, la celebración, sirve de fuente histórica. En ella se explora el significado de la ceremonia política, como elemento de primer orden en la investigación histórica. Los fastos políticos de la monarquía, que fueron considerados durante mucho tiempo parte de un folclor frívolo, pasaron a ser material de primera mano en el descubrimiento de su simbolismo político. Y ello llevó a caracterizar las fases de la historia. «Todo período tiene su ceremonial político y al historiador corresponde descubrir la significación de dicho ceremonial; y esa significación constituye uno de los aspectos más importantes de la historia política»¹⁵.

Esto es, el ceremonial político, fuertemente enraizado en el rito religioso, es una fuente de estudio de la política. Su relación con el mito está en que, por ejemplo, la división tripartita de la sociedad del antiguo régimen -*oratori*, *laboratori* y *bellatori*- responde al orden espiritual, basado en la misma fuente de la que parte

13. GARCÍA-PELAYO, MANUEL, *Los mitos...*, pp. 30-31.

14. BALANDIER, GEORGES. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 16.

15. LE GOFF, JACQUES, «¿Es la política...?», p. 170.

la articulación teológica dogmática de la católica, tan socorrida en la época, y que sirvió de base de conformación de la sociedad. Así, el orden espiritual define el orden político. Los miembros de esas totalidades: oradores, trabajadores y guerreros, son 'consagrados' (la palabra tiene una ostensible significación religiosa), bien sea al servicio directo de Dios (orare), a conservar el Estado por las armas (pugnare), o a mantenerlo por el ejercicio de la paz (*agricolarii-laborarii*), como reza la fuente que cita Duby. «Con aquellas palabras se define el orden social, es decir, el orden político, en una palabra, el orden a secas»¹⁶.

LO SAGRADO INCUESTIONABLE

Según eso, el orden *sagrado*, base de la sociedad medieval, es un supuesto real. No hay que discutirlo. Parte de la evidencia de la trifuncionalidad fundada, a su vez, en el dogma trinitario de la teología católica. La relación entre lo material y lo espiritual queda resuelta de un tajo. Como forma unívoca de pensar el mundo se impone una concepción universal del mundo. *Quid enim esse potest extra universa?* Consecuencia de lo anterior es que, según Duby, la sacralidad de la política, que no puede ser autónoma, tampoco puede ser suprimida sin más, pues ella es el sustentáculo del poder. La historia, en ese caso, no puede ser fragmentada, pues es una (*universus: unus verto*): una la religión y la política, uno el sacerdote y el rey, uno el Estado y la Iglesia. El inevitable recurso a la religión hace pensar que ella es con la política el núcleo de la historia. Si bien no es ya su esqueleto, pues la historia se comprende a sí misma historia total sólo en la política. «La historia política ya no es el esqueleto de la historia, pero es sin embargo su núcleo»¹⁷.

Pero hay otro detalle. La legitimación de lo religioso como apoyo de lo político puede provenir también de abajo, de la base social. En el caso de los reyes europeos que hacían milagros, por ejemplo, el poder creador de los imaginarios reposaba en la base social, es decir, en los sectores subalternos de la sociedad, como lo ha demostrado Bloch¹⁸. Hay en este utilísimo descubrimiento una dinámica que des-

16. DUBY, GEORGES, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Vers. esp. de A.R. Firpo, Taurus, Madrid, 1992, p. 29. El documento citado es el *Tratado de las órdenes y simples dignidades*, publicado por el francés Carlos Loyseau en 1610.

17. LE GOFF, JACQUES, «¿Es la política...?», p. 178.

18. BLOCH, MARC. *Los reyes taumaturgos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1988. La obra alude a una leyenda que circuló en Francia e Inglaterra entre los siglos XI y XVIII, por la cual se

legítima los poderes consagrados por las tradiciones impuestas por las élites, en un acto de interpretación de los acontecimientos y legítima la postura de las bases de la sociedad frente a esos hechos. Es decir, el creador del rey taumaturgo es, a fin de cuentas, el sector subalterno de la sociedad. «El que finalmente se impusiera la aceptación del don taumátúrgico, por sobre la opinión de los teólogos celosos del monopolio eclesiástico de los poderes espirituales, debió de ser el efecto tanto de los intereses políticos del sector regalista de la élite cuanto de las necesidades populares, afianzadas por siglos de costumbre, de identificar con las funciones de mando aquellas facultades sacerdotales vinculadas a la capacidad de actuar sobre los cuerpos y sus males físicos y morales»¹⁹.

Así, la constatación del poder taumátúrgico de dichos monarcas, dependía en realidad del reconocimiento social, aunque el hecho se convirtiera en un instrumento de control por parte de la monarquía. Bloch insiste en poner de manifiesto que este hecho muestra el valor paradójico que tiene para la política, el reconocimiento de base social. Siendo que la salud es un pretexto fácil para el establecimiento de relaciones inmediatas entre las personas, además de las sólidas raíces vetero y neotestamentarias que posee, significativas en el contexto de la cultura cristiana, la leyenda toma este elemento de la vida ordinaria, como su recurso principal, y en él va a desarrollar el tejido de su discurso. La salud es, al mismo tiempo, un bien mayor, y como tal está también vinculado a los dones más altos, que están representados en lo sagrado. Bloch muestra detalladamente el carácter de 'consagrados' de los reyes, lo cual es el vehículo de su vinculación con lo religioso. Y así, si el milagro es un hecho que procede de Dios, la curación realizada por un rey significa un acto político supremo, con carácter sagrado, inalcanzable, a quien lo ejecuta. «Todo santo es visto por el pueblo como un médico; poco a poco, en virtud de asociaciones de ideas con frecuencia oscuras, que a veces no son más que un simple juego de palabras, sus fieles se acostumbran a atribuirle el don de aliviar con preferencia tal o cual enfermedad designada por su nombre»²⁰. La santidad conferida por los

atribuía el poder de curación a los reyes con sólo tocar a los enfermos de escrópulas, hecho que confirmaba la legitimidad política del monarca.

19. BURUCUA, JOSÉ EMILIO, *Sabios y marmitones. Una aproximación al tema de la modernidad clásica*, Lugar, Buenos Aires, 1993, p. 19.

20. BURUCUA, JOSÉ EMILIO, *Sabios y...*, p. 46.

subalternos al rey le dio a aquel la posibilidad de hacer milagros y, detrás de los milagros, la oportunidad para hacer política.

POSTMODERNIDAD: RED DE SIGNIFICADOS LOCALES

Lo anterior no tendría ningún significado, si no fuera porque el propósito del análisis de un fenómeno religioso como la taumaturgia de los reyes europeos es demostrar la capacidad que tienen las ideas religiosas para legitimar el poder. En la llamada postmodernidad, el antropólogo norteamericano Clifford Geertz plantea el mismo problema, pero lo hace situado en otro modelo. Acentúa Geertz el carácter de red de significaciones inherentes a la *cultura*, como un tejido de diversos elementos simbólicos, cuya vitalidad, pertinencia y vigencia en la vida social dependen de la posibilidad de ser interpretados socialmente para armar con ellos el esquema de la política como mediación de la vida social. En esa trama coloca el fenómeno de la religión. .

La siguiente es la definición de cultura traída por Geertz. «La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida»²¹. Sin entrar a descomponer los distintos elementos que constituyen esta definición, se puede hacer uso de ella en relación al aspecto religioso que está incorporado al ejercicio de la política en el desarrollo de la vida social.

Para Geertz los símbolos reflejan las características de un pueblo, sintetizan su *ethos*, es decir, son expresión de su vida, de su moral, de su comportamiento como sociedad. En otras palabras, el símbolo, que es creación de un pueblo, rige su comportamiento ético. «Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden»²². Se trata de la acomodación de un estilo de vida a un estado de cosas descrito en un tipo de cosmovisión que tiene origen en el sentido común. Pero dicha *adaptación* no es una

21. GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1996, p. 88.

22. GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación...*, p. 89.

tarea social difícil, está hecha a la medida de los requerimientos de la vida comunitaria que informa. «Los símbolos religiosos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una meta-física específica (las más de las veces implícita), y así cada instancia se sostiene con la autoridad tomada de la otra»²³. La experiencia humana está, pues, proyectada en un orden cósmico.

Ahora bien, en este contexto la referencia de lo micro a lo macro en el ámbito de la sociedad, se resuelve en realidad por la acción que un universo de interpretaciones tiene sobre el hombre, el cual es, a su vez, interpretado por sus referentes sociales. Religión es en este caso «un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único»²⁴. La relación que existe entre el hombre y el símbolo es de inmediata efectividad. Esta relación constituye la realidad vivida.

El mundo es una red de símbolos, la vida consiste en interpretar esos símbolos. Ese tejido de informaciones constituye la trama de las relaciones sociales. Por eso también se afirma: la sustancia de la cultura es el conjunto de las formas (simbólicas) que constituyen la sustancia de la vida social. «Las formas de la sociedad son la sustancia de la cultura»²⁵, y así el mundo experimentado es anterior a las relaciones sociales. La religión es aquí el medio, en el cual los conceptos cósmicos crean en el hombre una poderosa disposición a la convivencia política. «La religión, una dimensión de la cultura entendida como sistema de significaciones, produce una poderosa disposición a través de un conjunto de concepciones que hacen inteligible el mundo, aceptable el sufrimiento y solucionable la paradoja moral. Para ello, dichas concepciones se revisten de una autoridad capaz de deslizar la vivencia del rito a la vida cotidiana»²⁶.

23. GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación...*, p. 89.

24. GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación...*, p. 89.

25. GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación...*, p. 38.

26. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre es espíritu. Imaginario y discurso político en las élites capitalinas (1942-1949)*. IEPRI, Aguilar, Santafé de Bogotá, 1996, p. 76.

EL LECHO OSCURO DE LA CULTURA

La cultura da forma a la experiencia política, o mejor, «la política de un país refleja el sentido de su cultura»²⁷. Pero todos los hechos políticos se unen a la cultura en un lecho oscuro, que es el conjunto de estructuras de significación susceptibles de ser interpretadas permanentemente en el escenario natural en que se desenvuelven, la sociedad. Los detalles de la vida política van estructurando un todo social, pero es el todo social el que refrenda con su práctica la existencia de las ideas políticas. La política es realizada por la conciencia colectiva. «Los procesos políticos de todas las naciones son más amplios y más profundos que las instituciones formales destinadas a regularlos; algunas de las decisiones más críticas relativas a la dirección de la vida pública no se toman en los parlamentos ni en los comités gubernamentales; se las toma en las esferas no formalizadas de la 'conciencia colectiva'»²⁸.

Típico producto de la crítica de la modernidad, la de Geertz es una propuesta interpretativa que busca establecer el universo de los significados. El observar y el comprender son actividades comunitarias contextuales, que facilitan una relación dialógica compleja. Las creencias religiosas son confirmadas por las normas sociales y las normas sociales confirman los principios religiosos. Es decir, los significados religiosos o los símbolos en general, se dan en la interacción social. «Se realiza así una suerte de diálogo continuo entre sistemas diferentes de significados. La interpretación del fenómeno religioso se convierte en un trabajo de diálogo, mediación y traducción»²⁹. A Geertz se le puede criticar, con todo, una cierta tendencia al relativismo, que niega el principio racionalista del cual parte, pues en él la religión puede ser un simple trabajo de diálogo entre un observador móvil y unas condiciones locales. «Existe el peligro de una identificación demasiado fuerte del observador con la experiencia y los significados locales»³⁰. Esta crítica

27. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 262.

28. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 266.

29. MARCHISIO, ROBERTO, «Relativismo e antirrelativismo in Gellner e Geertz», en *Studia Patavina*, Rivista di Scienze Religiose XLI, 1994, settembre-dicembre, p. 90.

30. MARCHISIO, ROBERTO, «Relativismo e antirrelativismo...», p. 88.

se formula con base en la convicción de que los problemas de la humanidad son al mismo tiempo universales y origen de una respuesta general, no particularizada.

LA FALSA DISTINCIÓN DE LOS PARTIDOS

En consideración de los presupuestos de Geertz, se puede hacer un intento de aplicar a Colombia el perfil de los imaginarios políticos, bajo la orientación de las tesis expuestas por este autor. Como es claro para el antropólogo norteamericano, la cultura se erige como una trama de símbolos, con base en la cual se desenvuelve la vida social y el poder está en un nivel global pero inmediato, que señala la dirección de los comportamientos sociales.

Es el espacio del sentido y de las identidades. «Una noción menos expectante y heroica de la política apunta a entrelazar el poder, menos con los esfuerzos racionales de los actores, y más con los mundos de vida desde los cuales los miembros de un grupo constituyen sus sentidos e identidades»³¹. Al intentar dar cuenta de la mentalidad política de la élite en el período clásicamente violento de la historia nacional, que tuvo lugar en la década de los 40, escenario de luchas partidistas de dos tendencias ideológicas supuestamente contrarias, la liberal y la conservadora, el historiador Carlos Mario Perea ingresa ineluctablemente al terreno de la relación entre política y religión y examina allí el discurso y los imaginarios políticos de la dirigencia capitalina, comprometida con el carnaval de palabra y sangre que tuvo lugar en ese período de la historia de Colombia. «La sangre y el espíritu se agolpan -dice- cuando se trata de dirimir la razones de la democracia»³².

Esos imaginarios fueron barruntados en las páginas editoriales del más representativo depósito discursivo de la élite, la prensa capitalina de entonces. Para mostrar aspectos relacionados con el ejercicio del poder con base en la conjunción de símbolo y política, Perea cita dos perspectivas simbólicas del contrato social basado en la racionalidad de la convivencia humana: la democracia y el pueblo. «La tentativa es la de comprender los nexos entre símbolo y política de cara al sistemá-

31. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 18.

32. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Ibidem*.

tico ejercicio de la eliminación del Otro»³³. Las simbólicas de los partidos tienen, según él, un origen común. Los discursos de las dos facciones políticas comprometidas en la contienda beben de una misma fuente y responden así a la misma simbiosis de poder y mito, de política y religión. «Los dos partidos, sin falta, construyen el sentido de sus discursos desde tres códigos imaginarios: el religioso, el de la sangre y el de la ciudadanía segmentada. El primero dice de un espíritu partidario irrepetible y radicalmente distinto del otro; el segundo habla de la inamovible presencia discursiva de la violencia; el tercero referencia la imposibilidad de construir la ciudadanía frente a una militancia partidista que lo invade todo»³⁴. Pero son una misma cosa. Lo demuestra el carácter de patrimonio de todos del símbolo suprapartidista por excelencia, el Sagrado Corazón de Jesús, que logra sobreaguar por encima de las contiendas, como un tesoro al servicio de los dos partidos. El partido conservador, espadachín de la religión, quería, no obstante, instrumentalizar para sí en forma exclusiva ese símbolo. Pero un símbolo como éste, tan arraigado en los imaginarios políticos de todos, no podrá ceder tan fácilmente.. «El Corazón de Jesús no llega a ser asimilado a este partido: es un símbolo nacional, patrimonio de todos»³⁵. Este hecho puede hacer sospechosa la supuesta distinción de esos dos partidos.

De otro lado, como hay que dar cuenta del hecho de que la religión es el soporte, en el que se apoya cada una de las dos facciones, hay necesariamente que concluir que la política genera los significados que la informan. La política no es sólo un conjunto de prácticas, es una red de significados vitales. «La plataforma política no es tan solo una estrategia de acceso al poder o unos libretos para la conducción de la sociedad. Es, al mismo tiempo, una concepción del mundo político, una visión de las relaciones entre los actores sociales y el poder»³⁶. Frente a la crisis social, frente a la redefinición de las percepciones políticas, cada partido obra con el instrumental simbólico a la mano, el cual emerge de la idea del papel mesiánico que se asigna a sí mismo. Cada facción considera su carácter sagrado, en él esconde su

33. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 17.

34. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, pp. 22-23.

35. HENRÍQUEZ, CECILIA, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón. Un estudio histórico-simbólico*, Altamir, Santafé de Bogotá, 1996, p. 140.

36. HENRÍQUEZ, CECILIA, *Imperio y ocaso...*, p. 83.

ambición hegemónica, no la búsqueda de la participación democrática «la liturgia sagrada del partido comienza a revelarse. Cada agrupación política, como quintaesencia de una doctrina sagrada, considera que su simple ascenso al poder pone en marcha su idea reestructuradora de la sociedad. La refundación de la sociedad, la operación sobre lo social, se hace realidad mediante la activación inmediata de la idea que encarna el partido»³⁷. En esta atmósfera mítica es imposible la crítica. No existe la antinomia, el conflicto se ha eliminado. «En Colombia, sin duda, la doctrina revelada al partido no se cuestiona: la inteligibilidad del conflicto es asunto de fe. La *idea* porta entonces un saber que se presenta solo, desnudo, pero que, no obstante, opera con toda eficacia como lugar de entendimiento del mundo social y sus acontecimientos. Encierra un saber para pensar que no se piensa»³⁸.

LA DESTRUCCIÓN DEL OTRO

Si no hay motivos para construir una democracia, tampoco hay compromiso de participación en la administración de lo público. El acicate de la legítima lucha por el poder no es ya el ejercicio de la política, es la obtención de la supremacía, aunque para ello haya que eliminar completamente al contendor. Entonces el imaginario político deviene mentalidad de violencia. Las circunstancias crean «una atmósfera de lucha frontal», que es la «mentalidad de la violencia, consistente en atribuir al otro la coacción, la persecución y los hechos de sangre, y concebirse a sí mismo como víctima. Una mentalidad, un estado ánimo, en el que se elude la responsabilidad propia»³⁹. Ahora bien, suprimido el conflicto, se emprende el desmonte del otro. Las acciones no son entonces formas de enfrentamiento por el poder, sino una lucha por la obtención de la hegemonía. Cada sector se considera portador del bien, el otro es el artífice del mal.

Una facción partidista quiere apropiarse en forma exclusiva un patrimonio simbólico común. Los proverbiales discursos de algunos obispos demuestran hasta dónde

37. HENRÍQUEZ, CECILIA, *Imperio y ocaso...*, p. 83.

38. HENRÍQUEZ, CECILIA, *Imperio y ocaso...*, p. 84.

39. ACEVEDO CARMONA, DARÍO, *La mentalidad de las élites sobre la violencia en Colombia (1936-1949)*, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, El Ancora, Santafé de Bogotá, 1995, p. 40.

puede llegar dicha fusión. «Los altos prelados⁴⁰ forjaron una mentalidad entre los católicos, y sobre todo entre los católicos conservadores, según la cual la doctrina liberal era pecaminosa y herética»⁴¹. El otro partido, el liberal, era satanizado. Se generaron «comportamientos de tipo excluyente en la vida cotidiana y en la política: negación de administrar sacramentos, excomuniones, exclusión de los centros educativos, incitaciones a defender por la fuerza la religión, prohibición de leer ciertos libros y periódicos»⁴². El símbolo se traslada a la coacción. «La vida política se ha cifrado en la lógica binaria que prescribe la eterna lucha entre el bien y el mal: el otro político está satanizado. Ante el mesías se aparece el caos y la destrucción que porta el adversario pues la salvación resulta incomprensible sin el apocalipsis»⁴³.

LA MUERTE RITUAL

La violencia toma el sitio de la religión. Los actos violentos constituyen un rito. «La violencia, es verdad, no abandona la palabra política. Por el contrario, se erige en el signo sobre el que se ha cimentado la contienda de los dos partidos antagónicos»⁴⁴. Se llega al momento, inclusive, en que el símbolo del conflicto es la propia muerte. Por eso el lenguaje, la imagen, el mito se ponen de nuevo al servicio de la hegemonía de la muerte, al intentar con ellos inclinar las posiciones, reducir a la nada lo opuesto. La masacre, alimentada por la venganza de la sangre, responde a la necesidad de establecer el predominio.

Es un asunto de identificación del matador con su partido, de la facción política imaginada que debe dominar. «La venganza forma parte del tejido social de lealtades primarias que sustentan la identificación de los campesinos con su propio partido»⁴⁵. Los relatos de la violencia dicen que, para protegerse, los matones

40. La generalización aquí no es del todo exacta.

41. ACEVEDO CARMONA, DARÍO, *La mentalidad...*, p. 142.

42. ACEVEDO CARMONA, DARÍO, *La mentalidad...*, p. 142.

43. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 107.

44. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 133.

45. URIBE A., MARÍA VICTORIA, «Matar, rematar, contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964», en *Controversia 159-160*, CINEP, Bogotá, 1978, p. 97.

llevaban estampitas de la Virgen del Carmen, del Cristo Milagroso y casi nunca faltaban el escapulario bendecido y besado una y mil veces y varias medallas pendientes del cuello. Durante la matanza se degradaba a la víctima para establecer una distancia ritual con ella, lo cual es fehacientemente «un manejo simbólico de la contaminación»⁴⁶. Cuando culminaba la masacre se dejaban signos evidentes de que un denso ritual había tenido lugar allí. Todo esto es la ritualización de la violencia.

Pero no todo termina ahí. Por la forma como se han fusionado política y religión, el partido se siente salvador de la nación. Como el objetivo es siempre «moldear las pasiones y los sentimientos de la población trabajando con un lenguaje reiterativo, en el que las imágenes, las recurrencias míticas y los símbolos para afirmar sus propias convicciones y para deformar al enemigo son algo fundamental»⁴⁷, se recurre inclusive a la sensibilidad de la sociedad sobre sus remotos fundamentos nacionales anclados en la religión. La retórica de los partidos incluye, entonces, la lisonja de sus propios orígenes, que los coloca en el nivel de las gestas míticas fundacionales. Y allí está presente de nuevo la religión. «Las alusiones al pasado apuntaban a referentes o símbolos de lo que se llamaba la cultura universal, la civilización occidental, el legado cristiano y la racionalidad»⁴⁸. El carácter de simbiosis de política y sacralidad se confirma por un espíritu mesiánico que se puede advertir en las posturas de los partidos. Es la idea de reconstrucción ampliada al espectro de lo social, en vistas a la destrucción de que ha sido artífice el contrincante. «En el discurso político se hace más notorio el espíritu mesiánico, traducido a la idea de la urgencia de la victoria como condición para la salvación de la patria. El lenguaje y las actitudes mesiánicas precisan, para ser más eficaces, las apreciaciones catastrofistas y apocalípticas de la situación. El país está al borde del abismo, es necesario salvarlo, y esa tarea sólo puede ser cumplida por un mesías, en este caso, el partido y su candidato»⁴⁹. Todo el discurso salvador se reviste del

46. URIBE A., MARÍA VICTORIA, «Matar, rematar...», p. 167.

47. ACEVEDO CARMONA, DARÍO, *La mentalidad...*, p. 40.

48. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 105.

49. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 105.

«carácter mesiánico, reconstructor y del mundo del que se reviste el espíritu que habita todo sistema religioso»⁵⁰.

Los hechos de la violencia, sus fabulaciones y sus mitos son el resorte de una confrontación política alimentada por la religiosidad. La masacre es, como se dejó establecido, un acto ritual, tanto que la muerte del otro alcanza a tener el significado del sacrificio. En el acto de violencia esta unión asume todo su significado. Con él se muestra una forma de realizar la confrontación en torno al poder resuelto con la sangre. En esta violencia, «el vínculo entre política y religión cobra toda su vitalidad»⁵¹. La religión retuerce su sentido, cuando hace el papel de imaginario político.

50. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 105.

51. PEREA RESTREPO, CARLOS MARIO, *Porque la sangre...*, p. 76.