

CONEXIONES DISTÓPICAS EN LITERATURA.
CONOCIMIENTO, INQUISICIÓN Y LOCURA, MEDIANTE PROCESOS IDEOLÓGICOS
EN JOSÉ ARCADIO BUENDÍA Y GENOVEVA ALCOCER.



BAIRON MUÑOZ URBANO

PROGRAMA DE LITERATURA Y LENGUA CASTELLANA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

POPAYÁN

2020

CONEXIONES DISTÓPICAS EN LITERATURA.
CONOCIMIENTO, INQUISICIÓN Y LOCURA, MEDIANTE PROCESOS IDEOLÓGICOS
EN JOSÉ ARCADIO BUENDÍA Y GENOVEVA ALCOCER.

BAIRON MUÑOZ URBANO

TRABAJO COMO REQUISITO PARA ACCEDER AL TÍTULO DE LICENCIADO EN
LITERATURA Y LENGUA CASTELLANA

DIRECTOR

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA

PROGRAMA DE LITERATURA Y LENGUA CASTELLANA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

UNIVERSIDAD DEL CAUCA

POPAYÁN

2020

Tabla de contenido

RESUMEN.....	4
INTRODUCCIÓN.....	5
CAP. 1. LA NUEVA NOVELA HISTÓRICA: LA DIFÍCIL TRANSICIÓN DE GARCÍA MÁRQUEZ A GERMÁN ESPINOSA	8
Antecedentes de la historiografía oficial de la literatura colombiana.....	8
García Márquez ante la tradición narrativa de la historiografía oficial	16
Germán Espinosa y La Nueva Novela histórica.....	26
CAP. 2. EL CRISTIANISMO: FORMACIONES IDEOLÓGICAS EN LA TEJEDORA DE CORONAS Y FORMACIONES DISCURSIVAS EN CIEN AÑOS DE SOLEDAD	32
La imposición de una ideología	32
El Cristianismo como cultura monocrática	36
Inquisición: La radicalidad del pensamiento cristiano.....	42
Las formaciones ideológicas.....	46
La inquisición en Cartagena de Indias: Formaciones ideológicas del Cristianismo, representadas en <i>La tejedora de coronas</i>	49
La locura como formación discursiva del cristianismo en José Arcadio Buendía.....	67
Formaciones discursivas.....	71
Prácticas discursivas del Cristianismo frente a la “locura” de José Arcadio Buendía.....	72
La cuestión distópica (A manera de conclusión).....	82
REFERENCIAS.....	86

RESUMEN

La finalidad del presente trabajo es, desde la literatura, realizar un acercamiento parcial a las formaciones ideológicas y discursivas que se manifiestan en el pensamiento cristiano. Por lo tanto, en un primer momento se realizará un recorrido por la historia del Cristianismo y su establecimiento como cultura monocrática. Luego, mediante el análisis de los personajes Genoveva Alcocer y José Arcadio Buendía, presentes en las novelas *La tejedora de coronas* y *Cien años de soledad*, respectivamente, se analizarán los conceptos Inquisición, Ilustración y Locura, los cuales son fundamentales en la formación social de la ideología cristiana, y afianzan la dialéctica conocimiento/fe.

Palabras clave: Cristianismo, Ideología, Inquisición, Ilustración, Locura, Formación ideológica, Formación discursiva.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo investigativo, a la luz de la realización de un análisis comparativo entre las obras *La tejedora de coronas* y *Cien Años de soledad*, requiere de una primera distinción que permitirá situar a los escritores de dichas obras en dos momentos, no muy alejados cronológicamente, en la historia de la literatura colombiana; aunque, ciertamente, con grandes variantes en cuanto a su estilo narrativo, el cual fue determinante en la aceptación por parte de públicos lectores divergentes, y que es una de las razones por las que se creó esa gran brecha entre dos momentos muy cercanos en la historia de la literatura colombiana.

Analizaremos, primeramente, la distinción entre los estilos narrativos y los contenidos de la obra *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, una de las figuras más representativas del fenómeno llamado *Boom latinoamericano*, y la obra *La tejedora de coronas* de Germán Espinosa, quien fue uno de los literatos que conformaron un amplio conjunto de escritores significativos que, sin embargo no lograron el reconocimiento merecido dentro del campo literario.

En el primer capítulo, abordamos la cuestión sobre la importancia de García Márquez en la desintegración que realiza del canon parroquial de la novela histórica en Colombia. Para ello fue necesario dirigirnos a los antecedentes de la historiografía oficial colombiana, desde la colonización hasta la época de la República. Encontramos una larga serie de novelas que tienen una gran temática colonial, debido al proceso ideologizador del europeo en América Latina, que culminó con el establecimiento de la ciudad letrada, e impuso su visión hegemónica sobre el Nuevo Mundo. Por lo tanto, la gran mayoría de escritores de novela histórica en Colombia produjeron obras en las que se resaltaba el proyecto colonizador y se negaba el pasado ancestral. Pues bien, la obra de García Márquez es esencial en la deconstrucción de la novela histórica, lo que permite el

nacimiento de *La Nueva Novela Histórica*, donde escritores como Germán Espinosa, realizarán grandes aportes en cuanto a reconstruir la identidad del continente en sus novelas, recuperando una identidad latinoamericana que había sido negada o eliminada por el proyecto colonizador hegemónico.

En el segundo capítulo, encontraremos que la historia del Cristianismo ha estado marcada por una intención dominadora, pues desde sus inicios se ha caracterizado por su pensamiento monocrático. Recurrimos a la noción de Burthon Mack, quién aborda esta cuestión, la cual se presenta mediante la creación y adoctrinamiento desde las ideas de Dios, Cristo, Iglesia y Biblia, con las cuales este proyecto hegemónico se extenderá por el mundo, y pasará a ser uno de los poderes ideológicos más importantes de la historia. La necesidad de poder por parte de la fe cristiana ha llevado a que ésta implemente entidades que controlen la diversidad religiosa y de pensamiento, como lo fue la Inquisición, institución que permitió castigar la herejía y el pensamiento indígena y sus sabidurías, siendo una de las razones por las que se produce un conflicto con la Ilustración, la cual busca la libertad de pensamiento y el alejamiento de doctrinas que no permitan su cuestionamiento, en la búsqueda de la verdad. Entonces, será el personaje de Genoveva Alcocer quién nos permitirá evidenciar la corriente ideologizada del Cristianismo y la imposición de su pensamiento a través de la figura del castigo, demostrando la validez de la dialéctica conocimiento/fe.

Luego, la figura de José Arcadio Buendía en *Cien años de soledad*, nos permitirá justificar que una sociedad que tiene un pensamiento rigurosamente cristiano, tiende a negar aquello que puede generar discordia con la noción de su pensamiento, y por ello, en Macondo se excluye al patriarca del pueblo, debido a sus ideas revolucionarias que llegan finalmente a negar la existencia de Dios.

A José Arcadio Buendía se lo excluirá bajo la acusación de que está loco. La locura, entonces, está inserta en el discurso de la experiencia histórica y en la categórica realidad de los hechos humanos.

Será Foucault quien nos permita observar que en la historia de la locura se diseñan y quebrantan los presupuestos del poder y de la sabiduría occidental.

Finalmente, asumimos la distopía desde la creación de una utopía. Así, la cuestión ideológica que nos proponen Teun Van Dijk y Edmond Cros, nos permiten representar las formaciones ideológicas y discursivas del proyecto cristiano, las cuales se convierten en distopía, dado que son ideas radicales que no permiten su cuestionamiento. De tal forma, la distopía¹ representará la deshumanización del ser humano, en las confrontaciones que genera, debido al seguimiento fanático de un pensamiento que tarde o temprano recurrirá a la fuerza o a la exclusión con tal de imponer sus ideales.

¹ Distopía, entendida como el fracaso de la creación de una sociedad ideal, dados los diferentes tipos de inclinaciones que tiene el ser humano alrededor del modelo de sociedad ideal. Este conflicto ideológico, generalmente, conduce a la deshumanización, con tal de lograr dichos propósitos.

CAP. 1. LA NUEVA NOVELA HISTÓRICA: LA DIFÍCIL TRANSICIÓN DE GARCÍA MÁRQUEZ A GERMÁN ESPINOSA

Antecedentes de la historiografía oficial de la literatura colombiana

Vinieron. Ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra. Y nos dijeron: "Cierren los ojos y recen". Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían la tierra y nosotros teníamos la Biblia.

Eduardo Galeano.

Entre la memoria y la realidad hay discrepancias incómodas.

Eileen Chang.

El 21 de Mayo de 1966, Gabriel García Márquez le escribía a su amigo Carlos Fuentes una de las muy frecuentes cartas en las que estos dos escritores, y grandes amigos, compartían sus pensamientos en torno a diversos problemas de la realidad latinoamericana y mundial. En esta carta, el novelista colombiano realiza algunas reflexiones sobre la literatura latinoamericana, la cual presenta una serie de problemas en cuanto a su identidad. García Márquez escribe:

La verdad, mi querido Carlos, es que nuestros antecesores no hicieron sino sembrarnos escollos en el camino, y nosotros enfrentamos el problema de descuajar la enmarañada selva de falsedades, que ellos inventaron, para después explorar la selva original. No sólo hemos partido de cero sino de más atrás y, si a pesar de eso estamos avanzando, es algo que merece ser reconocido con cojones. (Fuentes, 2013, p. 132).

Para aquella época, Gabo estaba enfrascado, casi literalmente², en la escritura de su novela *Cien años de soledad*. En sus mensajes, el escritor colombiano le hace a Fuentes una serie de

² En una entrevista realizada el año 1976, García Márquez le cuenta a Germán Castro Caicedo, su entrevistador, que durante aquella época se había enfrascado enormemente en la escritura de su novela cumbre. Menciona que

consideraciones acerca de la dificultad de escribir una novela en la que se trascienda el paradigma de la literatura latinoamericana establecida hasta ese momento. Si bien, pocos años atrás ya se habían publicado una larga serie de buenas novelas que mostraban un interés diferente al del canon establecido hasta mediados del siglo XX, aun no surgía un movimiento que agrupara a ese naciente grupo de poetas, novelistas y pensadores de los problemas que afectaban al continente latinoamericano. Así, la frase “No solo hemos partido de cero, sino de más atrás”, refleja el inmenso reto al que se estaba enfrentando ese costeño colombiano, encerrado entre cuatro paredes de una habitación melancólica en México. El reto consistía en “descuajar” o eliminar esa fuerte estructura de “La Ciudad letrada” imperante en Latinoamérica, y en particular, en Colombia; modelo que afianzó la historiografía teleológica con una imagen de lo colonial que se institucionalizó, en parte, en la memoria colectiva, pero en gran medida en la memoria oficial. Dicha historia, que fue esencialmente biográfica y política al comienzo; no solo eternizó una imagen, sino que en ella “el relato del pasado, tesoro de la nación: [tuvo] por encargo también el trazar ese porvenir y por consecuencia cerrar el tiempo” (Furet, 1982, p. 73. Como se cita en Moreno Blanco, 2015, p. 24). Así pues, García Márquez se enfrentaba a un gran reto, en cuanto a desarmar mediante su narrativa la imagen colonial que se forjó en Iberoamérica; para esto, tiene que asumir lo que el escritor Carlos Fuentes denomina, “la creación de un nuevo lenguaje”

Radical ante su propio pasado, el nuevo escritor latinoamericano emprende una revisión a partir de una evidencia: la falta de un lenguaje. La vieja obligación de la denuncia se convierte en una elaboración mucho más ardua: la elaboración crítica de todo lo no dicho en nuestra larga historia de mentiras, silencios, retóricas y complicidades académicas. Inventar un lenguaje, es decir todo lo

el trabajo fue tan intenso, que tiempo después, al preguntarle sobre la experiencia de aquellos años a sus hijos, estos le manifestaron que el recuerdo que conservaban de él era el de “un hombre encerrado en una cuarto del cual no salía nunca”, ante su propia impresión que era la de ser el hombre más sociable del mundo. (Referencias).
que la historia ha callado. Continente de textos sagrados, Latinoamérica se siente urgida de una profanación que dé voz a cuatro siglos de lenguaje secuestrado, marginal, desconocido. Esta resurrección del lenguaje perdido exige una diversidad de exploraciones verbales que, hoy por hoy, es uno de los signos de salud de la novela latinoamericana. (Fuentes, 1980, p. 30).

Lo anterior, demuestra que en la mentalidad de un nuevo grupo de escritores, existía un conato de revolución en torno a las bases formadas desde la conquista en el continente latinoamericano. Si en el caso de la literatura colombiana retrocedemos algunos siglos hasta aquella época, las primeras narraciones con las que nos topamos son aquellas realizadas por los cronistas de Indias, quienes representaban aquello que observaban solamente desde su perspectiva, o sea la de un extranjero llegado a una región muy extraña para él, donde la cultura no se amoldaba a sus concepciones establecidas, por lo tanto, el primer impulso será el de desprestigiar este mundo, y convertir todo lo que observa en una representación de lo bárbaro. Esa interpretación es la que se manifiesta en muchas de las crónicas que se conservan de la época, visiones de una suerte de hombres emparentados con Odiseo, tanto en su casta, como en su condición de descubridores de una realidad diferente a la suya, que solamente puede ser expresada como “lo bárbaro³”.

Este Nuevo Mundo, lleno de adversidades y sinsentidos, creó en la conciencia de los europeos una visión de sí mismos como los personajes principales de sus conocidas “novelas de caballerías”. Ellos se convierten en los caballeros, en el centro de su propia narración; seres diferentes y ajenos

³ Nos referimos aquí al canto IX de la Odisea, en el que describe el desembarco de Odiseo en la isla de Polifemo. La descripción que realiza el héroe de la guerra de Troya de dicha Isla y de sus gentes, es la de alguien que desconoce otras culturas y las desprecia, calificándolas, en su descripción, como bárbaras, idea despectiva establecida en Grecia al referirse a aquellos que no hablaban su lengua, pues para ellos, esos otros, cuando se comunicaban entre sí, solo emitían sonidos como “bar, bar, bar”.

al nuevo continente, pero dotados de fuerza, gallardía y todas las características de un héroe que se enfrentaba a un terreno hostil al que sin embargo, lograron dominar. Hombres y mujeres superiores, por lo tanto, conquistadores y dueños de América (Moreno Blanco, 2015).

La representación de los hechos que se muestra en los escritos de los cronistas de Indias revela su mentalidad, la cual manifiesta un ánimo de representar su cultura propia [la europea] en la que desfilan servidores de la Corona y siervos de la Iglesia católica seguros de sí mismos, de manera que

Creer en la verdad es uno de los valores sólidos y duraderos del mundo que en lo escrito están edificando; es una verdad que está en el ambiente de los españoles que conquistan América. La experiencia de un individuo, pequeña escala en la magnitud del mundo conquistado, no hace sino fundirse en un marco social: la verdad del lenguaje ambiente, solidaria con la conciencia europea de la realidad. No crean la verdad, la viven; españolizan con el lenguaje dentro del marco de una cultura colectiva impermeable al Otro no español. (Moreno Blanco, 2015, p.p. 30-31).

La noción de la realidad americana se traza con las líneas de un imaginario cultural europeo, por parte de aquellos cronistas que convirtieron en memoria escrita una realidad impulsada por sus propias ideologías culturales, las cuales estaban destinadas, mayoritariamente, a un público europeo ávido de conocer ese “Nuevo Mundo” del que ahora se sabían poseedores.

Los escritores del Nuevo Mundo tuvieron la necesidad de insertar sus escritos dentro del sistema de escritos europeos; para ello era necesario dotarlos de un carácter mental netamente europeo. Si bien debían representar la originalidad de América, estas narraciones tenían que funcionar a la europea, dado que estos serán los receptores de tales escritos, por lo cual, “no pueden salir de un marco cultural propio a ellos y sus lectores, ese marco sin duda está determinado por las lecturas que han formado una conciencia lectora y escritora en el viejo continente y en la lengua de España”

(Moreno Blanco, 2015, p. 32)⁴. Así, uno de sus primeros productos es la Crónica de Indias, que promueve la cultura colonial. Uno de sus claros ejemplos es la crónica de *El carnero*, de Juan Rodríguez Freyle, que narra los hechos acaecidos durante la conquista y la posterior formación de la primera sociedad colonial. Según Martinengo (1944):

A Rodríguez Freyle le interesa no solamente narrar sino también mostrarse hombre de cultura, esto es, ostentar aquella cultura suya de tipo escolástico y medieval [...] que le enseñaba a insertar cada relato en una armadura compleja de ideas y motivos ético religiosos [...] La tendencia a atribuir todos los males de la debilidad y fragilidad de la primera mujer creada, se revela en otros pasajes de la crónica, convirtiéndose en uno de los tópicos, y ni siquiera de los más originales, pues es prestado a la más constante y ordinaria temática ascético religiosa. (p. 156-158).

La crónica de Juan Rodríguez Freyle, desde su imaginario de hombre letrado a la europea, lo hace dotar sus escritos de toda clase de ideologías y temáticas ajenas al Nuevo Mundo. Además, la narración del cronista, comienza a reconstruir por medio de la ficción sucesos que con el paso del tiempo quedarán impresos en la memoria histórica, construyendo de esta forma un pasado imaginativo, pasado que permitió que la ficción del presente se amoldara a su construcción imaginaria, validando así su imaginario geopolítico y su tendencia a la negación del Otro; en este caso, del indio, al que se presentó completamente ajeno⁵ en su nuevo continente idealizado. La

⁴ Un ejemplo de lo europeo que nos menciona Moreno Blanco (2015), es el poema *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, de Juan de Castellanos, del que se afirma en muchos casos es “una reescritura en verso de narraciones de cronistas que le precedieron” (p. 32). Además, especialistas en la obra de Juan de Castellanos, como Germán Romero, demuestran las numerosas copias, casi literales que hizo Castellanos de algunos libros de Crónicas de Indias, publicados durante el tiempo en que éste escribía sus poemas.

⁵ “en *El carnero*, el narrador enjuicia la corrupción que aprecia en la naciente ciudad de Santafé de Bogotá, desde la tutela del programa ideológico y político del Reino: la doctrina cristiana, en su versión de la contrarreforma y de la patrística, le permite enjuiciar la realidad. En ese contexto es definitiva la satanización del indígena, pues antes de la relativa victoria de Dios sobre Satán –y dicha victoria es expulsada mágicamente de la eternidad del cielo y corre en su ahora a lo largo del tiempo, según las circunstancias políticas-, éste se trasladó a América y allí lo encontraron los curas doctrineros habitando en las creencias de los indios. (Pérez, 2010).

imagen del indianismo para el criollo fue valorada en cuanto a que por medio de esta pudieron afianzar la memoria del dominio y la conquista heroica del Nuevo Mundo; sin embargo, en sus proyectos futuros no cabían las tradiciones de una cultura bárbara, y por lo tanto, inferior. De esta forma, los ideólogos del proyecto colonial, tendieron a generar una imagen del indio que se acomodaba según la forma de mostrar como un continente débil, al establecido antes de la llegada de los colonizadores.

El adelantado ordenó su campo: a los de a caballo mandó acometer por un costado, y con los arcabuces les dio una rociada. Pues como los indios vieron que sin llegar a ellos los españoles los mataban, sin aguardar punto más se pusieron en huida; los nuestros fueron siguiendo y atacándolos, hasta que se deshizo y desapareció aquel gran gentío. En el alcance dicen que decían los españoles: <<éstos eran más que moscas, mas han huido como moscas>>; con que quedó confirmado el nombre; y en esta acometida se acabó toda la gran guerra. (Rodríguez Freyle, 1985, p. 54).

Esta perspectiva de Rodríguez Freyle, demuestra la necesidad de representar al colonizador como la figura del gran hombre valiente, que en su búsqueda de establecer un Nuevo Mundo de ensueño lucha fieramente contra sus adversarios, así estos los superen en número. El denominar a los indios como “moscas”, demuestra el menosprecio que se fue estableciendo, para darle supremacía a la figura del colonizador, y por lo tanto, de lo europeo. Esta ideología se conservó y se mejoró con el tiempo, a fin de eliminar la imagen del indígena del imaginario de la sociedad del nuevo continente; segregar al indígena parecía ser esencial en la fundación de una nueva utopía. El informe del historiador y secretario del interior de la República de la Gran Colombia, del año 1823, evidencia el destino trazado para el indio, el cual quedó impreso en los anales de la historia:

Así, poco a poco los indígenas serán otros hombres bajo el imperio de la libertad y de las instituciones republicanas [...] No hay leyes algunas que puedan tener tan vasta influencia sobre

los futuros destinos de Colombia, como la que declaró libres a los partos de las esclavas, y la del 4 de Octubre del año 21 que hizo iguales a los indígenas con el resto de los ciudadanos. Dentro de cincuenta a sesenta años a lo más tarde, Colombia será habitada solamente por hombres libres, los indios se habrán mezclado con la raza europea y con la africana, resultando una tercera, que según la experiencia no tiene los defectos de los indígenas; finalmente las castas irán desapareciendo poco a poco de nuestro suelo. Esta perspectiva sin duda es halagüeña y muy consoladora. (Como se cita en Köning, 1994, p. 327).

Mediante el ejemplo anterior, comprobamos que ese proyecto de ciudad letrada, construida por los hombres de letras, fue el que le dio forma a la idea de República, en la que se fue eliminando la noción de lo propio, o más bien, esa noción se fue alterando, cambiando poco a poco por la noción de forma de ser del europeo. Ese nuevo devenir de la nación se arraigaba mediante la exaltación del colonizador y de su lucha contra los primeros pobladores de estas tierras. Durante su “Valiente lucha”, el conquistador tenía una visión del futuro del Nuevo Mundo, idea que con el paso del tiempo y con la promoción del hombre letrado, se convirtió en la base de la identidad nacional. “No debemos, pues, maldecir esa conquista porque gracias a ella vino a nuestra tierra la civilización europea y le debemos el tesoro inestimable de la verdadera religión y el hermoso idioma que hablamos” (Henaó y Arrubla, 1911, p. 36).

Logrado esto, no quedaba más que conseguir que esa visión historiográfica fuera asimilada y perdurara en la nación; lo que fue posible a través de la enseñanza de la historia desde los niveles básicos de la educación primaria, cuyo establecimiento reflejaba la necesidad de crear una tradición nacionalista y republicana. El conocimiento histórico que se impartió a niños y jóvenes,

avalado por el Estado colombiano⁶, tenía el propósito de aceptar un “nosotros”, una idea de sociedad que valorara su herencia española, clave para la fundación de la nación, y que repudiara o negara lo “salvaje” de América, con lo cual se formarían como “héroes de la patria”. De esta forma, siguiendo lo planteado por Betancourt Mendieta (2003) las academias de historia se establecieron debido a la necesidad de fundar una tradición “nacionalista y republicana”:

Esta tradición debió construirse con base en la idea de que la historia de la República constituía un proceso exitoso donde también se asentaban las bases de una pedagogía cívica que se unía a la consolidación de la imagen de la nación propuesta desde el diagnóstico hecho por los <<hombres de letras>> que formaban esa institución o que fueron tomados como bastiones ideológicos de los proyectos triunfantes. (p. 102).

Por su parte, el crítico uruguayo Ángel Rama (1984), observaba este proceso como el establecimiento de “La ciudad escrituraria”, la cual, a través del “orden de los signos” tomaba propiedad y se organizaba, con la instauración de leyes, clasificaciones y distribuciones jerárquicas. De esta forma la ciudad letrada “articuló su relación con el Poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propaganda y mediante la ideologización destinada a sustentarlo y justificarlo.” (Rama, 1984, p. 41). Es claro entonces que la ciudad letrada imitó la majestad del poder, pero también administró sobre las operaciones letradas, con un principio de concentración jerarquización y elitismo.

Todo lo anterior, nos permite comprobar que la Historia académica dictaminó la forma en cómo se enseñó la historia en Colombia, hasta mediados del siglo XX, razón por la cual se intuye que esa serie de futuros escritores de la novela histórica asumieron esa visión del pasado, que les fue

⁶ Nos referimos, específicamente a manuales de enseñanza de la historia como lo son: *El compendio de la Historia de Colombia para la enseñanza en las escuelas primarias de la República* (1911) e *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* (1936). Textos que pueden presentarse como versiones canónicas del pasado nacional.

enseñada a partir de unos textos académicos guía; textos que conforman “la enmarañada selva de falsedades” a que García Márquez se refiere y pone en cuestión, con el objeto de superar “con dificultad”, mediante su narración, que, como veremos más adelante, se logró en alguna medida; recuperando para Iberoamérica una parte de esa identidad que muchos creían perdida. Retomar esa identidad narrativa requiere asumir, como Fuentes (2011), que tenemos una tradición narrativa, y por lo tanto, identitaria, anterior a la conquista de América⁷.

García Márquez ante la tradición narrativa de la historiografía oficial

Claramente, encontramos en García Márquez, una necesidad de narrar lo propio, de enfrentarse con la historia, con nuestra realidad, con nuestro ser, todo esto mediante la narración mítica e histórica. Se requiere, en primer lugar, de una noción de esa conciencia mítica a la que nos referimos, y de su importancia en el proceso escriturario del escritor colombiano. En este caso, hacemos uso de la denominación de Michael Palencia Roth (1983).

La conciencia mítica es, como cualquier sistema filosófico, una teoría de la realidad; pero, a diferencia de la mayoría de éstos, es una teoría vívida, experimentada por mucha gente, acaso por culturas enteras. Indaga las cuestiones de su origen, la evolución de sus procesos culturales y de su fin; la relación del hombre con el mundo (o con el universo) y con otros hombres (aquí se encuentran los sistemas morales de la ética y las reglas de la sociedad); el tiempo y el espacio; las experiencias importantes como la muerte, la sexualidad y el sentido de la fatalidad; en fin, todo lo fundamental de la <<realidad>>. (P.p. 19-20).

⁷ Aceptamos de esta forma la percepción de lo que debe ser la literatura Latinoamericana para Carlos Fuentes (2011): “Las literaturas del continente americano se inician (y se perpetúan) en la memoria épica, ancestral y mítica de los pueblos del origen. América –el hemisferio occidental- fue una vez un continente deshabitado. De origen asiático o polinesio, la población indígena del hemisferio dijo nuestra primera palabra. Rememoró la creación del mundo en el Popol Vuh y la destrucción del mundo en el Chilam Balam. En medio se escucharon hermosos cantos de amor y enseñanza y acentos bélicos de combate y sangre”. (p. 10).

En *Cien años de soledad*, surgen múltiples niveles de realidad, los cuales nos permiten evidenciar la magia, la fantasía, y los contenidos míticos de la novela; no obstante, también encontramos en ella contenidos sociopolíticos y un inmenso contexto histórico, el cuál debe ser esclarecido a fin de observar las claves de la interpretación de la historia que García Márquez nos muestra en la novela.

Consideramos que la visión de la historia en *Cien años de soledad* que nos presenta Lucila Inés Mena (1979) es la más acertada, en cuanto a que la despliega como el plano que comprende tanto la realidad, como también el de los símbolos míticos. En dicha novela, el mito es el que proporciona los significados últimos de la historia, y al mismo tiempo la historia pasa a formar parte del mito. De esta forma, se adquiere una visión integral en la que las realidades particulares y locales de la historia de Colombia se insertan en el marco más amplio de lo universal y lo sagrado. Esta visión, a su vez le proporciona una visión más profunda de cien años de la historia colombiana. Dicha interpretación indaga en los orígenes y las causas que llevaron a este país a lo largo de extensos períodos de violencia. En la novela, la presencia de la historia constituye el elemento más importante, en el que tanto los personajes, la trama, los temas y la estructura, giran en torno a este tema principal y están llevados a exaltar los distintos aspectos de la historia. Con lo cual, para Mena, *Cien años de soledad* es una novela sobre la historia.

El mundo creado por García Márquez en *Cien años de soledad*, fluctúa entre los conceptos de Mito e historia, los cuales proporcionan las dimensiones estructurales dentro de las que se enmarca la novela, así:

En términos más generales podemos referirnos a una dimensión diacrónica, esencialmente dinámica, que enfoca el cambio, el desarrollo, el tiempo cronológico, el devenir histórico; por otra parte, tenemos una dimensión sincrónica, esencialmente estática, que enfoca modelos eternos,

arquetipos universales, tiempo detenido; es decir lo mítico. Estas dos dimensiones mantienen una constante relación de contrapunto, pues dentro del continuo fluir de sucesos que forman la historia de Macondo se percibe claramente la presencia del tiempo estático, de los hechos paradigmáticos y de las figuras arquetípicas. Estos últimos elementos van configurando un lenguaje simbólico que confiere sentido y explicación al acontecer de los hechos históricos. (Mena, 1979, p. 17).

Se debe agregar que dentro de la diacronía se percibe una problemática típica de Hispanoamérica, y de una historia particularmente colombiana, la cual nos hace evidente la rigurosa tarea de investigación con la que se comprometió el premio nobel de literatura colombiano, para escribir la que sería su más emblemática obra literaria. Son diversos los sucesos que afectan el desarrollo de la comunidad, y de tales acontecimientos hallamos huellas en la historia de Colombia. No obstante, la sucesión de hechos que se desenvuelven en línea recta, se encajan en un marco arquetípico. A partir de las realidades concretas o de hechos particulares se configura un mito integral, mediante el cual el escritor proporciona su interpretación de los principios y la naturaleza de los organismos culturales hispanoamericanos. Además, se integra su concepción sobre la función y el significado de la historia. Es por esto que, es la historia la que establece otra dimensión adicional del mito, coexiste como parte de él, lo que involucra la supremacía de “lo estático sobre lo dinámico y de lo predeterminado sobre la libertad de acción, es decir, la historia”, entendida como la aseveración de la independencia humana, queda nula, dejando en su lugar una sucesión de hechos que establecen ese “espejismo de la historia”. (Mena, 1979). Dicho modelo se manifiesta en el arquetipo del ciclo cósmico sobre el que la novela, en su totalidad, está estructurada. De donde resulta que, creación, desarrollo y destrucción, obedecen al orden de etapas que se delimitan claramente: la peste del insomnio establece el límite entre la creación y el desarrollo histórico; después, está el diluvio, que pone fin a la etapa del desarrollo de

Macondo, para acceder en el último período o período final, sobre el que se extiende el descenso y la ulterior destrucción del pueblo.

La importancia que le da Mena (1979) a la presencia de la historia en *Cien años de soledad*, radica en que esa historia reinterpreta la vida de Colombia desde el momento en que se presenta la primera subversión liberal, y la etapa en la que se desató la violencia sobre Colombia, dándole fin al segundo ciclo subversivo de la historia, período que cubre exactamente un siglo de historia. De tal manera, en la interpretación que García Márquez realiza de la historia, estos cien años se encajan dentro del más amplio contexto del hombre americano; esto, a su vez, va encajado dentro de la historia del hombre de Occidente. Por otro lado, se encuentra la historia cronológica, en la que están fijadas las guerras, la huelga y las luchas políticas, las cuales están sujetas a una dimensión sincrónica: “el plano mítico en el que un sistema de símbolos va proporcionando explicaciones profundas a la historia de Macondo”⁸. García Márquez incluye lo individual, en el amplio campo de lo universal, generando la participación de una realidad reveladora de significados que van más allá de lo particular. Así, se encuentra la narración como una visión total de la historia:

Tenemos entonces una visión total de la historia, externa: el desarrollo y recuento de los acontecimientos, sino también la historia interna: las causas de la historia, los males que trajeron la destrucción a Macondo. (Mena, 1979, p. 217).

Dicho lo anterior, notamos que con García Márquez en *Cien años de Soledad*, sino bien comenzó absolutamente, sí se acentuó ese alejamiento hacia la tradición narrativa de la historiografía oficial, pues esa serie de nuevas novelas que surgieron a partir de *Cien años*, manejaron un lenguaje más cercano al de los universos de oralidad de las sociedades subalternas.

⁸ (Mena, 1979, p. 216).

Además, pasaron a situarse sobre un “locus de enunciación cuya construcción de mundos acontece en sitios sociales y culturales no repertoriados por lo que fue la <<alta cultura>> de la Atenas Suramericana”⁹. Con la publicación de *Cien años de soledad* se rompió el <<canon parroquial>> de la literatura colombiana, pues le infringió un gran daño al dispositivo de la “cultura señorial”, mostrando que las realidades imaginarias que se construyeron desde la ciudad letrada eran instrumentos narrativos autorreferenciales y etnocéntricos que no aceptaron la diversidad de memorias, historias y cultura de lo que era, en ese entonces, Colombia. (Moreno Blanco, 2015):

Después de la edificación de la fábula garciamarquiana la palabra comenzó a liberarse de la *lengua común*; el mito de la centralidad de la cultura de la ciudad letrada se desmoronó en beneficio de las escrituras que acometen la narración e invención de los otros tiempos, las otras experiencias históricas, las otras tradiciones narrativas y cosmovisiones no letradas. (Moreno Blanco, 2015, p. 110).

Además de romper con el canon de la literatura que se había establecido hasta la llegada de *Cien años de soledad*, García Márquez, le dio mayor visibilidad a la literatura Iberoamericana, en especial, a ese grupo de escritores¹⁰ que se habían destacado, en especial, por oponerse a los patrones de la novela regionalista, como también, por intentar dar respuestas a los conflictos que se presentaban en el continente en una etapa en que comenzaban a adherirse al mercado mundial, en cuanto a lo económico, técnico, ideológico y social. Dicho grupo, será conocido más adelante como *el Boom*.

⁹ (Moreno Blanco, 2015, p. 110).

¹⁰ Nos referimos a escritores como: Mario Vargas Llosa, José Donoso, Carlos Fuentes, entre otros.

El surgimiento del *Boom latinoamericano* (Si en realidad surgió¹¹), se dio dentro de un ambiente de conflictos bélicos y fuertes cambios políticos a mediados del siglo XX. La guerra fría, la Revolución cubana y los sucesivos cambios en los regímenes de poder en países como Perú y Chile, las dictaduras de Uruguay y Argentina, además de la guerra violenta que parecía no tener fin en Colombia. En general, Iberoamérica se vio implicada en una serie de conflictos violentos, que influyeron en la base del contexto de las ideas y los ambientes propios de las obras de los máximos escritores representantes del boom, quienes dieron a conocer sus obras literarias con un amplio sentido de denuncia. “Creo que si en algo tuvo unidad completa el boom –aceptando la variedad de matices-, fue en la fe en la causa de la revolución cubana”. (Donoso, 1972, p. 58).

El novelista chileno José Donoso, analizando diferentes aspectos, parece decirnos que lo que muchos han denominado *Boom*, en realidad nunca se constituyó como movimiento literario, porque no hubo una estructura ni un grupo definido de escritores que lo conformaran formalmente.

El boom de la novela hispanoamericana contemporánea goza de una extraña existencia polémica que no cuaja en verdaderas polémicas porque nadie quiere definir a qué lado de la valla está situado, si es que hay valla, y sólo queda constancia de rumores y escaramuzas propiciadas por los detractores, aterrados ante el peligro de verse excluidos o de comprobar que su país no poseía nombres dignos de figurar en la lista de honor, los que lanzaron una sábana sobre el fantasma de su miedo, y cubriéndolo, definieron su forma fluctuante y espantosa. Así se inventó el Boom: así lo sacaron del mundo de la literatura y lo introdujeron en el mundo de la publicidad y la bulla, así han mantenido ante el público su supuesta unidad, prodigándole la propaganda gratuita de que se acusa

¹¹ José Donoso, en su libro *Historia personal del Boom (1972)*, considera que es debatible la existencia del Boom. Sin embargo, en la actualidad ya es considerado por muchos expertos en el tema como un movimiento revolucionario en el ámbito de las letras latinoamericanas.

a sus miembros de ser tan diestros para conseguir, ya que como capos de mafia manejarían el pool de secretos que aseguran el éxito. (Donoso, 1972, p. 14)

Para Donoso, el Boom se visibilizó a partir de sus detractores, quienes intentaron menospreciar a una serie de escritores y obras que se apartaron del canon establecido hasta el momento, pues las obras literarias de los países latinoamericanos se distinguían por ser exclusivamente regionalistas. El canon del momento establecía que ningún novelista podría tratar problemas de otras regiones del país u otros países ajenos a su realidad. Sin embargo, el boom se vio ligado a una amplia divulgación internacional que lograron generar, justamente, esos detractores. El novelista Donoso, al ser partícipe del momento en que surgió el Boom, (si es que surgió) nos dice que este no tuvo una unidad aparente, pues no se estableció en ningún momento o lugar.

Nadie tiene claro el momento del nacimiento del boom, nadie está dispuesto a prohiarlo definiendo el modo en que se tuvo conciencia de que existía, en el caso de que se acepte o no que existió. (Donoso, 1972, p. 14).

Entonces, bajo las percepciones de Donoso, eso que llamamos boom, está más cerca a la “internacionalización” de algunas obras que realmente merecían esa atención de un público internacional, debido a que la misma novela hispanoamericana comenzó a hablar en un “idioma internacional”, pero también de cómo en este ambiente “un tanto provinciano” en lo que se refiere a la novela de la década del sesenta, los valores estéticos y de los escritores y del público fueron cambiando poco a poco, hasta el punto de que la narrativa hispanoamericana alcanzó un nuevo nivel, y por lo tanto, nuevos públicos que incrementaron su alcance, hasta “desembocar, de paso, en divertidas exageraciones carnavalescas” (Donoso, 1972, p. 19).

En su ensayo *El boom en perspectiva*, Ángel Rama, recopila ciertas definiciones del fenómeno Boom, que en su debido momento expresaron algunos de aquellos escritores a los que se consideraba como fundamentales para entender el movimiento. El primero en aparecer es Mario Vargas Llosa, del que Rama destacó las siguientes palabras:

Lo que se llama boom y que, nadie sabe exactamente que es, yo particularmente no lo sé, es un conjunto de escritores, tampoco se sabe exactamente quiénes, pues cada uno tiene su propia lista, que adquirieron de manera más o menos simultánea en el tiempo, cierta difusión, cierto reconocimiento por parte del público y de la crítica. Esto puede llamarse, tal vez, un accidente histórico. (Rama, 2005, p. 167).

En su comentario, Vargas Llosa acepta algunos de los criterios bajo los que se establecía el nacimiento del boom, no obstante, en ningún momento reconoce que él deba considerarse dentro del grupo, ni menciona autores que él considere pertenezcan. El carácter de misterio en torno al boom, rondaba hasta en los que hoy consideramos fueron sus protagonistas. La segunda noción del boom, que nos enseñaba Rama es la de Julio Cortázar:

Eso que tan mal se ha dado en llamar el *boom* de la literatura latinoamericana, me parece un formidable apoyo a la causa presente y futura del socialismo, es decir, a la marcha del socialismo y a su triunfo que yo considero inevitable y en un plazo no demasiado largo. Finalmente, ¿qué es el *boom* sino la más extraordinaria toma de conciencia por parte del pueblo latinoamericano de una parte de su propia identidad? ¿Qué es esa toma de conciencia sino una importantísima parte de la desalienación? (Rama, 2005, p. 169).

Añadido a esto, Cortázar se lamentaba que para definir al boom, se hubieran valido de una palabra inglesa, y sugiere, de manera similar a Donoso, que todo es parte del resentimiento literario de un grupo de escritores con tendencias diferentes a las del grupo boom, sumado a la visión

literaria de izquierda que muchos de esos críticos del boom asumen que aparece en esas nuevas novelas. Cortázar también estaba al tanto de otros ataques al movimiento, por quienes lo consideraban un fenómeno o una maniobra editorial, y le dice a ese grupo de críticos que el boom quienes realmente lo hicieron fueron los lectores, y esos lectores, en gran parte los constituye el pueblo de América Latina. Así que fueron los lectores los que lograron el milagro que tanto se esperaba entre los escritores latinoamericanos: el de que se difundieran en los años 60, obras de escritores talentosos, pues, tiempo atrás, (en los años 30) se vendían muy pocos ejemplares de libros de buenos escritores (los primeros libros de Borges vendieron alrededor de 500 ejemplares), mientras tanto, en los 60 se tradujeron y vendieron obras como *Cien años de soledad* y *La casa verde* en el mundo entero. (Rama, 2005). Así, En el comentario que hacía Cortázar respecto al boom, se notaba que había una forma del movimiento como tal, a excepción del comentario de Vargas Llosa. En Cortázar aparece una definición un poco más concreta, menos dudosa, que le da una causa y un propósito, también lo muestra como una necesidad en el ámbito del reconocimiento de la identidad de Iberoamérica. En el comentario de Cortázar, aparecían referenciadas incluso algunas obras e indirectamente, sus escritores. Por lo tanto, también es acertada la definición del novelista Carlos Fuentes, a quién hoy igualmente consideramos parte integral del movimiento:

¿Qué dejó esta generación novelística tan traída y llevada? En resumen creo que fueron cinco sus principales aportaciones. En primer lugar, un puñado de buenas novelas. En seguida, el boom internacionalizó a la novela latinoamericana. Quebró las estrecheces de los géneros que entonces se imponían a la ficción (rural, urbana, indigenista, etc.). Por ello, personalizó extraordinariamente el quehacer narrativo. Y por último, creó un mercado interno e internacional para nuestra literatura. (Fuentes, 2011, p. 295).

Con todo lo anterior, comprendemos que el período que abarcó alrededor de 1960 al 1972, y que se conoció como *el boom de la novela latinoamericana*, podría llegar a no ser considerado un movimiento, sino más bien, un momento en que en la literatura latinoamericana le presentó al mundo una nueva perspectiva de la identidad del continente. De ahí podría suponerse que le abrió un poco más la puerta a aquellas nuevas generaciones de novelistas que se preocuparán por narrar las verdades de este continente tantas veces olvidado o desdibujado. No obstante, esta visión permaneció mucho más allá del tiempo en que se desarrolló el boom; el imaginario del extranjero hacia lo que es Iberoamérica permaneció casi inmutable. Dada esta situación, se crearon diferentes grupos de narradores interesados en dar a conocer su propia visión de Latinoamérica a través de sus letras. Sin embargo, la imagen que presentaron al mundo los narradores del boom se mantuvo muy vigente. De modo que, ese gran momento de la literatura latinoamericana, generó una división entre los nuevos narradores. A saber: una, la de aquellos que intentaron mantener la esencia del boom a fin de gozar de la atención generada anteriormente por parte de los públicos lectores; una nueva generación del Boom. Por otra parte, estaba la de aquellos novelistas que traían una perspectiva más fresca de la literatura, con la cual se apartaron del campo gravitatorio del Boom. Entre ellos, solamente en Colombia, podríamos mencionar a Roberto Burgos Cantor, R. H. Moreno Durán, Álvaro Mutis, Germán Espinosa, entre otros. Pero, como ya se ha manifestado, la influencia del boom fue tal sobre la literatura universal, y en caso particular de Colombia, la imagen narrativa de García Márquez prevaleció de tal forma, que quienes no se mantuvieron bajo su sombra e intentaron trazar nuevas líneas narrativas, fueron duramente opacados y sus públicos lectores se redujeron a grupos muy limitados. Tal fue el caso de Germán Espinosa, quien a pesar de tener una vasta obra literaria, no logró obtener el reconocimiento que merecía en el campo de las letras colombianas.

Cabe resaltar que, a pesar de que la obra de Espinosa no fuera apreciada por los diversos públicos lectores, ni consagrada de la forma en que se hizo con la obra de García Márquez; existía un público lector, entre las élites de intelectuales, que guardaron un gran aprecio por la obra de Germán Espinosa. Ese pequeño, pero valioso público lector, poco a poco fue introduciendo cada vez más en el canon literario colombiano la valiosísima obra de Espinosa. Tales fueron sus esfuerzos, y los del mismo autor, que en el año 1991, su obra *La tejedora de coronas*, fue declarada patrimonio inmaterial de la humanidad por parte de la Unesco. Ese grupo de escritores que se alejaron de la sombra de García Márquez, lo hicieron presentando otra versión de la historia, a la que Seymour Mentón denominó: *La Nueva Novela Histórica de la América Latina*.

Germán Espinosa y *La Nueva novela histórica*

Como ya lo presentábamos anteriormente, a mediados del siglo XX surgió en Iberoamérica una nueva intención novelística que desafió esa “normalidad” cultural e ideológica, la cual se había establecido en las representaciones ficcionales del pasado histórico. Seymour Menton lo denominó: “*La nueva novela histórica de la América Latina*”, en el cual menciona 367 novelas que fueron escritas, o publicadas entre 1949 y 1992. El punto de partida de este tipo de narración, según Seymour Menton (1993) fue la novela *El reino de este mundo* del escritor cubano Alejo Carpentier, la cual se publicó en el año de 1949, mismo en que se publicó *O continente*. Lo importante aquí, es que estas dos novelas de corte histórico se publicaron treinta años antes del auge de la *Nueva Novela Histórica*, y Menton las asumió en su estudio, pues dichas novelas presentaban características de la NNH, haciéndolas muy relevantes. Aunque *El reino de este mundo* trataba una historia muralística de la lucha por la libertad de Haití desde mediados del siglo XVIII hasta el primer tercio del XIX, en la que los protagonistas históricos estaban unidos por la misma representación mítica o tal vez histórica de Ti Noel; la historia de Haití estaba supeditada

al argumento filosófico de la disputa por la libertad y la justicia social en todas las sociedades, aunque se presentaban muchos obstáculos y estaba latente la impotencia a la improbabilidad de alcanzarlas. (Menton, 1993).

Desde Carpentier, observamos que una característica fundamental de la *Nueva Novela Histórica*, que fue la de ficcionalizar figuras míticas o históricas importantes. La NNH se distinguía normalmente por su carácter carnalesco, paródico y heteroglósico¹². La Nueva Novela Histórica rompió con el discurso oficial de la historia, a través de los anacronismos, por la presencia de la intertextualidad o el palimpsesto; y también al ficcionalizar las imágenes históricas más notables. (Montoya, 2009). Entre las novelas que Menton menciona en su estudio, hasta 1988, aparecen ocho autores colombianos: *Los cortejos del diablo* (1970), *La tejedora de coronas* (1982) y *El signo del pez* (1987) de Germán Espinosa, *La otra raya del tigre* (1977) de Pedro Gómez Valderrama, *El amor en los tiempos del cólera* (1985) de García Márquez, *Los pecados de Inés de Hinojosa* (1986) de Próspero Morales Pradilla, *El fusilamiento del diablo* (1986) de Manuel Zapata Olivella y *Las cenizas del libertador* (1987) de Fernando Cruz Frontly. No obstante, a partir de estas fechas, ese horizonte literario colombiano adhirió nuevas obras narrativas que superaron las registradas por Seymour Menton¹³.

¹² Con esto, Menton se refiere a esa coexistencia de diversas variedades al interior de un único código lingüístico. Así, la NNH se caracteriza por su poder en la coexistencia, en ese conflicto que se presenta entre los diferentes tipos de discurso; o sea, el de los personajes, el de los narradores y hasta el del discurso del autor. Heteroglosia definido por el mismo Bajtin como “el habla en el idioma del otro, que sirve para expresar las intenciones del autor, pero de una manera refractada” (Bajtín, 1989, p. 178). De esta forma, la cualidad de la novela moderna se expresa en el conflicto entre las voces, por medio de los diferentes elementos presentes en el discurso de la novela.

¹³ Mentón también habla de algunas obras que podrían ser parte de la NNH, sin embargo, también presenta los motivos de su exclusión: “Puesto que uno de los objetivos principales de este libro es comprobar el predominio desde 1979 (o 1975) hasta 1992 (o después) de la Nueva Novela Histórica por encima de la novela telúrica, la psicológica, la magicorrealista o la testimonial, la definición más apropiada es la de Anderson Imbert, que data de 1951: “Llamamos ‘novelas históricas’ a las que cuentan una acción ocurrida en una época anterior a la del novelista” [...] Por lo tanto, de acuerdo con esta definición, quedan excluidas de este estudio algunas novelas archiconocidas,

La Nueva Novela Histórica¹⁴ se ocupaba del pasado nacional, lo que contribuyó a ahondar en la crisis fundamental de la modernidad: La historia y su tiempo unitario, o sea, la reconstrucción del verdadero pasado nacional, alejado de intereses colonialistas. Así, el subgénero Nueva Novela Histórica se convirtió en un desafío al centralismo ilustrado, junto con sus principios universales. El hecho de romper con esas creaciones el tiempo unitario del nacionalismo cultural, y el de representar la diversidad de pasados históricos es de exaltar en los autores de la NNH, pues forjaron en la memoria la intención del reconocimiento del Otro y de la variedad cultural en el espacio y tiempo del pasado, presente y futuro de Latinoamérica y, en nuestro caso, de Colombia. (Moreno Blanco, 2015).

Germán Espinosa fue uno de los escritores colombianos más prolíficos, y versátiles. Sus escritos y novelas abordan diferentes temáticas: filosofía, lingüística, historia, política, entre otros. Este novelista cartagenero se destaca por construir espectros de periodos de la historia colombiana, que se alejaban enormemente del culto al modelo hispánico, propio de ese grupo de letrados que terminaron escribiendo novela teleológica, a los cuales Espinosa levanta fuertes cuestionamientos con sus novelas, un claro ejemplo de esto es la novela *La tejedora de coronas*, en la que el autor realiza una construcción verbal de una época y de un espacio, con la que nos presenta una

a pesar de sus dimensiones históricas, por abarcar al menos parcialmente un período experimentado directamente por el autor: *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes, *Sobre héroes y tumbas* (1962) de Ernesto Sábato, *Conversación en la catedral* (1969) de Mario Vargas Llosa, *El recurso del método* (1974) de Alejo Carpentier y *La novela de Perón* (1985) de Tomás Eloy Martínez. También se excluyen aquellas novelas que versan sobre varias generaciones de la misma familia como *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez y *Los Capelli* de Yolanda Camarano de Sucre, las dos de 1967, porque la generación más joven coincide con la del autor”. (Menton, 1993, p. 33-34).

¹⁴ No quisiéramos dejar de mencionar el comentario favorable que realiza Carlos Fuentes acerca de la propuesta de Menton, para la que manifiesta: “Yo veo una afirmación del poder de la ficción para decir algo que pocos historiadores son capaces de formular: el pasado no ha concluido; el pasado tiene que ser re-inventado a cada momento para que se nos fosilice entre las manos” (Fuentes, 1994, p. 23).

Cartagena de Indias en la cual Espinosa desarrolla sus conflictos con el pasado mediante una forma personal de imaginar la historia, lo cual tiene una motivación:

Todos tenemos de qué vengarnos: Y la literatura puede resultar una manera aceptable y aún noble de hacerlo [...] Pienso que si de algo toma venganza el escritor es de su niñez [...] Para uno vengarse de su niñez o del pasado de su raza no basta evocarlos ni representárselos, sino que es necesario conjurarlos (Espinosa, 2002, p. 33).

La obra de Espinosa constantemente señala aspectos paradigmáticos de la historia colombiana. “...No me seduce lo apasionado sino lo razonable. Soy un filósofo y no un religioso” (Espinosa, 2003). Esta frase pronunciada por Lorenzo Spinosa, controversial personaje de la novela *Los cortejos del diablo*, publicada en 1970, que parece abrirle la puerta a Genoveva Alcocer, con la necesidad de Germán Espinosa de construir un personaje fuerte, con el cual encarnar una racionalidad de Occidente; y es en *La tejedora de coronas*, donde se hace palmario ese personaje fuerte: Genoveva, al que se le entrega la voz narrativa, desde un mismo espacio y tiempo de enunciación, explicitado en el capítulo XII de la novela

Ahora que estoy siendo procesada, bajo acusación de brujería, por el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias, ahora que padezco el segundo de los grandes cautiverios [...] ahora que paso la mayor parte del tiempo aprisionada en un collar de hierro en esta celda infecta que comparto con la bruja de San Antero. (Espinosa, 2017, p. 277).

Esa “Lengua narradora” que estamos leyendo, va construyendo el escenario desde el que se están narrando los acontecimientos, y nos muestra a una avejentada Genoveva Alcocer contándole su historia a la bruja de San Antero. De esta forma, el lector constituye el público que presta sus oídos mientras lee las confidencias que la bruja está escuchando, elección que es esencial para determinar la estructura de la novela en la que todo lo narrado aparece filtrado por una única

conciencia, la de su enunciadora, un antecedente femenino que representa al grupo de criollos ilustrados de esa Nueva Granada de finales del siglo XVIII e inicios del XIX.

Es tan regular la enunciación del yo que son raros los momentos de la narración en que no leemos los pronombres de primera persona del singular y del plural [...] Una muy agradable y muy controlada musicalidad mono-instrumental que le sienta muy bien a la expresión de la intimidad y la subjetividad de una mujer apasionada e inteligente [...] con el tono justo de esta voz sentimos el pulso de un vector intelectual que cautivó a las sensibilidades antihispánicas en el siglo XVIII (<<el siglo de las luces>>). Entonces la elección tiene repercusiones definitivas en cuanto al tema: ya no es de América, la América profunda, de lo que se trata [...] el escenario americano sirve de decorado para el fogueo de fuerzas y vectores que vienen de Occidente (la Reforma. La ContraReforma, el proyecto de la Ilustración, el oficialismo monárquico hispánico). (Moreno Blanco, 2015, p. p. 86-87).

Añadido a lo anterior, una característica muy especial, y principal desde el punto de vista “anti hispánico” que encontramos en la novela se relaciona con la vida y las vicisitudes de Genoveva, en quien se evidencian su alejamiento y hasta repudio hacia todo lo que significa el imperio español, agregado a una fuerte atracción hacia quienes se presentan como enemigos u opositores históricos de España, especialmente Francia. Así, el viaje que realiza Genoveva fuera del radio espiritual de España, con destino hacia las zonas culturales e históricas que dirigen su mirada a la razón y la ciencia, es fundamental. Deseo que surge desde la necesidad de conocimiento que en su momento manifestó Federico Goltar. Sin embargo, es Genoveva la que logra trasladarse al mundo culto y compartir tiempo de calidad junto a uno de los más grandes filósofos del siglo XVIII:

Voltaire. Genoveva se acerca tanto al mundo de las ideas, que incluso se convierte en una conspiradora de la razón europea, que luego intentará enseñarlas en este Nuevo Mundo¹⁵ tan distante.

Finalmente, aceptamos que *La tejedora de Coronas*, en cuanto a su carácter emancipador, presenta al Nuevo Mundo accediendo al pensamiento de la Ilustración en el mundo criollo. ‘De esta forma, según Moreno Blanco (2015), es la narrativa literaria la que permite poner en el plano principal de la novela la historia colombiana, el “agenciamiento” de los criollos ilustrados, en tanto el mundo indio y negro pierde fuerza en los márgenes temáticos. Tal elección es la que permite comprender gran parte de las elecciones temáticas presentes en las novelas históricas que Germán Espinosa publicará después de esta.

Y en cuanto a la necesidad de desentrañar esa identidad que parece tan huidiza para el continente Latinoamericano, aceptamos la idea de Montoya (2009), en la supone que los novelistas colombianos contemporáneos se reconocen en las consideraciones que en *La novela histórica* realiza George Lukács, en las cuales, el escritor se enfrenta a la historia con la firme intención de analizar las épocas en que se presentaron grandes conflictos sociales. Habrá también quienes piensen, acogiendo las ideas del materialismo histórico, y asumiendo las nociones de Walter Benjamín, en cuanto a su punto de vista de la labor del cronista, que Colombia, para librarse de sus numerosos males, tendrá que lanzarse a su pasado y medirlo desde el presente de los nuevos escritores. Ese análisis, similar al que realizaron los novelistas románticos latinoamericanos se

¹⁵ El personaje salido del Nuevo Mundo deriva su especificidad en la intriga novelesca de su acción que sirve de puente para que la razón del Viejo Mundo se traslade a éste. Como Prometeo que robó el fuego a los dioses, “Genoveva trae de Europa la razón que América necesita para liberarse de España. Así, en su empresa tematizadora de la historia el novelista ha dejado atrás todo significado potencial salido de la América misma pues la historia de América parece resolverse en los paradigmas que sólo Europa puede ofrecerle a la historia”. (Moreno Blanco, 2015, p. 87).

dirigiría a los tiempos en que se funda esta nación con la intención de salvar a la castigada colectividad actual. Sin embargo, los escritores nacionales “no sólo se trasladan, para desentrañar los diversos móviles de la identidad nacional, hacia el siglo XIX, que es donde surge la caótica y sangrienta República, sino que traspasan a la Colonia para rastrear la igualmente sangrienta y caótica conquista” (Montoya, 2009, p. 10).

CAP. 2. EL CRISTIANISMO: FORMACIONES IDEOLÓGICAS EN LA TEJEDORA DE CORONAS Y FORMACIONES DISCURSIVAS EN CIEN AÑOS DE SOLEDAD

Os ruego, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que habléis todos una misma cosa, y que no haya entre vosotros divisiones, sino que estéis perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer. 1 Corintios 1, 10.

Los que niegan a Dios destruyen la nobleza del hombre: pues ciertamente el hombre es pariente de las bestias por su cuerpo; y si no es pariente de Dios por su espíritu, es una criatura baja e innoble. Francis Bacon.

La imposición de una ideología

En el capítulo anterior, hacíamos mención de cómo tanto la novela *Cien años de soledad*, como *La tejedora de coronas*, representan dos visiones nuevas de la narración histórica, narraciones que se desligan de las formaciones hegemónicas de Europa en América; que tienden a narrar lo propio reconstruyendo la identidad de Iberoamérica en cuanto a continente multicultural y multirracial. Observábamos que el control social que instauró Europa sobre América se realizó a través de la formación de una cultura que excluía una identidad diferente, es decir, la del indio, con el fin de formar una sociedad ideal, bajo unos preceptos ideológicos muy a la europea, llevando a que lo diferente a este modelo social fuera excluido poco a poco del proyecto ideológico nacional. Tal construcción hegemónica se basaba en desdibujar el pasado ancestral del Nuevo Mundo,

mostrándolo como una cultura débil y barbárica, cuyo sometimiento a una voluntad colonial era absolutamente necesario. Ese gobierno hegemónico se instaló, en gran medida, a través del sistema educativo, pero también, a través de la institución religiosa, en este caso, desde la ideología del Cristianismo.

En primer lugar, observemos a lo que nos referimos en cuanto hablamos de ideología. Para esto, acudimos a la definición de Teun Van Dijk:

La primera suposición es que cualesquiera sean las ideologías, son principalmente algún tipo de 'ideas', es decir, son *sistemas de creencias*. Esto implica, entre otras cosas, que las ideologías, como tales, no comprenden las prácticas ideológicas o las estructuras sociales (p.ej., iglesias o partidos políticos) basadas en ellas. También implica que una teoría de la ideología necesita un componente cognoscitivo que pueda dar cuenta apropiadamente, por ejemplo, de las nociones de 'creencia' y de 'sistema de las creencias', dado que de éstas se ocupa la ciencia cognoscitiva contemporánea [...]

En segundo lugar, así como no hay ningún idioma privado, no hay ninguna ideología privada o personal. De allí que los sistemas de creencias son *socialmente compartidos* por los miembros de una *colectividad* de actores sociales [...]

En otros términos, las ideologías consisten en representaciones sociales que definen la identidad social de un grupo, es decir, sus creencias compartidas acerca de sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción. Los diferentes *tipos* de ideologías son definidos por el tipo de grupos que 'tienen' una ideología, tales como los movimientos sociales, los partidos políticos, las profesiones, o las iglesias, entre otros. (Van Dijk, 2005, p. 10).

Pues bien, esa creencia que se comparte en un grupo social, tal y como lo manifiesta Van Dijk, no estaba definida homogéneamente en los pueblos indígenas anteriores a la colonia, pues existían diferentes cosmogonías y formas de ver e interpretar el mundo entre los diversos grupos indígenas que poblaban este continente, en la época anterior a la llegada de los colonizadores. Sin embargo,

la cuestión ideológica también puede cambiar, o en este caso, ser impuesta. Según Van Dijk (2005), en los grupos sociales, las ideologías se adquieren de forma gradual, y en ocasiones tienden a cambiar a través de la vida y vivencias de los individuos, es por ello que existe la necesidad de que las ideologías sean estables. Aunque ocasionalmente las ideologías no son estables, el sujeto no las cambia de la noche a la mañana, ni cambia de pensamiento fácilmente, pues normalmente son necesarias muchas experiencias y discursos que lleven a adquirir o cambiar las ideologías. Por lo tanto “la variabilidad a menudo observada en las opiniones ideológicas de miembros de un grupo debe ser considerada como de carácter personal o contextual, y de ningún modo justifica el rechazo de la noción de una ideología de grupo compartida, estable” (Van Dijk, 2005, p. 10).

De esta forma, el ideario del europeo se impuso en la sociedad latinoamericana a través de la experiencia y el discurso de la ciudad letrada, que contenía todo el entramado ideológico capaz de llevar a cabo el cambio en la noción ideal de los habitantes de ese proyecto denominado “Nuevo Mundo”. Una de las bases ideológicas con las que se fundó ese gran proyecto fue el Cristianismo, cuya implementación se realizó no bien llegados los primeros colonizadores españoles a América. La investigación de Juan Guillermo Durán¹⁶ (1984) nos dice que en el año de 1524 llegaron a México doce misioneros franciscanos, a quienes dirigía Fray Martín de Valencia, y que eran conocidos como “los doce apóstoles de Nueva España”, este grupo de franciscanos asumieron a la Biblia como su principal herramienta dentro de su tarea evangelizadora. Así lo describían los Coloquios de Fray Bernardino de Sahagún, que fueron escritos hacia el año 1564:

Esta Sagrada Escritura, estas palabras divinas, nos mandó el gran Sacerdote [el Papa Adriano VI] que os prediquemos y enseñemos, y de su mandado las hemos traído con nosotros. Estas divinas palabras y Sagrada Escritura sobrepuja a toda la doctrina y escritura que hay en el mundo, porque

¹⁶ En su libro *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Vol. I, siglo XVI)

es cosa divina y no humana, dada a los hombres del Hacedor de todas las cosas y Redentor del humanal linaje, solo verdadero Dios y Señor. Por ser palabras divinas son muy verdaderas y se deben creer con toda firmeza, y ninguno de todos los sabios del mundo es suficiente para argüirlas ni tacharlas. (Como se cita en Durán, 1984, p.p. 332-333).

Según los testimonios de la época¹⁷, los frailes franciscanos, junto a dominicos, agustinos y otras tantas órdenes que iban llegando constantemente, tomaron especial cuidado en evitar las manifestaciones propias de los pueblos prehispánicos; instaurando así, su poder ideológico religioso. Todas esas órdenes traen consigo el libro que contiene la palabra que no ha de ser negada, pues ella en sí misma contiene la verdad del Dios todopoderoso que en su infinita sabiduría y misericordia hizo llegar al hombre, para que éste conociera de primera mano todos los mandamientos y fundamentos del proyecto humano por él erigido en la tierra. Es la Biblia, por tanto, el documento que sustenta las bases del pensamiento cristiano y del proyecto ideológico que se construye en América Latina, el cual asume también un propósito dominador del hombre europeo hacia el individuo más débil: el indígena. Todo esto sirve de apoyo de las bases de la construcción del modelo hegemónico del pueblo colonizador.

Como lo venimos observando, el Cristianismo bien puede presentarse en la intención colonizadora como una herramienta de dominio del Otro. La fe católica, bajo sus fundamentos ideológicos ya le presenta al colonizador el arma de dominio del más débil: la desigualdad, amparada en el derecho natural. Así lo manifiesta el pensamiento del sacerdote católico español Juan Ginés de Sepúlveda (1975):

¹⁷ Bernardino de Sahagún en sus *Coloquios* describe la llegada de misioneros y su inmediata difusión del evangelio en la Nueva España

Tales gentes, [los indios] por Derecho natural, deben obedecer a las personas más humanas, más prudentes y más excelentes para ser gobernadas con mejores costumbres e instituciones; si, previa la admonición rechazan tal autoridad, pueden ser obligadas a aceptarla por las armas; una tal guerra será justa por derecho natural, según enseña Aristóteles y Santo Tomás. (Pág. 61).

Lo anterior nos permite considerar que todo ese proceso de constitución del Nuevo Mundo, afianzó sus bases mediante una ideología que podía usarse con fines de dominación del Otro, al considerarlo débil o ignorante. Así, al imponer el Cristianismo en una nueva sociedad, todos los habitantes de este Nuevo Mundo tenían que someterse a las normas impuestas por tal modelo, las cuales permitían al individuo “más humano” tomar el control de toda una población, amparados en una ideología que aceptaba la dominación con el fin de evangelizar un pueblo.

El Cristianismo como cultura monocrática.

Esta primera noción de evangelización que encontramos en la fe cristiana está fuertemente ligada a su propia historia, como parte de su imposición monoteísta en el mundo. A propósito de la genealogía del Cristianismo como cultura monocrática, Burton L. Mack considera que la monocracia es un rasgo fundamental de “la primitiva mitología cristiana”. Además, asume que:

Una forma particular de monoteísmo es característica de la conformación de los primeros mitos cristianos y que para el pensamiento cristiano posterior ha sido muy difícil dar cabida a las diferencias, reconocer la pluralidad y aceptar la negociación como cualidades necesarias para la formación de las sociedades. (Mack, 2000, p. 112).

De acuerdo al planteamiento de Burton Mack, el Cristianismo como cultura monocrática se formó en una época en la que las concepciones de mundo estaban ligadas a una idea politeísta, o sea que las preguntas y respuestas que se planteaban con respecto al origen y finalidad de la raza humana estaban ligadas a la creación del mundo por parte de diferentes dioses, a los cuales se les

atribuía la creación del universo y de su contenido. Estas ideas, representaban una libertad de pensamiento en el Mundo Antiguo en cuanto a una racionalidad pluricultural. No obstante, la concepción de los cristianos como seguidores de la religión verdadera los hacía negar esa pluralidad y considerar a los dioses de las demás religiones como demonios; es notorio entonces, que la visión cristiana del mundo se autopercibió como la verdadera, y todo lo que le era ajeno a tal ideología pasaba a ser lo pagano¹⁸.

La idea de un Dios único¹⁹ se instaló en un ambiente multicultural, dado a aceptar todo tipo de creencias, siempre y cuando estas no generaran conflicto con las demás; sin embargo, la visión del Cristianismo como fe única y verdadera encendió las alarmas en cuanto a la negación que implicaba su visión religiosa. “Otros pueblos encontraron formas de explicar las diferencias culturales que no exigían una uniformidad. Los cristianos crearon los conceptos de mensaje, conversión, paganismo y católico, que implicaban que todos los demás pueblos debían adorar y obedecer al único dios verdadero” (Mack, 2000. P. 113). Entonces, mientras otros pueblos tendían hacia la ampliación del marco cultural, aceptando pensamientos diferentes, la fe cristiana hermetizaba sus fundamentos con la firme intención de que su religión pasara de ser una de las tantas minorías aceptadas, a ser una de las religiones que exigían devoción y sumisión ante una verdad única.

¹⁸ En la mente de estos primeros cristianos no cabían las concesiones. Su audacia residía no sólo en afirmar que nada más ellos conocían al único Dios verdadero, sino en hacer que su dominio se extendiera como una bóveda universal, destinada a abarcar a todos los pueblos. Como reza el himno a Cristo en Filipenses 2 —sin duda entonces de manera prematura—, "...que [...] se doble toda rodilla [...], y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, a la gloria de Dios Padre" (FU 2:10-11). Fue el alcance universal de un dios exclusivista imaginado por un pueblo sin arraigo en ninguna tierra ni ethnos específico lo que finalmente llevó a la intolerancia. (Mack, 2000, p. 115). ¹⁹ El Dios cristiano no se asimilaba. Los cristianos señalaban con énfasis lo excepcional de su actividad al enviar a su hijo y la increíble concentración de su propósito en el plan de establecer su reino de rectitud. (Mack, 2000, p. 115).

La conformación de una verdad única exige mostrar que el destino de los hombres está dado por una figura divina: Jesús, la cual debe ser aceptada y glorificada. Ese ser cuya importancia y benevolencia radica en el acto bondadoso de presentarse ante su creación con el fin de llevarles las enseñanzas de cómo comportarse sobre la tierra para obtener la salvación eterna y librarse del castigo eterno a que serían sometidos, en caso de no aceptar los preceptos establecidos por la religión única; y de estar dispuesto a entregar su cuerpo para el perdón de los pecados, afianza la imagen de una religión que exige exclusividad.

El paso de Jesucristo como ser de carne y hueso y su interacción con los hombres y posterior sacrificio para la redención de los pecados convierte a la propuesta del Cristianismo en la respuesta verdadera, y por lo tanto, de afiliación exclusiva. Según Mack (2000) Los primeros seguidores del Cristianismo se mostraban vigorosos por las afirmaciones grandilocuentes de que ellos representaban lo que denominaban “El reino de Dios”, el cual instituía un orden social idealista, con un alcance universal y destino último. Estos primeros seguidores que Mack denomina “experimentos sociales”, se encontraban muy ansiosos de poder reclamar una autoridad divina para impartir sus enseñanzas, movimientos e ideales, mediante los que tendían hacia los mitos, los cuales atribuían sabiduría y autoridad divinas a Jesús, quien era su fundador. Fue entonces, que funciones sociales como las de sabio, maestro, profeta y mesías “cedieron ante los mitos de un destino cósmico y apocalíptico”. Todo ello, en función de conjeturar que su punto de vista en torno al reino de Dios era el acertado, y cuyo destino era su realización. Esto para Mack significaría:

Que las características humanas se combinaran con funciones divinas en la imagen única del hombre histórico del destino cósmico. Uno de los mitos más importantes, común en aquella época, era el del hijo del altísimo Dios padre, destinado a heredar su reino. Este mito fue fácilmente adaptado por algunos de los primeros cristianos. Confería a Jesús generación divina y hacía posible

imaginar su aparición en el mundo, su importancia como figura fundadora y su destino como rey cósmico. (Mack, 2000, p. 116).

Así las cosas, la propuesta cristiana se encaminaba hacia la divulgación de su evangelio, pero esto solo sería posible, mediante la creación de una institución que divulgara los contenidos de la fe cristiana, y que amparara a todos aquellos a los que lograra persuadir esta ideología. Con la adhesión del término “Iglesia” al Cristianismo, este perdió su significación inicial, y se convirtió en el lugar que agrupaba solamente a los grupos de cristianos, con una noción de Iglesia única, verdadera y universal.

En un principio se formaron diversos movimientos y congregaciones en el nombre de Jesús. El término iglesia (proviene de ecclesia, que significa “agrupación” o “asamblea de ciudadanos”) y se empezó a usar solo para definir a un tipo de movimiento, el de las congregaciones paulinas, que estaban orientadas al culto del Cristo Mítico. Además, para la época de Pablo, el término se usaba para definir a una congregación local individual, y no para designar a todas las congregaciones juntas como una sola entidad u organización social que las conectara como una red. No obstante, pasaría a usarse desde el Evangelio de San Mateo, las cartas a los colosenses y los Efesios, como la red de congregaciones que estaban presididas por obispos y luego en el nombre de una congregación que se suponía el guardián de la ortodoxia¹⁹[...] “Las muchas otras formas de credo católico tuvieron entonces que competir para alcanzar el reconocimiento oficial, mediante acuerdos con la Iglesia en lo referente a la práctica y la fe” (Mack, 2000, p. 118).

Como lo podemos observar, las bases del proyecto cristiano, estaban enfocadas no solamente en buscar la salvación del espíritu que promete, sino también en la divulgación de sus doctrinas

¹⁹ (Mack, 2000).

por todo el mundo, intentando imponerse ante todas las demás religiones en cuanto al número de adeptos que mantiene bajo su poder, elemento que también le sirve de propaganda, mostrando que, como religión única y verdadera se impone ante las demás religiones paganas; la perfecta imagen de que es la divinidad misma la que actúa como pastor de ovejas para reunir a su rebaño y llevarlos hacia el camino de la verdad. Aun así, para lograr que este objetivo se cumpla a cabalidad, hace falta un elemento que sea la manifestación de los preceptos del modelo cristiano, y que actúe como dispositivo de divulgación de la fe verdadera: La biblia, creación cristiana del siglo IV. En sus análisis, Burthon Mack (2000), encuentra que los cristianos normalmente no consideran a la Biblia como el producto de una “creación cristiana de mitos”, sino como “el registro de la historia que narra”, pues como máximo consideran que la Biblia contiene algunos mitos, no obstante, no asumen la consideración de que la narración es un mito en su generalidad²⁰.

Además de que la Biblia permitió la divulgación de la autoproclamación del Cristianismo como fe absoluta sobre todas las demás, también divulgó su propia versión de la historia de la humanidad. Entonces, un punto sobre el que Mack nos llama la atención, reside en el hecho de la ficción que representaba la Biblia, en cuanto a que hubiera sido aceptada “como la verdadera historia de Israel”, por parte de todos esos pueblos que se convirtieron al Cristianismo, y en los lugares hasta los que esta religión se esparció. Esto fue muy problemático, porque la ficción histórica que representaba la Biblia suprimió gran parte de las historias de otros pueblos, bajo la consigna de que la mostrada en la Biblia, “Es la única verdadera y que ofreció salvación a los conversos²²”.

Además,

²⁰ “He estudiado los escritos judíos y de los primeros cristianos que al paso de varios siglos se incluyeron eventualmente en la Biblia cristiana [...] la selección y el arreglo final de estos escritos para formar la Biblia cristiana se diseñaron para otorgar a la Iglesia un estatuto épico”. (Mack, 2000, p. 119). ²² Seguimos haciendo alusión al estudio de Mack (2000).

Ha servido como prehistoria de la civilización occidental y, por ende, como esbozo monolineal de toda la historia humana. Pensemos en esto: una alegoría poco plausible ha servido como historia de la humanidad y ha anulado la importancia, y a menudo el recuerdo, de las historias autóctonas de todos los demás pueblos que se convirtieron al cristianismo. (Mack, 2000, p. 121).

De acuerdo a lo anteriormente expuesto, las nociones de Dios, Cristo, Iglesia y Biblia, son los fundamentos de la expansión de la cristiandad en su lucha como cultura monocrática. El mundo antiguo fue testigo así, de la expansión de una religión que comenzó su historia como una minoría con un pensamiento diferente. Sin embargo, el Cristianismo logró su proyecto de imponerse como religión única y verdadera, en su lucha contra las culturas politeístas. De esta manera, la catolicidad se destaca en gran cantidad de sucesos que han quedado inscritos en la historia universal (Muchos historiadores²¹ concuerdan en que el acontecimiento que marcó el destino de la fe cristiana fue la conversión del emperador romano Constantino). Dicho de otra forma, el cristianismo se ha impuesto como uno de los grandes protagonistas de la historia de la humanidad²², y es este protagonismo el que lo ha mantenido como la religión más importante. No obstante, la constante lucha por mantenerse a la vanguardia de las religiones, la ha llevado a cambiar continuamente, e implementar nuevas estrategias para conservar su dominio en el mundo, una de aquellas estrategias, aunque en la actualidad no se conserva con la radicalidad con que nació, es recordada constantemente como uno de los momentos más infames de su historia. Nos referimos, naturalmente, a la inquisición.

²¹ Según Johnson (2018).

²² “En la doble personalidad de Cristo se nos brinda una imagen perfeccionada de nosotros mismos, un regulador eterno de nuestro esfuerzo. Con tales medios nuestra historia, durante los dos últimos milenios, ha reflejado el esfuerzo por superar nuestras propias fragilidades humanas. En esa medida, la crónica del Cristianismo es edificante”. (Johnson, 2018, p. 698).

Inquisición: La radicalidad del pensamiento cristiano

Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad, porque suelen provocar también la muerte de muchos otros, a menudo antes que la propia, y a veces en lugar de la propia.

Umberto Eco,

El nombre de la rosa

Como lo hemos visto, a partir de la fundación del Cristianismo se generó el compromiso de respetar la soberanía establecida con una profunda devoción. Así, el respeto a la autoridad legítima era imperativo para cualquier creyente. Esto, debido a que hasta entonces los pueblos paganos desconocieron esta obligación. Con la llegada del Medioevo, y por mediación cristiana, el hombre tuvo que presentarle su obediencia a la ley humana de un lado, y a la ley divina del otro. Sin embargo, en el caso de que se produjeran diferencias entre estas leyes, el cristiano le debía necesariamente su acatamiento a la ley divina, fuente primaria de la ley humana, pues Dios se mantiene por encima a cualquier otro ser humano²³.

Según Paul Johnson (2018), la fe cristiana muestra de esta forma, su naturaleza dual del hombre, constituida por uno terreno, durante su paso limitado por la tierra, y uno divino, forma celestial,

²³ Según Sabine (1992), “el cristiano que creía que su religión era una verdad revelada por dios para guiarle a una salvación muy superior a la de cualquier destino que ofreciera este mundo, tenía que creer que la religión le imponía deberes de los que ningún emperador podía dispensarle y a la luz de los cuales había que sopesar y juzgar el deber admitido de obediencia cívica”. (p. 143).

prometida al hombre para después de su muerte, siempre y cuando, en vida, este acate el dogma cristiano. Esa nueva relación que se establece entre Iglesia y Estado durante la Edad Media, generó un gran conflicto en cuanto a lo que se entendía por lealtad en la sociedad europea de la época, pues la colectividad pagana establecida valoraba ese ideal imperial mediante el cual confluían en la figura simbólica del emperador y el Estado los altos deberes morales y religiosos; esta visión era muy mal vista por los cristianos, considerándolas contrarias a la religión, asumiendo la separación de las instituciones de origen divino de las terrenales. Fue entonces que las autoridades terrenales debieron considerar estos planteamientos, a regañadientes, dado que la Iglesia cristiana había adquirido una gran fortaleza en sus conocimientos en cuanto a la necesidad de hallar un ser superior al hombre, al que se le atribuyeran las explicaciones de las dudas de origen metafísico y de los hechos que no habían sido explicados por la ciencia del momento.

Todo gobierno que siguiera la Ley Cristiana, debía contener dentro de sí, la aplicación del principio que diferencia lo espiritual de lo temporal, pues esto era un principio fundante, esencial y constitutivo de la Fe de esta Iglesia, debido a que la confusión de tales materias en manos de una sola autoridad secular, era una institución típicamente pagana, legítima siquiera, antes de los tiempos de la venida de Cristo, pero considerada luego de esto como un artificio demoníaco, pues fue precisamente el diablo, quien por última vez asumió el conocimiento de ambas, antes de hacer la separación de estos poderes, a consecuencia de la debilidad humana, y de su arrogancia y orgullo natural. (Ordoñez y Cano, 2003, p. 18).

A pesar de que se estableció una relación entre jurisdicciones, con una supuesta igualdad de poderes, se propagó la idea de que la labor de sacerdotes y demás miembros de la Iglesia tenía un grado de dificultad más amplio, por lo tanto, eran más importante que la del Gobierno Civil, pues el gobierno eclesiástico debía de responder por la salvación de las almas mortales e incluso la del

emperador, ante una eventual rendición de cuentas en el juicio final. Es bajo este desbalance de poderes en el que surge la institución de la Inquisición, y por tanto, tendrá tanto poder como para decidir sobre las vidas humanas mediante su justicia terrenal. (Johnson, 2018).

El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición²⁴ se creó en la Europa del siglo XIII por la Iglesia de Roma. Llega a América en el siglo XVII, momento en que funda tres tribunales: los dos primeros en Lima y México, por orden del Rey Felipe II de España, y el tercero en Cartagena de Indias, alrededor de 1610, bajo edicto del Rey Felipe III. Sin embargo, los tribunales latinoamericanos tuvieron una mayor libertad para procesar, juzgar y emitir sentencia, debido a la distancia que los separaba del Consejo de la Suprema Inquisición. Aun así, a pesar de que los tres tribunales latinoamericanos podían (a diferencia de los de la península) emitir edictos y dictar sentencias por sí mismos, estos debían dar cuentas de las causas de dichos procesos al Consejo, con el objetivo de mantener las relaciones entre inquisidores con eclesiásticos y otras autoridades. (Torres Puga, 2019)

El del Santo Oficio, se convirtió en el primer tribunal institucional de orden supranacional que se conoció en el mundo. Y se encargó de enjuiciar los procesos que se adelantaron contra los errores de Fe cometidos por los cristianos. El nombre de “Inquisición²⁵” se debe a la forma utilizada por este estamento para iniciar un proceso sin que le precediera acusación o denuncia alguna para que la Institución se diera a la búsqueda del delito. La denominación de “hereje” se

²⁴ Todo lo referente a la Institución de la Inquisición de lo que aquí mencionamos, fue tomado de las siguientes fuentes *Historia mínima de la inquisición* (2019) de Gabriel Torres Puga y *La resistencia del sistema penal inquisitivo. Perspectiva histórico-religiosa* (2003) de María Ordóñez y Diego Cano, las cuales aparecerán en la sección “Referencias” al final de este trabajo.

²⁵ Un gran crítico de la Iglesia cristiana, Voltaire (1983), sintetiza lo que fue la Inquisición de la siguiente manera: “Es una jurisdicción eclesiástica que estableció la Santa sede de Roma en Italia, en España, en Portugal y en las Indias para perseguir y extirpar a los infieles, los judíos y los herejes (p. 225), enfocándose de esta forma, en el compromiso monocrático de la religión cristiana en el mundo, aunque para cumplirlo fueran necesarias medidas extremas

aplicaba a quién cometiera el delito de herejía, y por tanto, atentara contra la Fe Cristiana. Cada acusación era de carácter, de un individuo contra otro, mientras que la denuncia nacía de un rumor sobre el comportamiento sospechoso de alguien. Dicha institución tuvo una duración de seis siglos a nivel mundial, en la que se logró un dinamismo en los métodos y objetivos que el tribunal en sí poseía; mediante los que lograron adaptarse al cambio de las circunstancias y las corrientes históricas. (Ordoñez y Cano, 2003). Ahora bien, Torres Puga (2019)²⁶ nos recuerda que tanto el tribunal de México, como el de Perú, tenían la posibilidad de proceder sobre la misma cantidad de delitos que sus colegas castellanos. Entre ellos estaban: 1) Aprobar una herejía condenada por la Iglesia católica, o que reincidiera en la ley de Moisés, en la “secta” de Mahoma o aprobara las doctrinas de Lutero; 2) Incumplir los mandatos establecidos por el Santo Oficio o hablar mal de él; 3) Leer o retener libros como las biblias en romance y demás obras que fueran prohibidas por la Inquisición de España. Todos los años los grupos de inquisidores informaban en la Catedral y en todas las demás iglesias principales, mediante un edicto general de Fe que recordaba todos estos delitos. Añadido a esto, las actividades iniciales de los inquisidores americanos se centraron en consolidar los principios establecidos por el Concilio de Trento, a la vez que se perseguían todas las manifestaciones del luteranismo²⁷.

Todo lo anterior nos permite observar la gran carga ideológica que iba adquiriendo la palabra Inquisición, respecto a la desobediencia, mal trato o negación de la fe cristiana. Antes de ahondar

²⁶ Gabriel Torres Puga, investigador mexicano que ha estudiado las enormemente las prácticas de la Inquisición en Latinoamérica. La información la tomamos de su libro *La Inquisición* (2019).

²⁷ No quisiéramos dar por terminado el carácter político del establecimiento de la Inquisición. Para este propósito, nos parecen adecuadas las palabras expresadas por Voltaire, “La Inquisición es, como todo el mundo sabe, una invención cristiana para que gocen de extraordinario poder el Papa y los frailes y para convertir en hipócritas las naciones” (1983, p. 234).

más en esta cuestión en la narración de *La tejedora de coronas*, detengámonos un momento para analizar teóricamente a las formaciones ideológicas:

Las formaciones ideológicas

Consideremos en primer lugar, la precisión que realiza Cros acerca de lo que busca la sociocrítica, para la cual, usa la definición realizada por el filósofo Louis Althusser, o sea realizar “Una lectura sintomal del texto” [...] “Una lectura más atenta a lo que el texto calla que a lo que expresa” (Cros, 2009, p. 58). Es entonces “En las rupturas, las discordancias discursivas, es decir, en los fenómenos que han escapado a todo control del sujeto hablante” (Cros, 2009, p. 59), donde encontramos esas “huellas” o “síntomas del no-consciente colectivo y de las ideologías subyacentes. El presente apartado intentará evidenciar las formaciones ideológicas del Cristianismo que se manifiestan en la novela *La tejedora de coronas*, y particularmente, en el personaje de Genoveva Alcocer. Todo esto, teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente, respecto al carácter ideologizante que presenta la religión católica. Para el significado de las formaciones ideológicas, usaremos la definición que propone Edmond Cros, en sus ensayos *Literatura, Ideología y sociedad* y *La sociocrítica*.

Pues bien, Cros inicia sus estudios definiendo la noción de sujeto transindividual (o colectivo), el cual se deriva de la noción del estructuralismo genético propuesta por Lucien Goldman, y también la noción de no-consciente, derivada de la investigación de Jacques Lacan. Por sujeto transindividual, se entiende que es una formación social en la que sus miembros comparten una visión de mundo igual (y, así mismo, una idéntica posición ante el mundo). Esta visión del mundo sería “el conjunto de las aspiraciones, de los sentimientos, y de las ideas que reúnen a los miembros

de un grupo, y los oponen a los demás grupos” (Cros, 1986, p. 22). Claramente, esa participación activa y perdurable de una persona en la esfera de un sujeto transindividual, requiere de la instrucción y actualización de los valores que individualizan y dinamizan tal formación. Cros lo especificó de la siguiente manera:

El sujeto transindividual invade las conciencias individuales de cada uno de los individuos que participan en él mediante microsemióticas específicas; pero estas microsemióticas, transcriben en signos el conjunto de las aspiraciones, de las frustraciones y de los problemas vitales de cada uno de los grupos implicados; ofrecen en cierto modo una lectura de las modalidades de inmersión en la historia de cada uno de ellos. (Cros, 1986, p. 94).

La “inmersión en la historia” a la que se refiere Cros es comúnmente, no consciente, de la forma en que también son no-conscientes las microsemióticas que conforman e instauran el universo de sentido de cada sujeto transindividual, hecho que manifiesta dos consecuencias cardinales para la práctica analítica. La primera refiere a las relaciones semióticas que dan orden al universo de sentido del sujeto transindividual, establecen la manera en que cada uno de sus miembros puede expresarse; de esta forma, las relaciones son independientes de lo que el sujeto individual intenta decir o escribir de forma consciente. Dado que en la escritura se mueven “sistemas semióticos que son los vectores de estas relaciones objetivas no-conscientes que estructuran lo vivido, el escritor dice siempre más de lo que comprende y lo que capta” (Cros, 2009, p. 80). Luego, en segundo lugar se encuentran los sistemas semióticos no conscientes, los cuales son, en parte, independientes de la organización concreta de los enunciados que integran el texto. Así, significan de por sí “y funcionan de manera autónoma según sus propias leyes y sus propias concordancias” (Cros, 1986, p. 191). De esta manera, los sujetos transindividuales necesariamente se manifiestan en el texto, mediante microsemióticas específicas que organizan y lexicalizan sus valores sociales y

discursivos, de forma que el analista (El investigador), puede llegar a reconocer, y hasta a reconstruir, los trazados ideológicos e “isotopías de sentido”, que nos dirigen hacia los contextos socio-históricos hacia los que se refiere el escritor. (Cros, 1986).

Observamos aquí, lo que Cros (1986) describe en cuanto a cómo el sujeto transindividual invade las conciencias de cada uno de los individuos que participan en él mediante microsemióticas específicas. Todo lo anterior lo podríamos sintetizar de la siguiente manera: las ideologías se presentan en las prácticas materiales e instituciones que la sostienen; además, toda práctica ideológica “es una ideología vivida y representada por una colectividad” (p. 76).

La inquisición en Cartagena de Indias: Formaciones ideológicas del Cristianismo, representadas en *La tejedora de coronas*.

En el caso de la narración de *La tejedora de coronas*, el sujeto transindividual a estudiar pasaría a ser el pueblo colombiano, pero más específicamente, la población de Cartagena de Indias, que es la que nos corresponde analizar. Ese grupo social tiene una visión de mundo determinada por las prácticas ideologizantes del Cristianismo, las cuales se instauraron en estas tierras e impusieron su modelo ideológico de diferentes formas; ya sea mediante el sistema educativo que se estableció en la ciudad letrada, o mediante una de sus prácticas más deplorables: la institución de la Inquisición. Analicemos, pues, las estructuras evidentes del proceso de la instauración de la ideología del Cristianismo en Cartagena de Indias.

En *La tejedora*, asumimos que el Cristianismo es una de las fuerzas principales de la narración, convocando claramente, la fuerza de la Inquisición. La visión histórica se traslada a la colonia, pero en el caso de esta novela, el fanatismo religioso es contrapuesto al racionalismo ilustrado. Para Silva Rodríguez (2008), dicha novela, se detiene fundamentalmente en el papel que la religión

católica, institución social encarnada en el Vaticano, en Roma, y en la Inquisición en América, asumieron en sus pertenecientes contextos. De esta forma, la ficción manifiesta las diferencias y contradicciones en cuanto a la organización de la Iglesia. El rezago y la autonomía del Santo Oficio español impiden la llegada de las ideas de la Ilustración a las colonias hispanoamericanas, y su intención renovadora que, por su parte, sí se notaban en la Iglesia romana, en cuanto comenzaron a aceptar algunos descubrimientos científicos, y cambiaban su posición respecto a la idea que habían mantenido sobre los negros. Así, es posible observar cómo constantemente dichas estructuras ideológicas se manifiestan en la narración:

[Para Federico] su único sueño era hacerse hombre de ciencia a cualquier costa, ambición casi imposible en esta ciudad iletrada pero jactanciosa, donde su padre había tenido que hacerse comerciante y donde la Inquisición campeaba como una inmensa sombra y donde el diablo parecía retozar en cada rincón, a juzgar por los muchos pecados de la grey, por las muchas artes mágicas que caían bajo las zarpas de los dominicos, por la mucha astrología judiciaria, por los muchos judíos disfrazados, por los muchos frailes solicitantes, por los muchos sortilegios, augurios y maleficios de que hablaban las viejas. (Espinosa, 2017, p. 13).

La cita anterior es de gran relevancia para esta investigación, pues contiene muchos de los elementos sobre los que reposan las estructuras ideológicas que construyó el Cristianismo en Latinoamérica. A saber: 1) la imagen del diablo como instrumento de miedo y castigo ante las prácticas paganas de los neófitos; 2) las ideologías contrarias, en este caso la de los judíos; 3) los maleficios y la brujería; 4) la eterna lucha con la ciencia moderna, etc. Analicemos algunas de ellas:

1) La imagen del diablo: Las representaciones de Satanás se muestran en el comportamiento de los infieles. Sus cultos, costumbres y comportamientos son la viva imagen de que el diablo se

había refugiado en las Indias, lugar al que no había llegado la palabra de Dios. “Las culturas autóctonas fueron rápidamente etiquetadas con una palabra que designaba su barbarie: idólatras” (Borja Gómez, 1998). El cronista José de Acosta, escribió, a finales del siglo XVI lo siguiente:

Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios; y en todo cuanto puede hurtar y apropiarse a sí lo que solo al Altísimo Dios es debido, no cesa de hacerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aún el resplandor del Santo Evangelio (...) De aquí procede el perpetuo y extraño cuidado que este enemigo de Dios ha siempre tenido de hacerse adorar de los hombres, inventando tantos géneros de idólatras. (Como se cita en Borja Gómez, 1998, p. 63).

El libro de José de Acosta, se extendía en el concepto de Idolatría, popular entre eruditos, eclesiásticos y civiles, cuya trayectoria fue evidente desde los orígenes de la Iglesia y su manera de asociar dioses con demonios que son la fuente de todos los males. El evangelio de San Pablo se convirtió en la fuente autorizada en que se concluía que “el culto a los dioses paganos redundaba en honor de los demonios²⁸”. La predicación se convirtió, entonces, en el vehículo de conversión de los idólatras que vivían como bestias en el Nuevo Reino de Indias, al servicio del demonio. El alejamiento del español se traducía en el miedo de enfrentarse a una tierra dominada por el demonio. (Borja Gómez, 1998). Así, el ejercicio de civilizar funcionaba como erradicación de los adoradores, lo que legitimaba la conquista y el proceso de expansión colonial. Con la intención civilizadora, “el español partió de los símbolos establecidos por su cultura y religión, elevándolos a códigos absolutos de comportamiento y por tanto “normales”. Las otras realidades fueron

²⁸ Jaime Humberto Borja, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, Santafé de Bogotá, 1998, Ed. Ariel, p. 64.

percibidas como “lo anormal”, es decir, como culturas idolátricas²⁹. (Borja Gómez, 1998, p. 64).

2) Judaísmo, ideología contraria: En la narración de *La tejedora*, es completamente manifiesto el conflicto ideológico que enfrenta a cristianos y judíos, sin embargo, al ser estas tierras propiedad de la corona española, las mismas pasaban a ser el terreno en que se instauraba con toda su fuerza, la ideología cristiana. Tal hegemonía permite observar en el relato la diáspora del pueblo judío, representada en sus adeptos, a quienes constantemente se representa intentando ocultar su religión. Es la historia la que se encarga de presentarnos más información sobre este conflicto ideológico: A partir de 1478, y por petición del gran inquisidor Tomás de Torquemada, Fernando V, el católico, desterró del Reino de España a todos los judíos, concediéndoles solamente tres meses para salir de él; días que se contaban desde la publicación del primer edicto, después de dicho plazo todo judío que pisara territorio español se enfrentaba a la pena de muerte. A los judíos se les permitió salir del reino con los efectos y mercancías que hubieran comprado, no obstante, se les prohibió llevarse cualquier moneda de oro y plata. Torquemada apoyó el edicto, castigando con la pena de la excomunión a cualquier cristiano que le diera cualquier cosa a un judío. Cerca de un millón de judíos salieron de los dominios de Fernando V, y hubo muchos que murieron durante el éxodo. La expulsión del pueblo judío fue vista con buenos ojos por parte de los reyes católicos. (Voltaire, 1984).

²⁹ En sus novelas, Espinosa juega constantemente como este elemento. Fue tal el miedo general al que se llegó, que incluso los mismos evangelizadores estaban horrorizados. “Juan de Mañozga oía aletear las parejas de brujas cuyos balidos de chivato confirmaban a la mente senil del Inquisidor sus calenturientas presunciones; aquellos extraños seres bailaban de noche alrededor de un cabrón, le besaban el culo almizcoso, recibían de su helado semen y luego lo diseminaban, volando con candelillas diabólicas en las manos, sobre el haz de la tierra ¡Es lo que me he ganado por venirme a las Indias, esta Iglesia de alzados y de follones! ¡Es lo que mi codicia me ha deparado, zopenco de mí, que un día me vi en sueños confesor de sus muy católicas majestades!”. Germán Espinosa, *Los cortejos del diablo*, Bogotá, Ed. El tiempo, 2013, p. 13.

Como lo presentábamos anteriormente con Burthou Mack, el establecimiento de una cultura monocrática, en este caso la del Cristianismo, requiere para su dominio total, liberarse de cualquier otra ideología que pueda llegar a atentar contra sus fundamentos y generar la duda en sus neófitos. Por lo tanto, la petición de Torquemada, reflejaba una honda necesidad de extirpar de todos los territorios del Reino de España la ideología judía, y por lo tanto, esa decisión también se hizo efectiva en el Nuevo Mundo. Los judíos comenzaban así, otra de las tantas persecuciones a que fueron sometidos. Aunque para la época hubo algunos teólogos que censuraron la medida tomada por el rey de España, aduciendo a que no se debía obligar a los infieles a aceptar la Fe de Jesucristo, y que las medidas violentas que se tomaron deshonraban la religión, inquisidores como Luis de Páramo manifestaban que dichos argumentos eran muy débiles, mientras que enviaban sus loas a los edictos por considerarlos justos, en la medida en que la violencia con que se exigía a los judíos para que se convirtieran, no era una violencia absoluta, sino condicional, porque podían mantenerse en su fe, abandonando el Reino de España. También, se defendía la confiscación de los bienes de las manos judías porque se asumía que dichas riquezas fueron obtenidas siendo usureros con los cristianos, así que solo se estaba recuperando lo que siempre fue de los cristianos. También esas medidas ante los judíos eran justas, porque con ellas se cobraban la muerte de Jesucristo, por la que los judíos quedaron convertidos en esclavos. (Voltaire, 1984). Además,

En virtud de diversos edictos de los reyes de España y de los inquisidores generales y particulares establecidos en dicho reino, quemaron en Sevilla, en poco tiempo, cerca de dos mil herejes; y más de cuatro mil desde el año 1482 hasta el año 1520. Otros muchos fueron sentenciados a cadena perpetua o sometidos a penitencias de diferentes clases [...] De ese modo esos padres devotos hicieron esa gran carnicería de herejes. (Voltaire, 1984, p. 228).

3) Los maleficios y la brujería: Aparecen como desviaciones de la norma cultural occidental y justifican la intervención tutelar y el sometimiento al reino cristiano. Estos “pecados contra natura” tenían una interpretación propia por parte del conquistador. Uno de los supuestos “ritos” que más llamó la atención fue el del “canibalismo indígena”, acusación que ya tenía una larga tradición, pues durante el tiempo de la Roma imperial, el Cristianismo recibió esta misma inculpación, por parte de las élites del Imperio Romano. Los cristianos eran acusados por el rumor de comer del cuerpo y beber la sangre de Cristo, por lo que se sospechaba de una especie de canibalismo ritual. Sin embargo, esta misma denuncia aparecía constantemente en las acusaciones de los cristianos cada vez que aparecían enemigos de su fe. Verbigracia, el judío, el gitano o herejías como la cátara y las supuestas brujas, a quienes también se las acusaba de pactantes con el demonio. (Borja Gómez, 1998).

Es de esta forma, como todas las tradiciones culturales de los ancestros de la sociedad del Nuevo Mundo se convirtieron, a ojos del Cristianismo, en bárbaros “sin otra posibilidad de razonamiento que la imaginada brutalidad indígena”³⁰, con esto se justifica totalmente el proyecto de su salvación, pues la actitud idolátrica del indígena se asumía desde sus cultos y sus santuarios. “Los conquistadores provenían de una España donde la confesión doctrinal era tan cotidiana, que la sociedad se escalonaba de acuerdo con la procedencia religiosa, tomando como punto de partida al “cristiano viejo” hasta el “cristiano nuevo” (Borja Gómez, 1998, p. 73). Así, la mentalidad del conquistador se había acostumbrado al enfrentamiento con otras religiones, ya fuera para examinarlas o marginarlas, de tal manera que la Institución eclesiástica tomaba una posición muy crítica y amenazante ante estas supuestas prácticas heréticas, tal y como lo pone de manifiesto Juan

³⁰ (Borja Gómez, 1998, p. 67).

Friede (1859), en sus *Documentos*

Sepáis que nos somos informados que en la dicha provincia (de Cartagena) hay unas casas y lugares señalados donde dizque ciertos hechiceros, que llaman los indios piaches, hablan con el demonio ordinariamente y le consultan sus cosas; y que así mismo hacen ciertas borracheras, en las cuales cometen muchos pecados y hacen ceremonias con que Nuestro Señor es muy deservido y la mayor parte de los indios tienen muchas mujeres. (Como se cita en Borja Gómez, 1998, p. 74).

Desde poco antes de la fundación de Cartagena se produjo un vertiginoso proceso de deculturación, así como en el resto de la Nueva Granada fueron vistos como idolatría todos los ritos, instituciones y demás experiencias de la religiosidad indígena. La intención del proyecto colonial se planteaba dos direcciones: la destrucción y la evangelización. Había una imperativa necesidad de evangelización que requería de un primer momento en que se desarraigaran las instituciones primarias, tales como: la supresión de la poligamia, de los casamientos siguiendo ritos indígenas, instaurando el matrimonio sacramental monogámico y para toda la vida, y perseguir a los sacerdotes indígenas, juzgándolos como hechiceros. (Borja Gómez, 1998).

4) La eterna lucha contra la Ciencia moderna: La inquisición presenta un absoluto contraste con el pensamiento y la filosofía que promulgaba la Ilustración que, en la narración de *La tejedora de coronas* pasa por Francia, se extiende por España, Italia, Norteamérica y llega a Colombia de la mano de Genoveva Alcocer. La Ilustración pasará a ser “Una ideología renovadora del pensamiento”, que a su vez proclama la libertad de las ideas, preparando las libertades sociales y de expresión. (Giraldo, 2004). Sin embargo, el lado opuesto al pensamiento de la Ilustración, en América, se manifiesta en el pensamiento dogmático del Cristianismo, el cual defiende sus ideas mediante “La sombra de la Inquisición”. Así, en la narración podemos notar un constante temor de todos los personajes que se encuentran en América, en el momento en que se mencionan

cuestiones científicas que claramente se oponían a las ideas de la formación del universo, y que contrariaban los principios básicos de la Iglesia. Por lo tanto, la narración constantemente introduce los conflictos mentales de persecución que enfrentan aquellos personajes, en cuanto se menciona la palabra “ciencia” en un ambiente en el que la Inquisición vigila todo sobre todo el panorama:

Hoy se podía afirmar que todo era muy distinto, hoy conocíamos la mecánica de Newton, referencia que debió hacer sentir al comerciante como si un escalofrío le trepanara por el espinazo, ya que, por muy en la póstuma gloria en que Galileo se encontrara, el Santo Oficio seguía siendo el Santo Oficio y el sabio pisano era un teórico proscrito. (Espinosa, 2017, p. 19).

Historiográficamente, el Siglo XVIII se conoce como “El siglo de las luces”. Los pensadores de esta época estaban de acuerdo en que se requería acabar con las tinieblas que representaban ese período de oscurantismo. La misión a realizar era la de “iluminar” la humanidad con la luz del pensamiento racional. Filósofos franceses, librepensadores ingleses e ilustrados alemanes, compartían la necesidad de iluminar mediante la razón, con el fin de combatir toda superstición y transformar el orden establecido, es decir, “civilizar a la humanidad”, según Voltaire. Diderot, por su parte, impulsó el proyecto de la *Enciclopedia*, mientras que Kant realizó su *crítica de la razón*. (Aramayo, 2004). Kant, definió la Ilustración de la siguiente manera:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración. (Kant, 2013, p. 85).

Bajo estas ideas, el objetivo de la Ilustración fue el de fundar una institución que certificara el conocimiento legítimo y eliminara cualquier pensamiento infundado, no con argumentos de

autoridad, sino mediante “las leyes eternas e inmutables que la propia razón posee³¹”. Así, cualquier pensamiento debía ser medido por la razón humana, y todo aquello que intentara zafarse de dicha crítica, tal como es el caso de la religión revelada, debía ponerse en cuestión, pues la razón le debía respeto solamente a aquello “que puede resistir un examen público y libre”³². De esta forma, la Fe católica va a encontrar en ese grupo de ilustrados a uno de sus más férreos contrincantes. El problema, sin embargo, fue el de que la Iglesia por su parte aumentó su ejercicio de control en las tierras del Nuevo Mundo, debido a que este pensamiento podría generar escaramuzas entre los neófitos, quienes podrían comenzar a dudar de todo el proyecto colonizador, y por lo tanto de uno de sus pilares: el Cristianismo.

En la novela, podemos encontrar esta problemática a partir de la primera secuencia narrada, que comienza con las vivencias de la protagonista durante el asalto a Cartagena de Indias –fiel históricamente³³-, que es efectuado por las tropas de Luis XIV, entre abril y agosto de 1697. Esta es una secuencia de gran valor dentro de la novela porque en ella se rompe con el orden de la vida colonial en el que Genoveva sufre una gran transformación, llevándola a través de las demás acciones que vertebran la narración. Este suceso mantiene a Genoveva como hilo conductor de la novela, y la lleva a Francia, con el fin de divulgar el presunto descubrimiento de un planeta verde por parte de su amado Federico. Es así como en la segunda secuencia, la narradora nos remite a catorce años después del asalto de Cartagena, en el que murieron sus padres y su Federico Goltar fue fusilado. Entonces, Genoveva asume la herencia intelectual y científica de Federico, y

³¹ Del ensayo “Kant y la Ilustración”, contenido como prólogo del libro *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de Immanuel Kant*.

³² En la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant, Madrid, Librería general de Victorio Suárez, 1928, p. 25.

³³ El conflicto denominado “La expedición de Cartagena” (del 2 de mayo de 1697). Fue de gran importancia en la historia, pues con ese ataque del Reino de Francia sobre el Reino de España, el rey Luis XIV quería tener una posición fuerte en el momento de realizar el tratado de paz con el Reino de España, conocido como “El tratado de Ryswick”. Además, de obtener la parte occidental de Santo Domingo. (Taillemite y Lieppe, 1997).

emprende un viaje junto a Pascal de Bignon y Guido Aldrovandi, (dos geógrafos europeos) con la intención de conocer la ciencia del momento. Esta segunda secuencia relata las peripecias de la protagonista por Ecuador, Francia, Prusia, Italia, Estados Unidos, España, la Antillas, y su posterior regreso a Cartagena.

En *La tejedora de coronas*, la narradora nos relata que en sus aventuras por estos distintos países se encontró con diversas luchas revolucionarias, vale mencionar su encuentro con George Washington, quien le habló de la causa libertadora de los Estados Unidos. Sin embargo, una de las revoluciones más importantes que se libraban en el mundo era, como ya lo habíamos mencionado, la de la Ilustración. En su paso por Francia, Genoveva conoce a Francois Marie Arouet (Voltaire), quien le introduce sus ideas acerca de la necesidad de implementar un nuevo orden intelectual, cuya intención es la de sacar a la sociedad de las tinieblas. La narradora constantemente menciona el desdén de éste hacia la institución del Santo Oficio, la cual impide, con su fuerza aplastante, la expansión por el mundo de la causa Ilustrada. Observemos pues, en las palabras del mismo Voltaire esta desazón, que presenta en sus *Escritos filosóficos*

Conocidos son de todos nuestros lectores los procedimientos del Santo Oficio, que son opuestos a la falsa equidad y a la ciega razón de los demás tribunales del Universo. Encarcelaba a cualquiera por la simple denuncia de las personas más infames: el hijo podía denunciar al padre, la mujer al marido, sin confrontarlos nunca con los acusadores; los bienes se confiscaban en provecho de los jueces; por lo menos así se ha portado la Inquisición hasta nuestros días. Y debe encerrar algo divino, porque es incomprensible que los hombres hayan sufrido pacientemente yugo tan cruel. Por fin, la Europa entera bendijo al conde de Aranda porque cortó las garras y limó los dientes del monstruo; pero el monstruo respira todavía. (Voltaire, 1984, p. 237).

Pues bien, el gran poder del monstruo de la Inquisición al que se refiere Voltaire, respira todavía, en cuanto a que todo el aparato ideologizante del Cristianismo, que se instauró en las tierras del Nuevo Mundo, no perdió rápidamente su poder, sino a mediados del siglo XIX, con la expulsión de los jesuitas del Reino de España por parte del Rey Carlos III, bajo consejo del Conde de Aranda. Sin embargo, los sucesos narrados en *La tejedora de coronas* se dan a finales del siglo XVIII e inicios y mediados del Siglo XIX, época en la cual la Inquisición campeaba sobre las Indias con su proyecto reformador de la fe. Al ser este un continente sobre el que se requería de una mano firme que actuara sobre toda la población e impusiera su religión y sus costumbres, el catolicismo mantuvo su hegemonía, como ya se ha demostrado, con la contundente formación de su ideología sobre el Nuevo Mundo. No es de extrañarnos entonces, que la narración de Genoveva empiece mostrándose a sí misma como un personaje ideologizado y que refleja el miedo sobre la figura celestial todopoderosa:

Al entrarse la noche, los relámpagos comenzaron a zigzaguear sobre el mar, las gentes devotas se persignaron ante el rebramido bronco del trueno [...] mar adentro había tormenta y pensé que, para tomar el baño aquella noche, el quinto o sexto del día, sería mejor llevar camisola al meterme en la bañera, pues ir desnuda era un reto contra el señor y un rayo podía muy bien partir la casa en dos, pero tendría que volver al cuarto, en el otro extremo del pasillo, para sacarla del ropero, y Dios sabía lo molondra que era, de suerte que me arriesgué y desceñí las vestiduras, un tanto complicadas según la usanza de aquellos años, y quedé desnuda frente al espejo de marco dorado que reflejó mi cuerpo y mi turbación. (Espinosa, 2017, p. 9).

Ese gran temor hacia “el señor”, es debido a que la formación e imposición del Cristianismo en el Nuevo Mundo se realizó partiendo de la figura de un dios todopoderoso y vengativo con aquellos que renegaran de él. La imagen cristiana se difundió a través del castigo terrenal que ejercían los

intermediarios de Dios, al que se añade, el temor al castigo del alma: el infierno, destinado a los herejes, sacrílegos, pecadores, en fin, a aquellos que no siguieran los mandatos establecidos por la Iglesia en el reino de la tierra. Para aquellos que atendieran los mandamientos de la ley cristiana y cuyo comportamiento reflejara una vida espiritual modelada por su evangelio, estaría destinado el reino de los cielos. Notamos también que, como tal ese proyecto del cielo al que irían los siervos de Dios, es poco definido en la Biblia; que sin embargo, aborda mucho más el infierno, como destino de los infieles. Pareciera que más que incentivar a los siervos de Dios a obrar correctamente, se les atormentara con la idea del lugar al que están condenados si no se siguen las normas cristianas establecidas, tal como parece observarlo el historiador Paul Johnson (1997) “Al cielo [...] le falta un incentivo real. De hecho, no tiene ninguna definición. Es el gran vacío de la teología” (p. 173). Notamos pues, que en la tradición cristiana occidental, el concepto religioso de la divinidad se ha asociado con imágenes cosmológicas en la división entre el plano de la existencia real y lo metafísico. Históricamente, el cielo y el infierno hacen parte de una larga tradición que se originó en el Mediterráneo oriental, a partir del segundo milenio, antes de la época cristiana. (Roggero, 2000). Lo anterior, surge como una necesidad humana de establecer códigos morales y éticos en una sociedad. La siguiente visión, nos ofrece más luces sobre esta cuestión:

A lo largo de 4000 años, el Cielo y el Infierno han conocido transformaciones verdaderamente radicales, relacionadas con las experiencias históricas y con la transformación paulatina de las estructuras sociales y de las configuraciones ideológicas de la sociedad. En el ultramundo, los hombres han proyectado y dado forma a sus aspiraciones, inquietudes, esperanzas y terrores. Han buscado la sanción simbólica y metafísica de sus códigos éticos y morales, y la confirmación divina del orden social existente o idealizado. La geografía del ultramundo, celeste e infernal, se ha convertido así en un espacio del imaginario social, en donde se responden las interrogantes y se despejan las dudas alrededor del mundo, y de donde se obtienen, como ha sucedido repetidas veces

en la historia, estímulos y sugerencias para la acción colectiva, en la forma de movilizaciones milenaristas y proyectos utópicos y escatológicos para la realización de las promesas del más allá. (Roggero, 2000, p. 198).

De lo anterior, podemos afirmar que la noción de castigo que se encuentra en el personaje de Genoveva Alcocer, se halla en un estado de carga ideológica, o sea que desde su nacimiento, y a lo largo de su vida ha tenido una relación permanente con las ideas de cielo e infierno que, como lo hemos expuesto, sirvieron de catalizador en el proceso de ideologización al que estuvo expuesta la sociedad de Cartagena de Indias de los Siglos XVII, XVIII y XIX, pues el proceso evangelizador de la Fe cristiana ha venido usando, desde sus inicios, esta solución; la cual se remonta al enigma que se entabla en torno a la pregunta ¿qué hay después de la muerte? de la que suponemos se ha tenido una inquietud metafísica a lo largo de la historia del hombre. Y es así que Genoveva, a lo largo de su vida y en un contexto de ideas tan fuertemente marcadas del Cristianismo asocia esas ideas a su diario actuar, pues la sola omisión de las enseñanzas divinas y su separación de la ideología cristiana, entraña el pecado, y éste, antes de que fuera castigado en el Ultramundo también era castigado en el nivel terrenal por parte del Santo Oficio. Y con el claro ejemplo de aquellos que fueron castigados por la Inquisición, la Iglesia mostraba cuál era el destino de los herejes en la tierra, pues las penas se cumplían en lugares públicos, para edificación de todos y para inspirar miedo. Además de esto, se sobreentiende que no se requería que toda la población presenciara los castigos de los infieles, pues aquella información se dispersaba fácilmente a través de las conversaciones habituales de las personas, lo cual fortalecía su formación ideológica, mientras le cerraba el paso a todo lo que la pusiera en duda, tal y como se muestra en la narración:

Y los muchachos quedamos en el comedor, silenciosos, herida la imaginación por las historias de cocimientos públicos de astrólogos [...] María Rosa fingía interesarse en los temas [astronómicos],

pero en realidad cerraba su mente a ellos, porque en la escuela aprendió hacía tiempos que todas aquellas lucubraciones no eran otra cosa que triquiñuelas de Satanás. (Espinosa, 2017, p.p. 31-33).

Como rasgo propio de su cultura monocrática, el Cristianismo hermético censuraba todo aquello que llegara de otros lugares, como Francia, y que contradijera alguno de los elementos teológicos en que se fundamentaba su religión. De ahí que, incluso en el ambiente y en la mentalidad de los niños y adolescentes que aparecen en la narración, la primera conexión que realizan al mencionar juntas las ideas de la astronomía y la religión cristiana, sea la de la figura del castigo, representada en la Inquisición. Así como también aparecen las instituciones educativas, dándole mayor relevancia a la cuestión religiosa que a la científica. De la forma en como lo manifestábamos anteriormente, la fuerte estructura ideologizante de tradición colonial que España instaló en Iberoamérica, permitió que la radicalidad del pensamiento cristiano se estableciera sobre las ideas de la razón que promulgaba la causa ilustrada. Es por tal motivo la actitud negativa que se tomaba hacia los emisarios de la Ilustración venidos de Europa, quienes representaban el peligro que llegaba al Nuevo Mundo, trayendo sus fantásticas y heréticas ideas a un mundo revitalizado de su pasado pagano:

El francés Pascal de Bignon y el boloñés Guido Aldrovandi parecían sostener en sus cartografías y cuadernos de notas, la verdad del sistema de Copérnico, teoría que el Santo Oficio, con fundamento en la Escritura y en ciertas opiniones de San Agustín y de Santo Tomás, consideraba indefensible ni siquiera como hipótesis, intolerable para los católicos como ya lo había proclamado, mucho tiempo atrás, el papa Urbano VII al recordar que la Tierra era un astro inmóvil, a cuyo alrededor giraban el sol y las estrellas, y en uno de cuyos puntos geográficos, Jerusalén, morada y santuario de Dios, se hallaba en el centro de la Creación, de donde juzgaban los sesudos inquisidores que, si la sola razón natural no bastara para deducir una cosa tan palmaria, al menos debía sentirse algún respeto por los textos sacros, que en tal materia no dejaban ni el menor rescoldo de duda, a menos

que el blasfemo Copérnico se sintiese más conoedor que Moisés en aquellos delicados puntos, lo cual producía tal ansia de reír que se inflamaban por sí solas las piras inquisitoriales. (Espinosa, 2017, p. 37).

Entonces, se comprende que por medio de ese monólogo interior desde el que se nos narra la historia de la misma Genoveva Alcocer, se va encarando desde una perspectiva crítica y múltiple, el planteamiento de la búsqueda y la revelación de la identidad cultural, en su plurisignificación narrativa, que relata su vida y su tiempo. Para la época, la institución de la Iglesia y su poderoso brazo de la Inquisición en Cartagena de Indias, realizaban constantes controles a los habitantes de la ciudad, intentando detener la llegada invariable de materiales “heréticos” de Europa, en este caso representados en el material geográfico que traían consigo Bignon y Aldrovandi, material que aceptaba el sistema de Copérnico, que a su vez negaba la teoría geocentrista de Ptolomeo, aceptada por la Iglesia católica, a su clara conveniencia.

De lo anterior, se asume que durante los siglos a los que se refiere la narración de Genoveva, se muestra cómo las formaciones ideológicas del Cristianismo en el Nuevo Mundo se siguen ejecutando tal y como se presentaban desde la llegada del colonizador; sin embargo, el modelo impositivo de la ideología cristiana se volvió más riguroso, tomando la forma de una Inquisición completamente autoritaria y determinada a extirpar los rastros heréticos que se conservaban de las antiguas tribus indígenas. A la vez, la Iglesia combatía con los fuertes cambios que se producían en el mundo intelectual, como la Ilustración, que se convirtió en una de las fuerzas más poderosas que contradecía su pensamiento. También, es justamente la transición entre el pensamiento ideologizado y la libertad de pensar por sí misma la que representa Genoveva Alcocer. Además, observamos que la narración de *La tejedora de coronas* se convierte en un imposible, dadas las condiciones de censura creadas por la Iglesia. La solución a este problema será la creación de un

doble por parte de Genoveva: La bruja de San Antero, que surge como confesora o enunciataria de la historia de su gran aventura intelectual. La bruja de San Antero, también representa la libertad del pensamiento de Genoveva, pensamiento que sin embargo, se halla ideologizado, pues, aceptando el planteamiento de Pedro Gómez Valderrama (1970), sobre el Cristianismo, la hechicería se convierte en una manera de justificar el exterminio de religiones que le son completamente diferentes, y a las cuales no es posible “evangelizar mediante la fe verdadera”, es por lo tanto que “la historia de la brujería, infortunadamente, es la historia de su exterminio. Es una historia siempre redactada por el enemigo, vista siempre a la distancia que imponían la hoguera y los instrumentos de tortura” (Valderrama, 1970, p. 12).

En consonancia con lo anterior, la bruja de San Antero sería el *alter ego*³⁴ de Genoveva, la construcción mental de una mujer que se sabe ad portas de la muerte. Ese doble se manifestará, con la intención de mostrar a las dos Genovevas contenidas en una; por una parte, la original, que creció en un entorno social ideologizado, y que por lo tanto, se adhiere a su sistema de creencias férreamente, sistema que se refuerza por la figura del castigo representada en la Inquisición; por otra parte está la otra Genoveva, la Bruja de San Antero, que se desprende de la Genoveva original y mantiene a la Genoveva científica, o en palabras de Figueroa (1992):

El simbolismo recurrente del espejo en la disposición textual de la novela se concentra en la identidad de Genoveva, fragmentada entre la aprendiz de científica y la bruja de San Antero, entre el saber y el instinto, entre la luz racional y la oscura superstición. (p. 25).

³⁴ El alter ego que significa literalmente “el otro yo”, se trata de una persona real o ficticia en quien se reconoce, identifica o ve un trasunto de otra. Se usa para entender la psicología de los personajes, las necesidades de identificarse con otro, las inconformidades con su naturaleza, los pensamientos y sus actitudes. (Arias, 2013, p. 92).

En efecto, es de esta forma que se presentan las identidades antitéticas, construidas meramente en la psiquis de Genoveva, pues la Bruja en ningún momento del relato entra directamente en escena, ni sus palabras se muestran de manera directa, sino a través de la narradora, quién inclusive la menciona constantemente “con lo cual no quiero decir que todos los nigromantes o cartománticos que conocí fueran embaucadores, para muestra la propia bruja de San Antero, de cuyas artes puedo dar testimonio” (Espinosa, 2017, p. 324). La figura de la bruja es, pues, producto del imaginario cristiano sobre lo que está mal, creación a la que se le pasa a atribuir los males de la misma Genoveva. Siguiendo este planteamiento, y dadas estas condiciones, en la psiquis de Genoveva Alcocer se crea desde su infancia, en su entorno social, la imagen de la culpa, de la herejía, de la condena a la que será sometida, dado que se atrevió a cuestionar a la fe católica mediante el pensamiento ilustrado. No obstante, la representación de la bruja de San Antero, también le permite desprenderse de esa Genoveva ideologizada. Así,

La bruja de San Antero nunca entra en la novela directamente y todos sus actos son referidos por Genoveva; sin embargo, tiene una función primordial y es el hecho de reconstruir la historia, gracias a que recupera en sus lebrillos las memorias de fray Miguel Echarri. Estos documentos son el puente que permite a la novela, desde el punto de vista de Genoveva, recusar el poder y desmitificar la historia. La bruja se convierte en un claro símbolo de rebeldía contra el poder colonial español, la corrupción administrativa y la Inquisición. (Arias, 2013, p. 103).

Finalmente, hallamos en la relación de Genoveva Alcocer con la fe cristiana los primeros indicios de la exclusión a la que eran llevados aquellos que pensarán diferente de la ideología católica. Esta exclusión se manifiesta constantemente, dirigida hacia la figura de Genoveva Alcocer, que es lo que, aparentemente, desencadena la aparición de la Bruja de San Antero. Es la locura otro medio del que se sirve la cristiandad como concepto relacionado con la herejía y el

pecado. Entonces, el conocimiento que busca Genoveva, a través de su constante estudio y posterior viaje intelectual alrededor del mundo, el Cristianismo lo concibe como la sumisión de un ser humano ante el poder satánico, que se manifiesta así:

regresar al cabo de muchas horas a casa, con visibles signos de fatiga y agobiada por el peso de varios cuadernos de apuntes que, al hojearlos furtivamente, algunos eventuales e indeseables visitantes habían encontrado crípticos, y quizá sospechosos de pravedad, razón por la cual la vecindad temía una irrupción de los dominicos en el momento menos imaginado y cada día se alejaba más del trato de esta Genoveva Alcocer, sola en el mundo, tan sola que tal vez se había vuelto loca, lo cual no descartaba yo misma, pues sólo a una loca podía interesar, en una ciudad tan inculta y mercantil, el cálculo de la distancia entre el sol y la tierra hecho por Cassini, o la posibilidad de calcular el paralaje de Venus, planteada por de Bignon y Aldrovandi. (Espinosa, 2017, p. 39).

Todo lo anterior nos permite abordar la tercera y última secuencia narrativa de la novela en la que Genoveva Alcocer, a su vuelta a Cartagena después de su viaje alrededor del mundo, es aprehendida por el Santo Oficio y condenada a la hoguera por brujería. Confirmamos que es durante este período de encierro en el que se narra la historia, casi a modo autobiográfico por parte de Genoveva hacia una supuesta bruja de San Antero, condenada, al igual que ella, por el delito de brujería. Es en esta última secuencia en donde Genoveva, desde prisión, evalúa los grandes sucesos históricos en los que estuvo presente, mientras la meditación junto a la bruja le permite resolver los misterios que se tejieron alrededor de los sucesos ocurridos en su Cartagena de infancia y adolescencia: la expedición de Cartagena, la corrupción del gobernador Diego de los Ríos y los conflictos de faldas del secretario del Santo Oficio fray Miguel Echarri. Todos estos elementos refuerzan la presencia de la bruja de San Antero, cuya compañía aprecia Genoveva, pero de la cual no logra recordar su llegada

el mundo se me ha ido afantasmando, pues los mayores de noventa años solemos padecer achaques de irrealidad, y es debido a ello por lo que, a ratos, me pregunto si será verdad que me acompaña, en esta celda del nuevo palacio de la Inquisición, esa mujer tan sabia, o si será una mera ilusión, porque creo recordar que, al principio, yo me encontraba sola aquí, y ella apareció cualquier día, sin anuncio previo. (Espinosa, 2017, p. 480).

Una anciana Genoveva acepta que la aparición de la bruja de San Antero puede ser producto de sus “achaques de irrealidad”, pero también porque tal doble es producido para aplacar el dolor del tormento que le está imponiendo el Santo Oficio, mediante toda clase de torturas que tienen como cometido el que la tejedora confiese todos sus delitos, incluso aquellos tan heréticos que la Iglesia concibe en sus delirios, y que la atormentada mujer termina por aceptar. Genoveva acepta tales martirios de forma casi estoica, porque desde que salió en su viaje alrededor del mundo sabía que su destino era retornar a Cartagena para fundar esa logia que en sus años de vejez logró crear e impulsar. “al cabo de uno o dos años, en mi logia se habían planteado casi todos los temas que me interesaban, se discutían las ideas de Voltaire, de d’Alembert, de Diderot, por mí evocadas en estos territorios” (Espinosa, 2017, p. 490). Es por tanto que cuando la anciana Genoveva observa que su proyecto de ilustración va marchando y que Latinoamérica algún día podrá salir de las sombras para entrar de lleno en la esfera del conocimiento, siente tal satisfacción, que justifica todos los tormentos que le están siendo aplicados

cuya única huella es la que dejé impresa en las mentes de mis cófrades, lerdos para abarcar el inquieto paisaje del pensamiento enciclopedista, pero colmados de buenas intenciones, lo cual era ya bastante para los vástagos de una nación que poco o nada tuvo nunca que ver con la historia universal de las ideas, que despreció desde sus orígenes la reflexión filosófica, cuyo arte se ha recreado girando en torno a la muerte y a la fe. (Espinosa, 2017, p. 493).

Por todo esto, se observa que la persecución a Genoveva Alcocer por parte del Santo Oficio, a causa de su conocimiento científico y filosófico, el cual representa un peligro para el proyecto colonizador y evangelizador en Cartagena y por ende en Latinoamérica, representa la imposición de un pensamiento radical, que oprime, que elimina toda huella de revolución intelectual, con el único objetivo de mantener una hegemonía que detrás de sí mantiene la detención de sus riquezas, así como de mantener la imagen del gran reino de España. Con la muerte en la hoguera de la bruja de San Antero, el Cristianismo hiere grandemente el proyecto ilustrado de Genoveva, pero esa vieja decrepita había ganado adeptos para su causa mucho antes de fundar su logia de ilustración, lo cual nos da muchas expectativas acerca del carácter emancipativo del pueblo latinoamericano, y de sus ansias de reconocimiento de esa cultura propia que se ha intentado eliminar.

La locura como formación discursiva del Cristianismo en José Arcadio Buendía

Estos tres aspectos del panoptismo –vigilancia, control y corrección- constituyen una fundamental y característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*. En el apartado anterior, observábamos cómo en *La tejedora de coronas*, Genoveva, además de ser un personaje ideologizado desde su infancia por las ideas cristianas³⁵, también se ve excluida de su entorno social, debido a la asociación de la locura que el Cristianismo ejerce, desde la exclusión de aquello que lo niega, en este caso, del conocimiento ilustrado; llegando inclusive a referirse a quienes buscan el conocimiento racional, como pactantes con el demonio. En *Cien años de soledad* esta idea aún se manifiesta, excluyendo al individuo que

³⁵ Estanislao Zuleta (2017) nos dice que una característica típica de la ideología es que “se funda siempre en las tradiciones, en los modos de vida, en una autoridad de cualquier tipo que sea, y deja de lado la demostración como fundamento de su validez” (p. 181).

pretende asumir su YO personal en plenitud. En esta novela nos encontramos con un personaje que, al igual que Genoveva, tiende a asumir ideas revolucionarias, lo cual causa que ese proyecto ideológico cristiano que está fuertemente arraigado en la mentalidad del pueblo latinoamericano, lleve a que a este individuo se le realice una especie de inquisición; sin embargo, dicho castigo no estará enfocado en la tortura y el castigo físico, como en el caso de Genoveva, sino en la tortura psicológica, alejando al individuo de su grupo social, excluyéndolo con una especie de “inquisición o auto de fe mental”, actitud que demuestra un descrédito hacia los individuos que van tras el conocimiento que no han obtenido, dada la peligrosidad que podrían representar ciertas ideas para el proyecto dominante³⁶.

Nietzsche (1996) manifestaba: “Todo hombre lleva en sí la doble nostalgia de la elevación espiritual y de la pureza moral”³⁹, con esto el filósofo se refería a la batalla que hay dentro de cada hombre entre las formas ideológicas que se le han impuesto y sus ansias de libertad. En el caso de la novela *Cien años de soledad*, encontramos que uno de los personajes más relevantes dentro de la narración, José Arcadio Buendía, tiene una fuerte batalla con la formación ideológica de los habitantes de Macondo. En un inicio, el patriarca es mostrado por parte del narrador como “el hombre más emprendedor que se vería jamás en la aldea” (García Márquez, 1970, p. 16), pues era atento a las cuestiones que afectaban el pueblo y a su familia, era fuerte, madrugador, y con una

³⁶ Esa actitud de desprecio hacia los individuos diferentes fue constantemente criticada por el poeta francés Antonin Artaud, quien en una de sus cartas dice “Todo me disgusta en la prodigiosa suciedad de este tiempo”, en confesiones como esta, Artaud, se muestra como una especie de enemigo de la sociedad actual, pues intenta asumir, en todos sus alcances, su dignidad de hombre. Para el poeta “todos los actos individuales son antisociales”, es decir, que consideraba que la sociedad actual es, básicamente, antihumana. El mundo actual, para Artaud “mundo servil, [en el que] no hay amor, ni siquiera odio, todos los cuerpos están repletos hasta el hartazgo, las conciencias resignadas, no hay mas que una inmensa satisfacción de inertes” (Artaud, 2002, p. 69). Este mundo, en el que no se incluye a los marginados sociales, pues ellos ya viven en sus propias condiciones miserables, de una vida infrahumana. Él, también advierte de cómo se maneja hoy en día a la sociedad “esta civilización tiene por leyes lo siguiente: aquel que está desprovisto de máquinas, cañones, armas, bombas, gases asfixiantes, se convierte en presa de sus vecinos o del enemigo más armado” (Artaud, 2002, p. 74). Siendo de esta, como de muchas otras formas, mediante las cuales el hombre es subyugado y llevado a realizar la voluntad de los demás. ³⁹ En *La genealogía de la moral* (p. 38).

disposición total hacia los trabajos que mejoraran la vida de los habitantes de Macondo. Aquel individuo era una representación de “hombre modelo”, dada su atención en las necesidades del hogar y de la población, de hecho, es él mismo quién se encarga de la disposición y trazado de las calles del pueblo, de tal forma que todos sus habitantes pudieran tener las mismas condiciones de calidad de vida que la zona en que estaba plantada la aldea:

José Arcadio Buendía, que era el hombre más emprendedor que se vería jamás en la aldea, había dispuesto de tal modo la disposición de las casas, que desde todas podía llegarse al río y abastecerse de agua con igual esfuerzo, y trazó las calles con tan buen sentido que ninguna casa recibía más sol que otra a la hora del calor. En pocos años Macondo fue la aldea más ordenada y laboriosa que cualquiera de las conocidas hasta entonces por sus 300 habitantes. Era en verdad una aldea feliz donde nadie era mayor de treinta años y donde nadie había muerto. (García Márquez, 1970, p. 16).

José Arcadio Buendía, es entonces el hombre más importante de la aldea, no solo en cuanto a su apoyo a su fundación, a su planeación, sino que por mucho tiempo asume las dirección de los asuntos políticos de la aldea, sin reconocerse como un líder político como tal, el único interés que demuestran sus acciones es el de mejorar la habitabilidad del pueblo, que a su vez mejora la igualdad y las condiciones de paz y fraternidad entre sus habitantes. El patriarca es el líder al que todos los habitantes consideran en cuanto a tomar decisiones y realizar cambios. Sin embargo, la influencia de los inventos que llevan los gitanos a la aldea, despierta en el patriarca de los Buendía la necesidad de conocer, de saber qué hay más allá de los inventos que Melquiades le presenta. La curiosidad y el ansia de conocimiento lo llevan a emplear los inventos de los gitanos de diferentes formas, a hallarles una utilidad más allá de las que le muestran los gitanos. El patriarca de la aldea intenta hallar en los simples inventos de los gitanos un uso práctico y cotidiano que mejore las condiciones en que se realizan determinadas acciones en la aldea. La completa ignorancia que

todos los habitantes del pueblo tienen con respecto a los inventos que llevan los gitanos hace que José Arcadio se obsesione cada vez más por descubrir las maravillas que ha creado el conocimiento. Es esta una de las razones por las que rápidamente cambia su comportamiento y su aspecto:

Aquel espíritu de iniciativa social desapareció en poco tiempo, arrastrado por la fiebre de los imanes, los cálculos astronómicos, los sueños de transmutación y las ansias de conocer las maravillas del mundo. De emprendedor y limpio, José Arcadio Buendía se convirtió en un hombre de aspecto holgazán, descuidado en el vestir, con una barba salvaje que Úrsula lograba cuadrar a duras penas con un cuchillo de cocina. No faltó quien lo considerara víctima de algún extraño sortilegio. Pero hasta los más convencidos de su locura abandonaron trabajo y familias para seguirlo, cuando se echó al hombro sus herramientas de desmontar, y pidió el concurso de todos para abrir una trocha que pusiera a Macondo en contacto con los grandes inventos. (García Márquez, 1971, p. 16).

La anterior cita, nos permite evidenciar el cambio del comportamiento de José Arcadio Buendía, a raíz de los inventos presentados por los gitanos, y el cambio que generó la búsqueda de conocimiento a la que lo llevó la presentación de los objetos desconocidos para él, y que sin embargo, eran tan comunes para personajes como Melquiades. José Arcadio Buendía se convierte, de esta forma, en un investigador voraz, y el descuido de su aspecto le da al pueblo la justificación para afirmar que el patriarca del pueblo ha sido víctima de una especie de “sortilegio”, o hechizo, tomándolo en un lenguaje más coloquial. No obstante, no es ese término el que nos preocupa tanto, sino el que se presenta más adelante y que hemos subrayado. “Locura”. Se trata, claramente de un concepto muy importante para definir la condición mental de un individuo; lo que nos llama la atención, es cómo serán diversas las formas en que dicha significación se usa en distintas ocasiones dentro de la narración; pero, lo más importante es que desde ahora, Locura, se nos presenta como

una noción que excluye a un individuo de un grupo social, dado su comportamiento diferente a los ojos de algunos habitantes del pueblo. Tomemos esto como un precedente de la formación ideológica de los habitantes de la aldea, manifestada en su formación discursiva. Se hace preciso entonces, analizar, primeramente, qué son las formaciones discursivas.

Formaciones discursivas

Pues bien, Edmond Cros, manifiesta que en cuanto a el proceso de transcripción de lo social en el texto, es posible individuar una formación discursiva si se consigue “localizar y definir una regularidad entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas” y también, los signos empleados en la enunciación (Cros, 1986, p. 58). En otros términos, una formación discursiva es una micro-semiótica o conjunto coherente de microsemióticas, que es analizable y reconocible en la forma en que traduce de forma regular las relaciones que integran una formación ideológica, la cual es resultado de las estructuras materiales e institucionales, operantes en una formación social. De tal forma, se produce un proceso lineal de transcripción de lo social en el texto, así: de formación social a formación ideológica y de formación ideológica a formación discursiva (Cros, 2009, p. 76).

De tal forma que, en su proceso, las formaciones ideológicas desempeñan una función mediadora entre las estructuras sociales y las manifestaciones discursivas. Además, Cros sigue el planteamiento de la noción de ideología de Althusser, quién define ideología como “un sistema (que posee su lógica y rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotado de una existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada”

(Cross, 2009, p. 76). Dicho de otra manera, la ideología existe en las prácticas materiales e institucionales que la sustentan. Y también, “toda práctica ideológica, es una ideología vivida y representada por una colectividad” (Cros, 1986, p. 76). Además,

Al modelar la experiencia y todos los fenómenos –individuales y colectivos- de conciencia, la ideología interviene, efectivamente –como hemos visto-, en todos los estadios de producción y sentido y, de manera general, en todos los circuitos de la comunicación cultural. De ahí el interés que tiene actualizar la complejidad de estas redes de ideosemas en lo que se materializaría, en el texto, el conjunto de una formación discursiva. (Cros, 1986, p.p. 91-92).

Con todo, la disposición de las micro-semióticas activas en una formación discursiva dada, dependerá de la organización del sistema ideológico subyacente a las mismas, en el momento de la génesis textual, de manera que el trabajo del analista consistirá en “reconstruir estos tipos de redes de signos, para volver a encontrar, aguas arriba, las prácticas ideológicas que los han producido” (Cros, 1986, p. 76).

Por consiguiente, el trabajo a seguir será avanzar en la profundización en la práctica social del Cristianismo, y en cómo esta ha influido sobre las prácticas ideológicas de una comunidad, y luego, en su formación discursiva, en cuanto a su actuar de exclusión frente a un individuo que se aleja un poco de la comunidad y sus prácticas, en su búsqueda de conocimiento.

Prácticas discursivas del Cristianismo frente a la “locura” de José Arcadio Buendía.

Tal y como lo hemos presentado a lo largo de esta investigación, la religión cristiana como formación monocrática, ha impuesto su dogma de fe, con la intención de mantenerse como la religión hegemónica del mundo. Bajo este análisis, se mostró que las prácticas ejercidas por la religión católica para mantenerse como dogma imperante han sido diversas. Pues bien, muchos de

los discursos que aparecen a lo largo de la narración de *Cien años de soledad*, manifiestan esta cuestión hegemónica; sin embargo, se presentan de una forma más suavizada. Es decir, mientras en *La tejedora de coronas*, Genoveva, constantemente hacía referencias al peligro que representaba buscar el conocimiento en una época en que la Inquisición podía castigar tal comportamiento, en *Cien años de soledad*, el personaje de José Arcadio Buendía sufre de otra de las maneras en que se presentan las formaciones ideológicas del Cristianismo, pues en su caso, la comunidad ideologizada castiga al individuo que muestra un comportamiento diferente al aceptado por la Iglesia, mediante su exclusión de la sociedad. Frente a esto, el filósofo francés Michel Foucault (2014) concebía que la locura es más una situación social, que una enfermedad individual, pues la historia del tratamiento de la locura demuestra que la gente era encerrada en los manicomios con la intención de satisfacer una necesidad de la sociedad. De esta forma, la locura es para Foucault, una forma de hacer trabajar a la fuerza, de sofocar levantamientos o de apagar un escándalo.

En efecto, si asumimos a la locura como una situación social, debemos asimilar que existe la necesidad de interpretar ciertos comportamientos de algunos individuos, los cuales se presentan como conductas desconocidas o poco aceptadas moralmente. Pero también, existen los casos en los que se repudia aquello que se relaciona directamente con el mal; este procedimiento está ligado directamente a la formación católica de los hombres prudentes³⁷, que son quienes se apartan de todo aquello que está mal visto o que es pecado, según los preceptos cristianos. De esta forma, en *Cien años de soledad*, un personaje que está ligado a esta concepción del mal es Úrsula Iguarán, quién constantemente sopesa las acciones de los pobladores de la aldea bajo la noción del bien y

³⁷ “El simple todo lo cree, pero el prudente mira bien sus pasos” (Proverbios 14:15).

el mal, representados en la formación de la fe católica; a la vez que muestra un fuerte desprecio hacia aquello que le es desconocido, pero que su “intuición” la lleva a relacionarlo con lo demoniaco³⁸.

Úrsula, en cambio, conservó un mal recuerdo de aquella visita, porque entró al cuarto en el momento en que Melquíades rompió por distracción un frasco de bicloruro de mercurio.

-Es el olor del demonio -dijo ella.

-En absoluto -corrigió Melquíades-. Está comprobado que el demonio tiene propiedades sulfúricas, y esto no es más que un poco de solimán.

Siempre didáctico, hizo una sabia exposición sobre las virtudes diabólicas del cinabrio, pero Úrsula no le hizo caso, sino que se llevó los niños a rezar. Aquel olor mordiente quedaría para siempre en su memoria, vinculado al recuerdo de Melquíades. (García Márquez, 1970, p. 15).

Lo anterior, demuestra que en la población de Macondo, la idea Cristianismo, está arraigada al funcionamiento de su sociedad como una institución fundamental, pues está presente en casi toda la articulación de ese Macondo social, cultural y tradicional. La moral cristiana rige sobre los acontecimientos y juicios que toman los diferentes habitantes de la aldea. Así, son diversos los momentos en que el Cristianismo toma posesión como Institución política y militar, como en el momento en que Úrsula asume la dirección del pueblo en una especie de golpe de estado hacia Arcadio, quien al asumir el mando del pueblo se había convertido en un déspota que llegó incluso a frenar la labor de la Iglesia: “[Arcadio] Recluyó al padre Nicanor en la casa cural, bajo amenaza de fusilamiento, y le prohibió decir misa y tocar las campanas como no fuera para celebrar las victorias liberales” (García Márquez, 1970, p. 85). Fue este uno de los actos con los que Úrsula

³⁸ “Por tanto, someteos a Dios. Resistid, pues, al diablo y huirá de vosotros” (Santiago 4:7).

sintió que peligraba la tradición cristiana del pueblo, y fue ella misma quien se dispuso a tomar las riendas del pueblo y a devolverle a la Iglesia el poder que le había sido arrebatado “A partir de entonces fue ella quien mandó en el pueblo. Restableció la misa dominical, suspendió el uso de los brazales rojos y descalificó los bandos atrabiliarios” (p. 88).

Además, en la narración de *Cien años de soledad*, también se evidencia una de las características propias de la ideología, que es el ser recibidas desde la infancia, como en el caso de los hijos de Úrsula, quienes son constantemente encaminados por la senda del pensamiento cristiano que su madre ha ideologizado (Recordemos que en una etapa de su vida, Úrsula se da a la tarea de convertir a su tataranieta en papa). Pues bien, esta condición del dogmatismo adquirida desde la infancia, Estanislao Zuleta (1991) la entiende de la siguiente forma:

Los psicoanalistas sostienen que todos fuimos dogmáticos, porque los padres –seres para nosotros esenciales- nos lo enseñaron todo. Como el lenguaje, que no es neutro, porque no viene solo, nunca es simplemente denotativo porque no se reduce a nombrar las cosas, ya que está cargado de interpretación: las designa como buenas y malas. Nos hace un mapa del mundo completamente valorado. Es nuestro dogma inicial. (p. 270).

Es así como observamos que los habitantes de Macondo son personajes ideologizados respecto a su creencia religiosa. De tal forma que, su conducta será la de rechazar todo aquello que pueda poner en duda lo que cuestione su fe, con la intención de sofocar levantamientos de los individuos adeptos a la fe cristiana. Y es precisamente José Arcadio Buendía, quien muestra un comportamiento diferente ante la llegada de los gitanos y el conocimiento de la ciencia que el pueblo desconoce y que los gitanos les ofrecen. José Arcadio Buendía, hombre anteriormente trabajador y protector de su familia y de la aldea, se enfrasca en el conocimiento de todo aquello que le es posible conocer por medio de los cálculos, observaciones y demostraciones teóricas. Es

entonces, por medio de éstas, que llega a la conclusión de que “la tierra es redonda como una naranja”, la cual, sin embargo, es una idea revolucionaria para los habitantes de Macondo, quienes ante esta situación actúan de la manera que consideran más prudente: ridiculizando y excluyendo a aquél que desafía las leyes de la razón cristiana. Es en este momento, que se nos presenta la exclusión, por medio de la acusación de locura

[José Arcadio Buendía] Estuvo varios días como hechizado, repitiéndose a sí mismo en voz baja un sartal de asombrosas conjeturas, sin dar crédito a su propio entendimiento. Por fin, un martes de diciembre, a la hora del almuerzo, soltó de un golpe toda la carga de su tormento. Los niños habían de recordar por el resto de su vida la augusta solemnidad con que su padre se sentó a la cabecera de la mesa, temblando de fiebre, devastado por la prolongada vigilia y por el encono de su imaginación, y les reveló su descubrimiento.

-La tierra es redonda como una naranja.

Úrsula perdió la paciencia. «Si has de volverte loco, vuélvete tú solo -gritó-. Pero no trates de inculcar a los niños tus ideas de gitano.». (García Márquez, 1970, p. 14).

Recordemos que la redondez de la tierra es una verdad científica que se comprueba y proyecta de muchas maneras, para efectos de un dominio técnico, es una idea moderna, como muchas otras que se van desarrollando desde los descubrimientos de hombres de ciencia, que observan y aplican las matemáticas, como Kepler, Copérnico y Galileo; y que la Iglesia católica encontró, en su momento, que tales teorías podían conmovir sus “verdades”, hasta el punto de que condena a Galileo al silencio hasta el fin de sus días, cuando este científico se atrevió a ridiculizar en un dialogo irónico, la posición de la Iglesia sobre la tierra como centro del universo, según Ptolomeo. Declarar loco a José Arcadio, puede aparecer en Macondo como un paralelo condenatorio, frente a la antigüedad de un error que es tenido como verdad: que la tierra es plana. Recordemos ahora

que esta cuestión previamente también la habíamos observado en la narración de *La tejedora de coronas*.

Añadido a lo anterior, es conveniente la idea Foucault (2014), según la cual, la situación de locura se convirtió en condición suficiente para convertir y desplazar a alguien como lo otro, como alteridad. El loco entonces es sujeto a todo tipo de escarnio, de exclusión y de juicios morales. Además, para el filósofo francés, la relación hombre/ saber, constituye una de las bases del estudio de la enfermedad mental. Esta noción se patentiza en otro de los episodios fundamentales, el cual refiere a que José Arcadio Buendía, en una de sus constantes muestras de delirio se da a la tarea de obtener la prueba científica de la verdadera existencia de Dios:

Melquiades terminó de plasmar en sus placas todo lo que era plasmable en Macondo, y abandonó el laboratorio de daguerrotipia a los delirios de José Arcadio Buendía, quien había resuelto utilizarlo para obtener la prueba científica de Dios, Mediante un complicado proceso de exposiciones superpuestas tomadas en distintos lugares de la casa, estaba seguro de hacer tarde o temprano el daguerrotipo de Dios, si existía, o poner término de una vez por todas a la suposición de su existencia. (García Márquez, 1970, p. 36).

Con respecto a esta cuestión, consideramos que esta comprobación es propia de un talante experimental, que en todo caso aparece en la narración bajo un halo irónico, desde la daguerrotipia, que supone la delirante posibilidad de visibilizar al ser superior, lo cual entra en el orden de la evidencia científica y no en aquel de la creencia; por esto, la actitud de José Arcadio incluso podría considerarse como herética, dado que la verdad de la existencia de dios depende es de una revelación que tiene carácter de dogma. Dicha racionalidad positivista del personaje, aunque bajo su halo cómico de la daguerrotipia, será entonces un motivo adicional para declararlo como loco.

El fracaso en tal empresa lleva a nuestro personaje a negar la existencia de Dios, luego pierde la noción del tiempo, y en un ataque de cólera comienza a destrozar todo aquello que encuentra a su paso. La negación de Dios y sus ataques coléricos llevan a que José Arcadio Buendía sea amarrado a un árbol de castaño, en una especie de internamiento en un manicomio. Aun así, se le presenta la posibilidad de redirigirlo por “el camino del bien³⁹”, el camino cristiano, es por lo tanto necesario hacer entrar en razón al loco, pero manteniéndolo atado, para que no afecte la tranquilidad de la aldea. Foucault describe este mismo procedimiento y lo asocia a la intención de evangelización

Hay todo un lado, casi pedagógico, que hace de la casa de internamiento una especie de manicomio para la verdad: aplicar una coacción moral tan rigurosa como sea necesaria para que la luz resulte inevitable [...] durante largo tiempo existirá la convicción de que si se vuelve sobrio, moderado y casto aquel que afirma que no hay Dios, perderá todo el interés que pueda tener en hablar de ese modo, y se verá reducido así a reconocer que hay un Dios. Es este uno de los principales significados del internamiento. (2014, p. 157).

Es por lo tanto, que en su proceso de “internamiento”, José Arcadio Buendía, es visitado constantemente por el padre Nicanor, quién en su esfuerzo por mostrarle “el poder de Dios” al patriarca, repite el acto de levitación que ha asombrado a todos los demás habitantes de Macondo, y que José Arcadio Buendía observa sin inmutarse, pues para él dicho acto es fácilmente explicable a través de la ciencia “Hoc est simplicisimum -dijo José Arcadio Buendía-: homo iste statum quartum materiae invenit”⁴⁰. El padre Nicanor, se convertirá en una especie de psiquiatra de José

³⁹ Para el cristianismo el camino del bien lo asegura la Iglesia Católica y su magisterio, y por eso, frente al libre albedrío de la persona humana, impone la necesidad de la guía de la iglesia y sus instituciones, para ayudar a los hombres a seguir el camino del bien. La verdad de la iglesia tiene una relación fuerte con el bien, y con su opuesto: el mal, que hay que combatir.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 46 “Esto es simplicísimo- El hombre es el cuarto estado de la materia” (Traducción propia).

Arcadio Buendía, e intentará hacerlo entrar en razón, pero a su vez también representará el papel de vigilante de ese individuo que presenta comportamientos diferentes a los que él mismo concibe como aceptables, estos individuos socialmente ideologizados son escogidos por las instituciones con tal de intentar normalizar el comportamiento de los individuos:

El padre Nicanor aprovechó la circunstancia de ser la única persona que había podido comunicarse con él, para tratar de infundir la fe en su cerebro trastornado. Todas las tardes se sentaba junto al castaño, predicando en latín, pero José Arcadio Buendía se empeñó en no admitir vericuetos retóricos ni transmutaciones de chocolate, y exigió como única prueba el daguerrotipo de Dios. El padre Nicanor le llevó entonces medallas y estampitas y hasta una reproducción del paño de la Verónica, pero José Arcadio Buendía los rechazó por ser objetos artesanales sin fundamento científico. (García Márquez, 1970, p. 46).

En consonancia con lo anterior, la cuestión de las imágenes es fundamental para el catolicismo, en el ejercicio de mostrar, bajo cierto hechizo pagano en su mismo proceso evangelizador, que las imágenes “representan” a Dios. Pero ese proceso, que se inicia con la colonización de América, supone en todo caso nuevamente convertir a la Revelación cristiana en “objeto” de creencia; y esta vez, bajo un paralelo singular que se acerca polémicamente a la idea del daguerrotipo de José Arcadio, como forma de la prueba. De esta manera en México, la virgen de Guadalupe se le aparece milagrosamente al indio y éste da testimonio de esa aparición al obispo, como muestra de la protección de la madre de Jesucristo al pueblo pobre⁴¹.

⁴¹ Pues bien, los admirables efectos de la imagen barroca calaron en los pueblos colonizados, generando un ambiente de aceptación de los pueblos indígenas del nuevo dogma, al que más adelante, al notar el cambio de la figura de adoración (de Tonantzin a Guadalupe) se unieron algunos españoles. Montúfar es de gran importancia en la difusión del culto de la virgen:

“Aunque no sea fácil reconstruir las circunstancias de la aparición de la imagen de Guadalupe, es probable que la intervención del arzobispo Montúfar haya sido decisiva. El arzobispo había pedido a un pintor indígena Marcos una obra inspirada en un modelo europeo y pintada sobre un soporte de factura indígena, que hizo colocar

Poco tiempo después, el padre Nicanor, ante la obstinación del patriarca abandona su intención re-evangelizadora y lo sigue visitando por una cuestión humanitaria, pero constantemente se siente muy impresionado ante la lucidez que demuestra José Arcadio Buendía. Éste, a su vez, decide quebrantar la fe del padre Nicanor mediante recursos racionalistas, y es en un momento en que el padre Nicanor siente que puede llegar a dudar de su fe, momento en el que decide no volver a visitarlo. Mientras el individuo que presenta el problema psicológico persista en su actitud de forma irreconciliable, la única solución es mantenerlo aislado y bajo control:

En cierta ocasión el padre Nicanor llevó al castaño un tablero y una caja de fichas para invitarlo a jugar a las damas, José Arcadio Buendía no aceptó, según dijo, porque nunca pudo entender el sentido de una contienda entre dos adversarios que estaban de acuerdo en los principios. El padre Nicanor, que jamás había visto de ese modo el juego de damas, no pudo volverlo a jugar. Cada vez más asombrado de la lucidez de José Arcadio Buendía, le preguntó cómo era posible que lo tuvieran amarrado de un árbol.

-Hoc est simplicisimun -contestó él-: porque estoy loco. Desde entonces, preocupado por su propia fe, el cura no volvió a visitarlo. (García Márquez, 1970, p. 46)

Para Foucault (1979) “nada es más falso que el mito de la locura como enfermedad que se ignora” (p. 68), pues el enfermo mental es completamente consciente de su situación, y de la “originalidad” de ella. Por lo tanto, la consciencia de la locura por parte del enfermo mental, como del médico-investigador no debe ser reducida a la enfermedad misma, sino “a un mundo patológico cuyas estructuras debemos estudiar” (p. 68). Tales estructuras son: la configuración temporal del mundo patológico y la estructuración del espacio como estructura del mundo vivenciado o

discretamente en el lugar (o al lado) de la imagen primitiva [...] Montúfar rápidamente establece una política “que se basaba en la recuperación de una sensibilidad idolátrica y la explotación de un culto floreciente en el decenio de 1550, el de las imágenes”. (Gruzinski, 2003, Págs. 103-104).

“mitwelt” que asume el universo social en el que se presenta la enfermedad del individuo. De la misma forma, ocurre con el “eigenwelt” o “el propio cuerpo”. De esta manera, se configura la cuestión del propio reconocimiento corporal, en su abordaje temporal y espacial en un espacio socio-cultural determinado. Siendo estas las características internas, el filósofo también presenta las externas, pues “la enfermedad no tiene realidad y valor de enfermedad más que en una cultura que la reconoce como tal” (p. 85). Además, “cada cultura se hace una imagen de la enfermedad, cuyo perfil se dibuja gracias al conjunto de las virtualidades antropológicas que ella desprecia o reprime” (p.85). Así, Foucault concibe la idea del enfermo mental como alteridad, que es necesario excluir, pues una de las características en su trato con la enfermedad mental es que no se reconoce con ella:

Nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que ella encierra y aparta o encierra; en el mismo momento en que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan el origen de lo morboso en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales. En realidad, una sociedad se expresa positivamente en las enfermedades mentales que manifiestan sus miembros; cualquiera que sea el status que otorga sus formas psicológicas. (Foucault, 1979, p. 89).

Finalmente, comprendemos que la identificación que hace José Arcadio Buendía con su propia locura, es una forma de huir de esa sociedad cultural, que por su desarrollo ideológico no concibe ideas revolucionarias que pongan en duda sus fundamentaciones. Por lo tanto, el individuo escapa hacia su propia realidad, una realidad en la cual se sienta libre para pensar y expresar su pensamiento sin la inquietud que genera el rechazo. Y por ello se asume que una de las posibles razones de la locura es la propia cultura, en cuanto a su negación y su hermetismo ante la postulación de nuevas ideas revolucionarias. De tal forma parece reconocerlo Sigmund Freud, en

El malestar en la cultura (2014), cuando manifiesta que la última “técnica de vida” que le queda al hombre. en cuanto a sus satisfacciones sustitutivas, es lo que él denomina “fuga hacia la neurosis”, recurso al que sin embargo se apela durante los años juveniles. Mientras tanto, durante la edad madura, aquél que observe que sus esfuerzos por alcanzar la felicidad se ven truncados, solo hallará consuelo en ese placer de la "identificación crónica” o “emprenderá esa desesperada tentativa de rebelión que es la psicosis” (p. 82). Así, en su etapa de psicosis, José Arcadio Buendía pierde por completo la noción de la realidad:

Cuando estaba solo José Arcadio Buendía se consolaba con el sueño de los cuartos infinitos. Soñaba que se levantaba de la cama, abría la puerta y pasaba a otro cuarto igual, con la misma cama de cabecera de hierro forjado, el mismo sillón de mimbre y el mismo cuadro de la virgen de los remedios en la pared del fondo. De ese cuarto pasaba a otro exactamente igual, y luego a otro exactamente igual, hasta el infinito. Le gustaba irse de cuarto en cuarto, como en una galería de espejos paralelos, hasta que Prudencio Aguilar le tocaba el hombro. Entonces regresaba de cuarto en cuarto, despertando hacia atrás, recorriendo el camino inverso, y encontraba a Prudencio Aguilar en el cuarto de la realidad. Pero una noche, dos semanas después de que lo llevaron a la cama, Prudencio Aguilar le tocó el hombro en un cuarto intermedio, y él se quedó allí para siempre, creyendo que era el cuarto real. (García Márquez, 1970, p. 287).

Hacia el final de su vida, José Arcadio Buendía se entrega por completo a sus delirios, el personaje parece reconocer que su causa en la búsqueda del pensamiento y en la implementación en un medio ideologizado de tal manera es muy difícil de implementar. El patriarca por tanto huye de la realidad y se interna en sí mismo, entonces intentando hallar la paz y el sosiego se entrega a los delirios de la razón. Mientras tanto, el individuo ha ido siendo paulatinamente olvidado por parte de su grupo social, así como también por parte de su círculo familiar. En este momento el personaje ya no representa ningún peligro de alteración de la sociedad.

La cuestión distópica (A manera de conclusión).

En el dialogo de *La República*, Platón realiza una descripción de lo que para él es una organización social perfecta, pero luego, en el momento en que le preguntan por el lugar en donde se halla esa magnífica sociedad, su respuesta es: U- Topós, o sea, en ningún lugar, con lo cual expresa que su teoría no es más que una ficción, y que la perfección en el terreno político y social es solamente un conjunto de ilusiones estructuradas razonablemente, y que tal sociedad no era posible en realidad. Es por tanto, que la palabra utopía ha llegado a tener una doble significación. Por una parte es una producción literaria y filosófica, que tiene algún fundamento; y por otra parte, es una fantasía o un anhelo que no puede realizarse. (Moro, 2007). No es extraño entonces, que Utopía se parezca mucho a la palabra felicidad (*εὐτυχία*), pues todo el mundo las desea a las dos, y para su realización crea un modelo mental con el que se le da forma, con el fin de dirigirse hacia ella. Cuando se habla de utopía es imposible no mencionar a Tomás Moro, pues su obra *Utopía*, realiza una impresionante descripción de lo que sería una sociedad perfecta, en la que se realizan, en la práctica, los valores que conforman su modelo de filosofía social y política.

No obstante, aunque el pensamiento de Moro (2007) presentado en *Utopía* asume fuertemente las características del humanismo renacentista, no deja de ser un sistema excluyente. La narración de Hítlodeo acerca del funcionamiento de la isla Utopía nos muestra, en primer lugar, el establecimiento de la propiedad común, como base de una comunidad pacífica, con lo que se elimina el egoísmo, la envidia y los prejuicios. Entonces, no se reconoce la propiedad privada, pues ésta es repartida injusta y desigualmente. Es por esto que sus modelos de agricultura y arquitectura, por ejemplo, aseguran el trabajo de todos y las mismas condiciones de albergue de todos los ciudadanos de Utopía. Sin embargo, aunque este modelo parezca perfecto, no deja de tener sus defectos, basta con observar la cuestión del esclavo, condición a la que se le somete a

causa de que cometió algún delito en la isla; sin embargo, esta cuestión justifica los duros tratos a los que se verá sometido, como a llevar cadenas durante el cumplimiento de sus labores. Es por eso que en la sociedad de Utopía no se cumple totalmente el ideal de libertad y felicidad. Para el esclavo, la utopía no se presenta. Así, los modelos utópicos no dejarán de tener sus problemas, lo que los condena al fracaso. Aun así, los seres humanos siempre han vivido idealizando sus pensamientos, e intentando imponerlos sobre la voluntad del otro, negándolo o subyugándolo. En consecuencia, la imposición forzosa de los ideales de un individuo o grupo de individuos, se convierte en distopía en el momento en que chocan con una ideología contraria, generando así un combate ideológico. Las distopías se caracterizan entonces, por la deshumanización y la tiranía con que se impone un modelo ideológico. Según Luis Núñez Ladevéze

La distopía -es decir, la versión narrativamente deformada de la utopía históricamente realizada- es la forma de desacreditación de la utopía. Pero esa forma procede de la misma utopía, no es ajena a ésta. Nuestra tesis es que el modo correcto de interpretar la distopía consiste en examinarla a partir de su continuidad utópica. Lo más significativo de distopía es que procede por vía directa del proceso inmanente que genera la utopía. Esa inmanencia no puede desembocar más que en la frustración, porque se pone en ella una esperanza imposible, porque se le quiere dar una confianza que no puede retener, porque se le quiere suponer un efecto que no puede generar. La distopía es la prueba del descrédito de la utopía, porque al realizarse a través del esfuerzo que el principio de inmanencia se impone para adecuar las condiciones del espíritu a las condiciones materiales del ser, la utopía se convierte en distópica; al considerar la utopía como una ilusión de la idea justifica cualquier realización de la praxis mientras tenga como fin su consolidación. (Lavédeze, p. 58).

Como lo hemos observado a través de esta investigación, las ideas son muy importantes, pues nos permiten comprender y cambiar el mundo en que habitamos; sin embargo, ese cambio del mundo se puede ver afectado por el hermetismo con que defienden ciertos pensamientos. Las

ideologías son importantes en cuanto permiten conocer el pensamiento de una sociedad determinada, no obstante, estas ideologías, como lo hemos visto, han sido impuestas, por medio de las formaciones ideológicas y discursivas, negando el pensamiento del Otro, el cual constituye su identidad; es a esto, a lo que reconocemos como distopía.

Comprobamos entonces, que este pensamiento hegemónico ha estado presente desde el proyecto colonizador que se instauró en América desde la llegada del europeo. A este poder, se le sumó el del Cristianismo, que desde sus inicios demuestra esta necesidad de imponerse como religión monoteísta en un ambiente politeísta, este conflicto genera un ambiente distópico en cuanto a la persecución de las religiones que aceptaban una pluralidad de pensamiento cosmogónico. La distopía también se presentó para los indígenas, y todos aquellos que representaban lo Otro, durante la época de colonización de América Latina. El proyecto colonizador y su ideología tendieron a suprimir todo aquello que le fuera diferente, y también con la intervención de la Iglesia se instauró un organismo que castigara la aceptación de identidades diferentes a la suya. La distopía continúa y se fortalece en cuanto el Cristianismo instaura a la Inquisición como método de ideologización bajo la noción de castigo, y finalmente, aunque se suaviza la exigencia ideológica, en la modernidad esta imposición se realiza a través de la exclusión por medio del lenguaje, pues aquél que posee una idea diferente a la aceptada por una comunidad, es tratado como anormal, como diferente. Así, las ideologías representan una utopía, pero solamente para el conjunto de individuos que la aceptan o son reconocidos por ella, pero el problema es que existe más de una ideología, y la distopía se genera en la batalla por la defensa a sangre y fuego de las ideologías particulares.

Referencias

- Aramayo, R. (2004). *Kant y la Ilustración*. En: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Artaud, A. (2002). *Páginas escogidas* [Archivo PDF]. https://redpaemigra.weebly.com/uploads/4/9/3/9/49391489/artaud_antonin_-_obras.pdf.
- Arias, A. (2013). *Genoveva Alcocer y la Bruja de San Antero: El doble y sus posibilidades en La tejedora de coronas de Germán Espinosa*. Pereira: Estudios de literatura Colombiana, N. 33.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Editorial Taurus.
- Betancourt Mendieta, A (2003). *La nacionalización del pasado. Los orígenes de las historias patrias en América Latina*. Madrid: Friedhelm Schmidt-Welle.
- Borja Gómez, J. (1998). *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel.
- Canal Julio Arango. (22 de Agosto del 2014). *Gabriel García Márquez con RTI y Germán Castro Caicedo 1976* [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=F2_gao73oJ0
- Cros, E. (1986). *Literatura, Ideología y Sociedad*. Madrid: Editorial Gredos.
- (2009). *La sociocrítica*. Madrid: Arco-Libros.

- De Sepúlveda, J. G. (1975). *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de fray Bartolomé de las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Editora Nacional.
- Durán, J. G. (1984). *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Vol. I, siglo XVI)*. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA.
- Eco, H. (1993). *El nombre de la rosa*. Barcelona: RBA Editores.
- Espinosa, G. (2000). *La balada del pajarillo*. Bogotá: Alfaguara.
- (2002). *Ensayos completos*. Medellín: Colección Ediciones EAFIT.
- (2003). *Los cortejos del diablo*. Bogotá: Editorial El Tiempo.
- (2017). *La tejedora de coronas*. Bogotá: Penguin Random House.
- Figuerola, C. (1992). *El diseño de la tejedora de coronas. Triunfo de la enunciación y realidad de lo posible*. En: *6 Estudios sobre La tejedora de coronas de Germán Espinosa*. Bogotá: Fundación Fumio Ito/Pontificia Universidad Javeriana.
- Foucault, M. (1979). *Enfermedad mental y personalidad*. Buenos aires: Editorial Paidós.
- (2014). *Historia de la locura en la época clásica*. (2ed). Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- (2006). *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (2014). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Fuentes, C. (1980). *La nueva novela hispanoamericana*. México D.F: Editorial Joaquín Mortiz, S.
- (1994). *Valiente Nuevo Mundo*. México, D.F: Fondo de cultura económica.
- (2011). *La gran novela latinoamericana*. Madrid: Santillana ediciones generales S.L.
- (2013). *Cartas cruzadas 1965 – 1979*. México D.C.: Siglo XXI editores.
- (2017). *La tejedora de coronas*. Bogotá: Alfaguara.
- Galeano, E. (2019). *Ser como ellos y otros artículos*. Madrid: Siglo XXI Editores.

- García Márquez, G. (1970). *Cien años de soledad*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Giraldo, L. (2001). *Ciudades escritas*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes*. México, D. F: Fondo de cultura económica.
- Henao, J. M y Arrubla, G. (1911). *Compendio de la historia de Colombia para la enseñanza en las escuelas primarias de la República*. Bogotá: Editorial Voluntad.
- Homero. (2014). *La odisea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Johnson, P. (1997). *La búsqueda de Dios. Un peregrinaje personal*. Barcelona: Editorial planeta.
- (2018). *La historia del cristianismo*. Bogotá: Penguin Random House.
- Kant, I. (1928). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Librería general de Victoriano Suárez.
- (2013) *¿Qué es la Ilustración? Y otros ensayos*. Madrid: Editorial Alianza S.A.
- Köning, H. J. (1994). *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Ladevéze, L. (2011). *De la utopía clásica a la distopía actual*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mack, B. (2000). *Cristo y la creación de una cultura monocrática*. En: *La Genealogía del dios*. México, D.F.: Conaculta.
- Martinengo, A. (1944). *La cultura literaria de Juan Rodríguez Freyle*. Bogotá: Editorial del Instituto Caro y Cuervo.
- Mena, L. (1979). *La función de la historia en Cien años de soledad*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Menton, S. (1993). *La Nueva Novela Histórica de la América Latina, 1979-1992*. México, D.F: Fondo de cultura económica.
- Montoya, P. (2009). *Novela histórica en Colombia, 1988-2008, entre la pompa y el fracaso*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Moreno Blanco, J. (2015). *Novela histórica colombiana e historiografía teleológica a finales del siglo XX*. Cali: Editorial Universidad del valle.

- (2015). *Representación ficcional del Otro en el espacio-tiempo del pasado nacional. Novela histórica tradicional versus Nueva Novela Histórica*. En: Revista Eidos. Cali: Universidad del Valle.
- Moro, T. (2007). *Utopía*. México, D.F.: Editorial Tomo.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ordóñez, M Y Cano, D. (2003). *La resistencia del sistema penal inquisitivo. Perspectiva histórico-jurídica* [Tesis de grado, Pontificia Universidad Javeriana.]
<https://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/derecho/dere5/TESIS36.pdf>
- Palencia Roth, M. (1983). *Gabriel García Márquez, la línea, el círculo y las metamorfosis del mito*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Pérez, G. (2010). *Intersubjetividad y ser del mundo en el filme Nuestra voz de tierra, memoria y futuro*. [Ponencia, Universidad Nacional.]
http://culturayfilosofia.blogspot.com/2012/02/intersubjetividad-y-ser-del-mundo-enel_08.html#more.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Reina Valera. (1960). <https://pray.baboony.com/>.
- Rodríguez Freyle, J. (1985). *El carnero*. Bogotá: Círculo de lectores. S.A
- Roggero, F. S. (2000). *La transformación del concepto del Cielo y del Infierno en la historia del cristianismo*. En: *La genealogía del Cristianismo*. México D.F.: Conaculta.
- Sabine, G. (1992). *Historia de la teoría política*. Bogotá: Fondo de cultura económica.
- Silva Rodríguez, M. (2008). *Las novelas históricas de Germán Espinosa* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=80824>
- Taillemite, É. y Lieppe, D. (1997). *El puerto de Cartagena de Indias*. Revista de la historia marítima
- Valderrama, P. (1970). *Muestras del diablo*. Bogotá: Círculo de lectores

Torres Puga, G. (2019). *Historia mínima de la Inquisición*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Van Dijk, T. (2005). *Ideología y análisis del discurso*. Revista Internacional de filosofía Iberoamericana y Teoría Social, (29), 9-36.

Voltaire. (1984). *Cartas filosóficas y otros escritos*. Madrid: Sarpe S.A.

Zuleta, E. (1991). *Colombia: Violencia, Democracia y Derechos Humanos*. Bogotá: Altamir Ediciones.

(2017). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Bogotá: Ministerio de Cultura- Biblioteca Nacional de Colombia.