

El cristianismo: ¿una religión del miedo?

Perla Chinchilla Pawling

Universidad Iberoamericana

Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989, 655 pp.

“¡Intento vano! El brazo omnipotente los precipitó a todos, abrasados en vivas llamas, desde el altísimo alcázar de los cielos, con horrible y vasta ruina a aquel suelo infernal; sima sin fondo, en donde los malvados, aherrojados con cadenas de bronce, consumidos por fuego inextinguible, sufren a un tiempo mismo, sin consuelo, eternamente, el frío, las angustias de la muerte y otros innumerables males”.

John Milton, *El paraíso perdido*, 1669

Entre la escritura de un libro, su reseña y su recepción hay todo un intrincado espacio que resulta a veces difícil de elucidar. Ello se torna todavía más complejo cuando la reseña y la recepción se hacen desde una “periferia académica”, desde la que son más opacas las políticas de edición, traducción y distribución.

Actualmente el problema de la recepción ha cobrado relevancia especial, sobre todo cuando se piensa que cada lectura reelabora un texto diferente. Algunos autores han señalado que un libro no es sólo un serie de ideas más o menos geniales: “Concebidos como un espacio abierto a múltiples lecturas, los textos [...] no pueden ser captados como objetos de los cuales bastaría señalar la distribución, ni como entidades cuya significación estaría clasificada sobre el modelo universal, sino considerados en la red contradictoria de las utilidades que los fueron construyendo históricamente”.¹ Y evidentemente la tecnología editorial y el mercado son parte importante de esta “red”.

Si esta reflexión ha iluminado investigaciones sobre el pasado, bien podría ser aprovechada para pensar acerca del “espacio textual” en el que nos movemos. Éste no es el lugar para hacerlo, tan sólo cabe extrañarse de que *El miedo en Occidente* de Jean Delumeau² apareció traducido al español en Madrid en 1989 —once

¹ Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*.

² Jean Delumeau nació en Nantes en 1923. Estudió en París en la Escuela Normal Superior. Ocupó el cargo de director de lo que actualmente es la Escuela de Altos

años después de su publicación en francés— y que a México sólo llegaron unos cuantos libros de este importante autor, cuya producción rebasa la veintena de títulos.

Además, amén de la importancia intrínseca de este libro —que trataremos de resaltar en las siguientes páginas—, hay que hacer notar que se inscribe en el fulgurante campo historiográfico de la “historia de las mentalidades”, dentro del cual se han escrito los trabajos más brillantes de la historia francesa de los últimos años, por lo cual todavía es más raro que sea una obra poco citada en nuestro medio. Como nota al margen, Delumeau dedica en este libro un apartado completo a los cultos americanos, en donde especialmente trata el caso de Nueva España. Además hace constantes referencias a la historia precolombina, colonial y moderna de México.

Por otra parte, y dentro de esta misma línea de reflexión, un texto puede ser “reactualizado” en función de su propio tema o bien de algún aspecto de la discusión historiográfica del momento. Pienso que *El miedo en Occidente* puede ser releído hoy, a partir de los cambios y propuestas problemáticas surgidos en el propio seno de la historia de las mentalidades. Bajo esta perspectiva, el texto aparece como un ejemplo “reactualizado” de lo que a la fecha muchos han reconocido como uno de los retos que se han de vencer no sólo en este campo, sino en la escritura de la historia en general. ¿A qué nos referimos?

“Ideas contra estructuras mentales: la oposición indica bien el lugar de las divergencias [...]”.³ La historia de las mentalidades surge para tratar de recuperar los “sistemas de representaciones y valores” que comparte una comunidad, y que subyacen como reguladores del “mundo de vida”. “[...] es lo que escapa a los sujetos individuales de la historia al ser revelador del contenido impersonal de su pensamiento”,⁴ como diría Le Goff. Sin embargo, a medida que se ha trabajado en esta línea, empezó a surgir el problema del “individuo” y de las “ideas” explícitamente elaboradas. La “historia sin sujeto” fue acusada de haber borrado la

Estudios en Ciencias Sociales en 1963. Es miembro de la Escuela Francesa de Roma y del Instituto de Ciencias Políticas y Morales.

Entre sus múltiples obras están: *La vida económica y social de Roma en la segunda mitad del siglo XVI* (Tesis de Estado); *Nacimiento y afirmación de la Reforma*; *La civilización del Renacimiento*; *El caso Lutero*; *Historia del paraíso*; *La confesión y el perdón*; *El miedo en Occidente*, que aquí reseñamos y que forma parte de una trilogía que se compone además de *El pecado y el miedo* y de *Tranquilizar y proteger*.

³ Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 29.

⁴ *Ibid.* p. 23.

acción intencional y de no poder dar cuenta del papel que han desempeñado los "grandes pensadores" y sus textos, objeto de la historia de las ideas, tan vilipendiada durante los decenios de los sesenta y setenta. Efectivamente, esta última había descuidado los aspectos sociales, y procedido como si las ideas estuviesen suspendidas en el aire, sólo enlazadas entre sí y sin conexión con el nivel de la producción y la recepción de los textos. Ante la crítica de que fueron objeto, los historiadores de las ideas reformularon sus aproximaciones, contraatacando a los historiadores sociales de las mentalidades a partir de diversos cuestionamientos epistemológicos. Se introdujo así en la historiografía el problema de lo "reflexivo" y lo "consciente" de modo mucho más elaborado.

Hoy, la relación entre la historia de las mentalidades y la historia de las ideas se ha vuelto más cercana y compleja; de este diálogo surgen algunos de los problemas más interesantes de tratar. Han comenzado a cuestionarse principios aparentemente autoevidentes sobre los que se construyeron muchos trabajos. Uno de ellos es el de la oposición "culto-popular", directamente conectado con el binomio "ideas vs estructuras". Muchas investigaciones han sido elaboradas en el supuesto de que la mentalidad de la mayoría "[...] pediría un enfoque externo, colectivo y cuantitativo y [...] la intelectualidad de los pensamientos cumbres [es] sólo susceptible de un análisis interno, individualizando la irreductible originalidad de las ideas".⁵

Por otro lado, en muchos casos se ha manejado lo popular como un ámbito de "consumo" cultural masivo, inconsciente e inerte, en tanto que el espacio de las élites intelectuales se ha tratado como aquel donde se producen los sistemas de pensamiento que habrán de adoptar las mayorías, pero sin contaminarse con los "puntos de vista" de éstas. Hoy sabemos de la enorme dificultad que representa tratar de reconstruir las relaciones entre producción y consumo, y cómo la partición "élite-popular" es muchas veces inoperante, inexistente o permeable de mil maneras.

Es en este lugar de tensión donde se inserta el libro de Delumeau como un trabajo especialmente interesante, ya que resuelve de modo ejemplar la relación "popular-erudito".

Si bien el autor no lo explicita, se podría aventurar la idea de que de algún modo aborda el problema de esta relación a partir del concepto de "cultura", tal como ha sido elaborado últimamente por la antropología: "[...] una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de

⁵ *Ibid.*, p. 34.

concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta".⁶ Este concepto, a la vez que recoge el de mentalidad, acuñado por la historiografía francesa (*vid. supra*), lo rebasa, pues incluye la parte reflexionada de la acción que se elabora a partir de (o inmersa en) una determinada "visión del mundo", en sentido amplio.

Pues bien. A través de un "complejo de sentimientos" englobados bajo el concepto de *miedo*, Delumeau ilumina la historia de Occidente entre 1348 y 1800, articulando los miedos de la mayoría y los de la capa dirigente en un todo coherente. Pero hay que hacer notar que los participantes de esta "capa dirigente" son parte a su vez de la mayoría, no están al margen de los miedos sentidos por todos. La distinción la representa a partir de la "reflexión" y la elaboración que la élite hace de estos miedos.

"Sorprendidos por [...] coincidencias trágicas o por la incesante sucesión de calamidades, los hombres de la época buscaron sus causas globales y las integraron en una cadena explicativa. Franqueando un nuevo escalón, desembocamos, pues, ahora en el nivel de la reflexión —teológica sobre todo— que la época ejercita sobre sus propios miedos".⁷ Todos participan de una misma "visión del mundo", de una misma "cultura", aunque de modo diferente.

Evidentemente no se trata de una reconstrucción de la cultura occidental de esa época en términos totalizadores. "[...] no se trata de reconstruir la historia a partir del 'sólo sentimiento de miedo'. Tal mengua de las perspectivas sería absurda [...] Invito, pues al lector a no olvidar que he proyectado sobre el pasado una iluminación determinada, pero que hay otras, posibles y deseables, susceptibles de corregir la mía".⁸ Sin embargo, a raíz de esta "iluminación determinada" se proyecta una luz sobre la compleja red simbólica de esta cultura y sus articulaciones. Se percibe una constelación, en la que el *miedo* es uno de tantos símbolos estelares —si bien uno de los más luminosos— que podrán irse destacando sucesivamente en el decurso interminable de la investigación histórica, pero sin dejar de percibirlos cada vez en términos relacionales y funcionales.

Otro aspecto que hoy me parece importante destacar respecto al libro, es su aportación al tema de "la modernidad", que es finalmente su punto de referencia y el marco en el que cobra una

⁶ *Ibid.*, pp. 43-4.

⁷ Delumeau, *op. cit.*, pp. 307-8.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

dimensión mayor, al rebasar el solo ámbito de la historiografía e insertarse en el de la reflexión contemporánea, que al cuestionarse sobre ella no hace sino interrogarse por la identidad de los que vivimos en el siglo XX.

Hay dos asuntos que especialmente quiero resaltar en esta línea.

Jürgen Habermas, uno de los autores más lúcidos en el tema, ha señalado:

El tránsito a la sociedad moderna exige, por tanto, una explicación compleja que tenga en cuenta el concurso de ideas e intereses y evite suposiciones *a priori* sobre dependencias causales unilaterales [... y más adelante dice] ¿Qué transformaciones tuvieron que producirse en las estructuras del mundo en la vida de las sociedades tradicionales, antes que el potencial cognoscitivo surgido de la racionalización religiosa pudiera utilizarse socialmente y materializarse en los órdenes de la vida estructuralmente diferenciados de una sociedad que queda modernizada precisamente por esa vía?⁹

Pienso que el libro de Delumeau contribuye a la elucidación de esta compleja pregunta, a través de un riguroso, sutil y matizado trabajo de investigación histórica. Concretamente, *El miedo en Occidente* ayuda a la explicitación del proceso por el cual la Iglesia fue ejercitando la capacidad de normar éticamente el "mundo de vida" occidental.

Si bien este autor no se ocupa directamente de trabajar sobre el problema de por qué el cristianismo ha tenido un "potencial ético de racionalización" tan alto (el más alto, según Weber-Habermas, aun comparado con otras "religiones de redención"),¹⁰ de algún modo ilumina este asunto.

"Toda postura frente al mundo, en la medida en que de manera unitaria y unificadora se refiere a la naturaleza y a la sociedad en su conjunto, suponiendo con ello un concepto sistemático de mundo, es expresión de un proceso de racionalización".¹¹ Si analogamos este concepto de "racionalización" con el de "reflexión" que utiliza Delumeau en la segunda parte de su libro (*vid. supra* nota 8), vemos cómo el autor da cuenta de este proceso complejo, aquí centrado en la necesidad de "nombrar" los miedos. A partir del siglo XIV se fue conformando una teología más cohe-

⁹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, Buenos Aires, Taurus, 1989, pp. 285 y 290.

¹⁰ Cf. *ibid.* pp. 281 y ss.

¹¹ *Ibid.*, p. 273.

rente, abstracta y "universalista": "Como siempre en el curso del periodo que consideramos, el relevo de las inquietudes particulares lo toma el discurso teológico que, enunciado en una atmósfera obsesiva, da una dimensión nacional, internacional incluso, a lo que en un principio no era más que circunstancial y local".¹² Pero estas características –favorecidas por el entorno, como enseguida vemos– la hicieron cada vez más intolerante y por tanto represiva: toda diferencia comenzó a considerarse como herética.

Sin embargo, después del paroxismo alcanzado durante la época de la Reforma, se inició un paulatino declive del *miedo*: la Iglesia alcanzaba, estrechamente unida al Estado, el *culmen* de su poder en el momento en que se iniciaba la pérdida del mismo a favor del segundo, cada vez más autónomo y menos necesitado del apoyo religioso. "El 'orden moral', por coactivo que fuese, disminuyó probablemente las tensiones en el interior de las aldeas y reprimió las tentaciones de desvío".¹³ A partir de la segunda mitad del siglo XVII, al tiempo que se relajaba el miedo a Satán, se menguaba, en concordancia, el "temor de Dios".

Éste es el momento que tan lúcidamente describe Michel de Certeau –y que coincide con el análisis de Delumeau–. Entre los siglos XVII y XVIII, debajo del aparente control triunfal de la Iglesia militante, se estaban dando una serie de deslizamientos socioculturales que harían pasar a Occidente de una "organización religiosa" a una "ética política". "A partir de la mitad del siglo [XVIII], el poder del rey no se equivoca cuando reprime del mismo modo a los ateos, las brujas y los místicos, con el fin de reprimir ya no una ortodoxia religiosa sino la 'razón de Estado'".¹⁴

El divorcio entre "moral" y "religión" empezaba a fraguarse y así una sociedad profana haría lentamente su aparición. "Una cristiandad, que se había creído asediada, se desmovilizaba".¹⁵

Un segundo aspecto que habíamos prometido destacar, y al que explícitamente se aboca Delumeau en su texto, es el de las circunstancias históricas que permitieron el fortalecimiento y la influencia creciente de esta "teología reflexiva" en los albores de los tiempos modernos. La reconstrucción de este entramado de circunstancias y el modo en que la cultura occidental las interpretó, constituyen su hipótesis central y la parte más innovadora del texto.

¹² Jean Delumeau, *op. cit.*, pp. 462-3.

¹³ *Ibid.*, p. 638.

¹⁴ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, UIA, 1985, p. 172.

¹⁵ Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 640.

A partir del siglo XIV y hasta el XVII, Occidente se enfrentó a una serie de catástrofes que lo situaron en una condición de especial fragilidad: pestes, carestías, guerras civiles y extranjeras, el peligro turco, el Gran Cisma y, para rematar, la Reforma protestante. "Ahora bien, la acumulación de las agresiones que golpearon a las poblaciones de Occidente [...] creó, de arriba abajo del cuerpo social, un estremecimiento psíquico profundo del que son testigos todos los lenguajes de la época [...] Se constituye un 'país del miedo', en cuyo interior una civilización se sintió 'a disgusto' y lo pobló de fantasmas morbosos".¹⁶

Delumeau identifica –a partir de la premisa de que el miedo es "natural"– una serie de miedos "espontáneos" de los que participaba toda o casi toda la población, que a su vez reparte en dos grupos, unos permanentes, correspondientes al "utillaje mental" de la época, y otros cíclicos, que dependían del recrudecimiento de algún peligro externo.

Pero estos "miedos de la mayoría" se pierden en el pasado milenario anterior al siglo XIV, y perviven hasta que se instauran los grandes avances de la tecnología y la ciencia modernas. En tanto que el *miedo* que se conformó durante estos siglos, y que nuestro autor re-construye magistralmente, fue un fenómeno peculiar y abigarrado: el discurso eclesiástico hizo saber que las desgracias y amenazas eran obra de Satán y del pecado, y que al combatir a estos terribles enemigos de mil caras, no sólo se atenuaban los males de este mundo, sino que se salvaba el alma, finalmente mucho más importante que el cuerpo. La Iglesia militante llevaría esta cruzada hasta el último rincón de Occidente y hasta el borde de los tiempos modernos, de tal suerte que ser occidental acabó siendo sinónimo de ser cristiano.

Quisiera concluir con una reflexión que me ha sugerido este maravilloso texto:

¿Por qué ese silencio prolongado sobre el papel del miedo en la historia? Sin duda a causa de una confusión mental ampliamente difundida entre miedo y cobardía, valor y temeridad. Por auténtica hipocresía, lo mismo el discurso escrito que la lengua hablada –ésta influida por aquél– han tendido durante mucho tiempo a camuflar las reacciones naturales que acompañan a la toma de conciencia de un peligro tras las apariencias de actitudes ruidosamente heroicas. La palabra 'miedo' está cargada de tanta vergüenza [...] que la


¹⁶ *Ibid.*, pp. 41-2.

ocultamos. Sepultamos en lo más profundo de nosotros el miedo que nos agarra las entrañas".¹⁷

¿Hipocresía? Me pregunto por todo el trabajo de ocultamiento que ha tenido que llevar a cabo la modernidad. Cuántos otros sentimientos ha tenido que enviar al "inconsciente" para erigir esa imagen triunfante del individualismo, el progreso, la libertad y la igualdad, que le permitiera salir del "país del miedo".

Me parece que Kant, uno de los padres de la modernidad, al describir el "sentimiento de lo sublime" revela este titánico esfuerzo de la Ilustración por vencer el *miedo* en el que estuvo inmerso Occidente por tantos siglos:

En el sentimiento de lo sublime nuestra propia impotencia en tanto seres "naturales" revela la conciencia de una "potencia ilimitada" en tanto que agentes morales. De esta manera, la persona al reconocer la desproporción o el peligro con respecto a la naturaleza, se da cuenta que no es esclavo de ella, sino libre y, por eso mismo, superior a ella. El sentimiento de lo sublime provoca el reconocimiento del propio valor frente a la desproporción aterradora o al peligro que aplasta.

Así, pues, la sublimidad no está encerrada en cosa alguna de la naturaleza sino en nuestro propio espíritu, en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros. (*Crítica del juicio*, 28).¹⁸ 

¹⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁸ Carlos Pereda, "Vértigos argumentales. Una ética de la argumentación" (texto manuscrito), 1992, pp. 18-19.