

Alteridad y sincretismo en “Simón el mago” de Tomás Carrasquilla

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la alteridad cultural y religiosa en Antioquia, en Colombia, a partir del cuento *Simón el mago* de Tomás Carrasquilla. Desde una perspectiva postcolonial, se describe la forma en la que se ocultaba el mestizaje y se relega a los pueblos dominados, a la par que sus percepciones de mundo forjaban la amplia y diversa cultura latinoamericana.

Palabras clave: alteridad, mestizaje, religión, brujería, Carrasquilla.

Otherness and syncretism in *Simón el mago* by Tomás Carrasquilla

Abstract: This article reflects about the cultural and religious otherness in the Department of Antioquia, in Colombia in the tale *Simón el mago* (Simon the magician) by Tomás Carrasquilla. From a postcolonial perspective, it describes the way in the people hid the hybridity, relegating the dominated people, at the same time that their perceptions of the world were forging the broad and diverse Latin American culture.

Keywords: otherness, hybridity, religion, witchcraft, Carrasquilla.

Introducción

Grandes sectores de América Latina han pensado que sus culturas específicas son puras, blancas y católicas y han basado su identidad en la exclusión de lo diferente mediante la negación o el ocultamiento de las alteridades.

Desde el tiempo de la Colonia, la intolerancia es la marca de muchas de nuestras sociedades, constituidas sobre la estructura jerarquizada del pensamiento de conquista.

Esta intolerancia se evidencia en el siglo XIX en la negación de las alteridades culturales y religiosas. Pretende domesticar a los indígenas y pueblos afrodescendientes mediante el proceso de blanqueamiento y la servidumbre, y oculta las herencias judías, musulmanas y paganas de la vieja España celta que migraron a América Latina, al encuentro con el mundo indígena, lo que produjo un mestizaje rico en símbolos.

¹Es escritor, docente e investigador. Magíster en Filosofía (Universidad de Antioquia, Colombia) y Magíster en Ciencias Bíblicas (Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica). Actualmente, es candidato a Doctor en Teología en la Universidad de Hamburgo (Alemania). Ha publicado libros como *El nacimiento del liberador* (Costa Rica, 2012) y *Hugo Mujica: el pensamiento de un poeta en la poesía de un pensador* (Buenos Aires, 2018), diversos artículos y ensayos en revistas, como también obras musicales y literarias.

La obra literaria de Tomás Carrasquilla (1858-1940) ha intentado romper con este molde tradicionalista y demostrar las alteridades en la región antioqueña de Colombia. Este es el caso del cuento *Simón el mago* (1890), que presenta temas de conflictos culturales y religiosos en la Antioquia del siglo XIX y muestra las narraciones que hacían los pueblos afro para mantener algunas pocas tradiciones religiosas que quedaban vivas.

Lo que hace Carrasquilla es una interpretación crítica de la historia y no una mera reproducción costumbrista. No se trata del defensor de un cristianismo puro y blanco, sino del narrador de una cultura diversa y profundamente mestiza. Como lo hace ver Edison Neira Palacio: "La contribución secular de Carrasquilla, es la burla del imperativo racista de cuño católico. Esa burla no parte de concepciones totalizantes del mundo, sino de las más elementales especificidades de sus personajes y de las costumbres de una región" (2003, pp. 42-43).

Este artículo explora la interpretación de algunas alteridades religiosas que hace Tomás Carrasquilla en su primer cuento escrito y con esto intenta demostrar la ruptura que realiza el realismo literario con la visión romántica que limitaba a los negros a la cocina y mostrarlos sometidos a la cultura colonial.

Se lee el cuento, por lo tanto, desde una perspectiva postcolonial.

Una lectura postcolonial

El postcolonialismo es una teoría crítica plural que problematiza las relaciones entre Occidente y el resto del mundo, entre Europa (o Estados Unidos) y los demás continentes, al establecerse un centro de control del pensamiento, la religión y la cultura, además de las relaciones mercantiles (Carvalhaes, 2016).

El imperialismo fue una relación espacial en la que había un imperio que regía desde el centro y unas colonias que se le sometían en la periferia.

El colonialismo, por el contrario, es una relación ideológica, que toma como puntos simbólicos ciertos centros desde los que se expande el poder: Europa, Estados Unidos. Pero lo más importante, lo que gobierna, son las relaciones económicas, las ideologías y las creencias que sustentan sus sistemas a lo largo del planeta.

Las dinámicas coloniales aún persisten, particularmente en los modos de construcción del conocimiento, el sentido social y los credos. Esto es lo que se denomina como la *colonialidad del saber y del creer* y se ha expandido a través de las instituciones educativas y religiosas.

El postcolonialismo levanta la sospecha sobre las relaciones geopolíticas de dominación y subordinación de unos pueblos sobre otros (Segovia, 2000, p. 213).

Desde 1980 las ciencias sociales se han concentrado en los estudios postcoloniales, no solamente en el tema de la dependencia económica -el cual fue la base de análisis político-económico de la Teología de la liberación-, sino, también, en los sistemas simbólicos y educativos que ha impuesto la cultura occidental para expandirse y dominar (Wrogemann, 2013, p. 331).

Por lo general, estos sistemas distinguen entre lo "propio" y lo "ajeno" de las culturas por cuanto valoran lo "propio" como más correcto, más moral, inteligente o racional, mientras que lo "otro" es visto como inferior o supersticioso.

El postcolonialismo analiza los fenómenos históricos y el presente desde esta perspectiva con el objeto de deconstruir estos imaginarios y mostrar que el mundo es diverso, que ninguna visión es superior a las demás, si bien unos podemos aprender de otros. Por esto relea la historia, la filosofía y las ciencias sociales, el arte y la literatura para rescatar los movimientos alternativos que se han opuesto a los intentos de dominación.

Acercamiento narrativo a *Simón el mago* (1890)

Para comprender las coordenadas religiosas del cuento de Carrasquilla, se destacan los principales elementos de la obra.

Carrasquilla cuenta este relato a partir de un narrador protagonista, Toñito, quien hace uso de la memoria para recordar un episodio de su vida: la ocasión en que probó los latigazos de su padre. El narrador está presente, pero cuenta desde otra época de su vida, un momento de su infancia que muestra una huella indeleble en su existencia, particularmente en la Antioquia del siglo XIX, con un encuentro y desencuentro de culturas.

Refleja un estilo coloquial, apela al lenguaje popular, se desplaza por las voces con acentos propios y palabras autóctonas de los personajes. Los blancos hablan como colonos antioqueños y sostienen gran parte del lenguaje de la España medieval. La negra, con acento y tonadas de África occidental. El niño pregunta y cuestiona desde su lugar de pensamiento. El efecto que produce en la manera de contar es el de familiaridad en el lector antioqueño y de extrañeza en el foráneo. Una narración con visos de comedia y giros inesperados; reflejo, además, del dolor de la ruptura entre dos culturas que conviven en Antioquia, la negra y la blanca.

El relato describe inicialmente a la familia del narrador, lo estrictos que eran sus padres: el látigo del padre y los pellizcos y el temor que causaban entre los hermanos. Así, introduce el tema cuando explica que, a él, por ser el menor de la familia, sólo se le dio a probar el castigo una sola vez. Curiosamente, termina cuando muestra a los furiosos progenitores mientras lloran al pie de la cama del muchacho y se lamentan por la situación que narra el cuento, pero con el anuncio de dar la golpiza necesaria al necio porque tienen que cumplir con la norma.

Después de esta escena, se describe a *Frutos*, personaje central de la narrativa: una mujer de más de 60 años: "negra de pura raza, lo más negro que he conocido; de una gordura blanda y movable, jetona como ella sola... muy sacada de jarretes y gacha" (Carrasquilla, 2008-I, p. 429). Descripción que no produce hostilidad sino los más profundos afectos de la infancia. Esta mujer fue esclava de los abuelos del niño; cuando se le otorgó la libertad pasó a ser, en su vejez, la "sirvienta" o mucama de sus padres. Como sufría de gota, y ya en una situación de retiro, se dedicó casi exclusivamente a la crianza de Toñito.

Frutos es la nana, alimentadora y educadora del niño blanco. La música, los juegos y los cuentos son el medio por el que la mujer negra enseña al niño. Es una transmisora de cultura que entremezcla las ideas aristocráticas de la distinción de razas y de castas que vienen desde la colonia y, a la vez, rompe con los moldes establecidos para la educación, pues el contenido de los

cuentos que transmite va más allá de lo que se permite enseñar a un niño blanco.

El narrador califica el contenido de la enseñanza de la negra de este modo: "su parecer fue para mí el Evangelio, palabras sacramentales las suyas" (Carrasquilla, 2008-I, p. 430).

La mujer le transmite relatos milagrosos, historias de santos y ánimas, y también de brujas y duendes. No se menciona el contenido específico de los relatos, pero resalta la mezcla de creencias populares con discursos religiosos provenientes de diferentes ámbitos sin descartar las tradiciones afroamericanas e indígenas, además de las blancas católicas.

El contenido de estas enseñanzas es, por un lado, cómo atrapar brujas y, por el otro, cómo volverse un brujo:

Pues la gente se embruja muy facilito: la moda es quiuno siunta bien untao con aceite en toítas las coyonturas; se queda en la mera camisa y se gana a una parte alta; y así questá uno encaramao, abre bien los brazos como pa volar, y diciuno, pero ¡con harta fe!: No creo en Dios ni en Santa María, y güelva a decir hasta quiajuste tres veces sin resollar; y antonces si avienta uno puel aire y se encumbra a la región (Carrasquilla, 2008-I, p. 433).

Esta cita denota las creencias populares de la época que rompen con el catolicismo español y sus imposiciones institucionales y se convierten en la demostración fehaciente de una alteridad ante el discurso oficial.

Es difícil determinar si la declaración y la práctica provienen realmente de fuentes a las que accediera Carrasquilla, o si el mismo escritor las toma como meras habladurías. También es difícil diferenciar si éstas provienen de rituales africanos o de tradiciones celtas europeas. Lo que sí se conoce es que se trata de un acto de rebelión y apostasía frente a las enseñanzas oficiales de la religión colonial o de la religión del país ya independizado, como un modo de enseñanza secreta transmitida por la mujer de descendencia africana.

El hilo conductor que asegura la coherencia del argumento narrativo es el deseo del niño de convertirse en brujo con las indicaciones de su maestra. El niño quiere hacer lo que la nana le ha contado, pues los brujos son los héroes de sus narraciones y no sabe cómo hacerlo. Así que pregunta a su instructora la manera de realizar su empresa: convertirse en brujo y, según las medidas dadas por ella, la trama se encamina hacia esa finalidad. Su amigo Pepe Ríos le ayudará, a manera de compinche, a espaldas de todos los adultos, incluida Frutos, pues ella no muestra intenciones efectivas de que el niño practique este tipo de rituales.

Estas modalidades de la acción (querer-hacer, saber-hacer, poder-hacer) chocan con la modalidad del deber-hacer, pues el niño no debe practicar cosas prohibidas para los blancos –el relato atribuye lo prohibido a los negros–, además del absurdo que se esconde en la burlesca construcción de la trama por parte del narrador y que se resuelve con ese duro encuentro del ser humano con su propia realidad, lo que significa hacerse grande, crecer.

Cuando la verdad se revela, es decir, cuando se resuelve la trama en ese golpe humorístico que da el suelo, Frutos pasa a ser la "maldita negra" (Carrasquilla, 2008-I, p. 437) relacionada con el diablo. Los familiares la acusan de bruja y engañadora. Y en el delirio de Toñito se presenta, desde una perspectiva onírica, como un ser terrible, una alteridad condenada por la cultura:

Veía a Frutos que volaba, que se reía de mí, haciéndome contorsiones; oía que las campanas doblaban tristes... muy tristes; en esa vaguedad de los sueños, aspiraba el olor del ciprés, de luces ardiendo; y veía a mi madre en un ataúd negro... muy negro. Luego estuve en un pantano. Sumergido hasta el pescuezo; quería salir, quería gritar; y no podía (p. 438).

Esta pesadilla revela la concepción racista de la época y que Carrasquilla denuncia –o reproduce, no lo sabremos- de manera humorística cuando decide el giro que asume el personaje.

Frutos, quien al comienzo era casi omnipresente, ahora está totalmente ausente. Aquella que era quien amaba al niño se mira hacia el final como un amor diabólico (p. 436). El personaje ensangrentado y enlodado, con una ridícula peluca que iba a ser parte del Jesús Nazareno del culto sagrado y, untado del aceite robado al sacristán, es mimado finalmente por sus familiares blancos y da la espalda a la mujer negra que lo crió.

La cultura blanca echa tierra sobre las raíces del mestizaje latinoamericano y pretende olvidarse de sus tradiciones negras. Sin embargo, las historias se arraigan y echan sus propios frutos en los pueblos mestizos.

Mestizaje cultural y religioso en Colombia

El cuento de Tomás Carrasquilla abre un panorama cultural y religioso más amplio de lo que pretendían contar la historia y la tradición oficial.

Algunos países latinoamericanos como Ecuador, Perú y Bolivia, se caracterizan por tener una fuerte raíz indígena que aún es evidente en el tallo y los frutos. En el caso de Colombia, aunque hay grandes naciones indígenas y profundas poblaciones africanas, el mestizaje es el elemento más fuerte para la constitución de las culturas que conviven en este territorio.

No obstante, se mantiene en pie el discurso de la "supremacía blanca" o del gobierno por castas.

Un mestizaje que, paradójicamente, ha sido ocultado y "blanqueado" y ha implicado la reflexión acerca de un fondo socio-racial, cultural y religioso que se oculta detrás de lo que se pretende "blanco".

Ya desde la España del siglo XV, la religión funcionaba como un elemento de cohesión social y político. El año 1492 marca la expulsión de los moros de Granada, el inicio del éxodo de los judíos de la nación ibérica y la conquista y colonización de América (Ceballos, 2010). Así, mientras las alteridades culturales y religiosas, que a la vez dieron grandes aportes a la península, eran repelidas, otras alteridades se erigían en el Nuevo Mundo, los negros y los indígenas.

El sustento para la Conquista española de América fue la religión. Por ello los historiadores hablan de este fenómeno como una empresa de "La cruz y la espada" (González, 1994).

Las armas para el control ideológico de la Conquista fueron: el sistema judicial, representado en la justicia secular (alcaldes, gobernadores y oidores), el episcopal (obispos, arzobispos y curas) y el inquisitorial (con funcionarios propios traídos de España) y también la predicación y evangelización, mediante los sermones y misiones franciscanas, dominicas y jesuitas.

Como lo hace ver Diana Luz Ceballos:

Al ser una punta de lanza para la dominación cultural, la religión y las religiosidades fueron un campo fecundo de confrontación según la cual, si se atentaba contra la religión, se estaba atentando contra las dos majestades, la de Dios y la del Rey (2010, p. 58).

Por supuesto, el proceso de conquista y colonización implicó intercambio cultural. Todo proceso de aculturación conlleva una negociación simbólica, en la que los dominados pierden gran parte de su cultura, pero también logran conservar muchos elementos de ésta mediante la mezcla y el sincretismo. De manera que se forman nuevas representaciones que implican tanto a los vencidos como a los vencedores. Sólo mediante elementos en común se puede ejercer dominio material y simbólico, como señala Ceballos:

Para ejercer el dominio es indispensable contar con un sustrato común mínimo, en el que se compartan representaciones, imágenes del mundo y formas de hacer, es decir, en el que se comparta un mínimo cultural. Ese sustrato se ganó a través de la imposición de la religión y de la lengua, rasgos cohesionadores de lo que sería la cultura dominante española (2010, 56).

Este compartir de religión y lengua trae consigo un problema hermenéutico, un *conflicto de las interpretaciones* (Ricoeur, 2003). Los españoles tenían un lenguaje proveniente del latín, formado y transformado durante siglos en categorías epistemológicas y teológicas cristianas. Las epistemologías y teologías de los africanos y los indígenas no se correspondían con las categorías españolas. Estos diversos grupos originarios de Abya-Yala y los traídos de diferentes lugares y naciones de África, eran generalmente politeístas, creían en espíritus ayudadores y sus dioses eran ambiguos o duales. Tales categorías no cabían en la representación de los españoles para las que el mundo estaba dividido entre el bien y el mal, Dios y el diablo, la ciudad celeste y la ciudad terrena, los santos y los pecadores.

Un gran problema consistía en caracterizar al personaje del diablo. Para los españoles, el diablo era la representación del mal absoluto. Para los africanos e indígenas, el concepto de "mal absoluto" no cabía en sus categorías, pues la mayoría de sus dioses eran de carácter dual, con funciones positivas y negativas, creadoras y destructoras, que podían beneficiar o hacer daño a los seres humanos. Por lo que estos grupos pudieron mezclar sus creencias en las diversas divinidades con el santoral católico, como aún es patente en el Vudú haitiano y la Santería afrobrasileña, o en la cultura Aymara boliviana y los descendientes de los Mayas en Centroamérica.

Sin embargo, los españoles, vieron todos los diversos nombres de las deidades plurales de estos grupos como "demonio" o "diablo" (Ceballos, 2010, p. 61) y redujeron toda esta riqueza religiosa a sus categorías maniqueas.

Un caso similar es el de la valoración de los rituales religiosos. Para los grupos indígenas y africanos, las experiencias con la divinidad pasan por el conocimiento de la naturaleza, las plantas, los animales, la tierra y los astros. Por esto, para ellos, el "hechicero", "lector de las estrellas", "curandero" o "chamán" eran personajes positivos y necesarios de la comunidad, es decir, hacen parte integrante de la experiencia cultural.

Para los blancos españoles estas prácticas se resumían en "brujería" y los tribunales de la Inquisición en Cartagena los catalogaron con ese nombre. Estos son los casos, por ejemplo, de la india Constanza, acusada de hablar con el Diablo por las prácticas de su religión indígena; o el de la mulata Paula, acusada por el tribunal de la Inquisición de tener pactos con el diablo y relacio-

nes sexuales ilícitas por un manejo diferente del cuerpo y el erotismo; la acusada, como la mayoría de los torturados, al final debió inventar historias para inculparse con el deseo de quedar libre del maltrato que ejercía el Santo Oficio (Ceballos, 2010).

Con el paso del tiempo y la mezcla de las culturas, surgieron en Colombia los grupos mestizos: hijos de razas cruzadas, entre blancos, indígenas y africanos, que se hallaban en medio de la lengua española y la variedad de idiomas africanos e indígenas. Algunos seguían siendo totalmente negros, indígenas o blancos, pero sus culturas ya contenían elementos de las demás. De manera que las definiciones lingüísticas se mezclaron y se volvieron ambiguas y las diferentes razas combinaron diversidad de creencias y se formó un sincretismo religioso con la máscara del catolicismo latinoamericano: una religión -como la gran mayoría-, anfibia:

En la esfera de los valores se encontraba la mayor ambigüedad; qué era positivo y qué no, era algo difícil de definir para estos grupos. Se hallaban entre un occidente cerrado sobre sí mismo y aún no muy capaz de relativizar la alteridad, y una cultura en la que no existía la separación cristiana, absoluta y rotunda, entre el bien y el mal (Ceballos, 2010, p. 61).

Dice Carrasquilla que la enseñanza de la negra era para el niño blanco un Evangelio. Frutos es transmisora de relatos religiosos oficiales y no oficiales, y también de historias de brujas y duendes, lo que da cuenta del aspecto subterráneo de su función de "bruja". Ella es quien alimenta al niño, le prepara la comida y lo educa. Lo forma a través de leyendas. Funcionalmente, cumple el rol de "bruja", transmisora de conocimientos secretos, cuidadora de quienes ama y curandera popular (Michelet, 2009). Sus relatos son una mezcla de discursos religiosos provenientes del cristianismo sincrético europeo, como también de las tradiciones afroamericanas e indígenas.

La sabiduría de Frutos no sólo es el resultado del choque cultural en América, sino que también se encontraba en Europa en la Edad Media. La fórmula de Frutos para hacerse bruja o brujo: "No creo en Dios ni en Santa María" (Carrasquilla, 2008-I, p. 433) viene de los aquelarres medievales que se celebraban en los bosques de Europa, lejos del excluyente poder oficial (Michelet, 2009). Se trata de la manera en la que sobrevivieron las religiones marginadas por el cristianismo imperial, particularmente entre las personas pobres. Gente que no recibía más que una bendición del cura ante sus enfermedades y carencias, se reunía alrededor de mujeres que conocían las plantas y los secretos de la naturaleza y desafiaban los símbolos de los dioses que parecían sanar solamente a los señores feudales y a las cortes monárquicas. Por esto, la negación de la versión institucional de Dios, Jesús y la Virgen era una manera de oponerse ante los discursos oficiales. Frutos es heredera de esta tradición y la transmite cuando se apodera de la palabra "bruja".

Por otra parte, en Frutos se mezcla también la herencia africana de la que proviene. Su resistencia ante el discurso oficial se realiza de forma subversiva: mediante la narración de historias. La literatura -oral o escrita- puede funcionar como un portador de resistencias o de alteridades.

Frutos apela a sus tradiciones e interpretaciones culturales diferentes al catolicismo oficial y otra versión. Las brujas y los brujos son los héroes de sus cuentos: aquellos que son excluidos por el discurso oficial de la religión dominante y que en el fondo son los transmisores de los saberes indígenas, afroamericanos y de los aquelarres.

Al final, Frutos pasa a ser ahora la "maldita negra" (Carrasquilla, 2008-I, p. 437) relacionada con el diablo. Se le acusa de bruja y engañadora. Lo que Ceballos señala como la forma en que la maniquea mentalidad oficial cataloga las cosas que no comprende. Se sataniza lo que no se entiende, lo que no agrada al discurso impuesto y, finalmente, se le excluye –en muchas ocasiones, se sataniza precisamente para poder eliminar al otro–.

La mujer se va voluntariamente, sin despedirse. Es la consecuencia de saberse diferente, cuando el niño revela los secretos que unen a ambos, y se encuentra perdido en la pesadilla de ver a la mujer en posición de vuelo y a su madre muerta.

"El diablo es nada más que un dogma que sostiene a todos los demás", escribe Michelet (2009, p. 41). La narrativa diferente, la raza marginada, la tradición subterránea –que evidentemente es también satirizada por Carrasquilla, aunque rescatada del olvido– es maldecida y expulsada. Así, la alteridad es negada en las cerradas montañas de Colombia.

Sincretismo y teología

De vuelta a Carrasquilla, *Simón el mago* es una muestra del intento de blanqueamiento de una cultura que se sabe profundamente mestiza.

Como lo demuestra la narrativa de Carrasquilla en este cuento y en otras obras, nuestro continente está lejos de ser una nación blanca, heredera directa de los españoles católicos y puramente religiosa.

A lo largo de su obra, el escritor antioqueño presenta al catolicismo latinoamericano como un sincretismo que recoge las creencias indígenas y las prácticas rituales africanas y las entremezcla en una urdimbre cultural que podría definirse como una religión autóctona.

La Marquesa de Yolombó (1926) es la obra que más ampliamente recoge la alteridad y el mestizaje cultural y religioso en la obra de Carrasquilla puesto que le dedica muchas páginas a la descripción de las prácticas culturales provenientes de los africanos, que eran seguidas, incluso, por blancos y españoles.

La marquesa Bárbara Caballero, por ejemplo, respeta a la monarquía española y trata con dignidad a los indígenas y africanos. Ella representa un mestizaje cultural de transición, entre la hidalguía decadente y los atisbos de independencia. Se apropia de las creencias de los negros, incluso de sus dioses africanos, y cree que los rituales secretos le hacen triunfar en cierta etapa de su vida.

Carrasquilla demuestra que Antioquia y Colombia no sólo dependen del monoteísmo cristiano. Detrás de un mundo aparentemente conquistado, hay fuerzas de la naturaleza y deidades de otros pueblos.

Sus escritos abren una ventana para comprender que América Latina no tiene una cultura única, sino que, dentro de un espacio tan pequeño como Antioquia, dioses y culturas se mezclan en el alma de la gente: "De este empate vino una mezcolanza y un matalotaje, que nadie sabía qué era lo católico y romano ni qué lo bárbaro y hotentote, ni qué lo raizal" (Carrasquilla, 2008-I, p. 235).

Carrasquilla constantemente destaca que la población antioqueña es diversa. En su ensayo titulado *Medellín*, rompe con el mito de una Antioquia ibérica y católica y hace notar que desde la misma España ya había un encuentro de culturas: "Sea de esto lo que fuere, es cierto que los candelaritas (medellinenses), sean celtas, íberos, judíos, bereberes, sean mezclados de las cuatro razas, o de la indígena y la africana, no se durmieron al amanecer de la libertad". Se va directamente contra la idea de una raza pura y destaca la presencia de muchos judíos en Antioquia, y ve esto como algo positivo: "No debe ser mucho desdoro ser de la raza de Cristo, de los Rothschild, Espinoza y Dreifus, máxime, ahora, cuando ha pasado la moda del antisemitismo" (2008-III, p. 443).

De este modo, a través de la estética, destaca la diversidad en medio de una cultura que, en aquella época, pretendía excluirlo. Y ofrece elementos suficientes para comprender que nuestra cultura no es tan pura como pretende.

Conclusiones

Simón el mago es una ventana que abre el escritor antioqueño en el siglo XIX para pensar el problema de la alteridad y la hibridez. Sus críticas sociales dejan el amargo sabor de la exclusión y la negación de lo diferente. Pero también invitan a pensar en la aceptación del otro y la apertura a otras tradiciones en las que se valor lo diverso.

Carrasquilla da un paso fundamental en la deconstrucción del prototipo de pureza antioqueño, colombiano y latinoamericano. Hace ver que somos una mezcla de razas y creencias y logra ironizar sobre aquellas pretensiones de grandeza que han fundamentado la exclusión del otro e incluso sus asesinatos.

La bruja, la negra, el indio, el indígena, el mestizo, el mulato, el zambo: ellos constituyen al ser latinoamericano y las bases de nuestra Teología.

No hay pureza sino mestizajes. Tal debe ser el punto de partida para una reflexión teológica sobre nuestros orígenes, horizontes y el diálogo con otras culturas.

Frente a la mentalidad colonial, algunos optan por defenderse mediante un nacionalismo puro (proteccionismo, racismo, clasismo, incluso indigenismo y latinoamericanismo). Todo nacionalismo es una puerta al fascismo.

Tenemos que aprender a crear un pensamiento mestizo, sincrético, que acepte los elementos liberadores que vienen de otras culturas y que rechace la colonización del pensamiento que justifica la destrucción de los pueblos.

Referencias

- Carrasquilla, T. (2008). *Obra Completa. Tres tomos*. Edición a cargo de Jorge Alberto Naranjo Mesa. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Carvalhoes, C. (2016). *Teología Pública e pós-colonialismo*. En Von Sinner, R. y Panotto, N. (Org.). *Teología pública: un debate a partir de América Latina* (pp. 27 – 35). Sao Leopoldo: EST
- Ceballos Gómez, D. (2010). Mestizaje, prácticas mágicas y demonización en el Nuevo Reino de Granada. En: Domínguez G., E. (Director académico). *Todos somos historia* (Tomo 1). Medellín: Canal Universitario de Antioquia.
- González, J. (1994). *Historia del cristianismo* (Tomo II). Miami: Unilit
- Gutiérrez Girardot, R. (2005). Cómo leer a Tomás Carrasquilla. *Aquelarre*, (8), pp. 19-22
- Levy, K. (1958). *Vida y obras de Tomás Carrasquilla*. Medellín: Bedout
- Neira P., E. (2003). El imaginario afroamericano en 'Simón el mago' de Tomás Carrasquilla. *Estudios de Literatura Colombiana*, (13), pp. 41-49.
- Michelet, J. (Aut.) y Lajo, R. y Frígola, M. V. (Trad.) (2009). La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media (4 ed.). Madrid. Akal
- Montoya, P. (2008). Tomás Carrasquilla y los críticos colombianos del siglo XX. *Estudios de Literatura Colombiana*, (23), pp. 111-124
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Segovia, F. (Ed.). (2000). *Interpreting beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Wrogemann, H. (2013). *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik*. 1 Lehrbuch Interkulturelle Theologie / Missionswissenschaft. München: Güter Verlagshaus