

El mal en clave simbólica. Una aproximación desde la literatura latinoamericana

Jonathan Briceño Gudiño¹

Recibido: 12-05-2023 **Aceptado:** 28-06-2023

Resumen

Toda experiencia humana está mediatizada por signos: el mundo que construye el hombre a través de la cultura es un mundo de la representación; mediante los textos culturales el hombre se dice a sí mismo y ante el mundo. La literatura, en tanto texto cultural, comporta una posibilidad de comprensión de lo humano que se activa en la instancia de la interpretación. Por ello una reflexión sobre el fenómeno del mal a través de textos literarios abre una ventana hermenéutica que permite una aproximación a los modos en que el hombre ha ordenado simbólicamente la experiencia humana del mal en el discurso estético. Para Paul Ricoeur, el estudio de las manifestaciones del mal debe empezar por el estudio de los símbolos primarios; la mancha actúa como la matriz simbólica del mal. Desde esta perspectiva nos proponemos la interpretación de cinco textos de la literatura latinoamericana: *Matasantos* (1922) de José Rafael Pocaterra, *Los herejes* (1969) de Arturo Uslar Pietri, *Talpa* (1953) de Juan Rulfo (1917-1986), *Del amor y otros demonios* (1994) de Gabriel García Márquez y *El dios de la intemperie* (1985) de Armando Rojas Guardia.

Palabras clave: mal, imaginario, literatura, cultura, mancha

¹ Universidad de Los Andes . jonathanbrice2011@gmail.com

The evil in symbolic key. An approximation from the latin american literature

Abstract

All human experience is mediated by signs: the world that constructs man through culture is a world of representation; Through cultural texts man is said to himself and to the world. Literature, as cultural text, involves a possibility of understanding the human that is active in the instance of interpretation. Thus a reflection on the phenomenon of evil through literary texts opens a hermeneutic window that allows an approach to the ways in which man has symbolically ordered the human experience of evil in aesthetic discourse. For Paul Ricoeur, the study of the manifestations of evil must begin with the study of the primary symbols; the stain acts as the symbolic matrix of evil. From this perspective we propose the interpretation of five texts of Latin American literature: Matasantos (1922) by José Rafael Pocatererra, Arturo Uslar Pietri's The Heretics (1969), Talpa (1953) by Juan Rulfo (1917-1986) Love and Other Demons (1994) by Gabriel García Márquez and The god of the outdoors (1985) by Armando Rojas Guardia.

Keywords: evil, fiction, literature, culture, stain

1. Introducción

Toda experiencia humana está mediatizada por signos: el mundo que construye el hombre a través de la cultura es un mundo de la representación; mediante los textos culturales el hombre se dice a sí mismo y ante el mundo. La literatura, en tanto texto cultural, comporta una posibilidad de comprensión de lo humano que se activa en la instancia de la interpretación. Por ello una reflexión sobre el fenómeno del mal a través de textos literarios abre una ventana hermenéutica que permite una aproximación a los modos en que el hombre ha ordenado simbólicamente la experiencia humana del mal en el discurso estético.

El texto literario constituye una representación discursiva de los mundos posibles del hombre quien al narrar reconfigura los sentidos de lo real. Así, la experiencia humana es reelaborada y resignificada por la *imaginación productora*² que se despliega en el texto. Desde esta perspectiva nos proponemos una aproximación al catálogo de formas que ha construido la imaginación productora sobre la experiencia humana del mal en algunos textos de la literatura latinoamericana.

Las coordenadas teóricas de este ejercicio interpretativo las ubicaremos a partir de la tesis

2 Cfr.: Ricoeur, Paul (2002). Del texto a la acción. México, Fondo de Cultura Económica.

que plantea Paul Ricoeur (1913-2005) en *La simbólica del mal* (1960)³, donde desarrolla lo que pudiésemos llamar *una hermenéutica de mal desde la simbología cristiana*. Para Ricoeur, un análisis del mal debe comenzar por sus manifestaciones simbólicas más primitivas y arcaicas como la culpa. La mancha posee una estructura simbólica que, luego de múltiples transposiciones, hacen de ella uno de los símbolos más estables de la culpa.

En este sentido, para el desarrollo de esta investigación asumiremos la mancha como la matriz simbólica de la culpa. Y desde esta perspectiva, señalaremos algunas de las reelaboraciones y representaciones de la mancha dentro de la literatura latinoamericana.

2. La mancha como matriz simbólica del mal. Un enfoque hermenéutico

Habría que comenzar diciendo una obviedad útil: el mal es un fenómeno exclusivo de lo humano, sólo en el terreno de lo humano encuentra su materialización. En las demás formas de vida no se podría hablar propiamente de maldad, las nociones humanas de “lo bueno” y “lo malo” carecen de pertinencia, pues las conductas y comportamientos están inscritas a los códigos genéticos-biológicos y no subordinadas a la fuerza de la voluntad.

Las respuestas sobre el origen del mal tienen para nosotros el marcado carácter que la ética judeocristiana ha impuesto en un intenso ejercicio de teodicea como intento de explicar el mal, colocando el origen del mal en la condición del hombre como ser extraviado. Así funciona discursivamente la teodicea cristiana: si el hombre está hecho a imagen y semejanza de dios, y dios es perfecto, el mal sólo puede ser causado por las falencias de la criatura humana que lo desvían de su condición originaria de perfección.

Ha costado mucha tinta y mucha sangre en la historia de la humanidad darle legitimidad y coherencia a esta idea paradójica del hombre como ser siempre extraviado que también es, a su vez, la imagen de una divinidad impoluta. Una buena cantidad de sistemas filosóficos se han pensado y una buena cantidad de guerras se han librado para intentar limpiar a dios de todo mal.

Ahora bien, queremos destacar una de las ideas fundamentales del ensayo *Sobre el mal radical en la naturaleza humana* (1792)⁴ de Emmanuel Kant, según la cual el mal no puede ser comprendido racionalmente debido a su naturaleza inaprensible. Para Kant el mal es un desafío al pensamiento. Son muchos los desvelos que el carácter insondable del mal le ha causado a los sistemas de pensamiento. Karl Jaspers lo ha entendido y expresado con precisión: el mal “desafía al pensamiento, porque el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, de ir a la raíz, y en

3 Ricoeur, Paul (2004). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid, Editorial Trotta.

4 Según Kant, en la subjetividad y la libertad radica el mal o el bien en el hombre, el bien es entendido como la libre subordinación de la voluntad buena a la ley dictada por la razón, mientras que la mala voluntad tiene como origen la sujeción a otro sistema normativo distinto a la razón universal.

el momento en que se ocupa del mal se ve frustrado porque ahí no hay nada. Tal es su banalidad”⁵

Por esta razón, ante la imposibilidad de aprehender el mal como categoría filosófica-conceptual, nos parece importante destacar la posibilidad de estudiar los modos mediante los cuales los sistemas culturales, a partir de la lógica cristiana, han organizado simbólicamente el fenómeno del mal en la vida social.

La dinámica dialéctica que preside los grandes textos culturales, por ejemplo, puede dar cuenta del funcionamiento de tales manifestaciones: los discursos religiosos cuyos discursos están contruidos a partir de la nociones de lo sagrado y lo profano; también los sistemas políticos fundan su discursividad en la idea de lo convenientemente bueno y lo inconvenientemente malo para una sociedad determinada en una época histórica determinada; los sistemas jurídicos son mecanismos de control para preservar los valores de lo bueno y lo justo ante los valores de lo malo y lo injusto.

La sociedad, cualquier sociedad, necesita contar con un sistema efectivo que garantice las fronteras entre el bien y el mal, cuando esas fronteras se desdibujan las sociedades se enfrentan al caos, allí reside el germen de las grandes tragedias históricas. Nos atrevemos a decir, entonces, que las culturas están sostenidas por una relación dialéctica entre el bien y el mal: orden-desorden, salud-enfermedad, comunicación-incomunicación, inocencia-culpabilidad, crimen-castigo, verdad-mentira, sagrado-profano, vida-muerte.

Ahora bien, los sistemas culturales no se constituyen al vacío, están insertos en una red de tensiones, intereses y voluntades que se complementan, se entrecruzan, se oponen entre sí. Esta red de tensiones discursivas tienen incidencia en los modos de concebir e incluso de hacer el mal. De allí que las nociones del mal están abiertos a la contingencia de lo histórico y de lo humano, cambiando de piel, reelaborándose, reinventándose.

Si bien el pecado original es uno de los símbolos primarios del mal y una de las racionalizaciones fundacionales sobre el mal en toda la arquitectura cultural de Occidente. Ciorán lo ha dicho con sencillez y profundidad, “no se puede concebir la historia humana sin el pecado original”⁶, señalando hasta qué punto la conciencia mítica es determinante en la comprensión de la praxis de lo real. Paul Ricoeur propone ir más allá del pecado original en la vía para recuperar las dimensiones originales de la experiencia humana del mal. Para Ricoeur el símbolo primario del mal está asociado a la mancha. Este aspecto de su teoría nos parece clave para acometer una interpretación de las recreaciones simbólica del mal en algunos textos de la literatura latinoamericana: *la mancha como esquema primordial del mal*.

5 El texto pertenece a una carta de Arendt a Scholem. La cita es tomada del artículo de Richard J. Bernstein “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal” en Hannah Arendt. El orgullo de pensar. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 237.

6 Almira, J.L. Conversaciones con Emil Ciorán (2003). En Revista A Parte Rei, N° 27, pp.1-10, España.

Nos parece acertada la tesis de Paul Ricoeur para abordar reflexivamente al mal ubicando en el sentimiento de la culpa una de sus manifestaciones fundamentales. En nuestro esquema cultural la culpa, como concepto y sentimiento, ha sido imaginada primordialmente mediante el símbolo de la mancha; desde los textos culturales fundacionales de nuestra memoria, la mancha ha estado asociada a la culpa, “Todo mal es simbólicamente una mancha: la mancha es el esquema primordial del mal” (Ricoeur, 2004, p. 198)⁷.

En este aspecto se reconoce la necesidad de recuperar las formas que asume la culpa en el lenguaje; por medio de la confesión el mal se hace palabra. Por la confesión, la culpa se forja un lenguaje, una base lingüística, un vocabulario:

...la formación de un vocabulario de lo puro y de lo impuro, en el que se explotan todos los recursos del simbolismo de la mancha, viene a constituir la primera base lingüística y semántica del “sentimiento de culpabilidad” y, ante todo, de la “confesión de los pecados”. Ese vocabulario de lo puro y de lo impuro lo debemos los hombres de Occidente a la Grecia clásica. Pero hay en esto una cosa notable, y es que la formación de ese lenguaje de la impureza es fruto en gran parte de una experiencia imaginaria y vinculada a ejemplos fantásticos: ello representa una verdadera creación cultural (FC, p. 192).

Consideramos que la literatura ha sido una de las prácticas culturales del hombre en la que se ha forjado un vocabulario de lo puro y lo impuro. La literatura ha contribuido a imaginar el mal, a darle un lenguaje que permita el ordenamiento dentro de las lógicas de los imaginarios culturales *La representación estética del mal permite señalar aspectos que la ética no logra descifrar.*

3. Gramáticas del mal en la literatura latinoamericana

El mal es veneno y alimento de la literatura moderna: tal es su paradoja fundacional. En la literatura moderna el mal circula como una potencia creadora. Adentrarnos a su dinámica discursiva abre las posibilidades de ensayar modelos interpretativos de lo que podemos llamar la *Gramática del Mal en la literatura latinoamericana*. En este sentido, tomaremos como campo de análisis cinco textos de la literatura latinoamericana cuyo criterio de selección responde a la intención de reseñar una muestra del inmenso inventario simbólico que la literatura latinoamericana ha construido sobre el fenómeno del mal. Tres cuentos: *Matasantos* (1922) de José Rafael Pocaterra (1890-1955), *Los herejes* (1969) de Arturo Uslar Pietri (1906-2001) y *Talpa* (1953) de Juan Rulfo (1917-1986); una novela: *Del amor y otros demonios* (1994) de Gabriel García Márquez (1927-2014); y un ensayo: *El dios de la intemperie* (1985) de Armando Rojas Guardia (1949).

3.1. Matasantos o la teología rota

⁷ Para evitar la repetición innecesaria de las fuentes referenciales en lo adelante las citas del texto *Finitud y Culpabilidad* serán reseñadas bajo la abreviatura FC seguido del número de página

Cuando el mal sucede en forma de desgracia el hombre se enfrenta a lo inexplicable, el hombre busca referentes que hagan comprensible su dolor. Pareciera que la racionalización tiene capacidades aluciantes ante lo trágico. El verso más terrible de César Vallejo ha dejado inscrito para siempre esta necesidad de preguntarse por lo incomprensible del sufrimiento: *hay golpes en la vida tan fuertes, yo no sé*.

El hombre moderno, con un dios ya muerto, se refugió en los sistemas de la razón para enfrentar el vacío que dejó el deicidio cuyo diagnóstico se lo debemos principalmente a Nietzsche. Sistemas religiosos y filosóficos han asumido la labor de explicar las desgracias del hombre, de buscarle un origen y hacerlas inteligibles. El cristianismo, por ejemplo, ha establecido una relación causa-efecto entre la culpa y la desgracia: las desgracias son producto del mal humano; quien obra mal recibirá la desgracia.

La desgracia tiene una doble función: castigo y expiación. Quien obra mal debe soportar el castigo correspondiente que, a su vez, le permitirá expiar sus culpas. Cuando el mal no puede ser combatido, debe ser padecido, ese pareciera ser el epicentro del discurso del cristianismo que no pierde ninguna batalla; ante la imposibilidad de vencer el mal propone sufrirlo. Entonces, desde la lógica del cristianismo todo sufrimiento existe porque hay una falta humana que lo antecede. Toda víctima del mal antes ha sido culpable.

En este sentido lo que se conoce como *justicia divina* sería la instancia encargada de repartir los castigos de acuerdo a las culpas cometidas, esto es válido desde la fe, pero ante el análisis crítico la justicia divina pierde su capacidad explicativa: *no hay ninguna equivalencia justa entre el mal que se hace y el mal que se padece*. A tal imposibilidad de armonizar el mal que se padece con el que se hace Paul Ricoeur la ha llamado *teología rota*, para referirse con ello a una “teología que reconoce en el mal una realidad inconciliable con la justicia de dios y con la bondad de la creación” (FC, p.103).

El cuento *Matasantos* (1922), del venezolano José Rafael Pocaterra, nos presenta la poiesis de una teología rota. Juan Tomás es el personaje principal y el agente de la ruptura. Es un personaje en tránsito, pasa del sufrimiento a la confesión y de allí a la ruptura. La historia de Juan Tomás está signada por la tragedia y el sufrimiento:

¡Que a él no lo abandona la desgracia! Después de lo de María del Carmen: irse con compadre Ignacio, y dejarle la chiquita, su Carmita, que tenía los párpados pegados, velando eternamente, como dos pedacitos de lacre (...). Luego el mal encuentro con aquel hombre, el sendero solitario, la riña, los machetazos. Un año de cárcel, la niña recogida por caridad en casa de unos vecinos, el conuco arrasado, la choza en ruinas, y los cuatro animales ¡toda su hacienda! Mal vendidos o robados por aquel momento, por aquella mala hora (p.368)⁸

8 Todas las citas textuales del cuento *Matasantos* pertenecen a la edición señalada en la bibliografía del presente tra

Luego de aquella mala hora y de pagar parte de su castigo en la cárcel a Juan Tomás lo mueve solo una intención: recuperarle la vista a su hija Carmita. Aunque “los doctores” le dijeron que no había remedio para los ojos apagados de la niña, Juan Tomás, que era un hombre de fe, sabía que dios ha dispuesto de los santos como sus mediadores para ayudar al hombre a sobrellevar las penas. Le ofrece a San Blas “una fiesta de veinticinco reales, música, cohetes, sancocho para el cura y las seis libras de cera que le encendería todos los meses” (p.368), todo ello a cambio de un favor de su santo.

La promesa estaba hecha, el pobre hombre acude a la iglesia y con las promesas de rigor del cura sobre la redención y la salvación eterna vendrá la propuesta: “¡Bueno, hijo, bueno; la fe te salvará! Ya verás...-y luego, abordándole de repente le preguntó severo: ¿Cuánto hace que no te confiesas?” (p. 370). Como forzando una respuesta, en un innegable tono de soborno, el cura insiste: ¿Y por la salud de tu hijita, no lo harías ahora? (p. 371)

Por la confesión el hombre saca a la luz sus culpas, se reconoce culpable-pecador, y al arrepentirse puede acceder entonces al perdón cristiano. *La confesión es la vía más corta para librarse de los terrores de la justicia divina*. Cabe señalar aquí en sentido metafórico del lenguaje de la confesión de Juan Tomás:

La confesión fue larga y laboriosa. Echado de rodillas sobre las baldosas con el brazo del señor cura alrededor del cuello, *vació de su alma aquel saco de culpas*, ‘desde el hondo rencor que le salpicó de sangre’ hasta la picardihuelas de la merma del maíz. Dolíale al pobre hombre todo, las faltas propias y las ajenas (372)⁹.

Cumplido el ritual, Juan Tomás se siente liviano y lo embarga una ilusión sostenida por el muro robustecido de su fe. Creía haber encontrado una explicación a sus desgracias y también la redención de las culpas que tantos males le habían traído. Cumplido el ritual simbólico de la confesión solo quedaba esperar por la actuación milagrosa de la justicia divina a su favor.

El regreso de Juan Tomás a su pueblo lo sorprenderá con una tragedia que lo llevará al extremo del dolor y el desamparo, su hijita ciega, que ante la ausencia de su padre había salido a buscarlo, acababa de ser despedaza por el tren que la encontró sobre sus rieles. La niña había quedado reducida a una mancha de sangre y carne. Es una escena bastante grotesca que termina con el comentario terriblemente irónico de un vecino: “solo un milagro ha podido salvarla”. Es en este punto del cuento cuando la teología se rompe.

Es significativa la resolución que toma el desamparado padre: regresar a la iglesia machete en mano para vengarse de los santos. Una frase dirigida a San Blas, anuncia el rompimiento:

bajo. Al respecto, para evitar la repetición innecesaria de la referencia, en este apartado sólo señalaremos el número de página a la que pertenece la cita textual.

9 La cursiva es nuestra.

“desgraciado, maldita sea tu alma”. Es este uno de los aspectos que nos interesa describir, la forma en que se produce la ruptura y su sentido marcadamente simbólico. Pues desde la promesa al santo, pasando por la confesión y finalmente en el ultraje que se realiza a la iglesia se pone en juego una dinámica simbólica. Este cuento tiene una herejía palpitando en su corazón: la culpa ya no será del hombre sino de los santos. Juan Tomás concreta su venganza:

...los santos todos, los más graves y barbudos, las vírgenes más tímidas dentro de sus largos ropajes, los bienaventurados que parecían querer librar al divino Niño de aquella agresión salvaje, cayeron descabezados, vueltos añicos entre amasijos de mantos, coronas de latón y sagrados símbolos (p.375).

El ultraje adquiere dimensiones extremas, se va en contra de los símbolos fundamentales del cristianismo. Esto pasa cuando la justicia divina es incapaz de explicar el mal. Esto pasa cuando los símbolos fallan.

3.2. El terror ético en los herejes

¿Hasta dónde es capaz de llegar el terror ético de los hombres?, cuando la amenaza del castigo ético se despliega, el hombre se llena de terror y miedo. En el discurso cristiano existe una correlación entre el orden ético de la mala acción y la posibilidad de sufrimiento físico. Quien actúa mal, quien está manchado, será castigado por la enfermedad, la muerte y el dolor. Así el mal y el sufrimiento han quedado simbólicamente entrelazados en nuestra conciencia cultural.

Cuando se viola lo prohibido aparece el castigo. De esta manera se protege lo sagrado que debe permanecer lejano e inmutable ante los hombres. Así el mal moral además de ser explicado lleva implícito una amenaza: quien ha pecado sufrirá. Es lo que le sucede a Macacha, personaje principal del cuento *Los herejes* (1969) de Arturo Uslar Pietri, a esta mujer se le muere su pequeño hijo porque ha entrado en la casa del diablo, violando así su lealtad a dios.

La casa del diablo será la casa de unos vecinos que practican una religión distinta al cristianismo, en palabras de Macacha “...el diablo los mandó para tentarnos. No tienen santos, comadre. No tienen santos” (p.66)¹⁰. Pero Macacha cae en la tentación y entra a la casa de los herejes, el castigo será inmediato, pues al regresar a su casa encuentra su hijito muerto: “¡Ay comadre! Yo sabía que algo malo me tenía que pasar. Yo lo sabía. Pero a mi muchachito, comadre. Eso nunca. Yo lo sabía. Dios castiga sin palo y sin piedra” (p.64). El miedo al castigo es una de las bases en las que se sustenta la ética cristiana para legitimarse.

El miedo se hace efectivo al transformarse en conciencia de pecado, para ello es necesario el establecimiento de una relación personal con lo sagrado, es decir, una relación personal entre el

10 Todas las citas textuales del cuento *Los Herejes* pertenecen a la edición señalada en la bibliografía del presente trabajo. Al respecto, para evitar la repetición innecesaria de la referencia, en este apartado sólo señalaremos el número de página a la que pertenece la cita textual.

pecador y dios. El pecado es entonces algo que se comete *ante dios o contra un dios*. Por lo tanto, hay una *falta* personal que se instala en la conciencia para acusarnos. Al establecimiento de ese lazo personal se le conoce en términos bíblicos como la santa alianza.

La conciencia del pecado se hace evidente en Macacha, quien se culpa por transgredir su alianza personal con su dios: “Dios nos debe castigar, porque hemos dejado entrar el diablo”. El terror ético es uno de los mecanismos de defensa que el hombre ha inventado para enfrentar el mal, para explicarlo y mantener a salvo lo sagrado.

3.3 El “Peso” de la culpa

Talpa (1953), cuento de Juan Rulfo, es la historia de una confesión, la confesión de un hombre sin nombre, hermano de Tanilo Santos. De Tanilo casi no sabemos nada. Tal vez él importe poco dentro de la historia textual, es más importante su llaga. Tanilo es toda una herida contaminada. Alrededor de su carne manchada y podrida gira la confesión de su hermano.

La culpa resuena y retumba como un eco en todo el cuento, la voz del hermano no deja de decirla: “Porque la cosa es que a Tanilo Santos entre Natalia y yo lo matamos. Lo llevamos a Talpa para que se muriera. Y se murió. Sabíamos que no aguantaría tanto camino; pero así y todo, lo llevamos empujándolo entre los dos, pensando acabar con él para siempre. Eso hicimos” (Rulfo, 1985, p.34)¹¹, “lo que queríamos era que muriera” (p.36), “nosotros los llevamos allí para que se muriera, eso es lo que no se me olvida” (p.38). Para Ricoeur la confesión es la “expulsión verbal del mal” (p.187), en todo el cuento asistimos a esta expulsión mediante la referencia constante a las metáforas de la culpa: la mancha, la impureza, el peso y la sombra.

Natalia, que era la esposa de Tanilo, era también la amante de su cuñado. Su esposo llevaba muchos años con el cuerpo engangrenado y luego de muchos años de sufrimiento éste le pide a su esposa y a su hermano que lo lleven a Talpa, allí estaba la virgen que le curaría de sus males. El largo viaje hará aflorar en Natalia y su amante sus más oscuros deseos, era la oportunidad de quitar a Tanilo del medio.

La culpa no reside solo en haber obligado a Tanilo a continuar el viaje cuando ya no tenía fuerzas para regresar, la culpa que carcome la conciencia del hermano y de la esposa es que deseaban la muerte “lo malo es que Natalia y yo lo llevamos a empujones” (p.35), pues ya no soportaban que sus manos ampolladas se metieran en medio de sus cuerpos calientes de deseo. Incluso en pleno viaje, a un lado del camino y cuando Tanilo dormía, hacían el amor hasta la madrugada.

Tanilo tenía “aquel cuerpo como emponzoñado, lleno por dentro de agua podrida que le

11 Todas las citas textuales del cuento *Talpa* pertenecen a la edición señalada en la bibliografía del presente trabajo. Al respecto, para evitar la repetición innecesaria de la referencia, en este apartado sólo señalaremos el número de página a la que pertenece la cita textual.

salía por las rajaduras de sus piernas y de sus brazos” (p.37). La mancha de la culpa no es material, es simbólica. Es por eso que aunque Tanilo muere, la impureza permanece entre los dos portadores de la culpa. La culpa persiste, “Tal vez los dos tenemos muy cerca el cuerpo de Tanilo (...) lleno por dentro y por fuera de un hervidero de moscas azules” (p. 40). Uno de los sentidos de la impureza como símbolo es que está ligada a la idea de que hay un algo que infecta, a ese algo hay que evitarlo porque ensucia, tal vez por ello Natalia y su amante se esmeraron en enterrar bien profundo a Tanilo.

Al lado de la impureza el hombre ha colocado los ritos purificatorios que sirven para limpiar lo que se ha ensuciado. Todo rito de purificación es también simbólico, opera a través de un lenguaje simbólico que se pone en práctica mediante oraciones y bailes, penitencias y ofrecimientos: “La virgencita le daría el remedio para aliviarse de aquellas cosas que nunca se secaban. Ella sabía hacer eso: lavar las cosas, ponerlo todo nuevo de nueva cuenta como un campo recién llovido” (p.34). La mancha es anterior al rito: el rito tiene sentido porque hay algo que purificar, advertimos una vez más el carácter arcaico de la mancha. Como se trata de un proceder simbólico el rito no puede limpiar directamente tiene que recurrir a “signos parciales, sucedáneos, abreviados, como quemar, alejar, expulsar, escupir, enterrar (p-151), cuando Tanilo entra a Talpa:

...dio en amarrarse los pies unos con otros con las mangas de su camisa para que sus pasos se hicieran más desesperados. Después quiso llevar una corona de espinas. Tantito después se vendó los ojos (...), y así, andando sobre los huesos de sus rodillas y con las manos cruzadas hacia atrás, llegó a Talpa aquella cosa que era mi hermano Tanilo Santos, (...). Y cuando menos acordamos lo vimos metidos entre las danzas (p.41).

Tanilo cumple su penitencia, limpia su mancha y muere, se libera para siempre de los males que le aquejaban. Mientras que el remordimiento consume al hermano y a la esposa infiel: “Yo sé ahora que Natalia está arrepentida de lo que pasó. Y yo también lo estoy; pero eso no nos salvará del remordimiento ni nos dará ninguna paz nunca” (p.39).

3.4. *Del amor y otros demonios. El mal como construcción discursiva*

Sierva María de Todos los Ángeles, es una niña a la que no le alcanzarán todos sus nombres celestiales para librarse del mal que se cierne a su alrededor luego de ser la mordida por un perro en las vísperas de sus doce años. La mordida origina una mancha en su tobillo. El perro y la mancha serán los dos símbolos del mal que le dan entrada y empuje a esta historia plagada de demonios.

Del amor y otros demonios (1994), es una historia hecha por personajes que llevan la marca indeleble del realismo mágico garciamarquianos. Vale destacar la construcción textual de los padres de la niña: a la mancha de Sierva María se suma la pestilencia que destila su madre, Bernarda Cabrera, una mujer que vivía con un hedor a cuevas, pues su adicción por la miel fermentada y las tabletas de cacao la condenaban a una flatulencia permanente. Su explosivo estómago la obligaba a purgarse con antimonio y tomar baños calientes varias veces al día: “obraba sangre y arrojaba

bilis, y el antiguo cuerpo de sirena se le volvió hinchado y cobrizo como un muerto de tres días, y despedía unas ventosidades explosivas y pestilentes que asustaban a los mastines” (García, 1994, p. 15)¹².

El padre de la niña, el marqués de Casaldueiro, era un hombre fúnebre, siempre vestía de luto luego de perder cobardemente al verdadero amor de su vida, un hombre que aun habiéndose casado muy joven vivió virgen hasta que Bernarda le arrebató su virginidad a sus 52 años.

De este amor absurdo nació mal y sietemesina Sierva María quien sobrevivió gracias a la promesa que Dominga de Adviento les hizo a sus dioses. En un párrafo, García Márquez describe la infancia de aquella niña:

La niña nacida de noble y plebeya, tuvo una infancia de expósita. La madre la odió desde que le dio de mamar por primera vez, y se negó a tenerla con ella por temor a matarla. Dominga de Adviento la amamantó, la bautizó en Cristo y la consagró a Olokun, una deidad yoruba de sexo incierto, cuyo rostro se presume tan temible que sólo se deja ver en sueños, y siempre con una máscara. Traspuesta en el patio de los esclavos Sierva María aprendió a bailar desde antes de hablar, aprendió tres lenguas africanas al mismo tiempo, a beber sangre de gallo en ayunas y a deslizarse por entre los cristianos sin ser vista ni sentida, como un ser inmaterial. Dominga de Adviento la circundó de una corte jubilosa de esclavas negras, criadas mestizas, mandaderas indias, que la bañaban con aguas propicias, la purificaban con la verbena de Yemayá y le cuidaban como un rosal la rauda cabellera que a los cinco años le daba a la cintura. Poco a poco, las esclavas le habían ido colgando los collares de distintos dioses, hasta el número de dieciséis (p.60).

Esta descripción nos permite hacer unas primeras inferencias interpretativas de la recreación del mal en la novela: Sierva María pertenece a dos mundos culturales, al mundo de los blancos y al mundo de los negros. Siendo hija de una familia aristócrata duerme y vive en la barraca de los esclavos. Era mentirosa y no aprendió a leer ni a escribir, ““lo único que esa criatura tiene de blanca es el color’ decía la madre. Tan cierto era, que la niña alternaba su nombre con otro nombre africano que se había inventado: María Mandinga” (p.63).

En la estructura de la novela, Dominga de Adviento funciona como la bisagra que le da estabilidad a esta fluctuación cultural de la niña. Dominga era quien podría traducir los códigos y garantizar cierta comunicación entre el mundo de la casa y el mundo del patio:

Dominga de Adviento, una negra de ley que gobernó la casa con puño de fierro hasta la víspera de su muerte, era el enlace entre aquellos dos mundos. Alta y ósea, de una inteligencia casi clarividente, era ella quien había criado a Sierva María. Se había hecho

12 Todas las citas textuales de la novela *Del amor y otros demonios* pertenecen a la edición señalada en la bibliografía del presente trabajo. Al respecto, para evitar la repetición innecesaria de la referencia, en este apartado sólo señalaremos el número de página a la que pertenece la cita textual.

católica sin renunciar a su fe yoruba, y practicaba ambas a la vez, sin orden ni concierto. Su alma estaba en sana paz, decía, porque lo que le faltaba en una lo encontraba en la otra. Era también el único ser humano que tenía autoridad para mediar entre el marqués y su esposa, y ambos la complacían. Sólo ella sacaba a escobazos a los esclavos cuando los encontraba en descalabros de sodomía o fornicando con mujeres cambiadas en los aposentos vacíos (p.19)

Se comprende entonces por qué con la muerte de Dominga de Adviento deviene el caos: se hacen intraducibles los códigos culturales que convivían en aquella casa, y allí, en el medio, oscilante, quedará la niña con “sus collares de santería sobre el escapulario de bautismo” (p.29). A esto se lo sumará la mordida del perro que desencadenará un conjunto de formaciones discursivas sobre el mal, proceso que si bien está circunscrito dentro de la historia textual a una época histórica determinada (alrededor del año 1750), permite señalar modos de funcionamiento de las nociones del mal dentro de los imaginarios culturales.

Entendemos aquí el mal como texto cultural que se crea y recrea dentro de los discursos culturales. La historia de Sierva María está atravesada por múltiples discursos que giran alrededor de la sospecha del mal de rabia, un hecho cotidiano que se convierte en el punto donde confluyen códigos culturales disímiles que intentan explicarlo y conjurarlo. Allí confluyen principalmente el discurso científico, el religioso y el mítico.

En este sentido resulta sumamente elocuente un pasaje de la novela en el que el padre, guiado por su intención tardía de recuperar a la niña, la saca del dormitorio de la esclavas para llevarla al cuarto de la casa “La niña resistió cuando él quiso llevarla en brazos al dormitorio, y tuvo que hacerle entender que *un orden de hombres reinaba en el mundo*” (p.37)¹³. A la mañana siguiente la niña amanecerá de nuevo en el cuarto de las esclavas, regresará a su mundo primario. Después, el padre intenta infructuosamente construir una frontera: “lo más importante era que no traspasara la cerca de espinos que haría construir entre el patio de los esclavos y el resto de la casa” (p.37). Ya era demasiado tarde.

El proceso de formación discursiva sobre el mal comenzará dos días después de la fiesta de doce años de la niña, la madre se entera de la mordida y ante la sospechada inminencia del mal de rabia examina a la niña encontrando “un mordisco en el tobillo izquierdo, ya con su costra de sangre seca, y unas excoriaciones apenas visibles en el calcañal” (p.21). A partir de este momento, Sierva María es sometida a una serie de diagnósticos desde distintas perspectivas: la madre, los médicos, los curanderos y los esclavos:

El marqués no se confió a Dios, sino a todo el que le diera alguna esperanza. En la ciudad había otros tres médicos graduados, seis boticarios, once barberos sangradores y un número incontable de curanderos y dómines en mesteres de hechicería (...) Un barbero sangrador le lavó la herida con la orina de ella misma y otro se la hizo beber. Al cabo de dos semanas había soportado dos baños de hierbas y dos lavativas emolientes

13 La cursiva es nuestra.

por día, y la habían llevado al borde de la agonía con pocimas de estibio natural y otros filtros mortales. Al principio había resistido con el orgullo intacto, pero a las dos semanas sin ningún resultado tenía una úlcera de fuego en el tobillo, la piel escaldada por sinapismos y vejigatorios, y el estómago en carne viva. Había pasado por todo: vértigos, convulsiones, espasmos, delirios, solturas de vientre y de vejiga, y se revolcaba por los suelos aullando de dolor y de furia. (...) Hasta los curanderos más audaces la abandonaron a su suerte, convencidos de que estaba loca, o poseída por los demonios (p. 70-71).

Paul Ricoeur advierte que “la mancha se convierte en impureza siempre bajo la mirada del otro, y bajo la palabra que expresa lo puro y lo impuro” (FC: 156) En la novela, la mirada del otro será lo que llenará el cuerpo de la niña de todos los males, se ponen en movimiento distintas lógicas de sentido que desde afuera convierten a Sierva María en la más extrema representación del mal. Las chapucerías de quienes intentan curarla terminan causando el agravamiento de la herida ya cicatrizadas, son las creencias y supersticiones las que reviven la herida y hacen supurar de ella todo el mal. El mal no estaba en el cuerpo de la niña sino en el conjunto de prácticas discursivas que la intentan explicar.

Ante lo poco efectivo de los remedios de los hombres el padre desesperado por encontrar un aliciente de esperanza recurre al auxilio de la iglesia, pues ya los trastornos y desvaríos de Sierva María tenían alarmado al obispo, don Toribio de Cáceres, quien da su diagnóstico: “entre las numerosas argucias del demonio es muy frecuente adoptar la apariencia de una enfermedad inmunda para introducirse en un cuerpo inocente” (p. 76), en este punto de la novela se pasa del mal físico al mal ético. “Y una vez dentro no hay poder humano capaz de hacerlo salir” (p.76) siendo ya irrecuperable el cuerpo de la niña se intentaría al menos salvar su alma: la niña es entregada a las manos de la iglesia internándola en el convento de Santa Clara. En el convento la niña conocerá el infierno por obra de quienes intentan salvarla del demonio.

La posesión es otro de los símbolos que se ha inventado el hombre para explicar el mal. El mal también tiene forma de espíritu, de lo invisible que es capaz de penetrar en los hombres para manifestarse, no el balde los fantasmas, las ánimas, los espantos son incorpóreos. Andan por ahí levitando al asecho de un cuerpo para manifestarse.

A Sierva María la encerrarán allí “a los noventa y tres días de ser mordida por el perro sin ningún síntoma de la rabia” (p.41), de allí saldrá muerta luego de conocer los demonios de los dogmatismos, la crueldad del exorcismo y los fuegos del amor. El mal simbólico de la niña contaminará todo el convento,

No ocurrió nada desde entonces que no fuera atribuido al maleficio de Sierva María. Varias novicias declararon para las actas que volaba con unas a las transparentes que emitían un zumbido fantástico. Se necesitaron dos días y un piquete de esclavos para acorralar el ganado y pastorear las abejas hasta sus panales y poner la casa en orden. Corrió el rumor de que los cerdos estaban envenenados, que las aguas causaban visiones premonitorias, que una de las gallinas espantadas se fue volando por encima de los

tejados y desapareció en el horizonte del mar (p.95).

Cayetano Delaura, un joven padre con prominentes capacidades intelectuales y con una prometedora carrera eclesiástica, será a quien se le encomiende llevar a cabo el exorcismo de la niña poseída. Pero Delaura terminará enamorado de ella y por vía del amor entra en el universo de la niña y es tal vez el único personaje en la novela que logra comprender la situación, dudando de la posesión y señalando perspicazmente que el origen del mal estaba en el imaginario colectivo y no en la niña: “creo que los que nos parece demoniaco son las costumbres de los negros, que la niña ha aprendido por el abandono de sus padres” (p. 124).

El mal estaba en otra parte, estaba fuera, en las palabras de quienes ejercen algún tipo de poder dentro de los esquemas discursivos sociales: la medicina, los mitos, la iglesia, la familia. Refiriéndose a la práctica del exorcismo, Delaura llegará a afirmar que “Entre eso y las hechicerías de los negros no hay mucha diferencia” (p. 98). “y peor aún, porque los negros no pasan de sacrificar gallos a sus dioses, mientras que el Santo Oficio se complace descuartizando inocentes en el potro o asándolos vivos en espectáculo público” (ibídem).

Denunciar esto le costará muy caro a Delaura, quien terminará proscrito en el hospital de leprosos sin poder nunca más ver a su enamorada. Sierva María que fue mordida a principios de diciembre, para el 29 de mayo estaba “muerta de amor en la cama con los ojos radiantes y la piel recién nacida” (p. 198). En esta historia pudo más lo trágico, pudo más el mal que se impone desde afuera.

3.5 *El dios de la intemperie y la resignificación de la simbólica cristiana*

No podemos pensar el mal sin pensar en dios. Uno de los pilares sobre los que está construida la estructura cultural y espiritual de Occidente es la imagen de dios. Más allá de la siempre tentadora y bizantina diatriba teológico-filosófica sobre la existencia de dios nos interesa aquí la figura de dios en tanto realidad cultural, en tanto práctica discursiva dentro de la semiosis cultural de Occidente. Este supuesto nos anima a una hipótesis: cambiemos a dios de lugar y cambiarán las nociones del mal.

Para intentar describir en qué medida es determinante la lógica de sentido en la dialéctica dios-mal hemos escogido como campo de análisis el texto de Armando Rojas Guardia, *El dios de la intemperie (1985)*, texto que es una exquisita apología de la religiosidad como experiencia interior, íntima y auténtica. Una religiosidad gozada y padecida, buscada desde lo trágico, lo terrible, lo difícil. Una religiosidad que se busca en la intemperie, desde el abandono y la desnudez, desde *el escalofrío ontológico*.

Para Rojas Guardia “en determinados climas existenciales, el único dios en que podemos creer es en el Dios de los místicos” (Rojas, 1985, p. 26)¹⁴, un dios vacío “que entiende todas las

blasfemias” (p. 27). Rojas Guardia propone la recuperación íntima de un cristianismo originario, liberado del dogmatismo de los sistemas religiosos y abierto a las contingencias de lo humano y lo histórico. Tal recuperación intenta colocar a dios en medio de los hombres y su mundo de contradicciones, tragedias y azares. Un dios más humano y menos divino. No para el cómodo refugio espiritual, sino un dios que convive con las experiencias límites de lo humano, es un Dios que se asemeja a “un barranco solemne, solemnísimo” (p.26). Reubicar la figura de dios implica una resignificación de la simbólica cristiana y de su arsenal discursivo.

Mediante una lúcida argumentación, en *El dios de la intemperie* se hace un cuestionamiento a la espiritualidad occidental en cuanto a su carácter reduccionista de las posibilidades morales. Rojas Guardia cuestiona los esquemas discursivos de la ética y el cristianismo institucionalizado, señalando *otros caminos* hacia una religiosidad primitiva.

Esos *otros caminos* serán fundamentalmente lo que él entiende como las *experiencias límites* constituidas por aquello que hace más lucida la conciencia y permiten el conocimiento de dios. En *el dios de la intemperie* el mal es recreado bajo la forma de experiencias límites. Nos atrevemos a hacer esta aseveración por el hecho de que al profundizar en el sentido de lo que Rojas Guardia llama experiencias límites encontramos manifestaciones que nuestro imaginario cultural y sus sistemas institucionales han definido como representaciones del mal: el dolor, la locura, la enfermedad, el cuerpo en éxtasis, lo femenino, el azar, la oscuridad, lo siniestro, la duda, el hades.

Estamos ante una religiosidad que se construye desde el mal. Se trata de una teodicea al revés, que intenta reivindicar las manifestaciones del mal como aspectos indispensables en la construcción de una religiosidad auténtica. En primer lugar, dios es bajado del cielo inalcanzable y etéreo, ya no será el sentido que todo lo puede y la medida universal de todas las normas, tampoco será el dios consolador y salvador: “me asquea el mundillo religioso, la vocinglería eclesiástica, en cuanto reviste de facilidad el vacío” (p.27).

El texto intenta recuperar una interpretación del cristianismo más primitivo a partir de una relectura personal de la simbólica cristiana. Esto posibilita advertir que la idea de un centro del mundo cristiano ya no existe, “ya no hay un afuera profano ni un adentro sacro” (p.63), tal descentramiento caotiza el orden y la estabilidad del sistema religioso institucionalizado. Así, las nociones de lo sagrado y lo profano, del bien y el mal entran en una prometedora crisis simbólica que le permite a Rojas Guardia resignificar importantes aspectos de la conciencia y la conducta humana a partir de un cristianismo revisitado.

Las experiencias límites como caminos hacia la religiosidad auténtica están cerca de lo siniestro, la oscuridad y la violencia. El contacto con el infierno, por ejemplo, es una condición para

14 Todas las citas textuales del texto *El dios de la intemperie* pertenecen a la edición señalada en la bibliografía del presente trabajo. Al respecto, para evitar la repetición innecesaria de la referencia, en este apartado sólo señalaremos el número de página a la que pertenece la cita textual.

tal religiosidad, “la bajada al hades y la noche de la tiniebla son absolutamente necesarias en toda experiencia espiritual trascendente” (p.71), “sin la experiencia de lo siniestro no hay verdadera conciencia” (p.72).

La enfermedad, la locura y el dolor son experiencias fundamentales de la conciencia, y le hacen recuperar al hombre la conciencia de fragilidad, precariedad, finitud y transitoriedad, pues se le ha negado al cristianismo su especificidad como religión del dolor, haciendo de la experiencia cristiana algo insípido y frívolo.

Al negar el dolor también se niega al cuerpo y, por consiguiente, lo femenino. Lo femenino y el cuerpo, tales peligros empobrecen la experiencia religiosa cristiana institucionalizada, por ello el carácter falocrático del cristianismo impide un reconocimiento del rostro femenino de dios y con ello impide su conocimiento pleno. Lo que desde la ética es condenado, es rescatado por la interpretación ontológica que hace Rojas Guardia. El mal adquiere rasgos de positividad y religiosidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- García Márquez, Gabriel (1994). *Del amor y otros demonios*. Colombia, Grupo Editorial Norma.
- Pocaterra José Rafael (2006). *Cuentos grotescos*. Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 13 a edición.
- Ricoeur, Paul (2004). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid, Editorial Trotta, 2004
- Rojas Guardia, Armando (1985) *El dios de la intemperie*. Caracas, Editorial Mandorla,
- Rulfo, Juan (1985). *Obra Completa*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Uslar Pietri, Arturo (1992). *Cuentos de la realidad mágica*. Colombia, Grupo Editorial Norma.