

# VOCES

*Diálogo misionero contemporáneo*

LA GUERRA: PREVENIR EL MOMENTO  
DE INHUMANIDAD

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Ing. Bernardo Ardavín M.  
RECTOR

P. David Uribe García, MG  
INSTITUTO INTERCONTINENTAL DE MISIONOLOGÍA

VOCES  
Diálogo misionero contemporáneo

FUNDADOR  
Sergio-César Espinosa González

DIRECTOR  
David Uribe García

EDITOR  
Arturo Rocha Cortés

CONSEJO EDITORIAL  
David Uribe García  
Raúl Nava Trujillo  
José Luis Franco Barba  
Martha Leticia Martínez de León  
Ramiro Gómez-Arzápaló Dorantes  
Alberto Hernández Ibáñez  
Arturo Rocha Cortés

VOCES. Diálogo misionero contemporáneo es una publicación de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental (UIC). La revista es semestral y fue impresa en junio de 2018. Editor responsable: Arturo Rocha Cortés. Número de Certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04 - 2004 - 081713002200 - 102. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas: 16899. Asignación de ISSN: 1870-784X. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. Imprenta: Editorial Ducere, S. A. de C. V., Rosa Esmeralda 3 bis, Col. Molino de Rosas, C.P. 01470, México D.F., tel. 56 80 22 35. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor: Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México D.F.

Los juicios y opiniones vertidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva de quien(es) los emite(n) y no representan necesariamente la visión o filosofía de la Universidad Intercontinental (UIC) ni de los Misioneros de Guadalupe.

## **LA GUERRA: PREVENIR EL MOMENTO DE INHUMANIDAD**

### **PRÓLOGO**

*Francisco Xavier Sánchez Hernández* 7

El origen de la guerra. Una reflexión desde la  
filosofía judeocristiana  
*Mario Jiménez Vargas* 11

Dialéctica de la guerra y racionalidad de la vida  
*Katya Colmenares Lizárraga* 23

Sacramentalidad y guerra  
*José Luis Franco Barba* 33

La expresión inhumana de la guerra: un acercamiento  
A la racionalidad anamnética  
*Víctor Hugo González García* 47

Rescoldos trágicos del destino en la guerra: anonimato  
aniquilador del rostro  
*Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes* 61

De la guerra a la paz a través de la justicia.  
La propuesta ética de Emmanuel Lévinas  
*Francisco Xavier Sánchez Hernández* 83

### **OTRAS VOCES**

Guadalupanismo literario, metahistoria de la  
mexicanidad (2ª pte.)  
*Cristina Fiallega* 97

**SOBRE LOS AUTORES** 161



## PRÓLOGO

Francisco Xavier Sánchez Hernández\*

En estos últimos días nos hemos enterado del ataque aéreo que los Estados Unidos y algunos de sus aliados han realizado contra Siria. Imágenes devastadoras de la guerra que nos llegan, gracias a la inmediatez de los medios de comunicación y que nos hablan más que mil palabras. Lo mismo podríamos decir de otras partes del mundo como Palestina o República Democrática del Congo, por ejemplo, además de otros conflictos internos en diferentes lugares del mundo, causados por cuestiones políticas, económicas o sociales.

En México, en los últimos años, ha incrementado la violencia de manera considerable: secuestros, lucha de carteles, extorsiones, etc. Pareciera ser que lo que decía el filósofo inglés Thomas Hobbes, a mediados del siglo XVII, que “el hombre es un lobo para el hombre” (*homo homini lupus*), es una terrible realidad de la que no podemos escapar. ¿Pero es esto verdad? ¿Estamos destinados a destruirnos para siempre los unos a los otros? ¿Cómo poder instaurar *La paz perpetua*, como lo postulaba Kant en su ensayo del mismo nombre de 1795?

Lo lamentable de la guerra es que no nos afecta sólo a nivel social, sino también a nivel personal. *Bullying* en los colegios, divorcios, feminicidios, fratricidios, etc. Parece ser que desde los orígenes de la humanidad, la pregunta bíblica: “Caín: ¿dónde está tu hermano?” sigue encontrando la misma respuesta: “¿Soy acaso el guardián de mi hermano?” (Gn 4, 9).

La filósofa judía Hannah Arendt en su libro sobre el criminal de guerra nazi Adolf Eichmann: *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal* (1963) afirmaba ya en aquel tiempo que el mal se había vuelto “banal”. ¿Y qué es lo banal? Es lo ordinario, lo común, lo que ya no nos sorprende. En nuestros días, y en México en particular, ciertos medios de comunicación amarillista ya no saben cómo atraer a sus lectores tan acostumbrados a noticias sobre conflictos

---

\* Presidente Internacional de AIEMPR.

---

bélicos y asesinatos. No podemos dejar que el mal sea lo banal y lo ordinario. Es lamentable que en la actualidad, los niños de nuestro país sepan los nombres de ciertas armas bélicas y canten canciones que alaban a los narcotraficantes, pero que no sepan quien fue Gandhi, Nelson Mandela o César Chávez, por ejemplo.

El presente texto reúne diferentes textos de investigadores de la Universidad Intercontinental (UIC) y de la Asociación Internacional de Estudios Médicos y Psicológicos de la Religión (AIEMPR) en torno a la guerra: "La guerra. Prevenir el momento de inhumanidad." La guerra es algo que se puede prevenir, controlar, eliminar. Es así que esta obra reúne las reflexiones de Mario Jiménez Vargas: "El origen de la guerra. Una reflexión desde la filosofía judeocristiana"; de Katya Colmenares Lizárraga: "Dialéctica de la guerra y racionalidad de la vida"; de José Luis Franco Barba, "Sacramentalidad y guerra"; de Víctor Hugo González García: "La expresión inhumana de la guerra: un acercamiento a la racionalidad anamnética"; de Ramiro Gómez-Arzapalo: "Rescaldos trágicos del destino en la guerra: anonimato aniquilador del rostro", y de quien esto escribe: "De la guerra a la paz a través de la justicia. La propuesta ética de Emmanuel Lévinas".

En un mundo de tanta violencia y muerte es necesario crear una cultura de la paz que tenga como base el respeto y el amor al otro. ¿De cuál "otro" estamos hablando? De cualquier "otro" que encontremos en nuestro camino. Del lejano y del cercano. La guerra no es sólo la que leemos en los libros de historia o vemos en los documentales. La guerra, antes que librarse en el campo de batalla, se libra en nuestros corazones, cada vez que encontramos a alguien en nuestro camino y tenemos que decidir: si ignorarlo o "verlo" como un agresor, o "escucharlo" y servirlo como a un hermano.



CONFERENCIAS



# EL ORIGEN DE LA GUERRA. UNA REFLEXIÓN DESDE LA FILOSOFÍA JUDEOCRISTIANA\*

Mario Jiménez Vargas†

*ABSTRACT: El presente trabajo ofrece una sencilla reflexión sobre el origen de la guerra, en una doble perspectiva, a saber: la bíblica y la filosófica. Se desarrolla a través de tres apartados: primero, sobre el origen de la guerra en el marco bíblico; en un segundo apartado, se expondrán algunas ideas filosóficas de Emmanuel Lévinas y René Girard. Finalmente, se ofrecen algunas conclusiones a la luz de la propuesta de estos pensadores y la lectura cristiana sobre este tema.*

*PALABRAS CLAVE: Guerra, mimesis, deseo, Otro, totalidad, infinito, ontología, política, Antiguo Testamento, Nuevo Testamento.*

## INTRODUCCIÓN

La guerra es una realidad que acompaña al hombre desde sus orígenes. Como es sabido, los conflictos bélicos han marcado y reorientado el curso de la historia humana.<sup>1</sup> Aparentemente, algunos pue-

---

\* Conferencia escrita para ser leída el día jueves 16 de noviembre de 2017 en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas al interior de la Universidad Intercontinental (Tlalpan, Ciudad de México).

† Licenciado en filosofía por la Universidad Pontificia de México (2009). Sacerdote (2007) incardinado a la arquidiócesis de Hermosillo, Sonora. Email: bartyteen@hotmail.com

<sup>1</sup> Según su definición, la palabra *guerra* tiene procedencia germánica, de “werra”, que significa pelea, discordia, tumulto. Tal término se refiere a la lucha o conflicto

blos han hecho de la guerra una expresión propia de su cultura, una modalidad justificada para promover o proteger visiones propias del mundo, para hacerse de riqueza y poder. Sin embargo, la otra parte, quienes padecen los estragos de la guerra, sólo hay la amarga experiencia de sufrir el azote y la extinción, el mirar cara a cara la crueldad del no-ser para la vida, quedando condenados a padecer el hondo absurdo y el sinsentido. Esta realidad tan deshumanizadora —que lamentablemente sigue estando presente tras las promesas de una sociedad moderna fundada en el estado de derecho laico y en los derechos humanos y sus garantías para cada ciudadano, que extinguirían toda manifestación de barbarie—, exige detener nuestra mirada y reflexionar sobre la guerra. Preguntarnos por el uso de la violencia que el mismo hombre ejerce en contra de otro o de otros individuos o pueblos; a veces de modo sistemático, a través del terrorismo o estrategias de guerra, en ocasiones de forma espontánea, con recursos limitados o sumamente sofisticados, con claras justificaciones o nulas explicaciones. Cualquiera que sea su modalidad, el fantasma de la guerra constantemente flagela a la humanidad. Tal expresión de barbarie compromete la vía civilizada de resolver conflictos y celebrar la esperanza de un mañana, para construir una vida buena.

#### EL ORIGEN DE LA GUERRA EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Desde una interpretación religiosa, la Biblia es entendida como la serie de libros que contiene el dato revelado por Dios a la humanidad.<sup>2</sup> Esto se ha logrado a través de la experiencia histórica del Pueblo de Israel, misma que se interpreta como historia de salvación de Dios por la humanidad.

Aunque su contenido está escrito en palabras humanas y está arropado de una cultura con rasgos muy específicos, su mensaje es de origen divino y sus expresiones culturales trascienden las propias fronteras de su particularidad, resaltando su carácter de universal-

---

armado entre dos o más naciones o entre bandos de una misma nación; así como el combate o disidencia entre dos o más personas. Vid: *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, sub voce GUERRA.

<sup>2</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 2.

dad. Tanto el Judaísmo como el Cristianismo creen tener un encuentro vivo con el Señor cuando, a través de la lectura de su Palabra, se actualiza su mensaje entre los oyentes.

En este libro están contenidos los grandes temas y relatos que aquejan a la existencia humana, por ejemplo: el origen de la vida, el sentido de esta y la consumación de todo al final de los tiempos. Muy particularmente, el tema del mal, en el cual se encuentra una respuesta ante la cuestión sobre el origen de la guerra.

En el relato de la caída de Adán y Eva (Gn 3, 1-14) se enuncia el origen del mal en el mundo y el principio de la guerra. A partir de allí, la creación y los hombres se vuelven caóticos, se riñen y compiten violentamente unos contra otros. El engaño de la serpiente ha dejado a la humanidad en estado de confusión ante la búsqueda de la verdad y el bien, con una inclinación constante a encerrarse en sí mismo, a ser como dioses, a sentir envidia al compararse con otros, a salvaguardar la propia vida usando u olvidándose de los demás. En adelante, la humanidad con su libre albedrío puede elegir o rechazar la propuesta del creador, vivir desde el amor o desinteresado de él.

En la lectura de la historia del Antiguo Testamento, el pueblo de Israel experimenta la guerra en un doble sentido. Por una parte, sus campañas de combate son guerras santas y justificadas, cuando el mismo Señor de los ejércitos combate junto con ellos, sienten la seguridad de su protección y el derecho de establecer el reinado de Israel. Por otra parte, cuando experimenta la esclavitud, el asedio y destierro a causa de la guerra, la lectura de ello, se asume como un castigo o corrección que permite Yaveh, para purgar las culpas por los pecados. Dentro de la visión religiosa, tales experiencias son releídas a la luz de la Ley y los Profetas. En ambos se encuentra una actitud moral ante la violencia que causa la guerra y una esperanza en la promesa dada por Dios a través de los profetas.

En el nuevo Testamento, la centralidad la ocupa la persona de Jesús y su mensaje. Jesús habla en dos pasajes sobre el tema de la guerra: por una parte, anuncia "no he venido a traer la paz, sino la espada" (Mt 10, 34). Aquí, Jesús se presenta como quien ha venido a romper con el pecado que esclaviza y mata, sin duda como una anticipación profética de la batalla final que librará en la Cruz, en donde vencerá

a la muerte y nos dará la vida. Por otra parte, Jesucristo propone el servicio y el desprendimiento de las cosas de este mundo como una estrategia para combatir el espíritu de la guerra: “los jefes de las naciones las dominan como jefes absolutos y los grandes las oprimen con su poder; que no sea así entre ustedes; sean servidores los unos de los otros” (Mt 20, 25-28). Además, en otro pasaje, Jesús enseña: “amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldigan, rueguen por los que los difamen. Al que te golpee una mejilla, preséntale también la otra; al que te quite el manto, no le niegues la túnica...” (Lc 6, 27-31). Finalmente, tener presente cómo Cristo resucitado, en la fiesta de Pentecostés, se presenta como el embajador de la paz ante los apóstoles. Él ha vencido a la muerte que era el último enemigo de la humanidad. Así, el discípulo sólo debe mantenerse firme en la fe hasta la consumación de los tiempos, cuando la historia de la humanidad llegue a su culmen. Justamente, en la figura de san Pablo, como gran misionero y exponente del mensaje de Cristo, se aclara que todo cristiano es un guerrero que ha de luchar “no contra la carne y la sangre, sino contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en el aire”. (Ef 6, 12-13.) El combate del cristiano es un combate espiritual.

Una vez que se ha presentado de manera sintética y selectiva lo que la tradición Judeocristiana enseña sobre el origen del mal, la guerra como su consecuencia y la alternativa de respuesta, tanto en el Antiguo como el nuevo Testamento, demos la palabra a dos grandes filósofos que han tomado en cuenta sus raíces religiosas para desarrollar su propuesta filosófica.

#### FILÓSOFOS DE INSPIRACIÓN JUDEOCRISTIANA

Para el desarrollo de este apartado, se hará un acercamiento a la propuesta filosófica de Emanuel Lévinas y René Girard.

Se han elegido estos autores por una doble razón: por una parte, hay que tener presente que tanto René Girard<sup>3</sup> como Emmanuel

---

<sup>3</sup> “Yo pertenezco a la generación de la Segunda Guerra Mundial y de la posguerra; una generación intelectual en la cual prácticamente todos sufrieron la tentación del pensamiento totalitario. Aquellos que no se deslizaron un poco en el fascismo,

Lévinas<sup>4</sup> vivieron los estragos de la segunda guerra mundial. Por otra parte, un punto de encuentro entre ambas propuestas filosóficas es el hecho de tener como marco de inspiración e influencia a las Sagradas Escrituras.

De alguna manera, ambos pensamientos filosóficos han brotado como intuiciones de pasajes específicos del Antiguo Testamento. Un ejemplo de ello es la promulgación de los Diez mandamientos dados por Dios al Pueblo de Israel a través de Moisés (Ex 20, 2-17). En éstos se advierte de los peligros que se pueden derivar del deseo desordenado de los bienes ajenos, pues con tal de obtenerlos, el ser humano es capaz de matar, adulterar, robar, mentir. Así: “el legislador que prohíbe el deseo de los bienes del prójimo se esfuerza por resolver el problema número uno de toda comunidad humana: la violencia interna”.<sup>5</sup> La conciencia y responsabilidad por el otro, comienza a definirse de manera clara en estos pasajes, por ejemplo: “no oprimirás a tu prójimo, ni lo explotarás. No retendrás el salario del jornalero”. (Lv 19, 12-13.). La regla de oro de toda base ética: Trata a los demás como quieras ser tratado y no hagas a otro, lo que no quieras para ti. “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. (Mt 22, 39). En ellas se deja ver una gran consideración por el prójimo en la organización y vida de las comunidades.

Para familiarizarse con los autores, se expondrán algunos puntos biográficos de los filósofos E. Lévinas y R. Girard, ubicados en la tradición judeocristiana.

Respecto de Lévinas, hay que recordar que fue un filósofo judío de origen lituano. Nació en 1906 y muere en 1995.

Durante sus primeros años de estudio filosófico fue seguidor de la doctrina de Edmund Husserl y de Martin Heidegger. Sin embargo, pronto se puso al margen de estos sistemas filosóficos para comen-

---

muchos de ellos resbalaron en el estalinismo” (R. GIRARD y Gianni VATTIMO, *¿Verdad o fe débil?* Barcelona: Paidós, 2011, p. 37).

<sup>4</sup> “En el año de 1939 durante la segunda guerra mundial es movilizado por el servicio militar para servir de intérprete de ruso y alemán; en el año siguiente es hecho prisionero, permaneciendo durante toda la guerra en un campo de concentración en Hannover, Alemania, su condición de militar francés lo salva del trato que recibieron otros judíos”. [www.antroposmoderno.com](http://www.antroposmoderno.com), *sub voce*: Emanuel Lévinas.

<sup>5</sup> GIRARD, *Veo a Satán caer como relámpago*, Barcelona: Ed. Anagrama, 2002, p. 25.

zar a desarrollar su propio pensamiento, en el cual se descubre una re-significación de algunos conceptos ya empleados y un nuevo punto de partida de su pensamiento. Por el contenido de sus reflexiones, también es contado entre los representantes del personalismo.

Entre sus obras principales se encuentran: *Humanismo del otro* (1972); *De otro modo de ser, o más allá de la esencia* (1974); *Totalidad e Infinito* (1961).

Girard (1923-2015), por su parte, fue un reconocido antropólogo y etnólogo francés, en la cuarta década de cuya vida se vuelve a reencontrar con sus raíces católicas. "Es un hombre que expone su credo personal a través de sus innumerables obras y, desde su confesión religiosa, es capaz de responder a las preguntas más genuinas en el campo de la antropología, la cultura y la religión".<sup>6</sup> Entre sus obras destacan: *La violencia y lo sagrado* (1972); *Cuando estas cosas comiencen a suceder* (1996), y *Veo a Satán caer como relámpago* (2002).

#### EMMANUEL LÉVINAS

Emmanuel Lévinas, en su obra *Totalidad e Infinito*, comienza abordando dos de sus conceptos claves para la comprensión de su propuesta.

En primer lugar, habla de la *Totalidad* o *Mismo*. Estos términos son empleados para hacer referencia a la condición cerrada del Yo y los elementos que la componen, como son "la casa, el trabajo, la posesión, la economía",<sup>7</sup> ego, conciencia, sujeto, habitación. El filósofo explica que todo ser humano nace egoísta y ateo;<sup>8</sup> el sujeto vive para sí mismo, interesado sólo en su propio beneficio, preocupado por alcanzar una vida hedonista, procurando el placer y evitando el dolor, motivado únicamente por un apetito insaciable de alimento, es decir, por la asimilación y posesión desmedida de cosas, cultura,

---

<sup>6</sup> Luis F. ROJAS BALBUENA, "La verdad de la víctima. Aspectos miméticos de la fe, según René Girard", *Intersticios*, año 18, núm. 39 (2013), pp. 143-163.

<sup>7</sup> E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 62.

<sup>8</sup> El ateísmo enunciado es en el sentido de creerse dios, el ser humano no pretende negar la existencia de Dios, simplemente vive ignorándolo, deseando ser tenido como dios.



conocimientos y un sin fin de elementos a través de los cuales va constituyendo su propio Yo.

En segundo lugar, Lévinas expone otros términos importantes. Estos son *Infinito* o el *Otro*, denominados también como la alteridad y lo *in-conceptuable*. A través del concepto de Otro, que sin duda es clave e indispensable para una correcta interpretación de la doctrina levinasiana, el autor pretende presentarlo como alguien distinto a él mismo, y ante el cual, el Yo egoísta, experimenta la imposibilidad de poseerle formalmente; de modo que la presencia del Otro no está para ser alimento de su apetito egoísta. El Otro es lo que no me pertenece y nunca podrá ser mi posesión.

El discurso que expresa el Otro cuando se me manifiesta es el deseo de ser escuchado por el Yo, el cual le dice: “no me mates”; es decir, no me reduzcas a una idea, a un concepto, a una estadística; no me conviertas en un medio para tus fines.

Ambos conceptos, a saber: Totalidad e Infinito, nos dan la pauta para comprender su ideario filosófico. El hombre es una constante tensión entre sí mismo y la realidad del otro y los otros. Se suscita una guerra a nivel de conciencia, entre mi compromiso moral ante el prójimo y mi deseo o temor egoísta. Lo más importante en el ser humano es estar en apertura del otro, para garantizar el respeto a su dignidad e identidad; sólo así, será posible redescubrir el valor de mi propia dignidad y valorar mi identidad.

#### LA GUERRA EN LÉVINAS

En el prefacio de la obra *Totalidad e Infinito*, el autor aborda el tema de la guerra. A ésta se la asocia con la política<sup>9</sup> y se la contrapone con la moral. Acusa a la guerra de ser el resultado de un sistema de pensamiento basado en la metafísica y la ontología.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Para más profundidad sobre este tema, puede consultarse: Manuel LOSADA SIERRA, “La Política como Estado de Guerra. Una Crítica desde la Ética”, *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, no. 1 (jul.-dic. 2006).

<sup>10</sup> Ésta es una clara toma de postura con respecto a la filosofía de M. Heidegger, de la cual se aparta al descubrir los nexos de su filosofía con la ideología nazi de Adolf Hitler.

La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo.<sup>11</sup>

Para el autor, las consecuencias de la guerra son múltiples: primeramente, irrumpen en la continuidad de las personas; les obliga a desempeñar labores contrarias a sus proyectos; les obliga a traicionar sus propios compromisos y su propia sustancia. Finalmente, les exigen realizar actos que destruirán toda posibilidad de acto.

#### RENÉ GIRARD

A diferencia del pensamiento de Lévinas, quien pone más énfasis en lo público, en el otro, que en el sujeto mismo, la propuesta de Girard se centra más en un aspecto de la subjetividad de la persona. No será la búsqueda por la objetividad absoluta de un pensamiento, sino de su deseo.

René Girard desarrollará una amplia reflexión desde el principio del deseo mimético. En su obra *Veo a Satán caer como relámpago* nos explica qué es el deseo mimético:<sup>12</sup>

Creemos que el deseo es objetivo y subjetivo, pero, en realidad, depende de otro que da valor a los objetos: el tercero más próximo, el prójimo. De modo que, para mantener la paz entre los hombres, hay que definir lo prohibido en función de este temible hecho probado: el prójimo es el modelo de nuestros deseos. Es lo que llamo deseo mimético.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 48.

<sup>12</sup> Respecto del deseo mimético, Xavier Pikaza interpreta la tesis de Girard de la siguiente manera: "Sólo deseamos de verdad lo que desean otros, de manera que podríamos decir: sólo queremos lo que quieren ellos, en gesto de mimesis fundante. Nacemos a la vida sobre un campo que se encuentra definido por la imitación conflictiva de deseos". (Xavier PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, Madrid: PPC, 1997, p. 204).

<sup>13</sup> GIRARD, *Veo a Satán caer como relámpago*, Barcelona: Ed. Anagrama, 2002, p. 26.

No debemos olvidar que, para Girard, “la fuente principal de la violencia entre los hombres es la rivalidad mimética. No es accidental, pero tampoco es fruto de un instinto de agresión o de una pulsión agresiva”.<sup>14</sup> Vale la pena aclarar que este deseo no se equipara al instinto animal, el cual primordialmente es una pulsión que no consulta al entendimiento para ejecutarse.

El deseo mimético tiene relación con la capacidad humana de comprender qué es lo bueno, se es capaz de apreciar las cosas y las personas en su justo valor. Es una realidad tan fuerte en el ser humano, que le empuja a descubrir lo que le falta en su interior y salir de sí, para alcanzar lo que desea. Girard aclara que no es tanto la cosa en sí lo que se llegue a desear, sino lo que el otro desea y tiene. Es importante señalar que no es posible juzgar éticamente el deseo en sí mismo, porque se pueden desear cosas buenas que nos hagan mejores al poseerlas. Esto lleva a pensar que el deseo de lo que otro posee, no es lo malo, sino el hacer la guerra para conseguirlo. Por esto, para el autor, gracias a este principio mimético, el ser humano se vuelve capaz de crear cultura. Pues al buscar obtener lo que otros tienen, se crean nuevas formas y estilos para expresar la riqueza del propio espíritu.

Como fruto de su experiencia académica y sus estudios religiosos, el autor logra encontrar en algunos pasajes bíblicos del Antiguo Testamento, la presencia de este deseo mimético. En la narrativa bíblica hay algunos pasajes que nos advierten de la presencia del principio del deseo mimético. Por ejemplo:

- a. Los relatos bíblicos narran la caída de Satán, quien *deseaba* recibir la misma adoración que recibía su creador.
- b. El relato de la caída de Adán y Eva, quienes comen del árbol prohibido, porque creyeron en la serpiente, quien les aseguró que serían como dioses. (Gn 3, 1-27). Desobedecen, por *desear* ser como dioses.
- c. La confusión de la torre de Babel: quienes *desearon* alcanzar el mismo conocimiento de Dios, terminan por perderse. (Gn 11, 1-9).

---

<sup>14</sup> GIRARD, *Veo a Satán caer como relámpago*, p. 28.

- d. El Pueblo de Israel *deseó* la tierra prometida y generó la guerra para conquistarla. (Jos 1-12).

#### LA GUERRA EN GIRARD

Según Girard los seres humanos somos violentos. Aclara que no es una violencia entendida como agresividad, sino una realidad inherente a las dinámicas sociales: “las represalias, las venganzas, el querer devolver ojo por ojo y diente por diente, (es) porque el ser humano es íntimamente competitivo, y porque los hombres siempre desean las mismas cosas que desean los demás, al ser, como yo digo, miméticos”.<sup>15</sup> En efecto: “En el principio de nuestra historia concreta está la guerra: nos conocemos y nos unimos luchando mutuamente, encendiendo cada uno el deseo de todos los demás, y deseando cada uno el objeto de deseo de los otros”.<sup>16</sup> Este querer común es el principio de todas nuestras guerras.

Girard invita al hombre a no dejarse llevar por el deseo mimético (desear lo que el otro desea o tiene, y reñir para conseguirlo), pues en esto está el origen de la guerra.

#### CONCLUSIONES

A partir del pensamiento levinasiano, vale decir lo siguiente. Cuando la sociedad se olvida del Otro (Dios) y del otro (prójimo), cuando la totalidad queda sellada por la indiferencia e insensibilidad, se dan razones para justificar e inducir a toda clase de modalidades para lucrar con el ser humano. Con este tipo de violencia se germina la guerra, pues al desarropar al otro de todo reconocimiento en su dignidad inalienable, se le reduce a objeto de consumo y por tanto, se le atribuye una tarifa, y se dispone de él según el antojo del comprador. Entre las consecuencias que deja la violencia de olvidarnos del otro, es decir, la guerra, están: la muerte, las mutilaciones, los traumas psicológicos, la disfuncionalidad familiar, la migración, el hambre, las enfermedades, el analfabetismo, la pérdida de las raíces culturales, el desempleo y las injusticias laborales, la con-

---

<sup>15</sup> GIRARD - VATTIMO, *¿Verdad o fe débil?*, España: Paidós, 2011, p. 36.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 204.

taminación, males sociales como: la corrupción, la impunidad en materia de justicia, las ilegalidades, la prostitución, el tráfico de drogas, personas y órganos, vicios, la delincuencia organizada, el pandillerismo, la inadaptación y el resentimientos sociales, los secuestros y la violencia generalizada, entre otras.

En resumen, perder la conciencia del otro nos lleva a perdernos a nosotros mismos. La guerra es la negación del valor del otro, a quien cosifico para pelear por cosas que valen menos que una sola persona; es el violento olvido que deja en la soledad al prójimo. La guerra le arrebatata al hombre la posibilidad de trascender en su persona y en su historia.

En estos tiempos postmodernos que describen a la sociedad vaciada de razones y utopías, las grandes motivaciones están impulsadas por el deseo. Se puede decir que quien logra administrar los deseos humanos, logra manipular las sociedades. Asume el control, se vuelve absoluto y totalitario. Un tirano sabe lo que desea y sabe cómo manipular el deseo de otros. Ante esto, el principio filosófico del Girard: el deseo mimético, ayuda a entender de mejor manera las dinámicas de la convivencia social. No pensemos en la guerra, únicamente como expresión de aviones, tanques y bombas, sino en la guerra social que enfrentamos en el día a día, cuando buscamos nuestra identidad y deseamos encontrarla en lo que otros desean a su vez. Rivalizamos con otros, nos olvidamos de lo esencial con tal de parecernos todos a un estereotipo social perfectamente proyectado por un mercado que programa la conducta social a través del manejo de los paradigmas deseables.

Los efectos de inducir tal deseo desordenado conducen a la avaricia y a la codicia, a vivir desde la tiranía de la apariencia y de un consumismo insaciable; empuja a la falsa ilusión de considerarnos merecedores de los bienes que les negamos a los otros. Sin freno alguno, caemos en la guerra, en el uso de la violencia, en la injusticia y la desigualdad. Los malos deseos terminan por destruir la paz y comprometer la felicidad en la sociedad; nos distancian del prójimo y nos induce a negar a nuestro hermano como Caín.

A la luz de ambas propuestas filosóficas, se puede afirmar que, en la base de toda guerra, están, por una parte, la negación o reducción del otro, ante quien pasamos de largo sin mirar y ensordecemos

para no escuchar en sus demandas de auxilio. El no responsabilizarnos de nuestros prójimos, por estar ocupados en saciar nuestro deseo mimético, crea un caldo de cultivo para que la espiral de la violencia y las injusticias se prolongue continuamente en el ámbito social.

Por otra parte, en lo que toca al ámbito personal, toda guerra se origina en el interior. Jesús de Nazaret nos ha dejado clara enseñanza de ello: no vuelve impuro al hombre el alimento que entra por la boca, sino lo que sale del corazón del hombre, porque ahí están las mentiras, los robos, los adulterios, etc., que eso sí mancha al hombre. Pudiéramos decirlo en palabras de Girard: "la violencia del deseo mimético es lo que mancha al hombre". Sin embargo, el mismo autor destaca que el deseo mimético puede tener su lado positivo, al desear lo que Jesús deseaba y manifestaba en su oración: "querer lo que Dios Padre quiere". Por ejemplo: "Padre, que todos seamos uno como tú y yo somos uno". (Jn 17, 21).

Sin duda, el judeocristianismo ha resaltado el valor y dignidad de la persona a lo largo de los siglos. Descubre en cada persona un canal de exclusividad a través del cual Dios vierte su amor a la humanidad, al prójimo, al otro. Cada individuo único e irrepetible es quien me advierte de la presencia divina en la historia de la humanidad y en cada hombre en particular. De esta manera, acercarse al misterio del hombre es adentrarse en la contemplación del misterio de Dios. Por ello, la guerra fratricida es un escándalo, un absurdo; es negar el misterio de la existencia e identidad de cada ser humano que muere por fines ajenos a la vida y al amor. Es comprometer la felicidad del hombre, cuando busca con sinceridad el amor de su creador que ha dispuesto todo para nuestro bien.

# DIALÉCTICA DE LA GUERRA Y RACIONALIDAD DE LA VIDA\*

*Katya Colmenares Lizárraga†*

*ABSTRACT: El fenómeno de la guerra se comprende usualmente como resultado del conflicto entre naciones que utilizan la violencia como un medio para resolver sus diferencias. El presente artículo analiza la guerra como resultado del desarrollo de un tipo de subjetividad que tiene a la autorreflexividad como contenido más íntimo. Lo anterior abre nuevos horizontes desde el análisis de otro tipo de subjetividades que no han sido suficientemente problematizadas por la filosofía.*

*PALABRAS CLAVE: Guerra, subjetividad, dialéctica, método, Modernidad.*

El día de hoy conmemoramos el Día Mundial de la Filosofía y, al amparo de la Asociación Internacional de Estudios Médicos-Psicológicos y Religiosos, nos reunimos para reflexionar juntos sobre un tema urgente de nuestra realidad contemporánea: la Guerra.

---

\* Conferencia sustentada el jueves 16 de noviembre de 2017 en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas al interior de la Universidad Intercontinental (Tlalpan, Ciudad de México).

† Directora Académica de Filosofía. Instituto Intercontinental de Misionología.

Agradezco la invitación y celebro profundamente que la convocatoria a pensar desde la filosofía surja precisamente como una interpelación de un problema propio de la realidad que se presenta hoy con toda su crudeza y sinsentido. En este día especial vale la pena recordar lo obvio, porque a fuerza de costumbre, incluso quienes nos dedicamos a la docencia en filosofía podemos olvidar el sentido último de nuestro quehacer cotidiano:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. [La filosofía] No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad.<sup>1</sup>

El día de hoy entonces se nos convoca, no como docentes de Filosofía, sino como filósofos. Esperamos ponernos a la altura del reto.

#### I. BOSQUEJANDO EL PROBLEMA

La guerra ha acompañado el curso de la historia de la Humanidad desde sus orígenes, y constituye un peligro inminente en la relación entre naciones, el hecho de su existencia ha dado lugar a su *naturalización* como fenómeno humano; sin embargo, la naturalización nos impide comprender la irracionalidad que ésta encarna y la posibilidad de desplegar las relaciones *inter*-nacionales desde otro horizonte *inter*-subjetivo.

El proyecto de la modernidad surge con una gran promesa, definir los destinos de la humanidad desde la razón. Sin embargo, después de cinco siglos de despliegue, los efectos negativos — representados en la crisis sistemática que nos embarga —, nos revela la ineficacia del proyecto. El desarrollo histórico no solamente no reporta un avance en la prevención del momento de inhumanidad, sino incluso podríamos decir que el avance científico y tecnológico del siglo XXI nos coloca en una situación de mayor vulnerabilidad ante la capacidad destructiva que ostentan las grandes potencias. La paradoja es que el desarrollo de la ciencia no ha aportado mayor conciencia. ¿Por qué?

---

<sup>1</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, 1.1.3.2., México: Ed. FCE, 2011.



Este breve trabajo se propone presentar algunas reflexiones para pensar la “Guerra” como el despliegue de *un tipo de subjetividad*, que no siendo la única posible para el desarrollo de la humanidad, hoy *se presenta* como contenido explícito de la subjetividad del ser humano en cuanto tal.

## II. DIALÉCTICA A LA GUERRA

El proyecto de la modernidad, como proyecto civilizatorio fundado en la razón logra con la filosofía de Hegel una de sus fundamentaciones más acabadas. Dicha fundamentación tiene como principio (*Grund*) y comienzo (*Anfang*) el concepto “ser”: *simple referencia a sí mismo* o “autorreflexividad”. La palabra “principio” tiene una connotación muy particular y profunda, pues ha de ser entendida como *fundamento*, pero en tres sentidos distintos: como origen (*ἀρχή*), como sustancia (*οὐσία*) y, como finalidad (*τέλος*).

La “autorreflexividad” constituirá el contenido lógico que comenzará su despliegue y desarrollo a través de todo el sistema de la ciencia. La filosofía de Hegel, que muchas veces asusta por su sistematización y densidad, parte, en realidad, de un principio muy simple. Hegel pretende justificar que la Filosofía no solamente debe ser una *aspiración* al conocimiento de lo verdadero, sino que efectivamente debe ser ella misma una *exposición* del conocimiento verdadero. La pregunta que le surge, entonces, es desde dónde vamos a comenzar para conocer la verdad —lo cual es, sin duda, una pretensión incommensurable—. Hegel partirá, entonces, de una figura lógica que le permite cumplir desde su presentación con la exigencia básica de inteligibilidad y patencia que requiere un contenido que pretende fungir como fundamento; recurrirá, entonces, a la simple referencia a sí mismo o “autorreflexividad”. Se trata de un contenido que se afirma a través de un movimiento que vuelve sobre sí mismo. Así dicho, pareciera algo muy abstracto. Sin embargo, lo que queremos revelar en este breve trabajo es la relación que existe entre este contenido lógico y la brutalidad de la guerra.

Hegel irá desarrollando este contenido autorreflexivo en cada uno de los conceptos del sistema de la ciencia. En la primera parte de su sistema, lo encontraremos como contenido lógico, pura autorreflexividad; posteriormente, en la *Filosofía de la naturaleza*, lo volveremos

mos a encontrar como “naturaleza”; la vida, por ejemplo, será interpretada desde la *autopreservación* de las especies. En la *Filosofía del espíritu*, esta figura lógica se determinará en la persona como “individuo” que busca su propio interés y, finalmente, en la *Filosofía del derecho*, el Estado será definido en su determinación autorreflexiva como institución garante del interés de la nación. Esto implicará claramente que la figura del Estado no afirma como tal el interés de la Humanidad. La pregunta inmediata que surge al llegar a este punto es: ¿cómo se da entonces la relación entre los Estados? Aquí comienza a palpar el peligro: en la medida en que los Estados individuales no se arreglan mediante el acuerdo, entonces resuelven sus diferencias por medio de la guerra.

En este punto aparece evidente la paradoja. Si cada Estado moderno está fundado en sí mismo y se determina a sí mismo, sin que haya un poder por encima de él que lo obligue a cumplir los acuerdos concertados con otros Estados, entonces los Estados están entre sí en “estado de naturaleza”, es decir, en un estado en el cual siendo todos libres, viven en perpetuo peligro ante la guerra de todos contra todos, como diría Hobbes: “Por lo tanto, en la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los Estados sólo pueden decidirse por la guerra (*Krieg*)”.<sup>2</sup>

Cuando no nos ponemos de acuerdo se abre la posibilidad del momento de inhumanidad. En el fondo, el peligro aparece cuando la relación intersubjetiva se define como disyuntiva entre el peligro del acecho o la instrumentalización, esto es, cuando ha desaparecido en mi horizonte la posibilidad “hermanarme con el otro”.

El peligro de la Guerra lo encarnamos cada uno de nosotros todos los días, pues depende de cómo nos relacionamos con los otros; esto quiere decir que la Guerra como tal no es un problema de los gobiernos, sino del tipo de subjetividad que desplegamos en el mundo. Se pensará quizá que cada uno de nosotros tiene un poder pequeño. Efectivamente es así, pero libramos batallas a nuestro nivel, pequeñas batallas, sólo que a medida que vamos teniendo mayor poder, la violencia con la cual se externa esta pretensión de dominio

---

<sup>2</sup> HEGEL, *Principios de la Filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa, 2005, § 334.

de la subjetividad moderna que encarnamos, se va haciendo cada vez más destructora.

Para Hegel, el curso de la Historia Universal describe la guerra entre Estados. Más aún se desarrolla precisamente como *dialéctica de la guerra*, dialéctica en la cual los Estados particulares se debaten a través de la violencia con el único fin de convertirse cada uno en Dominador del mundo.

Para Hegel, precisamente el Estado que logra consolidarse como dominador del mundo es aquel que encarna el Espíritu absoluto, la expresión de Dios en la Historia. En ese sentido su filosofía tiene la pretensión de ser una Teodicea:

Nuestro conocimiento aspira a lograr la comprensión de que lo que la eterna sabiduría se ha propuesto se ha cumplido, al igual que en el suelo de la naturaleza, en el suelo de lo real y activo en el mundo. Nuestra consideración es por tanto una teodicea, una justificación de Dios.<sup>3</sup>

Es peligrosa su filosofía; termina por justificar como divino al dominador del mundo. Pero más peligroso resulta el hecho de que efectivamente encarnemos la subjetividad —que él describe de manera tan magistral— y que no nos demos cuenta. Hegel no inventa la subjetividad moderna, sino que la descubre en la realidad moderna del siglo XIX, la estudia, la justifica como superior, desarrolla su fundamentación y la relanza al mundo, esperando que florezca en todo él como ejemplo de humanidad. El sueño de Hegel se va cumpliendo, pero se va cumpliendo con nuestra complicidad. Su sueño se convierte en nuestra pesadilla.

La periferia del mundo moderno ha sido avasallada no sólo por medio de las armas, sino también por medio de la argumentación, una argumentación que afila la espada y se pone al servicio de la espada más implacable. La argumentación moderna se desarrolla en función de demostrar que la modernidad es el proyecto civilizatorio más humano, más racional, más desarrollado, más objetivo, más universal.

---

<sup>3</sup> HEGEL, *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*, edición bilingüe y traducción de Román Cuartango, Madrid: Ediciones Istmo, 2005, p. 61.

La subjetividad moderna tiene 500 años de historia. Sus orígenes se remontan a la Conquista del continente llamado “americano”, momento en el que Europa vence por la fuerza de las armas la resistencia de las culturas originarias y, como consecuencia, se autocomprende como más humana, precisamente porque concibió la superioridad bélica como superioridad sin más; pensó que ganar la guerra era tener la razón. “A la débil constitución del americano hay que añadir la falta de órganos con que puede ejercitarse un poder bien fundado: *el caballo y el hierro. Esta falta de medios fue la causa principal de su derrota*”.<sup>4</sup>

Por un lado, Hegel pone en relieve que la falta de medios fue la causa principal de la derrota de los pueblos originarios, y por el otro, nos dice que el devenir de la historia está guiado por la razón. Sin embargo, podemos ver que la Razón de la que aquí se nos habla es una *Razón guerrera*, imperial, que se impone con caballo y hierro. Si la historia es un despliegue de la razón, se deduce que los pueblos originarios quedaron sometidos por no tener razón, pero en realidad lo que no tenían era caballo y hierro.

Ahora bien, la pretensión de dominio no ha quedado plasmada sólo en algunas determinadas filosofías de la historia de la filosofía, sino que ha trascendido a la realidad moderna que hoy vivimos. Ciertamente el problema no es sólo que haya una pretensión de dominio en el ámbito del discurso o de las ideas, sino que dicha pretensión constituya hoy un tipo de racionalidad que tiene repercusiones prácticas y políticas. Una filosofía instituida desde la pretensión de dominio es una filosofía ofensiva, esto es, una filosofía de la guerra que hace uso de la razón en la argumentación para desarmar, someter, vencer y sojuzgar en nombre de la verdad.

A partir de lo anterior me parece importante preguntar: ¿cómo ejercer la crítica en aras del crecimiento y desarrollo de la pluralidad de formas de vida humana?, ¿cómo desembarazar a la razón, a la crítica y a la filosofía del carácter de dominio hoy tan expandido? Ése el reto.

---

<sup>4</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Ed. Tecnos, 2005, pp. 265-268.

### III. EL NUEVO PENSAMIENTO DE FRANZ ROSENZWEIG

Prevenir el momento de inhumanidad es tarea de cada uno de nosotros y, en última instancia, depende del tipo de subjetividad que encarnamos; está en nuestras manos la responsabilidad de sacarnos la pretensión de dominio del interior de nuestras conciencias.

Uno de los autores que ha captado más claramente esta pretensión de dominio en Hegel y en la filosofía occidental que va desde Jonia hasta Jena, fue Franz Rosenzweig, un filósofo judío que vivió a principios del siglo XX y que pasó de ser un acérrimo hegeliano a ser un crítico declarado de Hegel. ¿En qué momento y bajo qué circunstancias se da el punto crucial que lo lleva a cambiar su modo de pensar? En la guerra. Rosenzweig participó en la Primera Guerra Mundial como soldado en batalla. Su obra más importante, la *Estrella de la redención*, la escribió como postales a su madre estando en el frente.

La guerra, que para Rosenzweig no había pasado de ser el concepto que explica la resolución de las diferencias entre los Estados modernos ante la violación de los pactos —según lo había expresado Hegel en su *Filosofía del derecho*—, le apareció de pronto en toda su crudeza. Hegel tenía razón, pero en un sentido macabro. Rosenzweig, con todo su bagaje hegeliano, vivió de manera consciente la efectividad (*Wirklichkeit*) de la filosofía de Hegel en la Europa de comienzos de siglo XX. Sólo entonces comprendió que la guerra no constituía un pasaje lógico más en la *Filosofía del derecho*, sino que al ser la última determinación del Estado, constituía el verdadero contenido de la historia moderna como realización del espíritu de la modernidad. En este sentido, la filosofía hegeliana se mostraba como una “ontología de la guerra”.<sup>5</sup>

Rosenzweig descubre desde Hegel que, según la razón moderna, no hay escapatoria; es necesario que acontezca la guerra porque ese es el único modo en el que la razón se va determinando en la historia. La guerra se muestra entonces como una determinación necesaria para el desarrollo. La experiencia cruda y real de la Primera Guerra Mundial lo conmueve hasta el punto de querer encontrar una sali-

---

<sup>5</sup> Cfr. R. MATE, *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Ed. Anthropos, 1997.

da, una alternativa al pensamiento occidental; propone entonces un “nuevo pensamiento”. Nuestra búsqueda es heredera de la veta abierta por él y en ella seguimos caminando.

Para Rosenzweig, la filosofía hegeliana se identifica a tal punto con la realidad de este mundo que no puede criticar, sino sólo justificar y fundamentar lo que en este mundo sucede. Su filosofía práctica sería verdaderamente la exposición de la razón práctica de este mundo, su idea de Estado y su filosofía de la historia, siendo una descripción del acontecer del mundo contribuyen a perpetuar la contradicción fundamental gracias a la cual este mundo se desarrolla, la violencia y la guerra.

#### IV. HACIA UNA RACIONALIDAD DE LA VIDA

Les quiero compartir una breve reflexión que estamos trabajando desde hace ya varios años, precisamente en este intento de salir de la razón moderna, de salir de su subjetividad guerrera, de empezar a pensar el desarrollo de otro tipo de subjetividades que se han dado en la humanidad como experiencias de vida en distintas culturas. Este proyecto lo trabajamos desde el marco categorial que han desarrollado autores como Enrique Dussel, Franz Hinkelammert y Juan José Bautista en conjunción con otros compañeros con quienes hemos ido reflexionando desde hace ya alrededor de diez años. En particular, yo he tomado la trinchera del método, de la lógica. Explorando otro tipo de subjetividades como las de nuestros pueblos originarios me he encontrado con maravillas, subjetividades que no tienen como contenido la autorreflexividad y el egoísmo intrínseco de la modernidad, sino un contenido —yo lo llamo— “alterreflexivo”, es decir, como reflexividad desde la alteridad.

Realmente este tipo de subjetividad alterreflexiva no es privativo de unos cuantos pueblos originarios de nuestro continente, sino que es común a muchísimas culturas originarias del mundo. Y la coincidencia la he encontrado, incluso, en una lectura que estoy haciendo desde la filosofía de la naturaleza. Para Hegel, la naturaleza es autorreflexiva, pero desde el punto de vista del movimiento vital de la naturaleza; ninguna especie es solamente afirmación de sí misma porque la vida de cada singular se reproduce reproduciendo la alteridad. Cuando un árbol produce semilla, por ejemplo, una parte de

las semillas sirven para perpetuar la especie, pero la mayor parte de estas semillas son alimento para otros. Ese excedente es lo que hace posible la vida. En la naturaleza se comparte por naturaleza; en el ser humano es una decisión ética, pero una decisión que nos acerca o nos aleja de nuestro sí mismo. En ese sentido, salir de la lógica del autoconsumo y la autorreferencia en el compartir es lo que nos hace humanos. Cuando los seres orgánicos mueren, donan su ser. Es verdad que en cada ser vivo hay una reflexividad, pero es una reflexividad que tiene como punto de partida el compartir en función de reproducir el medio para que la vida sea posible. Hay una afirmación del sí mismo, pero no directamente, sino siempre a través de la afirmación del otro.

La capacidad que tiene el ser humano de producir más de lo que efectivamente necesita para reproducir su fuerza de trabajo es una cualidad que le viene dada por la vida, en el sentido de que los seres vivos se reproducen no sólo autoreproduciéndose como singulares o como especies (como podría pensarse desde la lógica moderna que define la vida en términos de pura auto-reflexividad), sino que se reproducen reproduciendo la vida de otros seres vivos. Esto es, los vivos se reproducen engendrando siempre excedentes, y ese excedente no es para su auto-reproducción, sino para la reproducción de su medio, porque de la reproducción del medio depende la vida del singular. En el caso del ser humano ese excedente es para compartir, para la fiesta, para el encuentro con el otro. Ningún ser vivo se desarrolla como totalidad cerrada autorreferente, sino que en su mismo ser está ya el llamado a salir de sí mismo como afirmación de la reproducción de otros seres vivos de la comunidad natural de la vida. Lo que queremos enfatizar es que el proceso de reproducción de la vida se da siempre en comunidad como reproducción de la comunidad de vida. Pero, entonces, esto quiere decir que la vida tiene su propia lógica, su propia racionalidad, y por eso junto a Hinkelammert comenzamos a hablar de una racionalidad de la vida en contraposición de la dialéctica de la guerra propia de la modernidad. La racionalidad de la vida es hacia el compartir, hacia el donar, hacia la responsabilidad y hacia la comprensión del otro, no como mediación de mí mismo, sino como fin.

En palabras de Hinkelammert, podríamos decir que la vida misma funciona desde la lógica del “Yo soy si tú eres”, de manera que la afirmación del sí mismo singular solamente se cumple cuando el sí mismo sale de sí para afirmar al otro como realización de su propio contenido, y este contenido del sí mismo es la afirmación de la comunidad de vida en la vida concreta del otro (de la naturaleza y humana). Pensándolo bien, quizá sea más preciso decir que en la lógica de la vida no es yo soy si tú eres, sino: “si tú eres, yo soy”.

Para Heráclito, “la guerra es el origen de todo”. Frente a ello Rosenzweig tuvo la sensibilidad de develar que había una misma racionalidad desde Jonia hasta Jena, o sea desde Heráclito hasta Hegel; la guerra desde occidente es el origen de todo. Pero ahora, después de tantos siglos de vivir la inhumanidad de la guerra, estamos en condiciones de decir que la guerra no es el origen de todo, sino que es el fin de todo.



## SACRAMENTALIDAD Y GUERRA\*

José Luis Franco Barbat†

*ABSTRACT: El presente texto plantea a la guerra (en tanto que solución de conflictos) como una "sacramentalidad idólatrica" que se contraponen a la sacramentalidad encarnada en la figura de Jesús como protosacramento de la paz: Jesús como sacramento de nuestra historia-cultura la cual es, en sí misma, sacramento de la creación de Dios.*

*PALABRAS CLAVE: Sacramentalidad, guerra, violencia, paz, Jesús.*

¿Qué tienen en común estas dos cuestiones como para formar parte de un título? En principio suena extraño que a lo sacramental se le asocie el término de *guerra*. Bajo ese mínimo presupuesto hace falta al menos una justificación básica.

La cuestión que propongo como gozne de unión es el asunto de la resolución de conflictos. La guerra es uno de los mecanismos que en

---

\* Conferencia sustentada el jueves 16 de noviembre de 2017 en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas al interior de la Universidad Intercontinental (Tlalpan, Ciudad de México).

† Director de Teología del Instituto Intercontinental de Misionología.

la historia de la humanidad se ha utilizado para tal fin. Cristianamente, tenemos a Jesús como paradigma de otra forma de resolver los conflictos, no recurriendo a la guerra o a la violencia de las armas. Es a partir de aquí que establezco la relación entre sacramentalidad y guerra, proponiendo a Jesús como nuestro protosacramento de la paz. El esquema del que parto ya tiene sus años y es simple, pero sigue siendo iluminador. En dicho esquema, el gran sacramento de Dios es su creación; el sacramento de la creación es su historia-cultura; el sacramentos de nuestra historia-cultura es Jesús, del que la Iglesia es su protosacramento, y la Eucaristía es el sacramento por excelencia de la Iglesia. Y si por sacramento entendemos un signo eficaz y visible de la salvación de Dios, no hay duda de que Jesús es nuestro protosacramento.

En pocas palabras propongo que el contenido y forma de gastarse y desgastarse la vida por parte de Jesús lo constituye el sacramento de Dios y, a su vez, fuente de la sacramentalidad en la Iglesia. La Eucaristía lo recoge perfectamente: esta forma y radicalidad de gastarse y desgastarse dando la vida es lo que hacemos en memoria suya y es lo que se nos mandata: “hagan ustedes lo mismo”.

Jesús tiene al centro de la entrega de toda su vida al Dios del Reino, al Reino de Dios, y su entrega fue sin reservas, asumiendo todos los riesgos que de ello se desprendían y que hoy sabemos llegaron a la cruz. La cruz se significa como el riesgo máximo debido a la fidelidad a Dios y su reino que adviene en la creación-historia.

Ante una vida entregada sin reservas y frente a los riesgos, cabe la pregunta si hoy existen espacios donde la vida pueda ser entregada con radicalidad y con la posibilidad del límite de dar la vida en sentido literal en esa entrega. Uno de esos espacios es la guerra.

En el contexto actual, con su tendencia al goce, al disfrute —y no necesariamente con carga negativa—, ¿quién está dispuesto a una entrega que suponga sacrificio sin reservas? La guerra sigue prestando ese espacio y, en ese sentido, una especie de sacramentalidad donde se gasta y desgasta la vida por una causa que se muestra como modelo de vida, para que sigan haciendo eso en memoria de ellos y, muchos menos, de ellas. La guerra ofrece un espacio de sacrificio en una época en que hasta en las religiones ha desaparecido el espacio para los sacrificios. Sólo queda en pie una cosa: el sacrifi-

cio de la guerra. Se entiende que el soldado muerto o en riesgo de muerte ofrece su vida en sacrificio. Exponerse a ese riesgo se interpreta como ofrenda y sacrificio.<sup>1</sup>

Esta “sacramentalidad” se orienta en sentido contrario a la sacramentalidad que emerge de la vida: palabras, gestos, acciones, pasión y muerte y resurrección de Jesús.

### 1. LA GUERRA: ¿VIOLENCIA RACIONAL?

Dentro de las caracterizaciones de la violencia se distinguen al menos dos: *violencia irracional*, desordenada, y *violencia racional*. A la primera violencia se le asocian lo proveniente de los desequilibrios mentales o afectivos, que se muestran como impulsos irracionales de deseo de destrucción o venganza. Es una violencia considerada patológica o cuasi patológica, como el terrorismo, los secuestros, los levantamientos, las desapariciones, los descuartizamientos, las ejecuciones fuera de la ley. Es ese tipo de violencia a la que no le reconocemos valor humano alguno.<sup>2</sup> Al lado de esa violencia está la guerra que es considerada como una violencia racional. La guerra, como el uso sistemático y organizado de la violencia con el fin de imponer una cierta lógica, no busca destruir, sino la construcción de un orden nuevo que es conveniente a quien lleva esa empresa, tenga o no motivos válidos.

La guerra sigue gozando de un gran prestigio en nuestros días y muchos de nuestros pueblos fundan en ella su “libertad”, su pasado glorioso y su presente con libertad. En la mayoría de los países —y los de América Latina no son excepción—, los héroes que hemos encumbrado a “los altares” y de los que tenemos innumerables monumentos, fueron guerreros. La gloria atesorada en esa gran cantidad de países les viene lograda por las armas. Son hombres (y poquísimas mujeres)<sup>3</sup> quienes ofrendaron su vida en aras de la patria, y muchos de ellos sobrevivieron a los eventos de guerra. Literalmente dieron su vida o entregaron su vida por medio de la milicia. Y hasta el presente se les sigue ofrendando una “liturgia secular”.

---

<sup>1</sup> Vid. J. COMBLIN, *Antropología Cristiana*, Madrid: Paulina, 1985, p. 206.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>3</sup> Cfr. K. HERZOG, “La mujer, la guerra y la paz”, in: *SET* 108 (1988).

Quienes arriesgan su vida en situaciones de guerra pareciera que son mejores y más ciudadanos que la mayoría. Otro tipo de entregas, ofrece menos honor ciudadano.

En esta lógica guerrera la acción “salvadora” es más profunda en la medida en que la contraparte es más profundamente eliminada y negada; mientras más se elimine aquello que atente contra mis intereses, “mi cielo”, que es aquello por lo cual se puede poner en riesgo la propia vida como sacrificio supremo de donación por el bien y lo bueno y acción contundente contra el mal. Esa sacramentalidad es reconocida con honores, medallas y grados militares, incluso abre la posibilidad de una “santidad secular” que posibilita que el encumbramiento en los altares patrios y hacer pasar como héroes que dieron su sangre por el bien de la patria y los suyos, como en una especie de analogía del sacrificio de Jesús en la cruz. Sólo que olvidan que la muerte de Jesús en la cruz —que también se dice es muerte por muchos—, es una muerte reconciliadora y perdonadora, porque es la muerte de una víctima inocente. Desde esa inocencia perdona gratuitamente sin destruir a nadie, sino abriendo posibilidades a quienes no las tenían y a todo el género humano. Es la muerte de un marginalizado, sin poder secular. Esa vida, dada y entregada, es reconciliadora, no es dominadora y es lo que a un cristiano se le pide: “ve tú y haz lo mismo”.

Además, dentro de esta visión guerrera del sacrificio, tiene lugar una lectura reduccionista de Jesús; esto es: reduce, en la práctica, su acción salvadora a su muerte en la cruz y no a toda su vida. La cruz como satisfacción divina se redujo fácilmente a la función simbólica de la muerte de Cristo, en lugar de expresar la entrega de toda su vida. Simultáneamente, esta abstracción se podía aplicar al mundo militar...<sup>4</sup>.

Esa tendencia a sacralizar la guerra tiene raíces muy profundas en el ser humano. La guerra es casi la única fuente que nos ofrece héroes populares. La importancia que tiene en la imaginación de las naciones no podemos decir que esté en vías de desaparición.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Id.*

<sup>5</sup> *Cfr. COMBLIN, op. cit., p. 206.*

Sin embargo, esta racionalidad es ambigua. Por una parte es generosidad y entrega sin límites, pero también es homicidio. Se presenta como heroísmo y, a la par, es expresión suprema de orgullo, de imposición de la propia voluntad a otros, simplemente porque se dispone del poder suficiente para hacerlo y justificarlo. Los involucrados siempre dicen hacerlo por legítima defensa y nunca reconocen su voluntad dominadora.

A contraparte, la “racionalidad cristiana”, la de los gestos, palabras y acciones de Jesús, no tiene una voluntad de dominio, sino de salvación-liberación. Lo racional cristiano es el perdón, la compasión, la misericordia, la palabra salvífica y reconciliadora. Aquí se exalta la vida defendida, la ofensa perdonada (hasta 70 veces siete). En cambio, en la guerra sólo se bendice y es salvífica la sangre de los míos y es maldita la sangre de los adversarios. Se arrebatada la dignidad del “enemigo” y así despojado de aquello que lo muestra con rostro humano, es destruido o se busca su destrucción como si se tratara de una especie de engendro no humano, en la que el enemigo no tiene ninguna clase de derechos. En esta lógica la humanidad se divide maniqueamente en dos bandos: los buenos y los malos, endosando la porción de agresividad propia a los “enemigos”, donde siempre los míos serán los buenos.<sup>6</sup>

La racionalidad de la “locura cristiana” de perdonar a los enemigos es incomprensible para los “griegos” y escándalo para los judíos, porque para la lógica guerrera, sólo el sacrificio propio contra otros tiene valor redentor y sólo esa vida dada y desgastada (por inciertos intereses) es postulada como heroica (santa).

La vida dada y entregada por Jesús no somete a nadie, sino que es liberación; primero, para los oprimidos y sometidos y, desde ahí, lo es para todos.

Si observamos, la práctica de Jesús no pretende arrebatar los puestos de privilegio ni del Templo judío, ni de la estructura romana. Entonces, ¿por qué se le oponen tan feroz y violentamente esos poderes a Jesús? Su “racionalidad” es muy extraña: es sin poder, es servicio desinteresado, es entrega sin reservas... a favor de la vida, especialmente la de los pobres. Pero esa forma de gastar y desgastar

---

<sup>6</sup> Cfr. HERZOG, *ut supra*.

tarse la vida pone en evidencia la verdadera naturaleza y el pecado de quienes gobiernan como señores de este mundo. Pone en evidencia su violencia homicida e injusta, porque hay otra forma de resolver los conflictos que no privilegia la violencia y el poder. Es su estilo de vida la que desnuda la irracionalidad de quienes resuelven los conflictos a través de las armas y el poder que oprime (porque no todo poder necesariamente es opresor). Si Jesús hubiera pretendido “desbancar” a quienes ostentaban el poder y ocupar su lugar, se habría puesto a su altura y sería uno más como ellos, que buscan los mismos privilegios e imponer sus propios intereses egoístas. Pero no fue así. Y eso sí que no se lo pueden aguantar, porque no era uno de ellos.

No soportaron que anunciara un mensaje del Reino de Dios más allá de los intereses de Jerusalén y de Roma (aunque no directamente contra Jerusalén y contra Roma). Anunciar una humanidad abierta a todos y ofrecer el testimonio de un Dios que es Padre de todos. Este mensaje no podía imponerse mediante leyes y estructuras de violencia, ni desde poderes sagrados o imperiales... Por ello, Jesús entró, de hecho, en conflicto (no en lucha militar) con la doble autoridad... y tuvo que dejarse condenar a muerte. Pues, si quería ser fiel a sí mismo, no podía responder con violencia a los violentos.<sup>7</sup>

Sin embargo, esa manera de desacralizar la violencia y, de manera indirecta, la guerra, no anuncia su supresión absoluta, sino que propone otra forma de arreglar los conflictos, más allá de la guerra. En la historia no es razonable que un día desaparezcan los conflictos; pues la mejor realidad presente en la historia nunca será el cielo como consumación de los deseos de Dios. Aquí siempre habrá límites y la cuestión no es si los habrá o no, si no la forma de encararlos.

Hasta ahora, los hombres sólo conocían el poder del todo que se impone desde arriba o de las partes que se combaten mutuamente en una lucha sin fin... Ahora surge y se extiende un tipo de no-poder, anunciado y esperado desde antiguo... Aparentemente, la cosa sigue igual: aplicándose una justicia como mero equilibrio entre poderes violentos y parciales. Pero a pesar de todo, se sembró

---

<sup>7</sup> X. PIKAZA, “Muerte de Jesús, revelación y solución de la violencia”, *SelT* 201 (2012), p. 59.

una semilla de gracia, iniciándose otro tipo de presencia creadora que resuelve de otra forma los conflictos.<sup>8</sup>

Jesús muere a manos de quienes él no intentó, por medios violentos, arrebatar sus privilegios. Los sacerdotes no pueden arrebatar a Jesús su prestigio, ni apoderarse de sus bienes, ni ocupar su puesto, porque no quieren ser como él (que vive en la pobreza, de la gratuidad). Pero tampoco pueden soportarlo... Por ello, hacen que muera, no para suplantarlo, sino para impedir que ocupe un lugar desde donde puede acusarlos con su vida y su palabra.<sup>9</sup>

Y en apariencia, con la muerte de Jesús, los violentos decretan su victoria; pero la resurrección de Jesús muestra su fracaso, en una doble vertiente. Primero, en la resurrección de Jesús se muestra a Dios reconciliador, que no envía a sus ángeles a exterminar a aquellos "viñadores asesinos" que dieron muerte al Hijo. Dios no responde a la violencia con una violencia mayor. Dios va más allá de la Ley del Talión, y en la cruz del Hijo muestra su voluntad pacificadora, reconciliadora.

Pero, por otra parte, pone en evidencia lo que los adversarios de Jesús querían ocultar a toda costa: su violencia asesina. La resurrección, en su perspectiva de símbolo, denuncia como errónea la violencia que mata al inocente. Dios, al resucitar a Jesús, nos revela de qué lado está, y muestra un no definitivo a la violencia asesina. Si hubiera estado de acuerdo con quienes mataron al Hijo, ahí lo habría dejado. Pero no. Lo resucita, y con ello anuncia que avala una vida dada y entregada a favor de la paz y la vida, con todo lo que ello conlleva de denuncia a una vida que se da y entrega desde la violencia, pero que no da frutos de paz y de vida, y que siempre queda con sed.

## 2. DE LA NO-VIOLENCIA A LA PARTICIPACIÓN MILITAR

Por lo hasta aquí señalado es claro que la no-violencia es un dato cristológico esencial.<sup>10</sup> De hecho, los primeros cristianos pagaron

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>10</sup> Cfr. J. SEGURA, *Violencia y guerra*, in: M. VIDAL (coord.), *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Madrid: Trota, 1992, p. 810.

con su vida su postura no-violenta ante el imperio, por fidelidad a su Maestro y no tanto por oposición a la autoridad imperial. Los cristianos de los primeros tres siglos no participaban militarmente, sin que ello significara que eran contrarios o tenían una palabra deslegitimadora contra quienes participaban en la milicia o contra la figura de la milicia.

A mediados del siglo IV esta perspectiva cambia con la participación de cristianos en la milicia. Poco a poco se llegará a la doctrina de la *Guerra Justa*, pasando de correr el riesgo de perder la vida por negarse a quitar la vida y amar a los enemigos, a la del riesgo de perder la vida en enfrentamientos con enemigos. A esta nueva práctica se le impusieron algunos límites o reglas: *a)* debe ser declarada por una legítima autoridad; *b)* que sea por una causa justa; *c)* como última opción (*ultima ratio*); *d)* que el mal causado no sobrepase al bien buscado (efecto proporcional); *e)* debe tener perspectivas de éxito (*bonus eventos*), y *f)* debe respetar a los no combatientes y no usar medios desproporcionados para con los combatientes.

Esta manera de tratar de solucionar los conflictos, históricamente ha demostrado ser incapaz de impedir los conflictos armados y se la ha utilizado indiscriminadamente: ambas partes se dicen inocentes y víctimas y se la ha utilizado donde no era necesaria para solucionar los conflictos que trataba de impedir, por lo que la *ultima ratio* no fue respetada.<sup>11</sup> Por otro lado, resulta no operable para los países o grupos débiles, pues no disponen de los medios para su “guerra justa” o legítima defensa. Hoy la guerra es tecnológicamente muy sofisticada y sólo un puñado de países disponen de esa tecnología.

Juan XXIII habla del absurdo de la guerra. Pío XII declaró ilegítima toda guerra ofensiva. Ambos pontífices se ubican en la tendencia que llegará al Concilio Vaticano II: impedir el recurso a la guerra como instrumento de la política para solucionar conflictos (Cfr. PT 127). Sin embargo, no hay una condena a la legítima defensa.

### 3. HACIA UNA SACRAMENTALIDAD DE LA PAZ

Tan sólo por los pocos indicios previos se puede afirmar que en la tradición de la Iglesia ha habido diferentes posicionamientos en

---

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 818-819.



torno a la guerra. En las iglesias primitivas hubo una oposición rotunda a participar en la guerra. Fue un no absoluto.

En el Nuevo Testamento, la buena noticia traída por el Salvador (*σωτήρ*) es anunciada por los ángeles en términos de “paz para toda la humanidad” (Lc 2, 13). En los sinópticos, el Dios de Jesús es el Dios de la Paz, en especial en Mateo: bienaventurados los constructores de la paz, porque de ellos es el Reino de los Cielos (*vid.* Mt 5, 9). Pero entre la propuesta de Jesús y la del mundo (en que le tocó vivir) había una antítesis radical, por lo que los discípulos deben estar dispuestos a la persecución, incluso a riesgo de su vida.<sup>12</sup>

Pero tras el establecimiento del cristianismo como religión oficial del imperio romano se empezaron a matizar las cosas. Se aceptó la participación de los laicos en la guerra como una forma extrema para restablecer la justicia o establecer la paz. Prácticamente hasta Vaticano II prevaleció la postura de la guerra justa, a la que al principio no se impusieron límites particulares; con el tiempo se fueron agregando algunas cuestiones que debía respetar, como no matar a civiles o responder desproporcionadamente a la “ofensa”.

El núcleo de las argumentaciones giraba en torno a la palabra “guerra”. A partir del Concilio Vaticano II (*Cfr.* GS, 77-82), el eje y acento cambia de lugar. Ahora es la *paz* la palabra clave cuando se habla de guerra. Esto es: pasamos de una lógica del pecado, más punitiva, a una lógica de la gracia, cuyos límites no son punitivos sino creativos, aunque a nivel de las naciones siga prevaleciendo la lógica punitiva. En esta lógica se pasa del *habéis oído que se dijo... al pero yo os digo...* (Mt 5, 21-48). En la lógica del pecado se trata de llegar al bien utilizando recursos punitivos. Así, en la iglesia se le decía al fiel cristiano que si no guardaba determinadas actitudes y acciones, o bien contravenía ciertas reglas, entonces podría condenarse, ir al infierno, perder su alma.... En la vida de las naciones también se emplea esa lógica que amenaza con grandes acciones punitivas si no se desiste de tal o cual cosa, o bien si realizan determinados actos.

---

<sup>12</sup> *Cfr.* M. ÁLVAREZ - M. VIDAL, “La paz”, in: M. VIDAL (coord.), *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Madrid: Trotta, 1992, pp. 793-800.

Con el Vaticano II se nos aconseja la lógica de la gracia que busca el bien a través del perdón, la solidaridad, la compasión, la misericordia, la entrega desinteresada, la caridad... como medios para alcanzar la paz. Y no es que no se siga hablando de acciones punitivas, pero éstas ya no son dominantes. Se trata de gastarse la vida —ya no luchar “contra los malos”, que siempre son el otro bando—, sino que se transita a otra espiritualidad: la de la construcción de la paz y la de dirimir conflictos con base en prácticas pacificadoras no violentas.

El Vaticano II ya no emplea la expresión “guerra justa”, ni reconoce una causa justa para iniciar una guerra. Desconfía del equilibrio del terror o de la disuasión de las armas. Sin embargo, aunque no en su mayoría, hay teólogos que no sacan la misma conclusión,<sup>13</sup> como W. O’Brien.

Lo que sí es claro es que el Vaticano II, en *Gaudium et spes*, alaba explícitamente a aquéllos que, renunciando a la violencia, recurren a medios de defensa pacíficos, abriendo nuevas posibilidades.

Si a nivel personal, familiar, municipal, regional estamos de acuerdo en que la paz y la armonía se consiguen con el diálogo, la comprensión y respeto entre sus miembros, ¿por qué no ha de aplicarse esta misma idea a los estados? ¿Por qué no renunciar a que la seguridad de un Estado sea proporcional a su poder militar, cuando ya es obvio que por las armas no hemos conseguido la anhelada paz, y por el contrario sí hemos logrado ponernos al límite de la supervivencia por una hecatombe nuclear o de la acción de armas de destrucción masiva? ¿Cuándo hemos estado más seguros: cuando la URSS y EEUU estaban listos para agredirse mutuamente o cuando decidieron abandonar su carrera armamentista?

¿Por qué ofrecer tantas vidas y recursos a la guerra? Y no se trata simplemente de las vidas humanas dentro de la milicia, sino de los recursos materiales y estratégicos que supone la guerra.

La lógica de la guerra en su producción de armamentos ocupa al 40% de todos los científicos que se dedican a la investigación de alta tecnología. La investigación militar es la actividad a nivel mundial

---

<sup>13</sup> W. O'BRIEN, “Jus-War Doctrine in a Nuclear Context”, in: *ThSt* 44 (1983), p. 194 apud M. ÁLVAREZ - M. VIDAL, *op. cit.*, p. 823.

que más recursos acumula, llegando a una tercera parte de los gastos globales en investigación, dando lugar a una auténtica militarización de la ciencia. El 10% del gasto total en milicia es para investigación (100,000 millones de dólares). Después de esta fase viene la de producción, que brinda empleo directo a 13 millones de personas. Cerca de 28 millones de individuos están enlistados en los diferentes ejércitos. Se gasta más del Producto Interno Bruto en gasto militar en el primer mundo que en salud y educación, y en América Latina la desproporción es mayor. Cada día se gastan 40,540 millones de pesos aproximadamente a causa de la industria militar. No alimentamos a los pobres del mundo, pero destinamos 500 mil pesos por segundo al gasto militar.<sup>14</sup>

Con estos datos, ¿será verdad que la defensa es la verdadera causa de esta lógica, o habrá más sentido afirmando que hoy en día esta causa es más comercial que de seguridad?

¿Qué pasaría si pasamos de esta lógica a una lógica constructiva, donde esos recursos no se inviertan en la defensa, sino en la construcción de la paz? Sin embargo, hoy se sigue privilegiando una lógica egoísta que produce sus héroes guerreros y supremacistas en vez de una lógica que construya relaciones de mutua confianza, apoyo y colaboración, así como equidad social y económica.

Se trata de pasar de una propuesta basada en el poder y sus privilegios a una fundamentada en el no poder y en la justicia y paz para todos. Ambas suponen la entrega de vida y el sacrificio, sólo que una ya ha mostrado que no ha cumplido sus promesas, y la otra apenas empieza la aventura y siempre corre el riesgo del "martirio", de la exclusión, de la persecución de parte de quien ve amenazada su lógica guerrera.

Pero por otra parte, los pobres nunca tienen medios para ir a la guerra. La guerra es un privilegio de los poderosos. Por eso, desde el lugar de los pobres y desarmados es creíble un mundo que no privilegie la guerra y la violencia como medio para dirimir sus dificultades.<sup>15</sup> ¿Quién será mejor creído en una conferencia sobre la paz,

---

<sup>14</sup> Cfr. V. FISAS, *Carrera de armamentos y desarme*, in: M. VIDAL (coord.), *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, cit., pp. 839-840.

<sup>15</sup> Cfr. J. COMBLIN, *op. cit.*, pp. 206-207.

quien va armado *hasta los dientes* o quien va desarmado? Afortunadamente, cada día somos testigos de la emergencia de luchas por la paz, renunciando a la violencia.

Se trata de pasar del “no matarás” al respeto irrestricto de toda vida humana y su promoción. El cristiano no-violento, promotor de la vida humana y de todo tipo de vida, muestra una fuerza transformadora que coincide con los preceptos evangélicos. Desde la fe, el cristiano no-violento jamás caerá en el desaliento de decir que se han agotado los medios pacíficos de lucha. Tales medios existen siempre, y aun cuando su eficacia parece remota, la eficacia de la violencia lo es mucho más.<sup>16</sup>

El cristiano no violento favorece toda iniciativa no violenta para generar mayor justicia; favorece el principio de reparación más que el de vindicación; favorece la desobediencia cívica frente a las manifestaciones rutinarias de violencia institucional (objeción de conciencia al servicio militar, negativa a pagar impuestos para gastos bélicos); favorece las investigaciones y experimentaciones sobre medios de defensa no-violenta en gran escala. Por principio no recurre a ningún medio que viole la conciencia de quien no piensa como él, porque quien siga creyendo en la legitimidad de la defensa armada, tendrá derecho —humanamente hablando— a matar a su agresor.<sup>17</sup>

Sin embargo, no existe una posición oficial de la Iglesia al respecto, por lo que nada se puede imponer. Con todo, estas propuestas no violentas también pueden preguntarse por el límite de las mismas, como Mandela lo planteó. Afirma que cuando el sistema impide la lucha por medios pacíficos no violentos no queda otro remedio que el uso de la violencia (*El País*, 26 de junio de 1990). Empero, fue desde la cárcel como su testimonio vivo y no violento logró minar el *apartheid* más de lo que hubiera conseguido como líder guerrillero. En América latina está probado que el camino guerrillero no fue el mejor camino.

Y aunque Vaticano II no descarta por completo la intervención militar en las actuales circunstancias, privilegia el gastarse y desgastarse

---

<sup>16</sup> Cfr. G. Arias, *Pacifismo y militarismo*, in: M. VIDAL (coord.), *op. cit.*, 852.

<sup>17</sup> *Id.*

la vida por la vía de la no violencia activa como el mejor camino para llegar a la paz; un medio que está al alcance de todos, incluidos los débiles que no tienen recursos para hacerse de medios violentos.

Lo anterior implica un cambio de paradigma: pasar de un concepto de paz anclado en las armas y en los ejércitos, a uno anclado en la sociedad civil y los medios pacificadores no violentos.

Hoy la opinión pública, al igual que sociólogos, antropólogos, filósofos, teólogos y ciudadanos en general dudan sobre la utilidad de los ejércitos para el logro de la paz.<sup>18</sup>

Jesús, nuestro *sacramento de la paz*, se instala en la gran tradición de los desarmados.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 855.



## LA EXPRESIÓN INHUMANA DE LA GUERRA: UN ACERCAMIENTO A LA RACIONALIDAD ANAMNÉTICA\*

Víctor Hugo González García†

*ABSTRACT: En este artículo se analiza la tendencia biófila y la tendencia necrófila constituyentes de la condición paradójica del ser humano, resaltando que el individuo necrófilo se instala en el pasado para controlar, incluso, destruir la vida. La razón anamnética también recupera el pasado, pero para rescatar lo que hay de vida, aunque sea vida fallida, expresada en sueños fracasados y esperanzas frustradas. Además, la razón anamnética, al traer al presente las injusticias que han padecido las víctimas inocentes, tiene como punto de partida al otro, a la víctima. Y en esto consiste su dimensión moral, en responder a esas injusticias.*

*PALABRAS CLAVE: Razón anamnética, biofilia-necrofilia, injusticia, víctimas.*

[...] nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia.

WALTER BENJAMIN  
Tesis III, *Sobre el concepto de historia*

### INTRODUCCIÓN

Colocar en el centro de la reflexión a las víctimas de la historia desde la razón anamnética implica no fijarnos sólo en la víctima en

---

\* Ponencia sustentada el jueves 16 de noviembre de 2017 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la UIC.

† Coordinador de la Licenciatura en Filosofía en Línea del Instituto Intercontinental de Misionología - UIC.

cuanto a su corporalidad, antes bien, en ella, se han aniquilado los sueños de una vida malograda. Centrarnos en su corporalidad sería desarrollar un análisis biopolítico que no es nuestra pretensión en este artículo. Las víctimas tenían sueños, anhelos, proyectos de vida, aspiraciones y, seguramente, eran visionarios. Y esto es central al mirar el pasado de los vencidos de la historia. Con ello, tematizar la historia de los sufrimientos del mundo pasa a primer plano. Donde unos ven muerte, otros ven vida, como Walter Benjamin. La razón anamnética posibilita esto. En el pasado frustrado y en las esperanzas fallidas, la razón anamnética descubre vida, aunque sea vida fallida.

Como (I) primer momento, desde el pensamiento de Erich Fromm, analizaremos la tendencia biófila (amor a la vida) y la tendencia necrófila (amor a la muerte), pues éstas son constituyentes de la condición paradójica del ser humano. Nos centraremos en cómo la tendencia necrófila se remite al pasado. En un (II) segundo momento nos acercaremos a la razón anamnética relacionando las tendencias mencionadas con el pasado para tematizar que lo propio de la razón anamnética, al recordar el pasado, es descubrir y rescatar vida, vitalidad. En un tercer momento (III), analizaremos desde el pensamiento de Walter Benjamin que las energías emancipatorias encuentran su potencial en los sueños truncados de una vida no lograda, y no en los logros civilizatorios alcanzados. Y, por último (IV), explicaremos brevemente algunas características de la dimensión moral de la razón anamnética que mantiene vigente los sufrimientos y los sueños de una vida malograda. Pues el sufrimiento no es una categoría epistémica, sino antropológica y moral, pues parte del dato empírico enraizado en la historia de la humanidad —y, por qué no decirlo, historia de la inhumanidad—, y nos da razón de lo que no debería ser.

*a) La tendencia biófila y la fijación de la tendencia necrófila en el pasado*

Erich Fromm, quien fuera miembro de la Escuela de Frankfurt, de la que se separó por diferencias metodológicas y temáticas con Horkheimer y Adorno,<sup>1</sup> alude a la tendencia necrófila y la tendencia

---

<sup>1</sup> Cfr. R. WIGGERSHAUS, *La escuela de Frankfurt*, México: Ed. FCE, 2009, pp. 247-253.



biófila, de origen psicoanalítico, equivalentes a las dos pulsiones básicas tematizadas por Freud —pulsión de vida o *eros* y pulsión de muerte o *thanatos*—, para explicar que en el ser humano hay una “contradicción inherente” que lo define.<sup>2</sup> El ser humano está llamado a desarrollar sus potencias humanas en tanto que posee las dos capacidades —la del bien y la del mal— y, por ello, tiene que elegir entre el bien y el mal, entre la bienaventuranza y la execración, entre la vida y la muerte.<sup>3</sup> Dos tendencias, dos fuerzas, dos potencias —la necrófila y la biófila— que condicionan al ser humano y orientan su vida. Son irrenunciables. Lo que sí se puede y se debe, es reaccionar ante ellas de manera que se potencien hacia un camino de humanización. Al respecto dice Fromm: “No hay distinción más fundamental entre los hombres, psicológica y moralmente, que la que existe entre los que aman la muerte y los que aman la vida, entre los necrófilos y los biófilos”.<sup>4</sup>

La esencia de la orientación *biófila* es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte. Como la necrofilia, la biofilia no está constituida por un rasgo único, sino que representa una orientación total, todo un modo de ser. Es una cualidad inherente a toda materia viva el vivir, el conservar la existencia. La persona que ama plenamente la vida es atraída por el proceso de la vida y el crecimiento en todas las esferas. Prefiere construir a conservar. Es capaz de admirarse, y prefiere ver algo nuevo a la seguridad de encontrar la confirmación de lo viejo. Ama la aventura de vivir más que la seguridad. Quiere moldear e influir por el amor, por la razón, por su

---

<sup>2</sup> Para Erich Fromm, la principal contradicción existencial del ser humano consiste en que éste es parte de la naturaleza y a la vez una rareza de ésta, porque está separado de ella. Está sujeto a las leyes físicas de la naturaleza y es incapaz de modificarlas y, sin embargo, trasciende al resto de la naturaleza. Esta división en la naturaleza del hombre conduce a las dicotomías que Fromm llama *existenciales* porque se hallan arraigadas en la existencia misma del hombre. Tales dicotomías son contradicciones que el hombre no puede anular, pero ante las que sí puede reaccionar de varias maneras, según su carácter y su cultura. Vid. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, México: FCE, 212003 (1953), pp. 52-63. También: E. FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*, México: Ed. Siglo XXI, 1991, pp. 362-263.

<sup>3</sup> E. FROMM, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, México: Ed. FCE, 1986, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 37.

ejemplo, no por la fuerza, no aislando las cosas ni por el modo burocrático de administrar a las personas como si fuesen cosas. Goza de la vida y de todas sus manifestaciones, y no de la mera agitación.<sup>5</sup> Dicho lo anterior, una ética biófila —a decir de Fromm—<sup>6</sup> tiene su propio principio del bien y del mal. Bueno es todo lo que sirve a la vida; malo todo lo que sirve a la muerte. Bueno es la reverencia para la vida, todo lo que la fortifica, el crecimiento, el desarrollo. Malo es todo lo que la ahoga, lo que la angosta, lo que la parte en trozos. La conciencia biófila es movida por la atracción de la vida y de la alegría. Por ello, el esfuerzo moral consiste en fortalecer la parte de uno mismo amante de la vida.<sup>7</sup> Además, el biófilo se orienta rápidamente hacia la vida y procura hacer el bien.

Para Fromm, el amor a la vida está en la base de las diferentes versiones de la filosofía humanista.<sup>8</sup> Dichas versiones expresan el principio de que el hombre cuerdo ama la vida, que la tristeza es pecado y la alegría virtud, que el fin del hombre en la vida es ser atraído por todo lo vivo y apartarse de todo lo que es muerto y mecánico. Esto en lo referente a la tendencia biófila.

Por otro lado, la persona con orientación necrófila se siente atraída y fascinada por todo lo que no vive, por todo lo muerto. Empieza a vivir precisamente cuando hablan de la muerte; *vive en el pasado, nunca en el futuro*, y repito esto último: *vive en el pasado, nunca en el futuro*. Los individuos con tendencia necrófila son fríos, esquivos, devotos de “la ley y el orden”. Sus valores son exactamente lo contrario de los valores que relacionamos con la vida normal: no la vida, sino la muerte los anima y satisface. Es característica del necrófilo su actitud hacia la fuerza, pues toda fuerza recae, en último análisis, en el poder para matar. La persona con tendencia necrófila puede no matar a una persona, sino únicamente privarla de su libertad; quizá quiera sólo humillarla o despojarla de sus bienes; pero haga lo que haga, detrás de todas esas acciones está su capacidad de

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> *Id.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 49.

matar y su deseo de hacerlo.<sup>9</sup> El enamorado de la muerte ama la fuerza inevitablemente. Para él, la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla; el uso de la fuerza no es una acción transitoria que le imponen las circunstancias, es un modo de vida, su modo de vida.<sup>10</sup>

En la tendencia necrófila, todos los procesos, sentimientos y pensamientos de vida se transforman en cosas. En ella no se reafirma la experiencia, sino la memoria por *querer vivir en el pasado*. El individuo necrófilo ama el control, y en el acto de controlar, mata la vida. Se siente profundamente temeroso ante la vida, porque la naturaleza de ésta es desordenada e incontrolable. Para él, justicia significa reparto correcto, y está dispuesto a matar o morir en obsequio de lo que llama justicia. Dicho sea de paso, cuando se enfrenta a una experiencia injusta, la solución es matar o morir. “La ley y el orden” son ídolos para él; todo lo que amenaza a la ley y al orden se considera un ataque satánico a sus valores supremos.<sup>11</sup>

Al individuo necrófilo, le atrae todo lo que se aparta de la vida o se dirige contra ella. Quiere regresar a la oscuridad del útero y *al pasado* de la existencia inorgánica o animal.<sup>12</sup> Está *orientado esencialmente hacia el pasado*, no hacia el futuro al que odia y teme, pues éste no es controlable. De ahí que se relacione con el anhelo de certidumbre o seguridad. Pero la vida nunca es segura, nunca es previsible, nunca es controlable, y para hacerla controlable, hay que convertirla en muerte;<sup>13</sup> pues la muerte es, ciertamente, la única seguridad de la vida. De ahí que trate de opacar la fe en el crecimiento y la creatividad, pues ésta es —a decir de Eric Fromm—, lo más opuesto a la necrofilia.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>10</sup> *Id.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>12</sup> Cfr. E. FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*, México: Ed: Siglo XXI, 1991, p. 171.

<sup>13</sup> Cfr. REYES MATE, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 33-48. Reyes Mate explica la relevancia de la instauración de la biopolítica de Hitler centrada en la sangre y la tierra, causando la muerte de aquéllos que no entraran dentro de estos criterios.

<sup>14</sup> FROMM, *El corazón del hombre*, p. 44.

Así, la necrofilia constituye una orientación fundamental; es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con la vida; es la orientación hacia la vida más morbosa y más peligrosa de que es capaz el hombre. Es la verdadera perversión: aunque se está vivo, no es la vida sino la muerte lo que se ama, no el crecimiento, sino la destrucción.<sup>15</sup> La necrofilia es la pasión de destrozar las estructuras vivas.<sup>16</sup> En ese tenor, una manifestación del carácter necrófilo es la convicción de que el único modo de resolver un problema o un conflicto es la fuerza y la violencia.<sup>17</sup>

Otra dimensión de las reacciones necrófilas es la actitud respecto al pasado y la propiedad. Para el carácter necrófilo, *sólo el pasado es una experiencia muy real*, no el presente ni el futuro. Lo que fue, o sea lo que está muerto, rige su vida. En pocas palabras los *muertos mandan a los vivos*.

*b) Sobre el regreso al pasado: la seguridad antes de la razón y la conciencia*

Este apartado nos ayudará a analizar en qué desemboca la fijación en el pasado, sus características. De tal modo que encontremos en ello que la seguridad y armonía a las que evoca esta fijación se debe no a la razón ni a la conciencia de sí, sino a la falta de ellas. De ahí que lo propio del ser humano, según está fijación, es vivir en paz y armonía. Pero ya que a la condición humana no le es propio esa fijación, tiene la tarea de buscar una nueva armonía mediante la creatividad. Y con ésta, tiene ante sí la posibilidad de elegir entre bendición y maldición, vida y muerte.<sup>18</sup> La creatividad impulsa al ser humano a crearse un nuevo estado como el estado originario del cual parte y al cual no hay regreso, y en tanto que creatividad, es tarea suya. Cabe señalar que ese nuevo estado o nueva armonía es diferente a la unidad y armonía originarias. Es decir, el carácter necrófilo, al negar la creatividad, pretende estancarse en la seguridad de lo dado, en la armonía que está en contra de la novedad y

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>16</sup> FROMM, *Anatomía de la destructividad humana*, p. 327.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>18</sup> E. FROMM, *La condición humana actual y otros temas de la vida contemporánea*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 114.

establecerse en una unidad que no permite lo diverso, pues atenta contra las normas y reglas que rigen y son válidas.

El estancarse en el pasado de la tendencia necrófila tiene que ver, pues, con el no salir de ese estado originario en donde todo era armonía y seguridad. Todo aquello que se le muestre con desequilibrio o fuera de su control le da miedo, a pesar de que la existencia humana, en este respecto, se encuentra en un estado de constante e inevitable desequilibrio.<sup>19</sup> El carácter necrófilo niega la posibilidad, por  *fijarse en el pasado*, de buscar nuevas salidas, soluciones ante el desequilibrio constituyente de la misma vida humana, desequilibrio es expresión de vida. El necrófilo no asume sino evade lo que lo desequilibra, lo que ejerce en él inestabilidad. En pocas palabras, el carácter necrófilo se instala en la muerte porque cree encontrar en ello la vida y ve muerte en donde de suyo hay vida. Se instala en la muerte para evitar la incertidumbre que es la condición misma que impulsa al hombre a desplegar su creatividad.<sup>20</sup> Dicho sea de paso, el carácter necrófilo se niega a luchar por la experiencia de unidad en todas las esferas de su existencia a fin de lograr un nuevo equilibrio.<sup>21</sup> Eso es lo que niega el que ama la muerte. Y en este sentido, el hombre puede consagrarse al culto del poder y la destrucción o al de la razón y el amor.

Si de por sí el hombre está tentado siempre a regresar al paraíso perdido —estado primigenio en donde reina la armonía, la paz, la seguridad—, el carácter necrófilo se aferra a él, no sale de él, cerrando la posibilidad de construir un despliegue positivo y auto-creador del hombre. Pero esta actitud de aferrarse al pasado es patológica. El amor a la muerte, necrofilia, implica instalarse en un estado de “es mejor lo viejo y establecido a lo nuevo y por crearse”; en una situación de es “mejor el uso de la fuerza y control al de caminos que permitan reconocer lo diverso y lo dinámico de la vida”. Bajo ese tenor, la biofilia no se inserta en el pasado para instalarse, antes bien lo tiene presente para pensar en el futuro; no se ubica en

---

<sup>19</sup> Cfr. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, pp. 51-64. Fromm explica que la contradicción existencial inherente al ser humano origina en él un desequilibrio, una inestabilidad, y que por ello puede elegir entre el bien o el mal.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 60.

el pasado por propia seguridad y para controlar todo desde ahí, sino para desarrollar y rescatar lo que de dinámico hay en la vida; no se sitúa en el pasado por su carácter de estable o de equilibrado, sino todo lo contrario, lo reconsidera porque ve en él *aspectos de vida* desde donde puede construir, promover y desarrollar caminos y vías no patológicos, capaces de crear relaciones humanas y humanizantes.

Lo que nos preocupa en este momento no es el problema de la vida o de la muerte, sino el de la ventaja que la muerte va adquiriendo sobre la vida. De lo que se trata es de llegar a ser más vitales, más plenos de vida.<sup>22</sup> De ahí que es importante poner en cuestión a la tendencia necrófila desde las víctimas, desde los dominados por ella, pues partimos del supuesto de que en cualquier expresión de guerra, llámese guerra bélica entre países y naciones, guerra institucional, guerra racial, guerra deportiva, guerra laboral, guerra interfamiliar, etc., hay un predominio de la tendencia necrófila, que se muestra, a fin de cuentas, como negación de la vida, como un «no a la vida», como negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano.<sup>23</sup>

La tendencia necrófila y la tendencia biófila, constituyentes del ser paradójico del ser humano, son claves hermenéuticas en las cuales nos apoyaremos para explicar que, así como el hombre es capaz de bien y de mal, según la tendencia que prevalezca, desencadenará barbarie o cultura. Para Walter Benjamin, toda expresión de cultura supone una expresión de barbarie, es decir, en toda edificación de cultura están sepultados cadáveres que son expresión de barbarie. Dicho sea de paso, si no nos podemos desentender de esta paradoja cultural, la invitación de Benjamin consiste en no olvidar a los sepultados en donde se ha edificado el progreso; un progreso tecnocientífico desde una racionalidad instrumental.

---

<sup>22</sup> E. FROMM, *El amor a la vida*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 68-69.

<sup>23</sup> E. DUSSEL, *Ética de la liberación. En la Edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Trotta, 2006, p. 310.

*c) En toda expresión de cultura hay una expresión de barbarie*

En nuestra cultura se gesta, amenazante, desde dentro, la barbarie. Una barbarie que alude a lo inhumano, y no a la distinción entre civilizados y no civilizados, como anteriormente se acuñaba tal término,<sup>24</sup> sino una barbarie moral. Dicho sea de paso, esta barbarie es el desafío de la razón anamnética. Walter Benjamin decía que su clan habitaba en dos distritos con una actitud de obstinación, a saber: ser prisioneros del viejo y del nuevo Occidente. Es decir, había en ellos un apego residual al judaísmo y una confianza en sí mismos, tras la conquista que habían logrado en el mundo no-judío.<sup>25</sup>

Entrevió con claridad, según las tendencias sociopolíticas de su tiempo, que una de las dos salidas a la situación que se enfrentaban los judíos era la asimilación judeoalemana y, por ende, la disimilación reactiva religiosa, o empezar a defender una euforia patriótica y regresar al mundo judío, a sus orígenes. Benjamín nunca se mostró simpatizante con alguna de estas salidas o soluciones. Su cualidad de judío era evidente por sí misma, pero a su vez, pertenecía ya a un mundo judeoalemán. Era de aquéllos judíos cada vez más imaginarios, siempre en busca de una identidad perdida.<sup>26</sup> Para dar respuesta a esto, Benjamin propuso que el papel de la memoria será fundamental, incluso hasta para romper con la idea de progreso, acuñada desde una racionalidad mecanicista, legitimadora de un orden dado, justificadora del perpetuo darse de lo dado. Para encontrar la tierra prometida que buscaba Benjamin será necesaria una postura crítica ante la Ilustración para evitar, así, tanto un total desencanto del mundo, cayendo en un historicismo, cuanto un reencantamiento reactivo del mundo que reconozca a la lógica del dominio del progreso como logro histórico definitivo.

Benjamin vislumbraba un desastre, y situado en una encrucijada, no sabía si anunciar la culminación del desastre (ruinas, muerte, destrucción) o la promesa de salvación allí escondida (astillas mesiáni-

---

<sup>24</sup> PÉREZ TAPIAS, *Humanidad y barbarie. De la 'barbarie cultural' a la 'barbarie moral'?* abstraído de [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_04JoseAntonio\\_Perez\\_Tapias.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_04JoseAntonio_Perez_Tapias.html).

<sup>25</sup> Cfr. Irving WOHLFATH, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México: Taurus, pp. 22-23.

<sup>26</sup> Irving WOHLFATH, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México: Taurus, p. 27.

cas). Sus *Tesis sobre filosofía de la historia* son testimonio de sentimientos de dislocación, de paradoja, de enojo y de desesperación. La tesis IX,<sup>27</sup> mediante la imagen del *Angelus novus* de Paul Klee, muestra que Walter Benjamin articulaba sus tesis dialécticamente entre lo viejo y lo nuevo, entre pasado y futuro, entre sueños e imaginación colectiva y potencial transformador de la nueva naturaleza tecnológica. Su proceder, como optimista trágico, toma en cuenta el desastre para ver el pasado no como un cúmulo informe de escombros, sino un bosquejo que encerraba esperanzas de futuro y sueños de ese pasado (no sólo sufrimiento). Enfatizamos sobre esto: ver el *pasado* implica más allá del mero centrarse en la muerte y sufrimiento dejado por el progreso; más bien lo ve para poner una mirada penetrante en los sueños escondidos y recónditos de los caídos y vencidos; sueños de una vida no lograda, pero al fin y al cabo, vida. Y es que, precisamente, los sueños e ilusiones son lo que se mantienen vivos, se niegan a desaparecer, a quedar enterradas en el olvido. Desde el pasado se levantan como herencia viva, a pesar del peso de los alcances del progreso tecno-científico, de los vencedores. Nos atrevemos a decir que Walter Benjamin mira el pasado no para quedarse fijado en él y aniquilar la creatividad, al modo de una tendencia necrófila, sino para rescatar lo que hay de vida en él, como apunta la tendencia biófila. Esto es, rebasa la visión de considerar sólo la corporalidad de los no vivientes. Los vencidos o víctimas de la historia son más que cuerpos no vivientes. En ellos hay signos de vida, de una vida no lograda. Recordemos: Benjamín pone su mirada en los sueños, en las expectativas, las esperanzas que poblaban un pasado más o menos distante. Y, con ello, entramos en el terreno de la memoria. Nos preguntamos: ¿es posible recuperar ese pasado y no sólo recuperarlo, sino redimirlo? Dicho de otra manera, el pasado perdido y olvidado es el de los vencidos de la historia, pues el de los triunfadores nunca se ha ido. El pasado que puede perderse se relaciona más con una memoria del dolor y del su-

---

<sup>27</sup> Cfr. Tesis IX de Walter Benjamin in: REYES MATE, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 155-167.



frimiento.<sup>28</sup> Es el pasado que remite a las esperanzas y expectativas de las generaciones anteriores.

La memoria, pues, alude al recuerdo de acontecimientos no vividos, sino transmitidos, pero también a una experiencia vivida. Es decir, la memoria es histórica e incluye la experiencia propia y ajena. Y, gracias a ella, el pasado guarda relación con el presente y con el futuro. Por ella (la memoria), se mantiene vigente la continuidad de las expectativas de felicidad. Y en ese tenor, la memoria puede hacer cambiar la historia no sólo hacia adelante, sino hacia atrás. Entreveremos, pues, un compromiso ético, una cita con las generaciones pasadas y con los que ya no están. Es una invitación a los vivos a no limitarse, a ratificar pasivamente que algo se ha perdido para siempre. Se trata, a fin de cuentas, de despertar a los muertos y despertar con ellos la esperanza. Lo que la ciencia da como constatado, puede ser alterado por el recuerdo.

Dicho lo anterior, diremos que son las imágenes del pasado las que encienden las energías emancipatorias y no la esperanza en el futuro.<sup>29</sup> Dichas energías se nutren de las imágenes de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.<sup>30</sup> Esto quiere decir, las energías emancipatorias encuentran su potencial en los sueños truncados de una vida no lograda, y no en los logros civilizatorios alcanzados. En este momento, ya podemos comenzar a analizar el último momento de este trabajo, a saber: la dimensión moral y política de la razón anamnética, pues el pasado podría haber sido diferente y todavía las cosas pueden ser de otra manera.

#### *d) La dimensión moral de la razón anamnética*

Para el progreso, los sufrimientos pasados son el precio de la felicidad futura. Dicho de otro modo, el progreso canjea felicidad futura contra infelicidad pasada. En este sentido, el progreso se ha considerado como *telos* de la humanidad y no la humanidad como *telos* del progreso. Concebida como anamnética, la razón impide al entendimiento abstracto mantener la progresiva carencia de memoria,

---

<sup>28</sup> Cfr. J. B. METZ, *Por una cultura de memoria*, Barcelona: Anthropos, 1999, pp. 73-78.

<sup>29</sup> Cfr. Tesis XII de Walter Benjamin in: REYES MATE, *op. cit.*, pp. 197-209.

<sup>30</sup> Cfr. Tesis XII de Walter Benjamin in: REYES MATE, *ut supra*.

la progresiva amnesia para el propio progreso. Por primera vez, una razón concebida anamnéticamente capacita también a la Ilustración a clarificarse sobre la desgracia aderezada por ella misma.<sup>31</sup> Pues eso que llamamos civilización es un prodigioso andamiaje de ocultamiento de la realidad más siniestra.<sup>32</sup>

La razón anamnética nos permite percibir de modo adecuado lo que ha acontecido en catástrofes pasadas y no tan pasadas. Pues la razón triunfadora, sólo se fija en una historia adecuadamente evolucionista que acepta el carácter de pasado del pasado, y que ya no percibe como un desafío a la razón el que toda historización del pasado es también una especie de olvido.<sup>33</sup> La memoria que permanece sobre la pista de lo así olvidado, es desviada de la razón histórica y cae en las categorías compensatorias alejadas de la historia cargadas de mitos; se convierte en botín del tradicionalismo y de la contrailustración o se desvía a la literaturización posmoderna de la historia.<sup>34</sup>

La razón anamnética es un pensar lo impensado partiendo del hecho de que eso impensado ha tenido lugar. En donde hay un acontecimiento —comprendiendo por acontecimiento como aquello que cambia la perspectiva vital—, se antepone una oposición a aquello acontecido. Es decir: cuando exclamamos “¡es impensable!”, queremos expresar el cómo es posible que haya acontecido. Y si tal acontecimiento fue posible, lo fue por la impronta humana.<sup>35</sup> El pensar lo impensado significaría —como un nuevo imperativo categórico a decir de Adorno— hacer todo lo posible porque Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> METZ, *Por una cultura de memoria*, p. 76.

<sup>32</sup> REYES MATE, *A contra luz de las ideas políticas correctas*, Barcelona: Anthropos, 2005, p. 58.

<sup>33</sup> METZ, *Por una cultura de memoria*, *ut supra*.

<sup>34</sup> *Id.*

<sup>35</sup> REYES MATE, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta, 2003, p. 151.

<sup>36</sup> *Cfr.* REYES MATE, “Auschwitz, acontecimiento fundante del pensar en Europa (o ¿puede Europa pensar de espaldas a Auschwitz?)”, in: *1ª Conferencia del III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March*, (lun. 7 abr. 2003). *Vid.* T. W ADORNO, *Dialéctica negativa*, España: Akal, 2005, p. 334.

Es decir: orientar nuestra acción, según lo dicho anteriormente, para que no se sigan acumulando ruinas y escombros al paso del ángel en la historia. Y es que tal acumulación de sufrimiento y de tanto mal es resultado de injusticias provocadas, si se nos permite decir, en una cultura en donde predomina la tendencia necrófila. Es decir: lo impensado es pensado gracias a que el individuo necrófilo niega la vida, la destruye, ama la muerte.

Y es que pensar desde el dolor de las víctimas produce una verdadera revolución ética. Se sitúa en la *socialidad*, en la relación con el otro, con la víctima que interpela desde su mirada y sienta, ya desde el inicio, la responsabilidad como primer paso ético que me induce a cargar con su suerte.<sup>37</sup> Dicho sea de paso, la dimensión moral de la razón anamnética, al recordar el sufrimiento que un hombre o que un puñado de hombres causan a otros hombres, tiene como punto de partida al otro, a la víctima, y coloca sobre las espaldas de cualquier ser humano la carga de la responsabilidad sin límites ante el mal en el mundo, como bien lo expresa Lévinas.<sup>38</sup> En pocas palabras, la dimensión moral de la razón anamnética radica en responder a las injusticias que padecen las víctimas inocentes. No olvidemos que el verdadero problema del mal es el sufrimiento que causa el hombre. Y, en este sentido, la razón anamnética nos hace ver el carácter histórico de la injusticia, que es resultado de la acción humana. De ahí que la dimensión moral de la razón anamnética tiene como punto de partida el potencial de felicidad de la víctima, de la víctima que no se resigna con su suerte, sino que pugna por ser feliz.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. Comunidad Santo Tomás de Aquino, Madrid, España. Abstraído de [http://www.comunidadsta.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=473:la-etica-de-las-victimas-como-autoridad-moral&catid=140:talleres-2013-14&Itemid=243](http://www.comunidadsta.org/index.php?option=com_content&view=article&id=473:la-etica-de-las-victimas-como-autoridad-moral&catid=140:talleres-2013-14&Itemid=243) [14 de noviembre de 2017]

<sup>38</sup> E. LÉVINAS, "El sufrimiento inútil", in: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 1993, pp. 113-126.

<sup>39</sup> Cfr. REYES MATE, "Ética de las víctimas como autoridad moral", in: *Revista del Centro Evangelio y Liberación* (sept. - oct., 2009). Abstraído de <http://www.exodo.org/LA-ETICA-DESDE-LASVICTIMAS-COMO.html> [14 de noviembre de 2017]

*Consideraciones finales*

La razón anamnética nos permite situar a la víctima en el centro de la reflexión y recuperar su pasado para evitar que la injusticia se repita. El potencial emancipador que le es inherente, le es dado por las mismas víctimas, los vencidos de la historia. El recuerdo mantiene vivos y vigentes los derechos, los sueños, las esperanzas que una vez le fueron negados o pisoteados a las víctimas. Y, precisamente, la memoria es un acto de justicia, pues al recordar la injusticia, lo hace porque hay que mantener vivos y vigentes los sueños y las esperanzas fallidas, porque son alcanzables.

La razón anamnética nos invita a potenciar la tendencia biófila para recuperar vida en donde se piensa que sólo hay muerte y escombros. Su potencial emancipador radica en rescatar del olvido las injusticias sufridas por las víctimas inocentes, pues si se quedaran en el olvido, la última voz sería "no hay nada por hacer", o "no es posible otra realidad", sentencias que negarían la construcción de un futuro desde el pasado.

## RESCOLDOS TRÁGICOS DEL DESTINO EN LA GUERRA: ANONIMATO ANIQUILADOR DEL ROSTRO\*

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes†

*ABSTRACT: El ser humano es artífice de su destino. Sin embargo, existen ciertos “rescaldos trágicos” como imponderables de la vida que ocurren a pesar de la voluntad. Son manifestaciones inesperadas que trastocan los cauces de nuestra decisión personal. Esta nota de nuestra condición humana es una realidad que se exagera en momentos de guerra, cuando se vive una suerte de disolución del ámbito de decisiones personales en un contexto corrosivo que diluye el ámbito de la responsabilidad a fuerza de desilusiones. Tomando en cuenta esta realidad antropológica aniquiladora en contexto de guerra, el Otro pudiera ser la salvación al proceso de ensimismamiento generado por dicha crudeza de la realidad. Se propone entonces al Otro y a la esperanza religiosa como posibilidad de salvación a la aniquilación del rostro y la humanidad del otro hombre que conlleva, también, la deshumanización del propio rostro.*

*PALABRAS CLAVE: Alteridad, conflicto, intersubjetividad, ética, rostro, imponderables.*

---

\* Ponencia sustentada el jueves 16 de noviembre de 2017 en el auditorio fray Bartolomé de Las Casas de la UIC.

† Licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental y en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesor-investigador en la UIC, en las licenciaturas en Filosofía y Teología; además, coordinador de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura. También docente de la Maestría en Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Asociación Filosófica Mexicana, del Colegio de Estudios Guadalupanos (COLEG) y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.

Las experiencias humanas (temporales y limitadas como son) pueden llevar al hombre a lo sublime, o también, desfigurar brutalmente el rostro del hombre. Ser atropellado por las circunstancias, arrastrado por el mar de escombros de la catástrofe, “a pesar” de la voluntad. Ser a *mi pesar*, llegar a ser lo que la conjunción de circunstancias acotó en un constreñido campo de decisión personal. Siempre presente esa libertad, pero acotada —en situaciones límite— hasta un pequeño puñado de posibilidades reales cuyo acceso se encuentra rodeado por un campo minado de imponderables y circunstancias fortuitas.

Creo que el ser humano es plenamente artífice de su destino, como bien expresara Pico della Mirandola en su célebre *Discurso sobre la dignidad del hombre*; fuimos regalados —como humanos— con el don de una forma inacabada, “para que cada quien, más a su gusto y honra, se forje a sí mismo”. En este sentido, no comparto la visión de un destino trágico al modo griego, en el cual la tragedia manifiesta todo el peso de un “a pesar” que atropella por completo toda posibilidad de acción humana. Como Edipo, quien queriendo huir de su destino lo cumple —porque siendo su destino, debía cumplirse a *pesar* de la voluntad de Edipo—, así, huyendo, lo encuentra; resistiéndose lo posibilita. No defiendo esta *definitividad* absoluta de ese “a pesar”, pero el “a pesar” existe y opera en la existencia.

Por ello esos *rescaldos trágicos* que menciono en el título de esta disertación, refieren a esos imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad. Manifestaciones inesperadas de nuestra finitud y debilidad que trastocan los cauces de nuestra decisión, convirtiéndose, en ciertos momentos, en accidentadas esquivas de una explosión provocada por circunstancias volátiles, quedando determinados por decisiones no tomadas, pagando penas de una culpa no cometida, sometidos a un juego azaroso de “ocurrencias” que aniquilan el cauce de nuestros planes, en una existencia que se convierte en un proyecto truncado, a nuestro pesar.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> No víctimas, pero sí sujetos de imponderables. Me explico: una víctima es quien padece un daño y su ámbito de voluntad se ve reducido a nada; ser víctima de las circunstancias, es ser sujeto inerte atrapado en el azaroso juego del contexto. Convertirse en víctima, en este sentido, equivale a renunciar a la libertad personal. Por ello, en el sentido que pretendo en estas líneas, puntualizo que no estoy optando

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

Esta nota cualitativa de nuestra condición humana, signada por imponderables, es lo que pretendo resaltar en esta reflexión. Primero, porque es una realidad que se exagera en momentos de guerra (tema que nos congrega), pero también, porque en contextos sociales capitalistas posmodernos, se destaca de una forma peculiar, frente a sistemas anónimos que disuelven la individualidad y la hacen padecer —desde ese anonimato— una suerte de disolución del ámbito de decisiones personales en un corrosivo entorno que paulatinamente diluye la responsabilidad individual a fuerza de desilusión en la cotidianidad de sinsabores materializados “a pesar” de la pretensión volitiva de un bienestar.

La innegable brevedad de nuestra existencia deja siempre un dejo de nostalgia así como la sensación de ruptura con un proceso que no llegó a culminarse. Bien expresaba, en este sentido, Emmanuel Lévinas, filósofo lituano, la idea de que morir es dejar siempre un proyecto inacabado.<sup>2</sup> Somos mortales; si es que tenemos alguna esencia, ésta no se yergue como fortaleza impenetrable, sino como vulnerabilidad, fragilidad, fugacidad. Y es allí donde el sentido cobra particular importancia para el ser humano, pues no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, sino de ser en medio de esta circunstancia. Pero por más grande que sea el optimismo al emprender esta empresa, es evidente que pesan sobre el

---

por la victimización y disolución de la decisión personal, sino el “a pesar” que hace que las cosas resulten muy lejos de a dónde nuestro ámbito de decisiones nos quería llevar, un resultado en la realidad que ocurre a pesar de nuestras decisiones, voluntad y proyectos. Ese “a pesar” es lo que identifico como “rescolds trágicos en la existencia”.

<sup>2</sup> Cfr. Emmanuel LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid: Ed. Cátedra, 1993, y Emmanuel LÉVINAS, *El tiempo y el Otro*, Barcelona: Paidós, 1993.

individuo circunstancias, contextos y acontecimientos sobre los que no tiene control y ocurren a “su pesar”. Tenemos, entonces, al ser humano como protagonista de su destino, ser único capaz de intervenir activamente en eso que él es, superando los confines del instinto y la determinación mediante su voluntad; una capacidad volitiva, empero, limitada a la par de la limitación de la naturaleza humana.

El conflicto parece estar ya presente desde los mitos del origen. Desde la tradición judeo-cristiana, la pérdida del paraíso implica la decisión humana de extender la mano y comer el fruto del “árbol de la ciencia” con lo cual se cobra conciencia, y ser consciente es perder el estado de inocencia original, un paso que no puede desandarse; no hay marcha atrás. A partir de ese acontecimiento, el ser humano consciente se sabe a sí mismo inmerso en su propia situación concreta y se asume como caminante que se dirige a donde sus propios pies lo encaucen. Toma de conciencia, intento maravillosamente humano por asir las riendas de nuestro destino y controlar el derredor en provecho propio. Sin embargo, esa característica excelsa humana es penada por el mismo mito, retomando la referencia que hacíamos del génesis. A la toma de conciencia le sigue la expulsión del paraíso a un “valle de lágrimas”, donde el ser humano pagará con trabajos, sinsabores y sufrimientos su descarada osadía.

En otros relatos del mundo occidental encontramos el mismo trasfondo: Ícaro, precipitado al mar por la intrepidez de su vuelo; Prometeo, condenado y torturado incesantemente por su atrevimiento a favor del hombre, que al fin y al cabo, tiene acceso a algo que los dioses no tenían dispuesto que tuviera acceso de forma original. En este mismo sentido, el relato del nacimiento de Dionisos conlleva esta misma raíz: pagar la osadía de querer algo más:

Zeus viajaba por la tierra disfrazado, ya que ningún mortal podía mirarle y seguir con vida. Así llegó a Tebas en Grecia, donde se enamoró desesperadamente de Semele, la hija del rey Cadmo. Su pasión fue enorme, y pronto quedó embarazada. Semele deseaba más que cualquier cosa contemplar los ojos verdaderos de su amante y sabedora de ello, fue iniciada de manera secreta por la disfrazada Hera. Finalmente, Semele ya no pudo soportar y le pidió a Zeus que le concediera el favor, precisamente en un momento en que el dios estaba de buen humor y amaba a la jovencita, quien a su vez



había prestado juramento inquebrantable por Ari, el río Styx, de que le concedería cualquier cosa que le pidiera.

Cuando de manera inocente Sêmele le pidió ver al dios del rayo en su verdadero esplendor, Zeus quedó horrorizado, ya que sabía que la visión de su divinidad significaría una muerte segura para ella; sin embargo, tuvo que cumplir su juramento y la desafortunada Sêmele fue casi completamente incinerada; solamente su matriz, que ella había envuelto con un poco de hiedra, se salvó de las llamas. Ante ello Zeus, rápidamente arranco el feto de la matriz, se hizo una incisión en su propio muslo e introdujo ahí el feto, quien a su vez creció dentro del muslo de Zeus y cuando el dios dio a luz, le llamó Dionisos al pequeño nuevo dios.<sup>3</sup>

La tradición judeo-cristiana lo reafirma esta misma idea en el Eclesiastés, bajo las siguientes palabras: “Donde abunda sabiduría, abundan penas, y quien acumula ciencia, acumula dolor” (Ec 1, 18). Es una lucha constante, un duelo —que pareciera estar perdido desde antes de iniciarlo—, pero aun así el ser humano tiene la capacidad y la pasión de batirse en ese duelo. Así, no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, como podría percibirse en algunos pasajes de la literatura griega antigua, por ejemplo cuando el sabio Sileno (acompañante de Dionisos), le dice fría y directamente al rey Midas, cuando éste lo obliga a responder qué es lo mejor para el hombre: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto”.<sup>4</sup> Lejos de este abandonarse pasivamente en las garras del destino, el ser humano puede —aunque sea temporalmente— mediante su voluntad, regir su camino. No negamos esta realidad antropológica, solamente resaltamos que el “a pesar”

---

<sup>3</sup> Dionisios KERÉNYI KARL, *Raíz de la vida indestructible*, España: Editorial Herder, 1998, tomado de: Adrián GÓMEZ FARIAS, *Una aproximación filosófica al deporte, como fenómeno cultural y como experiencia de sentido y trascendencia*, tesis de Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura, México: UIC, 2016, p. 24.

<sup>4</sup> Tomado de: Friedrich NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, México: Alianza Editorial, 1995, p. 52.

de la voluntad estará siempre presente, desafiando el proyecto vital y obligando a reconfigurar nuevos senderos existenciales.

En este sentido, la guerra es un acontecimiento donde esta característica de nuestra fragilidad existencial aflora de una manera particularmente brutal y despiadada.

La ruptura total de la ordinariedad social en la guerra conlleva una confrontación con la crudeza de la necesidad en su sentido más básico, animal, instintivo. La humanidad, entendida como concepto que engloba las más altas manifestaciones del espíritu humano – su dignidad, decoro, trascendencia –, se ven amenazadas porque no responden a ese nivel básico de subsistencia material; se convierten en prescindibles, aplazables, pueden esperar, se pueden posponer.

Tendríamos que apuntar que el momento de inhumanidad se consuma en la aniquilación ontológica del otro ser humano. Como dijera Sylvana Rabinovich, la destrucción material del otro es sólo posible cuando previamente se ha realizado su destrucción ontológica:<sup>5</sup> la desvinculación del prójimo para que ya no sea prójimo, marcar la diferencia, enfatizar la distinción y ejecutar la destrucción. Este proceso no necesariamente es activo; la pasividad juega también un rol decisivo y determinante, como enfatiza Emmanuel Lévinas exaltando la concepción judía de la responsabilidad por el otro. El no-reconocimiento de la proximidad es homicida, como Caín y Abel, donde el protohomicidio se revela –siguiendo el texto sagrado– en la respuesta indiferente de Caín frente a la pregunta del Creador: ¿Dónde está tu hermano?

Cabe señalar que esta situación de aprisionamiento existencial, entre fuerzas externas al individuo y su ámbito de decisión personal, no son exclusivas de un contexto de guerra, también son propias de contextos sociales deshumanizados que aniquilan a la persona en medio de un anonimato uniformador en coordinada con un sistema de producción a ultranza, en el cual la única posibilidad de ser es bajo los parámetros impuestos desde la economía y sus reglas de productividad, eficiencia y performatividad. Ello convierte al ser

---

<sup>5</sup> Silvana RABINOVICH, "Espiritualidad de polvo y cenizas", in: Shulamit Goldsmit (coord.), *Memorias del 1º y 2º coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, México: Universidad Iberoamericana, 2002, pp. 48-63.

humano en un producto de uso y consumo, sujeto a ser desechado en cualquier momento que la conveniencia lo exija.

En este sentido, frente al problema que estamos abordando, si se pierde el rostro se pierde la verdadera dimensión de este conflicto tal y como irrumpió y sigue irrumpiendo en la historia, dejando pasmada a la sociedad occidental al revelársele esta faceta “inesperada” de sí misma.

La distinción entre las lógicas operantes en el agresor y el que sufre la agresión, me lleva mentalmente, y de inmediato, a Walter Benjamin, cuando en su narración del *Angelus Novus*,<sup>6</sup> describe ese viento huracanado que acumula sin cesar ruina sobre ruina, pero no ve ruinas, sino una consecución natural, lógica y ordenada de acontecimientos normales. Por su parte, en la misma escena, el ángel — impotente con las alas plegadas por ese viento — ve la desgracia que hay en aquello, el sufrimiento, dolor, catástrofe, caos, pero no puede repararlo.

Conviene aquí recordar el asunto de la “banalidad del mal”,<sup>7</sup> en el cual Eichmann se presenta —y se representa a sí mismo— como un hombre normal, casi “cándido”, que obedece fielmente al sistema que le da cobijo, convirtiéndose en un burócrata del exterminio o un engranaje más de la maquinaria. Sin embargo, en este sentido, este personaje —desde la perspectiva arendtiana— se constituye en un nuevo tipo de criminal quien, inmerso en su entorno hasta el punto de la apatía y el aletargamiento, actúa casi sin conciencia, haciendo el mal sin tener elementos para saber que está mal. Al hablar de la banalidad del mal, Arendt se refiere a la irreflexión de quien llega a cometer crímenes como parte de la obediencia a sus tareas y funciones, lo cual no lo exime de culpa, pero sí exige un nuevo tipo de juicio para un nuevo tipo de criminal.

No es esto una absolución que justifique al criminal, sino el reconocimiento de un horizonte nuevo de las posibilidades humanas de devastación. Por eso, una de las reflexiones más angustiantes de Arendt es precisamente de que si todo esto fue perpetrado por gen-

---

<sup>6</sup> Cfr. Walter BENJAMIN, *Ensayos escogidos*, México: Ediciones Coyoacán, 2006, p. 69.

<sup>7</sup> Cfr. Hannah ARENDT, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 1999.

te “normal”, el peligro de su reaparición en la historia permanece latente como posibilidad siempre amenazante.

Si el momento de deshumanización hubiera sido cometido por un monstruo, mecánicamente lo cazaríamos, como una pieza que se retira para afinar la maquinaria. Pero resulta que no fue un monstruo, ni un acontecimiento irracional, ni la sociedad funciona como una máquina. Fue un hombre cualquiera, en una situación social que paulatinamente puso y dispuso muchos elementos que provocaron una inercia *a-pensante* que llevó a la tragedia. La conciencia individual se adormeció hasta la tara inmovilizadora del ciudadano modelo, obediente y puntual, que no frenará su impulso de decencia institucionalizada y sentido del deber, frente a nada, ni siquiera el rostro del vecino angustiado que sucumbe bajo las ruedas de ese *tren del progreso*, en una impiedad e insensibilidad que debiera sacudirnos y hacernos caer en cuenta que esas condicionantes están presentes en nuestro entorno social contemporáneo, amenazando con estallar cuando las circunstancias lo favorezcan. Entonces: nuestra “estabilidad social” pudiera no ser tan estable, y este orden ser mucho más frágil de lo que quisiéramos reconocer. La tragedia de la “banalidad del mal” es recordarnos que esa inhumanidad fue perpetrada por gente tan normal, decente, honorable y cumplida, como cualquiera de nosotros. ¿Qué nos queda? Conciencia y vigilancia, participación activa en el orden social, y no el padecimiento pasivo de un orden social. Es, en todo sentido, un llamado a la responsabilidad histórica de asumir activamente nuestra presencia social.

Traer estos puntos a la discusión es valioso en sí mismo, porque permiten abrir el horizonte de interpretación frente a una realidad desbordante que nos alcanzó sin que nuestra reflexión avanzara a ese ritmo, lo que está en el fondo de la cuestión de la banalidad del mal es la responsabilidad, sus límites y alcances en un contexto instrumental. Me parece que en este sentido, lo expresado por Arendt indica que las condicionantes históricas condicionan mas no determinan mecánicamente el comportamiento de un ser humano. No está justificando al agresor, sino llamando la atención sobre la escalofriantemente difuminada línea que separa al hombre “decente y normal” de la “bestia” (como Eichmann). En este sentido, no es un

*diluyente de*, sino un llamado a la responsabilidad incesante que peligra aún en tiempos de paz y “normalidad”.

En este sentido, Emmanuel Lévinas apunta en *Totalidad e Infinito*: “La libertad consiste en saber que la libertad está en peligro. Pero saber o ser consciente es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de inhumanidad”.<sup>8</sup>

No obstante, el proyecto de vida trazado desde la libertad inherente a la persona humana, se ve trastocado una y otra vez por fuerzas externas a la persona. En la guerra, la nueva ordinariedad que se implanta, impone la excepción como regla; los valores de una época de paz se reconfiguran, convirtiendo en normal lo antes inaceptable, reconfigurando significativamente los márgenes de lo socialmente permitido. En esta perspectiva, el sentido existencial se ve fuertemente modificado en sus bases mismas, los elementos que lo sustentaban pueden desaparecer de pronto, generando un vacío que es tanto más difícil de subsanar cuanto que ocurre en un contexto fugaz, inestable y volátil.

La fragilidad humana se hace más patente que nunca; la fugacidad de nuestra brevedad se acentúa, y en medio de estos imponderables, las decisiones son cada vez más insignificantes en medio del cotidiano atropello de un destino inclemente que pasa por encima de las decisiones personales de forma sistemática, hasta el punto de parecer que la propia decisión es el culmen de una burla en un juego siniestro donde no hay posibilidad alguna de ganar.

Tomando en cuenta estos hechos antropológicos aniquiladores en contexto de guerra, el otro pudiera ser la salvación al proceso de ensimismamiento generado por esta realidad tan cruda y ruda. Desde el punto de vista de Emmanuel Lévinas, el advenimiento del otro rostro es un acontecimiento liberador del encierro de la mismidad, una verdadera epifanía, un arrebató que saca de un encierro ontológico del cual el Mismo no es capaz de salir por sus propios medios.

En este orden de ideas, es de destacar la apuesta plena por esa otredad como posibilidad privilegiada de liberación e instauración de un humanismo cifrado desde la humanidad del otro hombre. Lévi-

---

<sup>8</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme, 1999, p. 216.

nas denomina a este estado de interrelación con la categoría religiosa de “santidad”:

El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino “santidad”. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El “rostro” en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: “no matarás”, que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro —ser único—, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocermelo único, irremplazable, de poder decir: “Yo”.<sup>9</sup>

Comulga en este sentido con lo expresado por Primo Lévi en su poema *Si esto es un hombre*:

Los que vivís seguros  
 En vuestras casas caldeadas  
 Los que os encontráis, al volver por la tarde,  
 La comida caliente y los rostros amigos:  
 Considerad si es un hombre  
 Quien trabaja en el fango  
 Quien no conoce la paz  
 Quien lucha por la mitad de un panecillo  
 Quien muere por un sí o por un no.  
 Considerad si es una mujer  
 Quien no tiene cabellos ni nombre  
 Ni fuerzas para recordarlo  
 Vacía la mirada y frío el regazo

---

<sup>9</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 193-194.

Como una rana invernal.  
Pensad que esto ha sucedido:  
Os encomiendo estas palabras.  
Grabadlas en vuestros corazones  
Al estar en casa, al ir por la calle,  
Al acostaros, al levantaros;  
Repetídselas a vuestros hijos.  
O que vuestra casa se derrumbe,  
La enfermedad os imposibilite,  
Vuestros descendientes os vuelvan el rostro.<sup>10</sup>

Se pone en boca de Dios el mandato “recuérdame”, mediatizado en el “recuerda a tu prójimo”, como si el Eterno sentenciara: Si te olvidas de que esto ha sucedido, de que irrumpió en la historia, entonces que te seques como hierba silvestre y jamás tenga que ver mi divinidad con tu humanidad.

Es una forma diferente de entender la subjetividad, como sujetos (sujetados) al otro. En este sentido, Silvana Rabinovich apunta lo siguiente refiriéndose precisamente al papel del sujeto en la responsabilidad por el otro: “debemos tomar el término «sujeto» literalmente, es decir, uno sujeto (sujetado) a la mirada del otro, y no como la modernidad occidental lo propone, sujeto soberano en la relación con el objeto”.<sup>11</sup> Una verdadera *subjetividad de polvo y cenizas*.<sup>12</sup>

Ese otro modo de pensar lo racional es un modo ético; se trata de una racionalidad responsable por el otro, no como una conciencia encapsulada en su mismidad, sino como apertura al advenedizo, al ajeno que me arranca de la ficción de ser el origen de todo, donde la diferencia de lo alterno se preserva como trascendencia, sin necesidad de inmanentizarlo para reconocerlo en mi ámbito de lo idéntico.

Desde esta perspectiva, la conciencia del otro invierte el movimiento de la conciencia centrada en el sí mismo, al hacerse consciente de

---

<sup>10</sup> Primo LÉVI, *Si esto es un hombre*, Barcelona: Muchnick Editores, 2001, p. 12.

<sup>11</sup> Silvana RABINOVICH, “La voz y la mirada: algunos conceptos filosóficos del pensamiento judío”, *Avances*, año 2, núm. 6 (1999), Guadalajara, Jal., p. 10.

<sup>12</sup> Silvana RABINOVICH, “Espiritualidad de polvo y cenizas”, pp. 48-63.

aquello que no puede aprehender ni asir, como cualquier objeto del mundo: el otro hombre.

La subjetividad humana interpretada como conciencia siempre es actividad. Siempre puedo asumir aquello que se me impone. Tengo siempre el recurso de consentir lo que padezco y de poner a mal tiempo buena cara. De forma que todo sucede como si yo estuviese siempre en el comienzo. Salvo en la proximidad del prójimo. Ahí se me requiere una responsabilidad que jamás he contraído y que se inscribe en el rostro del otro. Nada hay más pasivo que este cuestionamiento anterior a toda libertad. Hemos de pensarlo con gran acuidad. La proximidad no es conciencia de la proximidad. Es obsesión que no se confunde con una conciencia hipertrofiada, es una conciencia a contracorriente que invierte la conciencia. Un acontecimiento que despoja a la conciencia de su iniciativa, que me deshace y me coloca ante otro en estado de culpabilidad; un acontecimiento que me convierte en acusado de una acusación persecutoria en cuanto anterior a toda falta y que me conduce al sí mismo, al acusativo al que no precede ningún nominativo.<sup>13</sup>

Este despertar del sueño de la conciencia ensimismada es —para Lévinas— donde se juega la máxima manifestación del espíritu humano. La excelencia de ese espíritu no se da en el encierro, sino en la apertura, la cual no es un movimiento proveniente de la propia conciencia del sí mismo, sino una epifanía del otro rostro, cuyo advenimiento no depende de mí. En la liberación del Mismo por el Otro es donde se alcanza —como mencionamos líneas arriba— la excelencia del espíritu humano.

Frente al dolor sistemático provocado por el flagelo de la guerra, la impotencia, desesperación, desilusiones acumuladas de golpe, el sin-sentido que corroe la plataforma existencial, esta propuesta levinasiana prevé el asumir las riendas de la propia existencia “a pesar de” y “en relación con”. Esto es: a pesar de las circunstancias adversas aniquiladoras, no sucumbir bajo el peso de un destino trágico, sino rebelarse frente a esto en un acto de decisión, pero una voluntad orientada hacia el otro como fuente de salvación.

La guerra, como catástrofe, genera una desilusión profunda frente a la disolución de las responsabilidades personales, es decir, ante un

---

<sup>13</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 2001, p. 76.



creciente caos, destrucción y sufrimiento, las culpas se diluyen en un ambiente de creciente anonimato, sin que sea claro a quién responsabilizar de qué. En ese contexto, habría que añadir lo vano que llegan a ser las decisiones individuales, truncadas una y otra vez por un conflicto que supera la voluntad singular. La sistemática desilusión, fracaso y ruina llevan a un estado mental de abatimiento y derrota previa a cualquier acción. Ése es el “a pesar” al que nos referíamos, los acontecimientos seguirán un “a pesar” de mí y mis decisiones. Sin embargo, aquí juega un papel preponderante la esperanza y la opción religiosa en la salvaguarda de la utopía, la ilusión y el porvenir. Como bien expresara Emil Ludwig Fackenheim,<sup>14</sup> teólogo judío:

Se prohíbe a los judíos proporcionar a Hitler victorias póstumas. Se les manda sobrevivir como judíos para que el pueblo judío no perezca. Se les manda recordar a las víctimas de Auschwitz para que su memoria no perezca. Se les prohíbe desesperar del hombre y su mundo, y buscar escapatoria en el cinismo o el espiritualismo, para que así no contribuyan a entregar el mundo a las fuerzas de Auschwitz. Por último, se les prohíbe desesperar del Dios de Israel, no sea que el judaísmo perezca.<sup>15</sup>

O también las estremecedoras palabras de Etty Hillesum, joven judía holandesa, muerta en Auschwitz en 1943:

Si Dios deja de ayudarme, entonces yo tendré que ayudar a Dios [...] Yo te ayudaré, Dios mío, para que no te extingas en mí [...] No eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros somos los que podemos ayudarte y haciéndolo, nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que podemos salvar en esta época y es lo único que importa: un poco de ti en nosotros. Sí, Dios mío, *pareces poco capaz de modificar una situación finalmente indisociable de esta vida*.<sup>16</sup> No te pido cuentas de nada; al contrario, eres tú el que, un día nos pedirás cuentas. Y casi con cada latido de mi corazón se me hace

---

<sup>14</sup> Los judíos ortodoxos creen que en el monte Sinaí recibieron de manos de Dios 613 mandamientos para regular sus vidas. Aquí, este autor propone añadir el 614: “Prohibido a los judíos otorgar a Hitler victorias póstumas”.

<sup>15</sup> Emil Ludwig FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, Salamanca: Sígueme, 2002, p. 113.

<sup>16</sup> Las negritas son mías y lo destaco, porque me parece muy afín a lo que en este texto llamo: Rescoldos trágicos del destino.

más claro que no puedes ayudarnos, pero que nosotros tenemos que ayudarte y defender hasta el final tu morada en nosotros.<sup>17</sup>

Recuerda completamente a lo expresado por Lévinas en sus antes referidas palabras: *la divinidad de Dios se juega en lo humano, Dios desciende en el rostro del prójimo*.<sup>18</sup>

De no contar con aquello que salve, el abismo pareciera la única opción; recordemos lo expresado por Ellie Wiesel en *Noche*:

Nunca olvidaré aquella noche, la primera noche en el campo de concentración, que convirtió mi vida en una larga noche, siete veces maldita y siete veces marcada. Nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo un cielo azul y silencioso. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó por toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma, y convirtieron mis sueños en cenizas. Nunca olvidaría todo eso, aun cuando estuviese condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca.<sup>19</sup>

En una reedición posterior de esta misma obra, este mismo autor hace un escalofriante añadido narrando el episodio de la muerte de su padre, tomado de la versión en Yiddish:

Recuerdo aquella noche, la más horrenda de mi vida: "...Eliezer, hijo mío, ven aquí... quiero decirte algo... Solamente a ti... Ven, no me dejes solo... Eliezer...".

Yo escuché su voz; comprendí el significado de sus palabras y la trágica dimensión de ese momento, sin embargo, no me moví.

Ése había sido su último deseo, tenerme cerca de él en su agonía, en el momento cuando su alma fuera desapegada de su lacerado cuerpo, sin embargo no le concedí su deseo.

Tenía miedo. Miedo de los golpes. Por eso permanecí sordo a sus gritos.

---

<sup>17</sup> Etty HILLESUM, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París: Seuil, 1985, pp. 160-161; 166.

<sup>18</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 194.

<sup>19</sup> Elie WIESEL, in: Sheila CASSIDY, *La Gente del Viernes Santo*, Santander: Sal Terrae, 1992, p. 14.

En vez de sacrificar mi miserable vida y apresurarme a su lado, y tomando su mano reconfortarlo, mostrándole que no estaba abandonado, que yo estaba cerca de él, que sentía su pena, en vez de todo eso, permanecí replegado sobre mi espalda, pidiendo a Dios que hiciera que mi padre dejara de llamarme por mi nombre, que lo hiciera dejar de gritar. Tan temeroso estaba yo de incurrir en la ira de la SS.

De hecho, mi padre ya no estaba consciente. Aun así su lastimera y desgarradora voz fue penetrando el silencio y me llamaba, a nadie más que a mí. “¡Bien!” Los SS habían irrumpido a su alrededor y le golpearon la cabeza: “¡Estate quieto, viejo!, ¡Quietos!”

Mi padre ya no era consciente de los golpes de esa gente; yo sí. Y aun así no reaccioné. Dejé a los SS golpear a mi padre; lo había dejado solo en los umbrales de la muerte. Peor aún: estaba enojado con él por haber sido ruidoso, por haberme gritado, por provocar la ira de los SS.

“¡Eliezer!, ¡Eliezer! Ven, no me dejes solo...” Su voz había llegado a mí desde muy lejos, y a la vez desde tan cerca. Pero yo no me moví.

Nunca me podré perdonar a mí mismo. Ni tampoco podré perdonar al mundo que me arrojó contra el muro, por haberme convertido a mí mismo en un extraño, por haber despertado en mí los más básicos y más primitivos instintos.

Su última palabra había sido mi nombre. Una convocatoria a mí. Y yo no respondí.<sup>20</sup>

Apuesta arriesgada es ésta: por el otro y por lo no-aquí (esperanza), sin control sobre ninguna de estas dos instancias, es un acto de salida; Abraham más que Ulises, escucha más que mirada, fe más que certeza.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a *cosmosificar*. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar

---

<sup>20</sup> Elie WIESEL, “Preface”, en: *Night*, trad. Marion Wiesel, New York: Hill and Wang (a division of Farrar, Straus and Giroux), version electronic Kindle, posición 93 a 115.

el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

Louis Duch,<sup>21</sup> fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña el término de *trayecto vital* para referir una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables (lo que aquí hemos llamado el “a pesar” o rescoldos trágicos) truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un “No” es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: “No”, se recurre —mediante la fe y la esperanza— a aliados provenientes de otro ámbito de posibilidades: lo sagrado y el misterio. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos “adversos” ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, decisión en medio de la catástrofe.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, la guerra y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquiladoras. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Lévinas: “Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad”.<sup>22</sup>

Esperanza y otredad vivida como epifanía liberadora del sí mismo, en todo caso, una apuesta tendiente a la Trascendencia, pero cifrada

---

<sup>21</sup> Cfr. Lluís DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona: Herder, 2007.

<sup>22</sup> Emmanuel LÉVINAS, “La experiencia judía del prisionero” in: *Escritos inéditos 1*, Madrid: Trotta, pp. 131-135. 2013: p. 134.

desde la inmanencia, se hace posible desde el más acá, en este sentido, desde nuestros propios recursos intrahistóricos. Rubinstein apuntaba:

Cuando digo que vivimos en el tiempo de la muerte de Dios, quiero decir que el vínculo que unía a Dios y al hombre, al cielo y a la tierra, se ha quebrado. Nos encontramos en un cosmos frío, mudo, desapacible, *sin la ayuda de ningún propósito poderoso más allá de nuestros propios recursos*. Después de Auschwitz, ¿qué otra cosa puede decir un judío sobre Dios? [...] No veo otro camino que el de la “muerte de Dios” para expresar el vacío que pone cara a cara al hombre con el lugar en que antes estuvo Dios.<sup>23</sup>

Tal vez ese vacío que menciona Rubinstein, donde antes estuvo Dios, es lo que trata de expresar Paul Celan en su “salmo”, donde suple el nombre de Dios por Nadie:

Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,

Nadie encanta nuestro polvo.

Nadie.

Alabado seas tú, Nadie.

Por amor a ti queremos florecer.

Hacia ti.

Una nada

Fuimos, somos, seremos

Siempre, floreciendo:

Rosa de nada,

De Nadie rosa.

Claro del alma el estilo,

Yermo tal cielo el estambre,

Roja la corola

Por la púrpura palabra que cantamos

Sobre, oh, sobre la espina.<sup>24</sup>

Sin embargo no es una “nadedad” equiparable al vacío, sino el salto de fe en un acto de abandono frente a la posibilidad del abismo,

---

<sup>23</sup> R. L. RUBINSTEIN, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992, p. 44.

<sup>24</sup> Paul CELAN, “Salmo”, en: *Obras Completas*, tr. José Luis Reina Palazón, Madrid: Trotta, 1999, pp. 161-162.

más donde priva la esperanza de que no sea el abismo lo que esté más allá, como bien dijera al respecto de este poema Derridá:

Dirigirse a nadie, no es exactamente lo mismo que no dirigirse a nadie. Hablar a nadie, arriesgándose, cada vez, singularmente, a que no haya nadie que bendecir, nadie para bendecir, ¿no es la única oportunidad de una bendición? ¿De un acto de fe? ¿Qué sería una bendición segura de sí misma? Un juicio, una certeza, un dogma.<sup>25</sup>

Así, la esperanza que articula a un sentido religioso de trascendencia, como confrontación constructiva y optimista con el misterio, puede llevar a la transformación plena del sufrimiento supremo en felicidad. En ese proceso, el rostro del otro hombre que saca del encierro de la mismidad, puede convertirse en el momento clave de una liberación de los límites meramente individuales, abriendo la posibilidad a lo otro, descubriendo que —a pesar de la monotonía y el fastidio del encierro cotidiano<sup>26</sup>— sí hay algo nuevo bajo el sol: el rostro del prójimo que convoca mi responsabilidad. Esperanza y

---

<sup>25</sup> Jaques DERRIDÁ, *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid: Arena Libros, 2002, p. 72.

<sup>26</sup> ¡Vanidad, pura vanidad! ¡Nada más que vanidad!

¿Qué provecho saca el hombre  
de todo el esfuerzo que realiza bajo el sol?

Una generación se va y la otra viene,  
y la tierra siempre permanece.  
El sol sale y se pone,  
y se dirige afanosamente hacia el lugar  
de donde saldrá otra vez.

El viento va hacia el sur  
y gira hacia el norte;  
va dando vueltas y vueltas,  
y retorna sobre su curso.  
Todos los ríos van al mar  
y el mar nunca se llena;  
al mismo lugar donde van los ríos,  
allí vuelven a ir.

Todas las cosas están gastadas,  
más de lo que se puede expresar.  
¿No se sacia el ojo de ver  
y el oído no se cansa de escuchar?  
Lo que fue, eso mismo será;  
lo que se hizo, eso mismo se hará:  
¡no hay nada nuevo bajo el sol! (Ec 1, 2-9).

rostro alterno se convierten en alternativa al abandono trágico en un destino que devore la individualidad.

Se circunscribe así esta discusión en el proceso de reubicación de los acentos en la filosofía contemporánea que – desde Auschwitz – no pueden permanecer inamovibles, como si nada hubiera ocurrido y la reflexión filosófica pudiera seguir, en la búsqueda de su elevación, perdiendo de su horizonte el rostro concreto e interpelante del Otro cuya presencia convoca a la responsabilidad.

A partir de la crítica a la razón instrumental iniciada por la Escuela de Frankfurt, se hace evidente que esa *astucia* de la razón de la que hablan Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*,<sup>27</sup> es lo suficientemente hábil como para presentar racionalmente, incluso, lo irracional. Frente a la industrialización de la deshumanización, la institucionalización de la injusticia y la negación reiterada de la humanidad del otro hombre, enfoques de este tipo permiten pensar *de otro modo*<sup>28</sup> nuestra vocación filosófica frente al complejo panorama contemporáneo de intrincados mecanismos de poder político y económico. Desde esta perspectiva, la filosofía sería esa eterna vigilante que permanentemente se esfuerza por no sucumbir en el sueño de la mismidad. Su actividad estaría fuertemente direccionada a la vigilia como responsabilidad incesante por el otro en la búsqueda de la preservación de la grandeza del espíritu humano en lo diverso, lo infinito y lo trascendente, manifestado en el rostro del prójimo.

#### COLOFÓN: ACERCA DEL ANIQUILAMIENTO DEL ROSTRO DEL OTRO HOMBRE EN CONTEXTOS CRISTIANOS

Desde la propuesta levinasiana, influida por el judaísmo, el garante último de esta distancia absoluta entre el sujeto y lo trascendente (lo otro) es Yavhé: el innumerable. La fórmula *yo soy el que soy* implica su trascendencia plena, en tanto que lo único que puede ser dicho

---

<sup>27</sup> Cfr. Theodor ADORNO y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 2004.

<sup>28</sup> Retomando la expresión de: Emmanuel LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Sígueme, 1995.

es lo que su propia presencia dice sin decirlo (presencia inconceptualizable; nunca un tema, sólo presencia). Es trascendencia plena.

Me pregunto si esta forma de entender la relación intersubjetiva, no debería tener alcances mucho mayores dentro del cristianismo, anclado en la convicción de un *Dios-con-nosotros*, cuya plena trascendencia se pone al alcance de la mano por un acto de su voluntad, lo cual radicalizaría el planteamiento ético antes visto, pues se reconocería, de entrada, la presencia expresa de ese Dios Trascendente Absoluto en el humilde y latoso rostro del prójimo. El propio Lévinas se expresaba en relación a esto en los siguientes términos:

[...] lo que yo digo del rostro del prójimo es lo que el cristianismo probablemente dice del rostro de Cristo [...] Mi fórmula "De Dios que viene a la idea" expresa la vida de Dios. ¡Descenso de Dios! En alemán, resulta aún mejor: "*wenn Gott fällt uns ein*" (Cuando Dios cae hasta nosotros). [...] Quizás por eso el Vaticano II invite a judíos y cristianos a instruirse mutuamente acerca de sus doctrinas. ¡Como si de esa conversación cupiera esperar más frutos que de la lucha de uno por convertir al otro!<sup>29</sup>

El cuestionamiento al cristianismo viene por una doble vertiente: 1) Dios, en el cristianismo, por la preocupación constante del Occidente de satisfacer lógicamente la racionalidad y conceptualizarlo todo: ¿no conceptualizó lo Trascendente por excelencia, inmanentizándolo y convirtiéndose después dicho concepto en una cáscara reseca que no alberga nada?, y 2) Si Dios ha caído hasta nosotros en el rostro del prójimo ... ¿por qué no reconocemos la trascendencia de lo alterno, ya no digamos el derecho, sino la mera posibilidad? En Occidente, el afán de la reducción a lo Uno ha hecho gala de creatividad inusitada a lo largo de su historia y sus innumerables víctimas. Y no olvidemos que, para bien y para mal, la historia de Occidente es la historia del cristianismo.

La visión ética basada en el judaísmo levinasiano, con su inherente perspectiva de un Dios totalmente lejano e inalcanzable, preserva en principio la inalcanzabilidad de la Trascendencia —y mediante ella— una apuesta ética de inviolabilidad e irreductibilidad del rostro del otro hombre. En este sentido, parece totalmente incoherente

---

<sup>29</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Trascendencia e inteligibilidad*, Madrid: Encuentro, 2006, pp. 59-60.



que la visión ética cristiana configurada y configuradora del Occidente, con su visión de un Dios hecho hombre, no haya podido preservar una ética donde la alteridad esté contemplada en su diferencia en relación con los parámetros de unicidad dictados desde los principios únicos e inamovibles de “lo que Es”.

Desde una perspectiva religiosa, el cristianismo, centrado en la intolerancia occidental y sus absolutos incuestionables, se yergue como una extraña religión desacralizada y desacralizadora, pues pareciera arremeter con todo contra cualquier expresión religiosa “extraña”, foránea (del Occidente), y por ende juzgada como desviada, incompleta, en minoría de edad respecto a lo propio, *a priori* valorado como lo Bueno y Verdadero absolutos. Pero, a la vez, cuando ya ha hecho añicos las otras visiones de lo divino, solamente puede presentar el cascarón vacío de una compleja maraña de argumentos sólidos, coherentes, lógicos, ontológicos y epistemológicos de una idea de Dios que perdió su esencia: es la historia de una trascendencia robada, que una vez secuestrada, se esfuma. La inmanencia acaba con la trascendencia. La única forma de que la Trascendencia se preserve es que siga siendo extraña. El secuestro de Dios en los límites de la inmanencia de la conciencia cognoscente, acaba con el sentido mismo de Dios.

En una perspectiva ética, este secuestro y “teocidio” implican el encumbramiento de un modelo de relación intersubjetiva donde la única posibilidad es la relación sujeto-objeto, que más temprano que tarde llevará a la dinámica del amo y el esclavo. En este sentido, ¿no le urgiría al cristianismo repensarse más a la sombra de la experiencia humana sedienta de significado (precisamente en un mundo cada vez más in-significante) y menos al cobijo del dogma, el canon y la jerarquía?

En este orden de ideas, termino esta reflexión con lo expresado por Albert Camus en un coloquio con dominicos de París en 1948 y recopilado por Louis Duch:<sup>30</sup>

Sigo luchando contra este universo en que unos niños sufren y mueren. ¿Y por qué no lo voy a decir aquí igual que lo he escrito en otras partes? Yo he esperado durante largo tiempo en estos horribles años que se elevase una

---

<sup>30</sup> Louis DUCH, *op. cit.*, p. 450.

voz desde Roma. ¿Yo, un incrédulo? Precisamente. Pues yo sabía que el espíritu se perdería si no lanzaba su grito de condena ante la fuerza. Parece que esa voz se ha elevado. Pero yo os juro que millones de hombres como yo no la hemos oído y que había entonces en todos los corazones, creyentes o no creyentes, una soledad que no ha dejado de extenderse a medida que pasaban los días y se multiplicaban los verdugos [...] Lo que el mundo espera de los católicos es que los católicos hablen, con voz alta y clara, y que hagan su condenación de tal manera que la duda, jamás una sola duda, pueda levantarse en el corazón del hombre más sencillo. Lo que el mundo espera es que salgan de la abstracción y que se pongan frente al rostro ensangrentado que ha tomado la historia de hoy.<sup>31</sup>

Desde esta perspectiva, el que Dios se hizo hombre y estableció su morada entre nosotros implica para los cristianos, existencialmente, una ineludible responsabilidad ética, pues se trata entonces de una forma divina de ser humano, porque lo humano es divino y lo divino es Trascendente (intocable en su dignidad, inviolable en la entereza de su ser, inalcanzable en su singularidad plena). Esto no puede ser propuesto como una mera abstracción, es responsabilidad real en el aquí y el ahora, una responsabilidad que rebasa con mucho la mera adscripción nominal a un credo que en sus formas, expresiones y normas, resulta cada vez más caduco en tanto que incapaz de establecer un diálogo realmente significativo con el hombre contemporáneo. Abrirse, más allá de la retórica, a la gran diversidad de experiencias humanas con sus formas concretas de *ser humano* se prevé como la única posibilidad de terminar con un "diálogo" de sordos y mudos en la tradición cristiana occidental. Lo que está en juego es el sentido mismo de lo humano.

---

<sup>31</sup> Albert CAMUS, "El incrédulo y los cristianos", en: *Obras Completas*, t. II, México: Ed. Aguilar, 1973, pp. 359-360.

## DE LA GUERRA A LA PAZ A TRAVÉS DE LA JUSTICIA. LA PROPUESTA ÉTICA DE EMMANUEL LÉVINAS\*

Francisco Xavier Sánchez Hernández†

*ABSTRACT: Este trabajo propone una alternativa para conseguir la paz permanente, que no sea mediante la guerra sino mediante la búsqueda de la justicia, difícil justicia que todos estamos llamados a construir en el día a día de nuestra existencia. Tomamos como base el prefacio del libro más célebre de Lévinas: Totalidad e infinito (1961), donde se expone el tema central de la salida del egoísmo (causa de la guerra), y la responsabilidad por el otro (garantía de la paz). Partiendo de la –para algunos– tentación permanente de la guerra y de la violencia para “solucionar” los conflictos, se analiza la propuesta levinasiana de dejar el clima de guerra y muerte que ignora al otro en beneficio del yo. También se examina la dificultad de querer decir con palabras lo que escapa, incluso, a la racionalidad: la “experiencia” o “vivencia” metafísica, que trasciende la conceptualización por la palabra y entra en pugna con la necesidad de “decir algo” sobre ese “despertar ético” de la conciencia. ¿Puede el encuentro ético, que propone Lévinas, garantizar la paz permanente en la sociedad contemporánea?*

*PALABRAS CLAVE: Paz, guerra, rostro, escatología, Emmanuel Lévinas.*

---

\* Texto preparado para el evento realizado el jueves 16 de noviembre de 2017 en el Auditorio fray Bartolomé de Las Casas al interior de la Universidad Intercontinental (Tlalpan, Ciudad de México).

† Presidente Internacional de AIEMPR.

## INTRODUCCIÓN

La finalidad del presente estudio es mostrar que la guerra no puede ser el medio más adecuado para conseguir una sociedad fraterna y justa. La violencia sólo engendra violencia, a mediano o largo plazo. Es importante, por lo tanto, encontrar un camino distinto para lograr una paz perpetua y duradera que sólo puede alcanzarse mediante la justicia.

A partir de la propuesta ética de Emmanuel Lévinas propondremos en este trabajo otra alternativa para conseguir la paz permanente, que no sea mediante la guerra sino a través la búsqueda de la justicia; difícil justicia que todos estamos llamados a construir en el día a día de nuestra existencia.

Para nuestro estudio tomaremos como base el prefacio del libro más célebre de Emmanuel Lévinas: *Totalidad e infinito*, publicado en 1961. El prefacio constituye un texto por él mismo. En pocas páginas el autor expone el tema central de su pensamiento que es la salida del egoísmo (causa de la guerra) y el de la responsabilidad por el otro (garantía de la paz).

Para el desarrollo de nuestro trabajo dividiremos el prefacio en tres apartados:

CAPÍTULO I. *Una evidencia: La violencia*. Reflexionaremos aquí sobre lo que —para algunos— pareciera ser una estructura antropológica del ser humano y que es la tentación permanente de la guerra y de la violencia para “solucionar” nuestros conflictos.

CAPÍTULO II. *Una propuesta: La escatología de la paz*. Analizaremos en esta sección la propuesta levinasiana para dejar el clima de guerra y muerte que ignora al otro en beneficio del yo.

Finalmente, en el CAPÍTULO III. *El método: narrar*, analizaremos la dificultad que comporta el querer decir con palabras racionales lo que escapa, incluso, a la racionalidad y que es la “experiencia”, o “vivencia” metafísica la cual trasciende la conceptualización por la palabra. Sin embargo, es necesario “decir algo”, hablar de cierta manera sobre ese “despertar ético” de la conciencia.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. mi tesis de doctorado publicada como: Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Vérité et justice*, Paris: Ed. L'harmattan, 2012, pp. 112-118; y en español: Fran-

La pregunta directriz que nos guiará a lo largo de esta investigación es la siguiente: ¿Puede el encuentro ético que propone Lévinas, garantizar la paz permanente en la sociedad contemporánea?

## I. UNA EVIDENCIA: LA VIOLENCIA

En el extraordinario prefacio de su libro más conocido, *Totalidad e infinito* (1961), el filósofo francés inicia hablando de la evidencia de la guerra. Así comienza su libro: “Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa. La lucidez —apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral”.<sup>2</sup>

Emmanuel Lévinas sabe bien lo que significa la guerra y la suspensión de la moral que dice “no matarás”, porque él mismo fue soldado durante la Segunda Guerra Mundial y varios de sus familiares y conocidos murieron, por ser judíos, en los campos de concentración alemanes. Por tanto, su libro de 1961 está pensado con una clara finalidad: La solución a los problemas del mundo no está en la guerra sino en la fraternidad. No hemos venido para destruirnos unos a otros sino para ser responsables los unos de los otros. Para fundamentar filosóficamente su postura, Lévinas analiza en la primera parte de su prefacio —que puede ser leído como una excelente introducción a su pensamiento— las causas que hacen posible la guerra y que para él tienen que ver con el egoísmo humano (aunque él no utiliza esta palabra).

Nuestro autor comienza su análisis a partir de una constatación sobre la realidad: la guerra. Basta con leer los periódicos o ver la televisión, abrir los ojos y mirar al mundo para ver la posibilidad permanente de la guerra. De esta constatación que es una “evidencia” (*evidentia*, de *videre*, “ver”) política, Lévinas pasa a la ontología, afirmando que “la guerra se presenta como la experiencia pura del

---

cisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *La verdad y la justicia*, México: Ed. Universidad Pontificia de México, 2006, p. 113-119.

<sup>2</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1997, p. 47.

ser puro".<sup>3</sup> ¿Qué quiere decir nuestro autor cuando identifica estas experiencias puras de la guerra y del ser? Pretende criticar y poner en paralelo a la *moral*, fundada en la "política", y a la *filosofía*, fundada en la "ontología", y proponerles otro fundamento que pueda garantizar la paz definitiva y perpetua (escatológica): la *ética*.

- a) *La experiencia de la guerra*. Es la pérdida de la identidad individual en vista de un proyecto colectivo del cual no se puede uno sustraer; la muerte del hombre en beneficio de una nación y de una paz por venir, la destrucción de uno mismo y la suspensión de la moral (que dice: ¡no mataras!). Es el anonimato del soldado –individuo– en la totalidad de la guerra: "En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada incesantemente a un porvenir convocado a despejar su sentido objetivo. Porque solo el último sentido cuenta".<sup>4</sup>
- b) *La experiencia de la contradicción*. Heráclito es citado como uno de los primeros filósofos en haber visto en lo real la contradicción y la guerra. Todo cambia todo el tiempo, nada es fijo ni permanente. Este cambio incesante procede de la oposición de los contrarios (el bien y el mal, el calor y el frío, etc.). La contradicción es la ley del ser mismo inmediatamente opuesto a la nada. "La guerra es el padre de todas las cosas, de todas el rey".<sup>5</sup> La ontología no es otra cosa que la percepción de la totalidad de lo real "comprendido" en su violencia interna. Aquí Lévinas establece un paralelismo entre dos dominios de la filosofía (uno teórico y otro práctico) que han intentado administrar la violencia y la guerra per-

---

<sup>3</sup> LÉVINAS, *Totalidad e infinito* [TI], p. 47 [p. 5]. Nota: La segunda paginación corresponde a la versión francesa: Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini*, Paris: Le livre de Poche, 1990.

<sup>4</sup> TI, p.48 [p. 6]. Lévinas habla de la guerra en conocimiento de causa (su participación a la Segunda Guerra mundial), al igual que Franz Rosenzweig al escribir su libro *La estrella de la redención* durante su participación a la Primera Guerra mundial. En los dos casos, esta experiencia inhumana de la guerra será un elemento importante de reflexión en sus obras.

<sup>5</sup> HERÁCLITO, *Fragments*, Paris: PUF, 1986. (Texto traducido al francés y comentado por Marcel Conche), p. 441.

manente en la realidad: la ontología y la política. La ontología ha sido considerada como la filosofía primera desde sus orígenes, ya que ella busca una comprensión total de la realidad a partir de la lucidez de la razón (poder ver todo para poder comprender). La lucidez filosófica consiste en pasar por el todo para salir de la inocencia de la vista personal; “comprender” de esta manera es tal vez la mejor manera para protegerse contra la violencia individual y colectiva, para hacerle frente. Ella invita a la política, la más calculada para evitar el desastre de la guerra total. ¿Qué debe hacer el individuo? Comprender, someterse a esta ley, ser dócil para reconocer lo real como es y que esto lo engloba. Por lo tanto, sólo hay una manera de percibir la ley de lo real: *la idea de la totalidad*. La lucidez filosófica procede de esta ampliación de la mirada hasta los límites, de manera que no deje nada fuera del campo de la visión. Sólo la aprensión del todo permite comprender.

Franz Rosenzweig, por su parte, había comenzado su gran obra *La estrella de la redención* (1921), criticando —él también—, la búsqueda de una unidad en filosofía como comprensión de la totalidad:

Es la unidad del pensamiento que impone su derecho afirmando la totalidad del mundo contra la multiplicidad del saber. La unidad del logos funda la unidad del mundo como una totalidad. [...]. En esta primera proposición de la filosofía, “todo es agua”, ya se encuentra el presupuesto de la naturaleza pensable del mundo [...] Por consecuencia, aquel que niega la totalidad del ser, como es el caso aquí, niega la unidad del pensamiento. Aquel que actúa así pasa el guante a toda la honorable cofradía de filósofos desde Jonia hasta Jena.<sup>6</sup>

La totalidad (historia, cosmos, ser) es el concepto soberano de la filosofía; esto no tiene nada de demiúrgico, es la condición misma de un cierto ejercicio de la razón. ¿Pero es éste el único ejercicio au-

---

<sup>6</sup> Franz ROSENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption*, Paris: Ed. du Seuil, 1982 (traducido del alemán por A. Derczanski y J. L. Schegel), p. 21. Es éste un libro acabado en 1919 y publicado en 1921. Rosenzweig hace referencia a Parménides y a Hegel. *La estrella de la redención* (traducción al español por Miguel García-Baró), Salamanca: Ed. Sígueme, 1997, p. 52.

téntico de la razón? ¿Comprender mediante el todo, es la última manera de “entender” lo real? ¿Hay entendimiento sin objetivación o, más bien, cuando no hay objetivación integral, se trata verdaderamente del fin del entendimiento? He aquí la interrogación de Lévinas: ¿Cómo comprender de otra manera lo real? Nuestro autor intenta acercarse de una manera nueva a lo real, no para “verlo” (lucidez filosófica), sino para “entenderlo” (escucharlo) de otra manera. ¿Por qué la filosofía, a pesar de todos sus esfuerzos y de su buena voluntad, no ha logrado dar las bases para una paz durable en el momento presente, y ella no ha hecho sino anunciarla para el final de la Historia? Escatología filosófica hipócrita, dice Lévinas, ligada a la vez a los filósofos y a los profetas, pero que no quiere saber nada de estos últimos. “La paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra. No devuelve a los seres alienados su identidad perdida. Para ello es necesario una relación original y originaria con el ser”.<sup>7</sup>

## II. UNA PROPUESTA: LA ESCATOLOGÍA DE LA PAZ

A la evidencia de la guerra y a la lucidez de la comprensión —que Lévinas llama “la ontología de la guerra” — él va a oponer “la escatología de la paz”. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Que Lévinas, sin dejar de analizar la realidad ella misma (no se trata de un escape, o de un proyecto para un más allá terrestre, o de una paz para el fin de la historia), va a buscar la experiencia —él dice también la relación— original que había antes de la aparición de la guerra y de la comprensión. Él llama a esta relación: la escatología de la paz:

Es la relación con *una excedencia siempre exterior a la totalidad*, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto —el concepto de *infinito*— debiera expresar esta trascendencia con relación a la totalidad, no-englobable en una totalidad y tan original como ella”.<sup>8</sup>

¿Qué es lo que Lévinas entiende por *escatología*? Este término religioso (que designa normalmente el fin último del hombre y del

<sup>7</sup> TI, p. 48 [p. 6].

<sup>8</sup> TI, p. 49 [p. 7], en itálica en el texto.



mundo, la idea del juicio y la venida del Mesías) es el nombre que nuestro autor da a la *conciencia moral* del sujeto. La escatología (conciencia moral) es una experiencia de relación, al interior de la totalidad, de un excedente que no hace parte de la totalidad, que es exterior a ella y que Lévinas llama: la *idea del infinito*. “[El infinito] Se refleja en el interior de la totalidad y de la historia, en el *interior* de la experiencia”.<sup>9</sup> La experiencia de la idea del infinito no es un pensamiento, una evidencia o un delirio; por ella la conciencia moral sale de la totalidad sin caer por lo tanto en el vacío. Es la experiencia de un infinito que ella no logra ver, dominar, hacer entrar en la totalidad.

Frente a esta extraña experiencia, ¿cómo se manifiesta (reacciona) la conciencia moral? No mediante la visión sino por la palabra. Ésta es significación sin contexto (sin medioambiente donde ella se encuentre), ella es ruptura de la totalidad y separación de la existencia anónima. Es por su palabra como respuesta al Infinito que el sujeto se coloca en la existencia y que su conciencia se encarna; nacimiento de la subjetividad: “La paz se produce como esta aptitud para la palabra. La visión escatológica rompe la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla”.<sup>10</sup>

¿Cuál es la relación entre la visión y la palabra en la escatología de la paz? La *visión* está ligada a la ontología y a la lucidez como comprensión de la totalidad. La *palabra* está ligada a la ética como relación y como respuesta al Infinito (en relación con la justicia). Ver y hablar. Lévinas nos anuncia desde su prefacio que él nos va a presentar de otra manera estos dos actos de la vida humana. Para esto, los tomará a partir de la experiencia original que se produce al interior de la totalidad: La idea del Infinito se manifiesta *primeramente* como una “visión” sin imagen (imposibilidad de verla, sin que, por lo tanto, ella se encuentre completamente en la oscuridad), y, *enseguida*, como “palabra” que nos invita a responderle. Antes que el sujeto nos hable (responda), es necesario que él haya podido “ver algo”. Ya que no se trata de la palabra dirigida a un ciego o por un

---

<sup>9</sup> TI, p. 49 [7], en itálica en el texto.

<sup>10</sup> TI, p. 49 [p. 8].

ciego, sino de una palabra dirigida en una casi-oscuridad.<sup>11</sup> Lévinas nos enseñará a “ver” de otra manera: “La ética es una óptica. Pero es la “visión” sin imagen, desprovista de las virtudes objetivantes sinópticas y totalizantes de la visión, relación o intencionalidad de tipo totalmente distinto y que este trabajo procura precisamente describir”.<sup>12</sup> ¿Qué o quién está a media oscuridad en la realidad y me obliga a responderle?

Es aquí donde Lévinas habla por vez primera, en *Totalidad e infinito*, del “rostro del otro” como de aquél que del interior de la totalidad viene a romper con ella, a hacerle una grieta<sup>13</sup> que me permite, al mismo tiempo, salir hacia el exterior que me está llamando. Un hueco por donde evadirme de la totalidad que me asfixia: “Se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la totalidad o de la trascendencia en el rostro del otro”.<sup>14</sup>

La exterioridad del Infinito me habla al interior de la totalidad para hacerme salir, salida que no significa abandono o renuncia del mundo (realidad), sino compromiso e instauración de la paz gracias a mi palabra, es decir a mi respuesta. La escatología de la paz se juega en cada momento histórico; aquí y ahora por mi respuesta ética: “No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos”.<sup>15</sup> ¿Cómo se realiza o, más bien, se produce esta irrupción en la *exterioridad* del Infinito en la *interioridad* de la totalidad? Es aquí que Lévinas va a hablar del método.

---

<sup>11</sup> Palabra dicha en una casi-oscuridad diferente de la de Cyrano de Bergerac, en el sentido de que en este drama, es Cyrano quien se esconde y que habla en la oscuridad a causa de su fealdad. Para Lévinas, el otro no se esconde en la oscuridad, sino que se encuentra en el reflejo de una luz que no lo muestra, pero que lo deja casi adivinar (es la idea del infinito). Remarcamos que Lévinas no habla de casi-oscuridad sino de “acontecimientos, esencialmente nocturnos” TI, p. 53 [13].

<sup>12</sup> TI, p. 50 [8].

<sup>13</sup> La palabra utilizada por Lévinas es *brisure* que significa “romper” o “quebrar”.

<sup>14</sup> TI, pp. 50-51 [9-10]

<sup>15</sup> TI, p. 49 [8].

### III. EL MÉTODO: “NARRAR”

“Este libro se presenta entonces como una defensa de la subjetividad [...] Va a narrar cómo lo infinito se produce en la relación del Mismo con el Otro”.<sup>16</sup> “Este libro va a narrar...” Se trata de tomar el riesgo de decir con palabras lo que va más allá de toda capacidad de comprensión. Una escritura que no busca la tematización por el concepto, sino la puesta por escrito de una experiencia indecible, en donde las palabras faltan para poder expresar lo que le sucede al sujeto. Fidelidad al método fenomenológico como ciencia de la descripción de lo que pasa al interior de la conciencia. Inmediatamente, un grande y temible problema aparece: habrá contaminación de lenguajes, el del concepto y el de la contestación del concepto. Derrida analizó muy bien esta contaminación, este lenguaje “ambiguo” de *Totalidad e infinito*.

“Cómo lo infinito se produce...”. La utilización de la palabra “producción” –que Lévinas intenta con dificultad de hacernos comprender (o entender) de otra manera– es el primer ejemplo de la dificultad y de la ambigüedad del lenguaje; expresando a la vez la transitividad del ser, el movimiento del ser que se da y el acontecimiento de ruptura que tiene lugar:

El término francés *production* “producir, exhibir”, indica tanto la efectua- ción del ser (*L'évenement “se produit”, une automobile “se produit”* “El acontecimiento se produce, un automóvil se produce”) como su aparición o su exhibición (*un argument “se produit”, un acteur “se produit”* un argumento se exhibe, un actor se exhibe”). La ambigüedad de este verbo traduce la ambigüedad esencial de la operación por la cual a la vez, se gesta el ser de una entidad y por la cual se revela.<sup>17</sup>

Esta narración de “cómo el Infinito se produce” debe, por lo tanto, integrar lo propio de la idea del Infinito que es la desproporción, la inadecuación, ese excedente que es el movimiento del espíritu. La

---

<sup>16</sup> TI, p. 52 [11]. Daniel E. Guillot traduce la palabra “*raconter*” por “habrá de referir”. Preferimos traducirla por “narrar” en el sentido de la descripción fenomenológica. Narrar no simplemente como se escribe en un libro de literatura, sino como se escribe en un diario íntimo; una experiencia que cambia profundamente la vida del sujeto, del “yo”.

<sup>17</sup> TI, p. 52 [11].

forma concreta y primera de esta integración es un acto, una especie de actualización, pero no en el sentido aristotélico o hegeliano (forma o historia) en donde jamás, para Lévinas, el pensamiento sale verdaderamente de él-mismo (el paradigma para nuestro filósofo es la figura de Ulises)<sup>18</sup>, sino en el sentido que es un acto que dice este desbordamiento del pensamiento: Es un acto ético original y fundamento de la práctica (política) y de la teoría (filosofía). Acto que Lévinas llama “encarnación de la conciencia”: “La encarnación de la conciencia sólo puede pues comprenderse si, más allá de la adecuación, el desbordamiento de la idea por su *ideatum* —es decir la idea de lo infinito— anima la conciencia”.<sup>19</sup> Lo propio de la conciencia no consiste por lo tanto en la representación, adecuación, evidencia, o incluso en el descubrimiento o develamiento del ser, sino en el descubrimiento de un “anterior a la luz”. Es solamente después, mediante la palabra como justicia y hospitalidad al rostro del otro, que la verdad comienza: “el recibimiento del rostro y la obra de justicia —que condicionan el nacimiento de la verdad misma”.<sup>20</sup> La verdad está condicionada por la justicia y la ética se convierte por lo tanto en la vía real: “La oposición tradicional entre teoría y práctica desaparecerá a partir de la trascendencia metafísica en la que se establece una relación con lo absolutamente otro o la verdad, cuya vía real es la ética”.<sup>21</sup>

Este trabajo de búsqueda, por encontrar cómo la exterioridad del infinito se produce en la relación del mismo al otro, es un trabajo difícil (como un monte de dificultades en donde nada garantiza la presa). Lévinas advierte al lector sobre la incomodidad de la prime-

---

<sup>18</sup> Ulises es el prototipo mismo del acto de la conciencia de apropiación; él, quien tras haber vivido una gran aventura, regresa finalmente a su patria (es la aventura clásica de la conciencia que mete en ella todo lo que ha podido encontrar en el exterior, fusión en ella de la totalidad), el ejemplo contrario es Abraham. Dos años después de *Totalidad e infinito*, en su artículo “La traza del otro”, Lévinas escribía: “Al mito de Ulises regresando a Itaca, queremos oponer la historia de Abraham que deja para siempre su patria por una tierra desconocida y prohíbe incluso a su sirviente de conducir a su hijo al punto de salida”, in: *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 191.

<sup>19</sup> TI, p. 53 [13].

<sup>20</sup> TI, p. 53 [13].

<sup>21</sup> TI, p. 55 [15].

ra parte de su libro: “Quisiéramos al menos invitarle a no alejarse por la aridez de ciertos senderos, por la incomodidad de la primera sección, cuyo carácter preparatorio es necesario subrayar, pero en la que se perfila el horizonte de todas estas investigaciones”.<sup>22</sup>

## CONCLUSIÓN

Hemos iniciado nuestro trabajo preguntándonos si el encuentro ético que propone Lévinas, puede garantizar la paz permanente en la sociedad contemporánea. Como hemos visto a lo largo de este breve análisis del prefacio de *Totalidad e infinito*, para nuestro autor la guerra surge del egoísmo del yo que considera al otro como un objeto a su servicio, para satisfacer sus propios fines: políticos, económicos, sexuales, etc.

En el encuentro ético cara a cara con el otro, sólo hay dos maneras de responder: una, ontológicamente y otra, éticamente. En la primera, el yo ignora al otro, lo ve como una “cosa”, un “objeto”, o incluso una “comida”, que puede ser usado para saciar el hambre egoísta del yo. Es la guerra como medio de apropiación del otro, de su aniquilación como ser humano y el privilegio del yo sobre el otro. En la segunda, la respuesta ética comporta la humildad del servicio desinteresado al otro: “—¿Señor: en qué puedo ayudarlo?” Es el ¡Heme aquí! de la paz que busca hacerle justicia al otro.

Las guerras mundiales, nacionales, empresariales, familiares, etc. tienen su origen en la falta de justicia. La injusticia consiste en negar al otro como rostro. No haber sido capaces de escuchar la voz de su presencia pidiéndonos auxilio. Para Lévinas, la primera palabra que surge del rostro del otro es: “no matarás”. El respeto de la vida del otro es el primer acto de justicia que inaugura la paz. Y no matar al otro es hacer todo lo posible porque el otro viva: darle comida, vestido, educación, salud, vivienda, etc. Vivimos en una sociedad que no respeta al otro como trascendencia ética sino que lo quiere reducir a una mercancía ontológica. La guerra es el desprecio del otro.

En un mundo de tanta violencia y muerte, es necesario crear una cultura de la paz que tenga como base el respeto y el amor al otro. ¿De cuál otro estamos hablando? De cualquier otro que yo encuentre

---

<sup>22</sup> TI, p. 55 [16].

en mi camino. Del tercero o lejano y del prójimo aquí presente. La guerra no es sólo la que leemos en los libros de historia o vemos en los documentales. La guerra, antes que jugarse en el campo de batalla, se juega en nuestros corazones, cada vez que encontramos a alguien en nuestro camino y tenemos que decidir: ¿lo voy a ver (ontología de la apropiación y de la negación del otro) o lo voy a escuchar (ética del respeto y del servicio al otro)? Camino de respeto que instaura la paz en el cual la ética de Emmanuel Lévinas tiene aún mucho que aportarnos.

OTRAS VOCES





# GUADALUPANISMO LITERARIO, METAHISTORIA DE LA MEXICANIDAD (2ª PTE.)\*

Cristina Fiallega†

## 3. *Guadalupanismo literario*

### 3.1 *Los géneros*

El guadalupanismo, como hemos dicho antes, se desarrolla y manifiesta en todos los campos de la cultura y el arte. En las páginas anteriores hemos visto la presencia de la Guadalupana en la historia de México a través de su imagen, en las leyes, en el Congreso, en los campos de batalla; como bandera, como eslogan o grito libertario.

En las páginas que siguen centramos nuestra atención en los géneros literarios en los que se han producido las principales manifestaciones del guadalupanismo, con particular cuidado en las que, según nuestro parecer, han contribuido mayormente a trazar la *metahistoria* de la mexicanidad de la que nos estamos ocupando.

Sin embargo, antes de emprender nuestro recorrido por la literatura guadalupana, vale la pena detenerse para esclarecer, también en

---

\* La primera parte apareció publicada en el número anterior de esta revista: Cristina FIALLEGA, "Guadalupanismo literario, Metahistoria de la mexicanidad (1ª pte.)", *Voces. Diálogo misionero contemporáneo*, Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología, Universidad Intercontinental, año 24, no. 47 (2017), México: UIC, pp. 81-136.

† Estudiosa de Literatura y Cultura española e Hispanoamericana. (UNAM-México y Universidad de Bologna).

este punto, la terminología y, en particular, lo que entendemos por género literario. El desarrollo de los géneros literarios ha sido considerado como uno de los criterios más eficaces para estudiar y ordenar los *corpora* de una época, de un autor o de una tradición.<sup>1</sup>

En otras palabras, cada época, sociedad o tradición ha encontrado estilos y formas de expresión que por su misma naturaleza marcan el pasaje de un momento histórico a otro. Como sabemos, los modelos clásicos de clasificación de los géneros son el *jerárquico* —la tragedia y la épica, arriba, y la comedia, abajo— que se remonta a la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles, y el *canónico*, es decir, el que nace como un modelo ejemplar posteriormente imitado por otros.

A pesar de los siglos, con algunas modificaciones, se puede afirmar que tales criterios de clasificación y estudio de la literatura se han mantenido vigentes. Esto no significa que dichas reflexiones se hayan conservado también inalteradas; podemos decir que se han enriquecido, ampliando la clasificación según nuevas reglamentaciones.

Así, por ejemplo, al argumento “alto” correspondía el estilo sublime, mientras que al cómico, el estilo bajo o humilde. Más tarde se rehace la clasificación tomando en consideración la métrica y la lengua. Durante el renacimiento italiano se aceptan las reglas del canon de manera menos estricta, y aunque no se abandona totalmente a Aristóteles, se tiende más a la propuesta platónica de los *exempla*.

A partir de la propuesta de Bembo predomina el modelo lírico de Petrarca y el narrativo de Boccaccio. Superada la revolución barroca, con Hegel se concretiza la nueva idea de metamorfosis literaria: “...que ha sido determinada por decisivos pasajes de época en la historia de la humanidad, por lo que las formas se adaptan cada vez a los movimientos de la dialéctica espiritual”.

Cabe aquí observar que precisamente éste es el tipo de transformaciones que sufren las manifestaciones literarias guadalupanas,

---

<sup>1</sup> Para el estudio de la involución o evolución de los géneros literarios es de gran interés: Alberto DESTRO - Annamaria SPORTELLI, *Ai confini dei generi*, Bologna: Edizioni Graphis, 1999, y en particular el ensayo “La deriva dei generi” de Mario Sechi.

siempre al paso de la historia y de los tiempos, es decir, frente al guadalupanismo nos encontramos ante una estética que responde a una dialéctica espiritual. La conocida definición hegeliana de novela como “moderna epopeya burguesa” representa también, desde el punto de vista de las palabras, el emblema de esta nueva estética.<sup>2</sup>

Con el Positivismo, los géneros literarios pasan —con Brunetière<sup>3</sup> y su equiparación del género con especies naturales— a ser considerados como un sistema o red que pone en relación las obras, los *corpus*, en *corpora* donde se toman en consideración las influencias recíprocas. La idea de la red de relaciones y de sistema es, de hecho, confirmada y aceptada por los formalistas rusos entre los siglos XIX y XX.

Casi a mediados del novecientos, Bajtin<sup>4</sup> establece la primacía trans-época de la novela en la que, según el teórico, van a confluír todos los géneros. La novela se convierte en una especie de “enciclopedia de géneros” que, sin embargo, contempla un sinnúmero de variedades de las categorías genéricas que contiene.

Variables como la elasticidad, la reducción y hasta la contradicción en relación al género de referencia dan vida a subgéneros como la novela rosa, policial, fantástica, fanta-científica, feminista, minimalista o autobiográfica, por mencionar sólo algunos.

Esto significa que en nuestra época la red de relaciones es cada día más espesa, puesto que actualmente, en la producción artística en general y literaria en particular, no opera solamente la tradición sino un intercambio horizontal de informaciones y de revisiones, reelaboraciones y rupturas.

La genealogía de los géneros se vuelve, pues, cada día más ramificada y la producción poética o narrativa cabe siempre menos en las clasificaciones pre-ordenadas o canónicas.

Puesto que, como hemos dicho, el guadalupanismo se expande a lo largo de toda la historia mexicana, su manifestación literaria abarca casi todos los géneros literarios surgidos en medio milenio de histo-

---

<sup>2</sup> Mario SECHI, *op. cit.*, p. XIV.

<sup>3</sup> Vid. Ferdinand BRUNETIÈRE, *L'evoluzione dei generi nella storia della letteratura*, (1890), Parma: Pratiche, 1992.

<sup>4</sup> Vid. Michail BACHTIN, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino: Einaudi, 1968.

ria y, por lo que hemos podido observar durante nuestros estudios sobre el tema, la mayor parte de la literatura guadalupana tiene como común denominador: su referencia al acontecimiento guadalupano, cuya fuente principal es el *Nican Mopohua*, o: a) a la imagen que se venera en la Basílica del Tepeyac en México, o b) a hechos catastróficos, históricos, sociales o individuales en los que ha habido una intervención directa o indirecta de Nuestra Señora de Guadalupe.

Por lo que respecta a los géneros, podemos afirmar que la literatura guadalupana se concentra en cinco géneros: el sermón, el drama, el poema, la poesía y el ensayo.

### 3.2. Las fuentes

La fuente principal de la literatura guadalupana es el *Nican Mopohua* (“Aquí se cuenta”) que se basa en “la relación original” escrita en nahua por el presbítero Juan González, secretario de Zumárraga y testigo de sus entrevistas con Juan Diego. Conmovedora y de gran frescura es esta relación que se considera como el hipotexto del *Nican Mopohua*.

El relato de los hechos que para muchos es solamente un cuento, entendido como un relato imaginario y, para otros, como leyenda o mentira, el *Nican Mopohua* es considerado por los especialistas la narración histórica del evento guadalupano. Su autor, Antonio Valeriano, fue discípulo de Sahagún en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado por los franciscanos en 1536.

Valeriano era trilingüe colaborador de Sahagún en la redacción de la *Historia de las cosas de la Nueva España*, de gran prestigio tanto por su cultura e inteligencia. De hecho, el relato “histórico” de Valeriano, amén de adherir plenamente al modelo de las apariciones marianas y de poseer la retórica y metafórica de la “literatura” clásica nahua —el monte *tepetl*, el dilogismo flor y canto, la comunicación con la divinidad— conlleva en sí mismo las características de un texto dramático.

Ya Servando Teresa de Mier, según lo que dice David Brading,<sup>5</sup> aseguraba que el relato era una pieza teatral de cuatro actos, y Ri-

---

<sup>5</sup> D. A. BRADING, *Guadalupe. Imagen y tradición*, México: Taurus, 2002, pp. 532 sqq.

chard Nebel, por su parte, afirma en su *Guadalupe Tonantzin*<sup>6</sup> que puesto que los diálogos entre la Virgen y Juan Diego eran dramáticos y conmovedores, probablemente el *Nican Mopohua* había sido representado. Así, podemos afirmar que la principal fuente de la literatura guadalupana — que nace en 1649, fecha en que Lasso de la Vega publicó el *Nican Mopohua* de Antonio Valeriano — es una pieza teatral de argumento histórico legendario, escrito según el estilo de la literatura nahua clásica.

Existen, además del *Nican Mopohua*, otros testimonios escritos que han alimentado la literatura guadalupana de la época. El primero es de 1537 y se trata de un testamento en el que el conquistador Bartolomé López pide “que se digan en la casa de Nuestra Señora de Guadalupe, por mi ánima, cien misas”. Los más abundantes son por parte de los indígenas, los poéticos cantares, y por parte de los españoles, los “milagros” y exvotos.

También al siglo XVI pertenecen los anales de Bartolache, de Chimalpain y de México, fechado entre 1537 y 1556. Se dice que la dificultad en la datación nace del hecho de que la mayor parte de amanuenses era de origen indígena y que éstos tuvieron dificultades en establecer fechas precisas, a partir del momento en que tuvieron que sustituir su calendario con el europeo.

La otra fuente fundamental de la literatura guadalupana es la imagen, a la que ya nos referimos, y a la que se dedicaron los principales escritos fundadores del guadalupanismo, gran parte de los estudios jesuitas e innumerables ensayos contemporáneos. Es a la imagen y al ayate en el que está impresa a los que se refieren la mayoría de los documentos probatorios guadalupanos. Como hemos visto, la imagen ha acompañado los hechos de la historia de México.

[El P. Mateo de la Cruz, S.J., basado en Miguel Sánchez, afirma]:

El lienzo y manta en que de flores apareció pintada la Santa Imagen es de un tejido muy basto y tosco que sacan los indios del maguey [...] La manta está compuesta por dos lienzos cosidos a lo largo con hilo de algodón; llegando la costura de los dos lienzos a encontrar con el Rostro de la imagen se tuerce a la parte siniestra dejando entero y sin costura aquel espacio [...] a los pies tiene una media luna con las puntas hacia lo alto y en su

---

<sup>6</sup> R. NEBEL, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*, México: FCE, 1992.

medio recibe el cuerpo de la Virgen que está como en nicho en medio de un Sol, que forman por lo lejos resplandores de color amarillo y por lo cerca como que nacen de las espaldas de la Imagen muchos rayos de oro en número de ciento, con tanta igualdad, que caben a cada lado de la imagen cincuenta y los doce le rodean la cabeza. Toda esta pintura está fundada sobre un ángel, que sirve de planta a fábrica tan divina [...] Tiene la Santísima Virgen María en esta su milagrosa imagen tal belleza, gracia y hermosura que da bien a entender que es prodigiosa Copia de aquel Original, a quien San Agustín juzgó digno de ser llamada: Hermosura de Dios.<sup>7</sup>

En suma: todos los géneros al servicio de una tilma, de la imagen ahí impresa y de un cuento "histórico" dramatizado.

### 3.3 *El sermón*

El principio del guadalupanismo literario se suele situar en 1556, año del discurso de fray Francisco de Bustamante y de la respuesta del arzobispo Montúfar, a las que nos referimos arriba. Sin embargo, como hace notar Chauvet,<sup>8</sup> en los veinticinco años que van del 1531 al 1556 existen otros documentos como un Catecismo testeariano, en figuras según la tradición indígena y que actualmente se encuentra en Biblioteca Nacional de Madrid. Este catecismo aparece firmado por Fray Pedro de Gante, lo que lo sitúa entre 1531 y 1572, e incluye entre sus figuras una Virgen Guadalupe.

El documento como testimonio de culto permite saber que entre los discípulos de fray Pedro de Gante, en la escuela franciscana de San José de los Naturales, había culto y devoción a la Virgen de Guadalupe, pues eran ellos quienes hacían estos catecismos.

Por su carácter y tema religioso, el sermón es el género literario más cercano al tema de la virgen y cronológicamente el más próximo al acontecimiento guadalupano. El sermón forma parte de la oratoria,

---

<sup>7</sup> Mateo de la CRUZ, *Relación de la milagrosa aparición...* (1660) in TORRE VILLAR y NAVARRO DE ANDA, *Testimonios Históricos Guadalupeños*, México: FCE, 1980, pp. 273-275.

<sup>8</sup> Fidel de Jesús CHAUVET, *El Culto Guadalupeño del Tepeyac, sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, México: Ed. Tradición, 1978. Cfr. también, TORRE VILLAR - NAVARRO DE ANDA, *op. cit.*

y entonces como ahora, generalmente se pronuncia durante la Misa después de la lectura del Evangelio.

Sin embargo, en el siglo XVI, en ausencia de medios tecnológicos de comunicación, la función pragmática de este tipo de discurso era la dirección de las conciencias y la evangelización de los pueblos. El sermón podía tratar de dogmas –dogmático–; misterios –místico–; de prácticas morales –parenético– o de prácticas religiosas –ascético–, y durante casi todo el Virreinato eran un importante medio de comunicación. Muchos de ellos, además de ser predicados, eran posteriormente publicados.

En los primeros dos siglos de desarrollo del guadalupanismo, que para muchos nace precisamente de la contraposición entre las posiciones de Bustamante y Montúfar, fueron utilizados los cuatro principales subgéneros del sermón: el *dogmático* para explicar las verdades de la fe –por ejemplo la virginidad de la madre de Dios–; el *místico*, para ilustrar el misterio de las apariciones; el *ascético* para combatir el fetichismo y la superstición y enseñar las prácticas y formas de culto y los *parenéticos*, de carácter moral.

Dice Francisco de Maza en *El guadalupanismo mexicano*, al hablar de los sermones del siglo XVII como germen de la mexicanidad, afirma: “Una sociedad que no leía sino libros de devoción y vidas de santos [...] acogía los sermones como novedad y los leía y comentaba; servían como modelos para predicadores incipientes y curas de pueblos; se leían en refectorios y tertulias y corrían hasta España y Filipinas”.<sup>9</sup>

Este autor a través de su estudio muestra, enseguida, cómo el fervor patriótico guadalupano de los sermones llevó al clero mexicano de estos primeros siglos de guadalupanismo a afirmaciones que rayaron en la herejía.

Se daba por hecho, por ejemplo, que el pueblo mexicano podía considerarse a la par del pueblo hebreo, es decir, un pueblo elegido en el mundo para recibir el especial patrocinio y protección de la Madre de Dios, y se llegó a afirmar que la impresión de la imagen en el *ayate* de Juan Diego podía ser considerado como un fenómeno de transubstanciación semejante al que sucede durante la eucaristía.

---

<sup>9</sup> Cfr. Francisco de la MAZA, *El guadalupanismo mexicano*, México: FCE, 1981, p. 119.

En la segunda mitad del siglo XVII, a partir de la publicación del *Nican Mopohua* y de la exposición de la imagen de la Virgen de Guadalupe en Catedral, hubo una gran proliferación de sermones guadalupanos, y según Francisco de La Maza en su citado *El guadalupanismo Mexicano*, en el siglo que va de 1660 a 1770, tales sermones lindaron en la heterodoxia por sus contenidos mexicanistas y patrióticos exacerbados.

Ejemplo de lo anterior es el sermón de José Vidal de Figueroa: *Teórica de la prodigiosa imagen de la Virgen de Guadalupe* (1661) en el cual el autor sostiene —basándose en la doctrina neoplatónica que Dios concibió ideas y predeterminaciones del universo antes de crearlo— que la imagen de la Virgen de Guadalupe representa la idea que el mismo Dios tuvo de María cuando la creó “aquella imagen aparecida es copia de la que pensó Dios cuando la eligió para su madre”.<sup>10</sup>

Luego, Vidal de Figueroa explica —siempre siguiendo las ideas neoplatónicas— ¿por qué se apareció en México la Virgen y no Cristo? Responde: porque María es el mejor retrato de la humanidad de Cristo, mientras que la imagen del Tepeyac representa tanto dicha humanidad como su naturaleza divina, por el sol que rodea la figura humana.

En este ámbito, y siempre en ese siglo muy significativo, es el sermón del franciscano Juan de Mendoza (1672). Él fue el primero que hizo notar los rasgos mestizos del rostro de la Guadalupana. En la segunda mitad del siglo XVII, pues, mediante los sermones guadalupanos se empieza a trazar el boceto de la imagen mexicana de la sociedad novohispana.

Este fervor patriótico y político, amén de religioso, que defendía los derechos del clero criollo, tiene su inicio, como hemos dicho, en 1648, cuando Miguel Sánchez, el famoso teólogo y predicador de la época, publica su *Imagen de la Virgen María de Guadalupe celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*.

David Brading, en el prólogo a la edición de *Nueve sermones guadalupanos*, afirma:

---

<sup>10</sup> J. VIDAL DE FIGUEROA, *Teórica de la prodigiosa imagen de la Virgen de Guadalupe* en David A. Brading (ed.), *Nueve sermones guadalupanos*, México: Centro de Estudios de Historia de México, 2005, p. 29.



[Miguel Sánchez] Como respetado predicador que fue reconocido tanto por sus conocimientos de teología, como por su piedad patente y su patriotismo arraigado [...] no quiso comunicar un simple relato piadoso, más bien escribió un tratado erudito y densamente argumentado lleno de alusiones a las Escrituras y configurado para persuadir e iluminar a las educadas y grandes mentes de este mundo.<sup>11</sup>

La erudición, sin embargo, no era una prerrogativa exclusiva del sermón de Sánchez, como puede fácilmente observarse a través de algunos sermones de la primera mitad del setecientos.

Juan de Goicochea, S.J. *La maravilla inmarcesible y milagro continuado de María Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México* (1709), es uno de los que —con complicada prosa y siguiendo a San Basilio el Grande y a San Gregorio Naziano—, enfatiza el paralelismo entre la transubstanciación de la eucaristía y la impresión de la imagen, pues si el pan es “imagen del sacramento” la impresión es “sacramento de las imágenes”.

Por su parte, Juan de Villa Sánchez, O.P., en *Sermón de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México* (1733), asegura que Dios ha enviado a México como misionera la imagen de Guadalupe porque a la Virgen María le había reservado la conversión del Nuevo Mundo e, independientemente de la audacia y del escándalo para sus contemporáneos de tal afirmación, *a posteriori*, no se puede negar lo acertado de sus observaciones.

Por su parte, Bartolomé Felipe de Ita y Parra en *El círculo del amor formado por la América Septentrional jurando a María Santísima en su imagen de Guadalupe, la imagen del patrocinio de todo su reino* de 1746, a partir de la belleza entonces casi incontaminada de México, de la eterna primavera del clima, del constante acrecentarse de todas las especies de flores, de la abundancia y fertilidad de la tierra y de sus mismos habitantes, sostenía que la aparición había tenido lugar en ese continente porque, originariamente, ése era la sede del Paraíso terrenal.

Cayetano Antonio de Torres, en su *Sermón de la Santísima Virgen de Guadalupe en la solemnísimas celebridad que se hizo por la Confirmación Apostólica del Patronato principal y Universal de la Misma Señora en su*

---

<sup>11</sup> BRADING (ed.), *Nueve sermones guadalupanos, cit.*, p. 15.

*sagrada imagen* (1756), seguía la idea de Miguel Sánchez al afirmar que la Virgen aparecida en el Tepeyac era la misma a la que se refería San Juan en el *Apocalipsis*.

Mencionamos, por último, a Francisco Javier Lazcano S.J., quien con su *Sermón Panegírico al ínclito patronato de María Señora Nuestra en su milagrosísima imagen de Guadalupe sobre la Universal Septentrional América* (1758) sigue, en cambio, las palabras que la Virgen dirige a Juan Diego, según el *Nican Mopohua*, el mensaje de cuya aparición es que la Madre de Dios llegó a México y eligió permanecer ahí para fungir como su patrona.

Por el carácter religioso del orador, así como por la sede en donde el discurso se pronunciaba, podemos decir que el sermón u homilía era un género literario privilegiado. Dice Iván Escamilla, al reseñar el trabajo de Alicia Meyer sobre los sermones novohispanos,<sup>12</sup> que en la época virreinal:

[...] el púlpito fue el símbolo de una prodigiosa cultura surgida del ministerio de la palabra, que con ser la más antigua forma de transmisión del mensaje salvífico del cristianismo [...] en el mundo hispánico de los siglos del XVI al XVIII, la prédica a través del sermón no fue sólo la explicación al pueblo de la palabra divina y de los dogmas de la fe: el púlpito fue la tribuna privilegiada en donde se canonizaron los principios e imaginarios que desde las conciencias cimentaban el orden político y social.<sup>13</sup>

Fue precisamente la explosión de fervor religioso y patriótico que se desprendía de los sermones guadalupanos lo que llevó, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, a la construcción del majestuoso santuario del Tepeyac en la ciudad de México. Y fue a partir de los sermones que se difundió la idea de que la Guadalupeana era el retrato en cuerpo presente de la Virgen. A diferencia del original de Palestina, María, en México, había decidido quedarse para siempre. Como ya se señalaba arriba se llegó a convicciones escandalosas que casi sustituían el culto de la Madre al de su Creador.

---

<sup>12</sup> Alicia MAYER, *Flor de Primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, UNAM/Universidad de Alcalá, 2010.

<sup>13</sup> Iván ESCAMILLA GONZÁLEZ, "Sobre Alicia Mayer, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*", *Estudios de Historia Novohispana*, 44 (ene.-jun. 2011), México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 201.

Desde principios de 1700, los sermones sobre Guadalupe se multiplicaron casi al infinito en todo el suelo mexicano. De fundamental importancia para el desarrollo y la difusión del guadalupanismo destaca: *El escudo de armas de México*, escrito por el presbítero Cayetano Cabrera y Quintero en 1746, libro que fue ordenado por el arzobispo- virrey de México, Vizarrón, en perpetua memoria del milagro de la Virgen que había librado la ciudad de México de la peste que padeció de 1737 a 1738 y en la que murieron más de 200 mil indígenas.

Ese año se aclamó a Nuestra Señora de Guadalupe como Patrona de la ciudad. Dice De la Maza que el mismo nombre dado al libro sobre la Virgen, *Escudo de armas*, la connota como defensa, pero también como enseña y bandera, es decir, como representación plástica de la Patria:

Desde el siglo XVII hubo bandera mexicana en la tilma juandieguna y suponer en Hidalgo una gran ocurrencia política al enarbolar a la Guadalupeana en Atotonilco es ignorar que en la conciencia de todos los mexicanos, estaba ya plenamente clara, cuando menos desde mediados del siglo XVIII, que la Guadalupeana era, además de un retrato único de la madre de Dios, un símbolo patriótico para reconocer y diferenciar a México del resto del mundo, eso es, una bandera.<sup>14</sup>

Precisamente, el citado Francisco de la Maza en su *Guadalupanismo Mexicano* demostró en modo pormenorizado, analizando casi todos los sermones importantes de la época, cómo el ardor patriótico del clero criollo de 1660 a 1770 inspiró prédicas y afirmaciones sobre la Virgen de Guadalupe que exilaban completamente de los principios y de los dogmas católicos. Entre ellas, a partir del libro del jesuita Miguel Sánchez, se justifica la conquista afirmando que era el modo a través del cual México había sido escogido entre las naciones del mundo para recibir un patrocinio y una protección especial de la Madre de Dios; que la imagen mexicana reproducía el aspecto real de la Virgen María y que su imagen impresa en el *ayate* de Juan Diego podía ser comparada a la transustanciación eucarística.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> De la MAZA, F., *El guadalupanismo mexicano*, México: Ed. FCE, 1961 p. 154.

<sup>15</sup> 1701, Juan de San José, *La maravilla inmarcesible y milagro continuado igual a permanecidas con el Augusto Sacram* (igualdad entre el Ayate y el pan del Sacramento); —

En 1746, los delegados de todas las diócesis de Nueva España se juntaron para proclamar a la guadalupana como su patrona universal. En 1749, la Virgen de Guadalupe fue proclamada “Patrona General y Universal de los reinos de Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Guatemala”, decisión ratificada por la Santa Sede en 1754.

La euforia del momento llevó al jesuita Francisco Javier Carranza a predicar, en 1749, un sermón titulado *La trasmigración de la Iglesia a Guadalupe*, donde profetizaba que en los últimos días del mundo el Papa dejaría Roma para establecerse en el Tepeyac.

La connotación patriótico nacionalista del guadalupanismo, mucho antes del estallido de la guerra de independencia, se encuentra ya en los eventos mencionados, en los sermones y en los periódicos de la época. Baste pensar que a mitad del Setecientos ya no se relaciona la imagen guadalupana con la de la Purísima, como se había hecho durante el siglo XVI y hasta se llega a afirmar la “nacionalidad mexicana” de la Virgen, como lo hace Antonio Flores en *La celestial concepción y nacimiento mexicano de la imagen de Guadalupe* (1749), donde el orador afirma que sólo el Cielo podría disputar con México la cuna de la Virgen de Guadalupe.

El sermón tiene como fin que se admiren los favores que ha hecho el Cielo a esta “gran cabeza del mundo” que es Nueva España. Es curioso observar cómo, por mucho menos, el Santo Oficio habría podido condenar a todos estos oradores que se olvidaban del *Antiguo* y del *Nuevo testamento*: el Tepeyac substituía al Sinaí, y México, a Nazareth.

Sin embargo, no sólo la Metrópoli no ataca el guadalupanismo mexicano, sino que, precisamente a causa del Patronato “americano” de 1754, en Madrid, la Real Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe de México —de la que primer congregante y hermano mayor fue precisamente Felipe V, firmantes la reina y altos miembros de la Corte—, publicó el libro sobre la *Relación y estado del culto, lustre, progresos y utilidad de la congregación* de donde resulta eviden-

---

1719, Fray Juan Antonio de Segura, *Milagro de la pintura y belleza del milagro* (patrona de la ciudad y protectora contra las aguas); —1731, *Flor de la edad de la milagrosísima imagen de María Santísima de Guadalupe* (incorruptibilidad de la pintura).

te que la monarquía tenía perfectamente clara la existencia de una identidad “mexicana” que no correspondía a la de una colonia española.

Entre las “utilidades” de la Congregación se encuentra que “en la imagen de Nuestra Señora de México afianza la monarquía la seguridad de aquellos dominios” y, más adelante, que tal congregación “Será un cuerpo en quien se pueda cautelar la pérdida frecuentemente lamentada de los caudales de Indias”.

Pero, sobre todo, testimonios vivos del guadalupanismo mexicano, entendido como conciencia de identidad y de patria, son las obras de los jesuitas mexicanos expulsos en 1776. En ellas, la mayor parte publicada en Italia, la nostalgia de México se refleja en la descripción de su historia y sus tradiciones. De Clavijero<sup>16</sup> a Andrés de la Fuente, en su obra nunca está ausente la guadalupana.<sup>17</sup>

Con la expulsión de los jesuitas se abandonó la filosofía escolástica y la interpretación sacramental y neoplatónica de la guadalupana. Sin embargo, en la última década del siglo XVIII, como consecuencia de la revolución francesa y de la persecución de la Iglesia Católica en Europa, el guadalupanismo —y con ése, el sermón guadalupano— se colorea de otras tonalidades, pero siempre con el objeto de exaltar el guadalupanismo como rasgo único de identidad nacional.

En este contexto se coloca el famoso sermón panegírico de Fray Servando Teresa de Mier quien en 1794, para reforzar la mexicanidad del guadalupanismo, afirma que el calendario azteca, recién descubierto, demostraba que el apóstol Tomás había predicado el Evangelio en el México antiguo y había dejado la imagen de la Virgen pintada en su capa.

Durante el siglo XVIII numerosos oradores se ocuparon del argumento guadalupano. En 1749, Antonio Flores Valdés, en su sermón

---

<sup>16</sup> Nos referimos a *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata Immagine di Guadalupe del Messico*, cit.

<sup>17</sup> Andrés de la FUENTE, *Guadalupanae Mariae Virginis Imago qua Mexicolitur carmine descripta*, publicado en Faenza en 1777; José Mariano GONDA que publicó en Ferrara la traducción al italiano de *Maravilla Americana* de Miguel Cabrera (donde el pintor por primera vez afirma que en la creación de la imagen no intervino mano humana) 1783.

*La celestial concepción y nacimiento de la imagen de Guadalupe*, hizo una comparación entre México y las antiguas ciudades griegas que se disputaban el haber sido la cuna de Homero, mientras nadie podía disputar a México la cuna de la misma Virgen María de Guadalupe.

A partir de entonces se desarrolla una corriente en los sermones que tiende a poner en evidencia el origen mexicano de la Virgen. En esta línea se encuentran francisco Javier Lazcano y Sancho Reynoso este último quien en 1767, en su sermón *La justicia por derecho justificada por gracia*, llega a sostener que el mismo Cielo contendría a México la posesión de la Virgen María, la cual pertenecería al Cielo por derecho, pero a México por gracia.

Siempre de la mexicanidad de la Virgen Morena se ocuparon en sus respectivos sermones Eguiara y Eguren y Antonio de la Vega en 1776. Así, si el acontecimiento guadalupano en el momento inmediatamente posterior a la conquista dignificó la figura del conquistado, en el momento en que se está definiendo la estructura social de la colonia, ésta se convierte en la tierra prometida y sus habitantes en pueblo de elección.

Seguramente gracias al nacimiento de los periódicos, en los siglos XIX y XX, los sermones escritos pierden paulatinamente importancia como medios de propaganda y adoctrinamiento.

### 3.4 Poemas y poesía

A través de los siglos y desde sus presuntas apariciones en el Tepeyac, la Virgen de Guadalupe ha sido objeto y sujeto de innumerables composiciones poéticas, algunas de carácter culto, pero la mayoría de carácter e inspiración popular. Esta poesía, como toda la literatura guadalupana, acompaña la historia entera de México, ocupándose no solamente de aspectos y temas religiosos o teológicos, sino de eventos históricos y hasta de la vida cotidiana.

Así, la poesía guadalupana se ocupa de las calamidades naturales que azotaron la capital mexicana en 1629: las inundaciones y los festejos por el regreso de la imagen de la Catedral al santuario del Tepeyac. O bien, simplemente, por el carácter “aqueropita” de su imagen:

De vuestra sagrada imagen  
hay vocaciones diversas  
que consolar aseguran  
tan amarga y triste ausencia  
[...] Pero son acá pintadas  
de humanas manos diversas,  
Con matizados colores  
que humano hombres inventan.  
Vos, Virgen, sois dibujada  
Del que hizo cielo y tierra.<sup>18</sup>

O, en 1736 a causa de la peste; pero también, por casi todo el siglo XIX y primeros años del siglo XX, por eventos políticos y de propaganda independentista:

A ti, reina, inmortal Guadalupe,  
entonemos un himno de amor  
y sus ecos triunfales resuenen  
de la patria a la inmensa extensión.<sup>19</sup>

También, poesía revolucionaria o anticlerical y de las fiestas por los centenarios de las apariciones y por la proclamación de la Virgen Reina y Patrona de México (1747), o su coronación (1895), y más aún el atentado de 1921.

Algunos episodios de la vida nacional inspiran particularmente los versos guadalupanos como la presidencia de Santa Anna, los años de protesta contra el gobierno anticlerical de Gómez Farías y los años de la presidencia de Juárez, así como algunos relativos a la presidencia de Carranza. Emblemático de este periodo es el poemita del jesuita Julio Vértiz: *Non fecit taliter omni nationi* (1923), plenamente en línea con la resistencia durante la represión anticlerical de la época. El poema en sextinas de endecasílabos y septenarios, subraya la necesidad de poner en primer lugar los valores de la fe cristiana y constituye un llamado al pueblo guadalupano al “ardiente patriotismo y fe sincera” que caracteriza al mexicano, cuyo amor por la patria no puede separarse del amor por la guadalupana. Dice la penúltima sextina:

---

<sup>18</sup> J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 203.

Levanta, patria, la abatida frente,  
y cuando el sol poniente  
bañe en oro las hondas de tus mares,  
ilumine otro sol guadalupano  
al pueblo mejicano  
de rodillas al pie de tus altares. [sic]<sup>20</sup>

Hemos dicho arriba que el inicio del guadalupanismo literario suele ubicarse en 1556, año del discurso de Fray Francisco de Bustamente y de la respuesta del obispo Alonso de Montúfar. Sin embargo, habríamos tenido que hacer notar que el guadalupanismo nace y se desarrolla precisamente a partir de la publicación de un texto literario, por antonomasia, aunque ciertas composiciones poéticas existieran ya en precedencia y fuese considerado por el guadalupanismo el “relato histórico” del acontecimiento guadalupano. Nos referimos al ya mencionado *Nican Mopohua*.

El *Nican Mopohua* es el primer relato sobre los hechos de Guadalupe y fue escrito en lengua náhuatl — como hemos dicho arriba —, entre 1548 y 1555 por Antonio Valeriano, discípulo de Sahagún en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y su colaborador en la redacción de *Historia de las cosas de la Nueva España*.<sup>21</sup> Fue publicado en 1649 por el bachiller Lasso de la Vega.

El relato de Valeriano contiene otros elementos dignos de nota: literariamente puede colocarse en el género de los antiguos cantares mexicanos, por la presencia del canto de los pájaros, la luz, el florecer de las rosas y la mutación de las piedras en gemas preciosas.<sup>22</sup>

Constituye el hipotexto de un género teatral inédito, hipertextual al *Nican Mopohua*.<sup>23</sup> Históricamente, el relato se refiere en forma explícita a nombres de lugares, personas y hechos realmente acaecidos.

---

<sup>20</sup> J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Cancionero histórico guadalupano*, México: Ed. Jus, 1974, p. 153.

<sup>21</sup> Después de su publicación, Carlos de Sigüenza y Góngora declaró que no sólo Valeriano era el autor del *Nican Mopohua*, sino que él mismo poseía el original, habiéndolo heredado de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

<sup>22</sup> M. LEÓN PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe*, México: Ed. FCE, 2000, pp. 52-56.

<sup>23</sup> Cfr. C. FIALLEGA, *Historia del teatro guadalupano*, cit.



Por último, teológicamente, el relato es la *summa* del Nuevo Testamento y de algunos de los principales dogmas de la Iglesia Católica. Así, más que la imagen, la veracidad de los hechos narrados en el *Nican Mopohua* ha sido el principal motivo de polémica entre aparicionistas y antiaparicionistas.

Mientras el lirismo guadalupano nace ya a partir de los primeros años del siglo XVII —es decir, antes que fuera dado a conocer el relato de las apariciones de Valeriano—, inmediatamente después de las apariciones mismas surgieron las primeras composiciones dedicadas a la Virgen como lo demuestra ampliamente Joaquín Antonio Peñalosa en sus tres volúmenes antológicos dedicados a la poesía guadalupana.<sup>24</sup>

En 1634, circulaban versos anónimos a través de los cuales el pueblo se despedía de la Virgen que dejaba la Catedral —a la que había llegado a causa de las inundaciones de 1629— para regresar al Tepeyac.

A partir de 1650, después de la publicación por una parte del *Nican Mopohua* y, por la otra, del ensayo de Miguel Sánchez, la producción lírica guadalupana alcanza un verdadero auge.

A nivel antropológico, particularmente interesantes son la antología de Luis de Sandoval y Zapata: *Poesías varias a Nuestra Señora de Guadalupe*, (1650), y *Altar de Nuestra Señora Antigua* (1652), porque en ambas se puede observar una cierta sensibilidad respecto a la Virgen Morena en el momento en que en la Nueva España la población criolla aumentaba, y ya padecía una cierta discriminación por parte de los españoles peninsulares.

De hecho, fueron los criollos quienes descubrieron y exaltaron los rasgos de la cultura novohispana que la distinguía de la española en el caso específico atribuyendo al rostro mariano su pertenencia a la clase criolla:

Duplicando María los Tabores,  
en éste quiere hacer primer ensayo  
de lo que estima hacerse nuestra hermana,

---

<sup>24</sup> José Antonio PEÑALOSA, “*Flor y canto de poesía guadalupana*”. Siglo XX (1984), Siglo XIX (1985) Siglo XVIII (1988), México: Ed. Jus.

naciendo en el criolla mexicana.<sup>25</sup>

Igualmente fervorosa es la actitud religiosa que, como queda dicho, lindaba con la herejía, como demuestra el soneto *A la transustanciación admirable de las rosas* del teólogo poeta Luis de Sandoval y Zapata, quien con un razonamiento típicamente barroco, sugiere que la imagen se imprimió gracias a la esencia de las rosas que “muriendo” en el *ayate* de Juan Diego, dejaron en ése la viva presencia de María, y habla explícitamente de transustanciación.

Sobre esta misma línea se desarrollan los nueve sonetos que se encuentra en la sacristía del Santo Desierto de San Luis Potosí, donde un autor anónimo del siglo XVIII habla, también, de esta particular “transustanciación”:

Pues si Jesús en este Sacramento  
de amor la última prueba dar procura  
con nosotros quedándose de asiento,  
el amor de María nos asegura  
que habitar el América es su intento  
y a ese fin nos endona esta Pintura.<sup>26</sup>

A fines del siglo XVII, Felipe de Santoyo escribe una larga poesía dedicada a *El Horeb mexicano* (1690), emblema de una corriente inaugurada con la teología de Miguel Sánchez y que veía en el Tepeyac un segundo monte Horeb; en María, la teofanía, y en Juan Diego, un nuevo Moisés, interpretación que implica una dignificación de los indígenas y un anuncio del nacimiento del nuevo pueblo mestizo.

Allí el Horeb mexicano  
de resplandores difunde  
sin consumirse una zarza  
aunque hay llama que la inculque.

[...]

Aquél que a Moisés imita  
cándidamente descubre

---

<sup>25</sup> F. de la MAZA, *op. cit.*, p.111.

<sup>26</sup> M. SÁNCHEZ, *ibid.*, p.188.

no sólo en la Zarza el ángel,  
mas la que en flores se esculpe.<sup>27</sup>

Durante el siglo XVIII, todos los cantos y poemas guadalupanos escritos en latín están firmados por jesuitas. El uso del latín se justifica no solamente por el ámbito cultural de pertenencia de los autores, sino por una probable intención de difundir el guadalupanismo en los ambientes cultos allende el océano.

*Guadalupe* de José de Villerías y Roel, escrito en 1724, es el más extenso de los cantos latinos escritos en honor de la Guadalupeana: 1756 hexámetros que trascienden el argumento religioso al evocar las riquezas naturales de México y, especialmente, la historia y el valor del pasado azteca hasta el momento de la conquista. En otras palabras, en la poesía del Setecientos, guadalupanismo y mexicanidad empiezan a ser una sola cosa.

Es importante hacer notar que la literatura guadalupana a lo largo de toda la historia de México desde la conquista, se manifiesta en sus dos vertientes: la aparicionista y la antiaparicionista. La que podríamos llamar favorable a los indígenas y la que se podría definir poesía criolla o, mejor dicho, a favor de la población criolla. Esto último es lo que sucede con el manuscrito anónimo *Poema Heroicum*, donde lo que se ve del antiguo México no es sino crueldad y barbarie.

Menos frecuentes son los casos de poemas que, por definición, son obras en verso de gran extensión, divididos generalmente en cantos o en estrofas, si son más breves. La primera de estas composiciones que se recuerden la escribió el capitán Ángel Betancourt, se supone en 1622, intitulado *Virgen de los Remedios*, el de Betancourt es un poema en estrofas de octava rima en la que se sobreponen el culto hispano a la Virgen de los Remedios y los dos videntes Juan de Tovar y Juan Diego.

También, uno de los dos más grandes poetas virreinales, don Carlos de Sigüenza y Góngora, todavía joven estudiante en el Colegio del Santo Espíritu, escribió famosos versos guadalupanos: primero, en 1662, *Primavera Indiana. Poema sacrohistórico, idea de María Santísima*

---

<sup>27</sup> M. SÁNCHEZ, *ibid.*, p. 43.

*de Guadalupe copiada en flores*, setenta y nueve estrofas en octavas reales en que Sigüenza descubre el sentir colectivo de que la Virgen de Guadalupe sienta las bases de la identidad mexicana, diferente a la precortesiana y a la peninsular; una identidad primaveral, generada por las rosas en la tilma. Es decir, una primavera que es Guadalupe y patria a la vez. Le dice son:

...éstas las claras divinas  
señas de mi dulce imperio,  
por ellas se me erijan cultas aras  
en este vasto rígido hemisferio.  
No hagas patente a las profanas caras  
tan prodigioso plácido misterio,  
sólo al sacro pastor,  
que ya te espera  
muéstrale esa portátil primavera.<sup>28</sup>

Sigüenza manifiesta ya en estos versos el concepto de México como pueblo elegido, en la persona de Juan Diego; un sentimiento naciente que un siglo más tarde se habría convertido en una de las principales ideas del patriotismo guadalupano. Como indica el título mismo del poema, la *Primavera indiana* es el tiempo del despertar indígena.

De hecho, mientras para los españoles el acontecimiento guadalupano tenía el mismo valor que podían tener otras mariofonías europeas — como, precisamente, la de la Virgen de los Remedios —, en los indígenas, las apariciones suscitaron el sentimiento de estupor y de gratitud que significaba una predilección por parte de la “divinidad”. Sentimiento que el poema de Sigüenza y Góngora consigue interpretar perfectamente.

Más tarde, en 1680, Sigüenza y Góngora escribe también una *Canción guadalupana* como parte del poema *Las glorias de Querétaro*.

Por su parte, el padre jesuita Francisco de Castro publica en 1729 *La octava maravilla y sin segundo milagro de México perpetuado en las rosas*

---

<sup>28</sup> C. SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Primavera indiana*, Poema sacro histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe de México copiada de flores, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1688 y —, *Glorias de Querétaro en la nueva Congregación Eclesiástica de María Santísima de Guadalupe*, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1680.

de Guadalupe y escrito heroicamente en octavas, donde por primera vez se identifican los rasgos de la Virgen como los de una mujer mestiza, cuya belleza refleja y rivaliza con la belleza de la tierra y de la gente mexicana, de la cual Castro dice:

Viendo tanta beldad en carnes pura  
y en tanta desnudez tanta decencia,  
dije aquí es el país de la inocencia.<sup>29</sup>

Estupendo es este poema en complejo y tardío estilo barroco —al punto que su editor afirma: “Comparado con el hipérbaton de Francisco de Castro el empleo de este recurso en otros poetas como Góngora o Sor Juana, resulta amable<sup>30</sup>” — y de no menor complejidad en la estructura: dos romances introductorios, uno dedicado a los “poetas profanos” y, otro, al lector, y cinco cantos, cada uno con una media de cincuenta estrofas, todas en octavas.

Citamos, como ejemplo la décima octava del quinto canto, dedicada a la descripción del ayate de Juan Diego:

De una, y otra mitad se componía  
el lienzo, a quien grosera unión bastante  
hizo capa a los hombres que cubría,  
en do el albor de su primer instante,  
tan altivo copiar quiso MARÍA,  
que el gutural tropiezo huyó al semblante;  
porque no fue de cuando lo traslada,  
ápice de la viva a la pintada.<sup>31</sup>

Es de notar la reacción de la costura de la tilma que, humanizada por el poeta, se hace a un lado ahí donde pasando, habría podido deformar el rostro de María.

Amén de los complejos, eruditos poemas en estilo tardo barroco, en el Setecientos, Santa María de Guadalupe se convierte en la Madre de la cotidianidad, es decir, empieza a ser conocida e invocada con

---

<sup>29</sup> Francisco de CASTRO, *La octava maravilla*, ed. Alberto Pérez Amador Adam, México, Ed. FCE, 2012, p. 131.

<sup>30</sup> Francisco de CASTRO, *ibid.*, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 247

las advocaciones que ella misma se dio en sus diálogos con Juan Diego en el *Nican Mopohua*.

En los cincuenta años que van de 1730 a 1780 se sitúan algunos poemas de particular importancia histórica en cuanto que describen, de modo pormenorizado, algunos de los eventos que sucedieron en Nueva España en esas décadas y de los que la principal protagonista es la Virgen de Guadalupe.

En 1731, Cayetano de Cabrera y Quintero escribe su *Justa gratulatoria al religioso esmero con que la imperial México, celebró el segundo siglo de la admirable aparición de María Santísima en su bella imagen de Guadalupe, en el templo de su santuario, el 12 de diciembre de 1731*.

Esta poesía que más tarde pasó a formar parte del poema *Escudo de Armas* (1746), es un largo romance de cien cuartetos que como el título indica, describe detalladamente las celebraciones del segundo centenario de las apariciones. Sin embargo, leyendo sin prisa no sólo la poesía sino el mismo título, se puede observar como casi cien años antes de la proclamación de su independencia, el nombre de la nación era ya México y no Nueva España, y que el adjetivo “imperial” de este México se refiera al imperio guadalupano y no español.

En 1736, se coloca el romance anónimo *Deprecación a María Santísima de Guadalupe en la presente epidemia*, en la que se atribuye a la Guadalupeana el cese de la peste en la ciudad de México gracias a la intervención de la Virgen y a la jura de Patronato Guadalupano que nace en esa fecha.

También anónima es la *Declaración de las ardientes festivas demostraciones* con que la ciudad de San Luis Potosí, en 1771, juró a la Virgen de Guadalupe “Patrona especial de aguas, minas y comercios”.

Por último, con relación a este siglo, queremos referirnos al *Alabado*, romancillo popular de 1780, que representa las faenas de más de veinte mil personas entre peones, albañiles, canteros y carpinteros al construir la nueva Capilla del Pocito en el Tepeyac.

Las tres composiciones poéticas que acabamos de mencionar, puesto que se refieren a una fiesta, una calamidad natural y a la economía de la nación, muestran cómo en la poesía guadalupana del Setecientos se mezclen los testimonios y la crónica, así como la cele-

bración de la fusión entre Guadalupe y el México que todavía estaba por nacer.

La poesía guadalupana del siglo XIX es principalmente independentista y popular. Sin embargo, José Joaquín Fernández de Lizardi nos ha dejado dos ejemplos de poesía culta dedicados a la Virgen de Guadalupe. El primero es una composición de octonarios, *La gloria de México en María Santísima de Guadalupe*, escrito cuando ya había estallado la revolución independentista (1811). En él, el poeta-periodista reconoce que la predilección de la Virgen, con su aparición, iba dirigida principalmente a los indígenas. Lo que no lo exime, en cuanto criollo mexicano, de ver en la guadalupana el broche de oro de la fusión entre los dos pueblos y la verdadera riqueza de su tierra:

No en tus preciosas bellezas,  
ni aun en el oro que ocupe  
y plata en los montes reales,  
ni en perlas septentrionales,  
pues tienes en Guadalupe  
la preciosa margarita,  
la sin liga virgen plata,  
el oro que se aquilata  
más fino, la sacra indita.<sup>32</sup>

La segunda composición lizardiana es un soneto en el cual el poeta asocia Guadalupe con Esther, convencido de que, como la bíblica heroína que salvó el pueblo hebreo de las manos del tirano gracias a su belleza, capacidad de persuasión e inteligencia, así la Virgen morena sabrá socorrer al pueblo mexicano en ese momento en que ya lucha por su libertad: “Envía la paz, Criollita de mis ojos, / envía la paz, Ester guadalupana”.<sup>33</sup>

Si durante el Ochocientos, la Guadalupana es bandera y estandarte, amén de guiar a las milicias en todos los conflictos y a cada uno de los mexicanos combatientes, aunque pertenezcan a bandos diferentes y opuestos, durante el siglo veinte, el siglo que se inaugura con

---

<sup>32</sup> J. J. FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *Obras*, México: Nueva Biblioteca Mexicana, 1963, p. 154.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 156.

la Revolución de 1910, la Guadalupana pasa a la retaguardia y a la intimidad de la oración, tras las paredes de las iglesias y de las casas. A este respecto, resulta cuanto más significativa la colección de poesías de José Verduzco, aparecida primero, en 1987, con el título de *Madre de América* y, posteriormente aumentada, en 1990, como *Virgo Mater Nostra*.

Esencial y discreta, esta colección parece tener el objetivo de recordar a los mexicanos el papel que la Morenita ha tenido en todo su pasado, desde el momento del encuentro entre las dos culturas hasta el momento contemporáneo en que la revolución institucional y política ha relegado la religión al ámbito privado, desconociendo así el origen antropológico y cultural del guadalupanismo y confinando este aspecto ontológico de la mexicanidad a una forma de ignorancia o superstición.

Proponemos pues algunos versos emblemáticos de estas poesías. En *Crisol del mestizaje* se recuerda que María de Guadalupe es la madre de los mexicanos, como lo demuestra su rostro:

Crisol del mestizaje,  
tu piel, límpido espejo de dos razas,  
amalgama el coraje  
español con las brasas  
indígenas: Tú nuestra stirpe trazas.<sup>34</sup>

Dada la presencia constante de la Virgen de Guadalupe en los hechos de la historia mexicana, el poeta afirma que basta recordar los sufrimientos pasados<sup>35</sup> para estar seguros de la protección futura de aquélla:

Ir a ti es penetrar en las raíces  
de nuestro ser esquivo y transparente;  
es deshojar la herida, alzar la frente  
y cerrar a tus pies las cicatrices.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> J. VERDUZCO, *Madre de América*, México: Impresora Ixtapalapa, 1987, p. 16.

<sup>35</sup> Nos referimos a los momentos de persecución de la Iglesia Católica, en particular a la llamada Cristiada.

<sup>36</sup> VERDUZCO, *ibid.*, p. 19.



Por último, citamos un cuarteto cuyos versos confirman la superposición – quizá es mejor decir la fusión – entre el concepto de Patria y el de Guadalupe:

Antes de Ti no éramos, no era  
la patria. Mas después de Ti, estatuarias,  
tuvimos las razones lapidarias  
de nuestro ser, idilio y primavera.<sup>37</sup>

El estilo “popular” de estos sencillos versos nada quita, al contrario confirma, que independientemente de la veracidad histórica de las apariciones, desde que la Virgen de Guadalupe apareció en México, ya nunca ha desaparecido.

### 3.5 *El drama*

Más que los tropos, la figuralidad y la misma diégesis, la literatura histórica se caracteriza por la inmutabilidad de los datos y de los personajes que en ella intervienen, so pena de dejar de ser histórica. Por ello y aunque no toda la literatura histórica se puede considerar texto para la representación escénica,<sup>38</sup> tal literatura presupone una dramatización y una virtual puesta en escena, es decir, presupone un texto dramático.

En otras palabras, esto supondría que el relato histórico está mucho más cerca del texto dramático de lo que puede estar el texto narrativo, pues debe concretar y volver a dar vida a tiempos, personas y lugares que la historia ha vuelto estáticos, fijándolos para siempre y convirtiéndolos en entidades abstractas.

Por esto, y precisamente porque el texto dramático se actualiza cada vez que se representa, es probable que la forma dialógica escogida por Valeriano al transcribir el relato del acontecimiento guadalupano, el *Nican Mopohua*, respondiera a un deseo/necesidad de “enmarcar” el cuento en el contexto de su génesis y, al mismo tiempo, de mantener la posibilidad, gracias a la tradición oral, dramática, de la supervivencia del relato mismo.

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>38</sup> *Vid.* M. DE MARINIS, *Semiotica del teatro*, Milano: Bompiani, 1982.

A este propósito, nos gusta recordar los dos aspectos que acomunan las piezas del teatro guadalupano: por una parte, el ser hipertextos del *Nican Mopohua* que aparece como hipotexto en todas las obras conocidas,<sup>39</sup> y por la otra, el ser un reflejo de la sociedad mexicana en el momento histórico en el que la pieza es escrita.

Seguramente por la teatralidad implícita en el mismo —que en términos de prosémica se observa en los dos espacios virtuales, la colina y el arzobispado, la iluminación y el canto de los pájaros, la aparición de las flores; y en términos de cinética, a través de la aparición de la Virgen, *deus ex machina*, de las genuflexiones y el ir y venir de Juan Diego hacia y desde la iglesia—, fácil es observar también la paralingüística, en la entonación de los diálogos entre la Virgen y Juan Diego, así como entre el indio y los ayudantes del Obispo y con el mismo Zumárraga. En suma, todos los rasgos propios del texto dramático pensado para ser puesto en escena.

Proponemos —aunque indudablemente bien conocida de los mexicanos—, la fábula/materia de contenido<sup>40</sup> del *Nican Mopohua* que está articulada en cuatro partes, equivalentes a las cuatro apariciones de la Virgen.

En la primera, la Virgen se aparece a un indígena recién bautizado con el nombre de Juan Diego y le dice que de su parte, le pida al Obispo que le construya, ahí donde se han encontrado, una iglesia. El indio obedece; encuentra al Obispo, pero éste no le cree.

En la segunda, Juan Diego regresa al lugar del encuentro e informa a la Virgen de lo infructuoso de la entrevista y le pide que mande a otro más importante que él. La Virgen insiste en que sea él mismo quien consiga la aprobación del Obispo. El indígena promete que irá al día siguiente y que, al atardecer, le llevará la respuesta.

En la tercera, el mensajero va de nuevo al Obispado y logra hablar con el Obispo quien, movido por su insistencia, le dice que le creará si le lleva alguna señal de parte de la Virgen. Juan Diego le asegura que volverá con ella. El lunes, cuando el enviado está por partir, su tío Juan Bernardino enferma, agravándose con el pasar de las horas,

---

<sup>39</sup> Véase T. FIALLEGA, “Catálogo razonado” en *Historia del teatro guadalupano a través de sus textos*, cit. pp. 845-902.

<sup>40</sup> Usamos la terminología de Greimas y Hjelmlev, respectivamente.

por lo que, al amanecer del martes, Juan Diego parte hacia Tlaltelolco, sólo que a buscar un sacerdote para que confiese al moribundo. Mientras se dirige a la ciudad, recuerda su cita con la Virgen y piensa en hacer un rodeo para no encontrarla, pues se distraería. Pero, pese a sus propósitos, Ella le sale al encuentro y le pregunta a dónde va. El indio responde excusándose y le cuenta de la enfermedad del tío. La Virgen lo tranquiliza, asegurándole que puede ir a cumplir su promesa pues, en ese momento, ella ha sanado a su tío. Juan Diego le cree y le pide la señal que le ha solicitado el Obispo. Ella le ordena que suba al cerro a recoger las flores que encuentre. Juan Diego obedece y, sorprendido, recoge las flores las cuales, a pesar de las heladas decembrinas, se encuentran ahí, en lugar de las usuales nopaleras. Las pone en su tilma, baja y se las entrega a la Virgen, quien las toma en sus manos y las pone de nuevo en la tilma del mensajero, ordenándole que las lleve al Obispo como la señal que pedía.

En la cuarta, con las flores en su tilma, Juan Diego llega al obispado donde los criados tratan de ver lo que trae. Cuando entrevén las flores, intentan tomarlas sin conseguirlo. Avisan al Obispo, quien recibe al enviado de la Señora; escucha su relato, y enseguida, Juan Diego le ofrece las flores abriendo la tilma. Entonces, se ve allí impresa la imagen de la Virgen, así como la había visto Juan Diego.

El Obispo la venera, le pide perdón y la coloca en la sacristía. Esa noche el indígena permanece en el obispado para poder conducir, al día siguiente, al Obispo y a sus servidores al lugar en donde se había de edificar el templo. De ahí, acompañado por los servidores, van todos a casa de Juan Diego, en donde encuentran a Juan Bernardino sano y con la orden de parte de la Virgen de que vaya, también él, a referir lo que le había pasado. Al final, la imagen es colocada en una capilla adonde toda la ciudad acude a honorarla.

El teatro guadalupano, a diferencia de los sermones y de la poesía, tuvo una insignificante difusión durante la colonia, lo que había llevado a pensar, hasta hace poco, que la dramaturgia guadalupana fuera solamente una tradición oral. Nos explicamos: la exigua transmisión de los textos dramáticos sobre el acontecimiento guadalupano en los años de la colonia que siguieron al evento en particular tuvo lugar por dos motivos y en dos tiempos.

El primero se sitúa en el momento sucesivo al 1531, año de la impresión de la imagen que se venera en la Basílica de Guadalupe, al que siguió el silencio de los cronistas y misioneros sobre el evento hasta 1649; y, el segundo, cincuenta años después al arribo de la dinastía borbónica al trono de España, con Felipe V<sup>41</sup> (1683-1746), nieto de Luis XIV, coincidente con el final del Siglo de Oro del teatro español y con las diversas prohibiciones de representaciones de tema religioso.

Sin embargo, a las prohibiciones oficiales responde una proliferación de literatura guadalupana, en particular sermones y poesía, que precisamente a partir de la segunda mitad del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, contribuyen a trazar la ontología de la nación que nacerá en siglo XIX.

Esto explica, también, algunas observaciones que aparecen en la ya citada *Historia del teatro guadalupano a través de sus textos*. Por ejemplo: la casi certeza de que muchas de las piezas teatrales firmadas, sobre todo durante el siglo XIX, pertenecen a épocas precedentes y circulaban en forma anónima hasta el momento en que alguien se atribuyó la autoría.

Por ello la datación, que casi siempre se refiere a la que aparece en el texto mismo, puede ser ambigua. Éste es el caso del *Coloquio de Nuestra Señora de Guadalupe*, de 1807, que se encuentra en estrecha relación con el *Coloquio de María Santísima de Guadalupe cuando se le apareció al dichoso Juan Diego*, de 1596, y que cronológicamente precede a la publicación, pero no a la escritura, del mismo *Nican Mopohua*. O la pieza intitulada: *El indio más venturoso y milagro de milagros. La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, de 1828, del que existen variantes, entre las que se encuentra la pieza: *Las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. Melodrama histórico religioso*, de 1882.

Otro fenómeno relacionado con este tipo de teatro es el del texto anónimo que con el paso del tiempo cambia de título, según el ambiente de la época y el público ante el que se representa. Un ejemplo es la *Comedia Famosa de la Sagrada Aparición de Nuestra Señora de*

---

<sup>41</sup> La rama Bourbon-Anjou, castellanizada simplemente como Borbón, proviene de Felipe de Francia, duque de Anjou, nieto de Luis XIV de Francia, proclamado en 1700 rey de España, con el nombre de Felipe V.

*Guadalupe*,<sup>42</sup> del siglo XVIII, obra que, junto con otros títulos, se sigue representando hasta mediados del Ochocientos.

Naturalmente muchas de las piezas guadalupanas están escritas con fines de evangelización o catequización como *La visita más feliz y compañía misteriosa. Drama místico en tres actos*, de 1811.

En el Ochocientos, el alto clero culto —preocupado por defender los dogmas de la fe entre la clase alta y conservadora, así como entre el clero menos preparado— dio vida a una serie de creaciones dramáticas en las que se apelaba a los orígenes católicos del mexicanismo. Implantando, según una tendencia que después fijaría el Romanticismo, algunas piezas híbridas en las que, en las formas teatrales religiosas de la tradición, como el auto sacramental, se insertaba la evocación de los hechos del Tepeyac y, con ella, la justificación de la conquista espiritual, vista como parte del proyecto divino.

Se trata de piezas escritas para pocos y representadas ante un público selecto, como lo demuestra el profundo conocimiento dogmático y teológico de los autores, así como la habilidad en la versificación. Este teatro destruye el lugar común que pretende que teatro guadalupano es sinónimo de popular.

Un ejemplo es el *Coloquio alegórico guadalupano* (1823), cuya fusión de finalidades: instrucción, mensaje, catequización, encierra el núcleo semántico de toda la pieza —la cual, creemos, pudo no ser la única—, publicada el año en que Santa Anna proclamó la República e Iturbide tuvo que dejar la nación y, con ella, el sueño de un Imperio sostenido por las “tres garantías”, entre las que se contaba la Religión.

El regreso a los orígenes del catolicismo en México produjo otro tipo de reacción en la Iglesia, la cual intentó restaurar las antiguas formas de evangelización a través de “misiones” esporádicas y formas de catequesis anacrónicas. Sin embargo, paralelamente a estas decisiones de las autoridades eclesiásticas, en las poblaciones rurales —y en general en la provincia que carecía de ministros del culto—, crecieron y se desarrollaron formas paralitúrgicas, entre las que el teatro cobró nueva vida.

---

<sup>42</sup> En 2015, salió a la luz por los tipos de Libros de Godot/CONACULTA, de México, mi edición corregida.

El teatro guadalupano comentó la Historia de México, elogiándola o criticándola. Por ello, y casi como una justificación al decreto de expulsión de los españoles, promulgado por Guerrero en 1828, aparece ese mismo año, el *Poema cómico historial. El indio más venturoso y milagro de milagros. La aparición de Nuestra Señora de Guadalupe* (1828). A este propósito, señala Patrizia Garelli:

El título de la pieza merece alguna reflexión. Con él, el autor manifiesta su intención de dedicar especial atención a la figura de Juan Diego, el indio al que llama “más venturoso” puesto que fue protagonista de una experiencia extraordinaria como ver y hablar con la Madre de Dios.<sup>43</sup>

Contrariamente a lo sucedido con el resto del teatro, cada uno de los eventos históricos que afectó negativamente la producción teatral, como la expulsión de los españoles a la que acabamos de referirnos, en modo indirecto fortaleció las formas de teatro religioso y, en particular, del teatro guadalupano.

Por su parte, esta dramaturgia fortificó, sobre todo, la imagen y la dignidad del indio y del pueblo mestizo, cada vez más afectadas por la preeminencia del español peninsular.

Lo primero: porque cada uno de los hechos belicosos que afligieron al país después de su independencia, se encontraron en relación con el intento de legisladores y gobernantes —logrado con las Leyes de Reforma y confirmado con la Constitución de 1917— de cancelar la religión católica como única religión nacional.

Lo segundo: por la necesidad, ante la constante amenaza o presencia extranjera con fines neocolonialistas, de reafirmar la soberanía mexicana como parte de un proyecto divino. Los mexicanos se sentían parte de un pueblo elegido, lo cual les había sido concedido directamente por la misma madre de Dios. Este hecho quedó establecido por Benedicto XIV, cuando declaró a la Virgen de Guadalupe patrona de México, y alabó al país con las palabras del salmo 147: *Non fecit taliter omni nationi*.

Además, porque la predilección divina que se encierra en el *Nican Mopohua* constituye una de las pilastras que sostienen el mito de

---

<sup>43</sup> Cfr. *Historia del teatro guadalupano, cit.*, p. 526.

fundación del mexicanismo y de la identidad nacional. Como señala Luis Tavira:

El teatro guadalupano se inspira y contribuye con su síntesis teatral a la impronta del lema guadalupano por excelencia: *Non fecit taliter omni nationi*, afirmación bíblica atribuida al pontífice de la catolicidad que destaca en el milagro la señal de un privilegio sobre todas las naciones. Impronta nacionalista a que apela el sermón independentista de Teresa de Mier, el estandarte insurgente de Hidalgo y la advocación del primer presidente de la República mexicana, Félix Hernández, al asumir el nombre de Guadalupe Victoria. En Guadalupe se entraña el destino que anuncia la nación, única y distinta entre las naciones.<sup>44</sup>

En este sentido —recordando que en 1847 tiene lugar la toma de la ciudad de México por parte de los norteamericanos y que ni siquiera diez años más tarde el país debe afrontar la invasión francesa—, no resulta una casualidad que las obras teatrales registradas por Armando María y Campos en su *La Virgen frente a las candilejas*, y de las cuales nos habla aludiendo a los textos de las carteleras, lleven en su mayoría, fecha de la segunda mitad del siglo XIX.

Así, el *Teatro de Oriente* de la ciudad de México anunció, el 12 de diciembre de 1858, en un raro programa:

El día más glorioso para los habitantes de la República Mexicana es el que ha destinado la Iglesia para solemnizar suntuosamente la gracia especial que el Cielo les concedió en la portentosa aparición de su augusta y adorada Madre y Patrona. Si tan grandioso y tan sin igual acontecimiento no regocijara a los hijos de esta Nación, sería negar la luz del sol y decir que su fe firme y creencia religiosa ha fenecido. Si hemos gozado de alguna ventura hasta hoy, en lo de adelante la gozaremos completamente, si dando las gracias como es debido por tan singularísimo favor vemos en tan dichosos acontecimiento un augurio de felicidad duradera que a ninguna potencia de Europa jamás le concedió [...] Dividido en tres actos es conocido por *La gloria del Tepeyac* o *Felicidad de Juan Diego*...<sup>45</sup>.

Hacemos notar que el abigarrado programa se refiere en realidad a la *Comedia Famosa de la Sagrada aparición de Nuestra Señora de Guadalupe*, (siglo XVIII), y que la diferente titulación —hasta el programa

---

<sup>44</sup> TAVIRA, *op. cit.*, p. 24.

<sup>45</sup> In: A. MARÍA Y CAMPOS, *La virgen frente a las candilejas*, pp. 55-56.

ofrece dos alternativas— responde a la difundida costumbre de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, de no mencionar en los programas el nombre de los autores y de modificar constantemente los títulos de las piezas hasta volverlas no identificables.

Sin embargo, las raras carteleras eran a tal grado exhaustivas que gracias al anuncio de los repertorios, del número de actos y de la forma de presentación, resulta bastante factible individuar, por lo menos, la época del original de la pieza representada. Además, es importante poner en evidencia que ya el programa constituye un verdadero panfleto político religioso, donde se invita a la fidelidad a los antiguos principios y se refuerza la idea de que ninguna otra nación puede ser mejor que la mexicana. Creemos que el programa constituía, ya por sí, sólo un filtro para seleccionar al público.

Ese mismo año, José Soledad Aycardo anunciaba en el Teatro del Relox una función guadalupana, de títeres, a precios reducidos: "...he dispuesto para la tarde de hoy poner en escena la aplaudida comedia en dos actos *Las cuatro apariciones de la Virgen Guadalupe*"<sup>46</sup>.

Vale la pena abrir un paréntesis y detenerse un momento a comentar este tipo de teatro infantil, a través de la *Leyenda melodramática en verso y siete partes, escrita especialmente para teatro de niños o títeres* por Ildefonso T. Orellana. Esta obra fue representada por la compañía de Rosete Aranda, y obtuvo un éxito tan clamoroso que el espectáculo pasó a formar parte de las actividades escolares, y todavía en 1960 la representaba la compañía Espinal la cual heredó, la compañía, el éxito y el repertorio de la de Rosete Aranda. En este caso, el texto del *Nican Mopohua*, ya de por sí sencillo y elocuente, adquiere nueva frescura en la puesta en escena y simplificación de los diálogos, pues se introduce una métrica que contribuye, por su ritmo y brevedad, a la "cantabilidad". He aquí las palabras de Zumárraga en el momento en que ve aparecer la imagen en la tilma del indito:

¡Del cielo la Virgen Santa!  
¡Rosas frescas en invierno!  
Es un milagro que encanta.  
¡Oh! ¡Qué rostro, qué belleza!

---

<sup>46</sup> MARÍA Y CAMPOS, *id.*



Que vengan los familiares  
verán esta maravilla  
y con esto auxiliares  
de Guadalupe la Villa  
llamaremos el lugar  
donde el Templo fabriquemos  
y el mundo pueda enjugar  
los males que está sufriendo.<sup>47</sup>

Resulta evidente por el lugar de la representación que la dramaturgia guadalupana se representaba en teatros de la periferia urbana y, muchas veces, las compañías eran “de la legua” o de máquinas, es decir, de títeres.

Esto a diferencia de las piezas que se representaban en el Coliseo y que para la puesta en escena contaban con tramoyas, escotillón y movimiento de luces para crear los efectos especiales, necesarios en el teatro romántico. Sin contar con el hecho de que solía llamarse *teatro* a locales que parecía imposible que llevaran ese nombre. A este respecto es bastante significativa la descripción del Teatro Principal de Guadalajara: “La inmundicia pocilga del Principal, cuesta a las empresas la enorme cantidad de doscientos o trescientos pesos mensuales, siendo, como todos saben, un corral donde apenas pueden representar los titiriteros...”.<sup>48</sup>

El domingo 13 de diciembre de 1861, la Compañía del Teatro Oriente anunció una función como devoto homenaje a la Virgen de Guadalupe: “La Compañía tiene el honor de participar al público, que debido a un joven mexicano que ha escrito para este día, puede ofrecer una comedia en cuatro actos y hermosos versos titulada: *México llegó a lograr una dicha sin igual o Las cuatro apariciones*”.<sup>49</sup>

Puesto que durante la primera centuria independiente, como ya en la anterior, los espectáculos en “teatros” improvisados no presentaban diversiones solamente teatrales, sino que éstas se alternaban a la exhibición de funámbulos, maromeros, magos o equilibristas, es

---

<sup>47</sup> Cfr. Chiara POLETTI, *Il teatro guadalupano per bambini. Una tradizione ritrovata*, Tesis inédita, Università di Bologna, 2006.

<sup>48</sup> M. GONZÁLEZ CASILLAS, *op. cit.*, p. 77.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 60.

muy común encontrar en las carteleras recogidas y publicadas por María y Campos, el anuncio de *Las cuatro apariciones* y, enseguida “ el precioso baile denominado la mariposa “ o “ El tipitipitá”.

Al Ochocientos, por otra parte, pertenecen la mayoría de las piezas que utilizaron el relato nahua del *Nican Mopohua* con fines nacionalistas o de propaganda independentista y que exaltan la identidad mexicana, mestiza. Es el caso del ya mencionado *Auto mariano* de Fernández de Lizardi de 1817. Empero, tales finalidades propagandísticas no se agotan con la independencia; antes, al contrario, se connotan más explícitamente como nos muestra el *Coloquio alegórico* de 1823, inmediato a la caída del imperio de Iturbide.

También para el teatro el siglo XX fue un período de enriquecimiento y de experimentación. A principios del Novecientos la dramaturgia mexicana, pero en general la de toda Hispanoamérica, abandona la pura imitación para empezar a desarrollar características propias. En realidad se trata de un proceso de maduración cultural al que llegan todas las literaturas y todos los autores, después de lo que nosotros preferimos llamar un transcurso de asimilación, en donde lo que se conoce tradicionalmente como fuente se asume y se transforma.

No huelga recordar que la misma literatura de los clásico latinos nace como imitación de los clásicos griegos, y que en el mundo clásico la imitación era una cualidad y no un defecto pues, como ahora, conducía a la “originalidad”, entendiéndolo como tal la de una obra cuyo modelo ya no se reconoce.

Por ello, insistir que en el teatro mexicano, y en general hispanoamericano hasta finales del siglo XIX —o sea, hasta el momento en que todos los países de América Latina fueron independientes— era inexistente porque era sólo imitativo del teatro de la metrópoli española, o que en las manifestaciones teatrales de los siglos XVIII y XIX los autores se limitaban a calcar los modelos de sus colonizadores es casi una obviedad, primero: porque hasta que no fueron naciones independientes, las provincias de América seguían siendo España y, luego: porque la España del Siglo de Oro, y por consiguiente el Romanticismo español, proporcionó modelos de calidad difícilmente superable.

Según Carlos Solórzano, el teatro que marcó la pauta para al nacimiento del “nuevo teatro” en toda Hispanoamérica fue el teatro costumbrista de Manuel Bretón de los Herreros:

Al atreverse el teatro a plantear y desenvolver conflictos reales e inmediatos, nuestros dramaturgos estuvieron en posibilidad de exponer los problemas más urgentes de sus respectivos países y de expresarse en una forma verbal que incluía el lenguaje popular y el habla familiar.<sup>50</sup>

Efectivamente: en la historia del teatro mexicano del Novecientos se reconocen claramente tres períodos o, quizá sería mejor decir, tres tendencias: una *realista/costumbrista*, “la sensibilidad de la generación realista es, en esencia, una prolongación del espíritu occidental decimonónico”,<sup>51</sup> cuya influencia se extiende hasta 1920; otra *vanguardista/experimental* que cubre los otros treinta años de la primera mitad del siglo<sup>52</sup>, a la que sigue la llamada *generación “hiperrealista”* que es la incubadora del teatro de nuestros días.

En el México post-revolucionario, la dramaturgia se mueve sobre vías paralelas que, con cierta arbitrariedad, podríamos dividir según el público al que iba dirigida. En primer lugar, pensamos en el teatro popular, teatro de revista que por su brío constituye una de las principales manifestaciones de la historia de la dramaturgia mexicana. El “género chico”, considerado por sus detractores “teatro arrabalero, localista y vulgar, en donde campeaba, eso sí, vibrante, enérgica, una alocada necesidad de burla, quizá de aturdimiento”, es sin duda una de las experiencias teatrales más importantes de esa época.<sup>53</sup>

Las del teatro de revista eran obras cantables con gusto de sainete y de zarzuela en las que la carcajada era provocada a fuerza de una

---

<sup>50</sup> C. SOLÓRZANO, *El teatro hispanoamericano contemporáneo*, México: Ed. FCE, 1992, p. 7.

<sup>51</sup> G. LUZURRIAGA - R. REEVE, *Los clásicos del teatro hispanoamericano*, México, FCE, 1975, p. 425.

<sup>52</sup> Cfr. S. FESTI, *Avanguardia e modernità nel Messico degli anni venti: L'estridentismo messicano e Tina Modotti*, Tesis inédita, Bologna: Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, 2006.

<sup>53</sup> A. ZAMORA VICENTE, *La realidad esperpéntica, aproximación a “Luces de Bohemia”*, Madrid: Gredos, 1969, p. 24.

deformación grotesca, de una degradación constante y de la anulación de la escala de valores tradicionales. Un género donde muchas veces, el efecto de ridículo se obtenía mediante el lenguaje que contraponía los cultismos al argot.<sup>54</sup>

Pero a pesar de todo, si bien es cierto que el teatro de revista reflejaba el estancamiento, la comercialización y la aparente decadencia de las tablas, no menos cierto es que al revelar en modo satírico, irónico y hasta grotesco la realidad política y económica de la sociedad mexicana, mostraba una vitalidad creativa subyacente y, sobre todo, testimoniaba las problemáticas sociales del México de su tiempo.

La segunda tendencia teatral de la época es la que podríamos considerar un epígono del teatro costumbrista dirigido a la clase media que aspiraba a sentirse cosmopolita, que defendía los principios morales de la pequeña burguesía y que asistía a los teatros para ver representadas en la escena sus vicisitudes y problemáticas familiares. Un teatro para la clase social formada por los que “quieren ser” y por los que, a causa de la revolución, “ya no son”. Dramaturgia doméstica y familiar de la que son buen ejemplo *Padre Mercader* de Carlos Díaz Dufoo o *Vía Crucis* de José Joaquín Gamboa,<sup>55</sup> obras en las que el público que asistía podía verse en el tablado. Al igual que la forma teatral precedente, también en este caso el mérito mayor de este teatro es su carácter testimonial.

En el teatro como ya en la música y la pintura, lo que domina en la veintena de 1920 - 1940 es la tensión hacia la universalización, hacia el arte, la belleza y la calidad artística. La anecdótica personal pierde importancia para dejar paso a la mejor expresión de lo que se considera una nueva realidad mexicana.

Sobre todo los dos primeros gobiernos post-revolucionarios<sup>56</sup> consideraban la situación mexicana a la par de la de la Unión Soviética

---

<sup>54</sup> A. MARÍA Y CAMPOS, *Teatro de género chico durante la revolución mexicana*, México: Botas, s.d.

<sup>55</sup> Citados por A. ORTIZ BULLE-GOYRI, “El teatro político mexicano de los años treinta”, en: *El teatro mexicano visto desde Europa*, Perpignan: Presses universitaires, 1994, p. 109.

<sup>56</sup> El de Álvaro Obregón (1920-1924) y el de Plutarco Elías Calles (1924-1928).

y, por ello, cuando se aborda el tema de la cultura y de la educación se intenta imitar su modelo cultural. El teatro recibió un fuerte impulso hacia su desarrollo y hacia una continua experimentación gracias a José Vasconcelos, cuya acción llegó a ser conocida como “vasconcelismo cultural”,<sup>57</sup> política de la cultura que promovió la educación pública y universitaria y patrocinó nuevas formas de teatro.

Al vasconcelismo cultural deben su nacimiento: “El teatro mexicano de masas”, “El teatro de Ahora”, el “teatro de tendencia militante de izquierda” y finalmente el teatro de Rodolfo Usigli. El primero, que era representado en los estadios o al aire libre para permitir la presencia de miles de espectadores fue:

Un teatro de características didácticas destinado a presentar ante un público popular, escenificaciones de temas relacionados con la historia de México [...] se trató de una expresión teatral mediante la cual el Estado mexicano posrevolucionario procuró legitimar y difundir su propia ideología entre las masas populares<sup>58</sup>.

“El Teatro de Ahora” fue creado en 1932 por dos dramaturgos y un narrador. Los dramaturgos fueron Juan Bustillo Oro y Mauricio Magdaleno; el novelista: Mariano Azuela —el principal representante de los novelistas de la Revolución— que lo definieron como “un teatro hijo de la Revolución”. El principal mérito del “teatro de Ahora” fue no tanto el haber representado la temática revolucionaria, sino el haber revolucionado el modo de hacer teatro en México, introduciendo en la escena técnicas propias de la narración cinematográfica.

Bajo los auspicios de algunos de los intelectuales de izquierda de más prestigio —entre los que se encontraba Diego Rivera— Germán List Arzubide, inspirándose siempre en la política cultural de la Unión Soviética, inauguró el “Teatro de tendencia militante de izquierda”, cuyo nombre se auto explica, y el teatro guiñol, “El Nahual”, que llevaba a las escuelas la propaganda comunista.

---

<sup>57</sup> José Vasconcelos (1881-1959), candidato a la Presidencia en 1929 y primer Secretario de Educación terminada la Revolución, fue también filósofo y escritor. Publicó narrativa, ensayo y teatro entre cuyas piezas recordamos *Prometeo vencedor*.

<sup>58</sup> ORTIZ BULLE-GOYRI, *ibid*, p. 113.

Precisamente en los años treinta se tienen en México las primeras representaciones del teatro vanguardista. En 1928, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo y Celestino Gorostiza ya habían formado el grupo teatral *Ulises*, cuyo principal propósito era llevar el teatro mexicano a niveles europeos contemporáneos, es decir, crear un teatro que no fuera solamente reflejo de la realidad concreta y existencial sino un sueño, una fantasía, un espectáculo artístico. Afirmaba el poeta Villaurrutia: “Nuestra misión más importante fue la de poner en contacto, en circulación, a México con lo universal. Tratamos de dar a conocer las manifestaciones contemporáneas del arte y de abrir el camino para el conocimiento de las literaturas extranjeras”.<sup>59</sup>

Al primer grupo de teatro experimental *Ulises*, siguieron el grupo de *Proteo* (1931), que logró poner en escena la primera obra inspirada en los principios propuestos por su predecesor *Ulises* y el “Teatro de orientación” que sigue experimentando las primicias de *Ulises*.<sup>60</sup> Después de la Revolución, como ya con el movimiento muralista, los gobiernos mexicanos patrocinaron también el nacimiento de grupos teatrales, como el *Teatro Municipal*, para que promovieran el desarrollo de una dramaturgia mexicana que contribuyera a la creación de una conciencia nacional en el contexto internacional.<sup>61</sup>

Como puede observarse, más allá de la arbitrariedad de definiciones y divisiones, lo cierto es que nadie puede decir que en el México contemporáneo no hay o no haya habido teatro. En efecto, y aunque todavía hoy se discorra sobre la “inexistencia del teatro mexicano”, la temática fue motivo de estudio y discusión en todas las esferas de la cultura nacional, de los filósofos a los críticos, de los actores a los directores de escena. Todos se lamentaban de la ausencia del teatro en la cultura mexicana.

En cambio, por defecto, precisamente esta infinita polémica muestra la ebullición creativa de un teatro que según Rodolfo Usigli, en

---

<sup>59</sup> Citado en: M. A. BAS, *La poesía mexicana contemporánea*, Alicante, I.C. “Juan Gil Albert”, 1996, p. 124.

<sup>60</sup> Cfr. N. PAROLA LECONTE, “Il teatro di Vanguardia in America Latina” in: *Storia della Civiltà Letteraria Ispanoamericana II*, Torino: UTET, 2000, pp. 239, 240.

<sup>61</sup> ORTIZ BULL-GOYR, *ibid*, p. 109.

1932, todavía estaba por nacer.<sup>62</sup> Justamente el teatro de Usigli marca el punto más alto de la producción teatral a mitad del Novecientos, y su obra maestra, *El gesticulador* (1938), de alguna manera sintetiza y supera todas las formas de experimentación teatral que lo precedieron.

Las características del teatro mexicano de la segunda mitad del siglo XX toman como punto de partida las escuelas y las técnicas teatrales transmitidas por los maestros mexicanos de dramaturgia ya mencionados: Xavier Villaurrutia, Celestino Gorostiza, Salvador Novo, Mauricio Magdaleno, Juan Bustillo Oro y, por antonomasia, Rodolfo Usigli y, después de ellos, en orden cronológico, Seki Sano y Fernando Wagner.<sup>63</sup>

A partir de los años cincuenta puede decirse que el teatro mexicano domina las técnicas dramáticas y escénicas y es capaz de tratar temas nuevos y de dar nuevos enfoques a viejos temas. Los logros del teatro del México contemporáneo son el hallazgo de un lenguaje universal que ha perdido el exceso de dramatización y de una escritura teatral en función de la puesta en escena; en otras palabras, textos dramáticos pensados como textos espectáculo.

Emilio Carbadillo, Sergio Magaña y Luisa Josefina Hernández, todos discípulos de Rodolfo Usigli y todos egresados de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, pueden ser considerados como los nuevos maestros del teatro mexicano, pues según Domingo Adame:

[...] inauguran un nuevo ciclo en el teatro nacional y el conjunto de su obra ha llegado a ser modelo de construcción dramática [...] comparten aspectos comunes como la penetración y la aguda observación tanto en los ámbitos de la sociedad en general como en la familia y el individuo, ya sea en un contexto provinciano o urbano, histórico o de actualidad.<sup>64</sup>

A través de los maestros arriba citados, cuya dramaturgia puede considerarse como la meta de calidad alcanzada por la tendencia

---

<sup>62</sup> Cfr. R. USIGLI, *México en el teatro*, México: Imprenta Mundial, 1932, pp. 154-157.

<sup>63</sup> De origen japonés, el primero y alemán, el segundo.

<sup>64</sup> D. ADAME, "El teatro en México de 1950 a 1993: dramaturgia y puesta en escena" en *El teatro mexicano visto desde Europa...*, op. cit., p. 270.

costumbrista en la segunda mitad del siglo XX, el teatro mexicano logra la universalidad tanto anhelada. También otro grupo de autores, que nacen y crean bajo la influencia del teatro del absurdo, logra una calidad comparable a la del resto del mundo pues, como dice Carlos Solórzano, esta tendencia teatral: “aspiró desde el comienzo al tratamiento de temas universales, sin perder el arraigo con nuestros motivos, nuestros personajes y nuestro idioma”.<sup>65</sup>

En otras palabras, el teatro mexicano del siglo XX ha alcanzado la madurez universal y ahora, sin temor de parecer provincial, logra afrontar con dominio de las técnicas dramáticas todos los temas.

Durante el siglo XX, y como consecuencia de la Revolución de 1910, el teatro guadalupano se adapta y adopta el *Nican Mopohua* a las tendencias experimentales vanguardistas y políticas del México post-revolucionario. Por tanto, la secular polémica entre aparicionistas y antiaparicionistas cobrará nuevo brío y generará dos tendencias.

A la primera, se rehace el *Coloquio para celebrar las cuatro apariciones de la Virgen de Guadalupe* de principios de siglo. Mientras entre los antiaparicionistas se encuentran el *Retablo de Nuestra Señora de Guadalupe* (1931) de Xavier Icaza —como suma y síntesis de los movimientos vanguardistas que habían dejado su reflejo en el teatro— y la insuperable obra del maestro Rodolfo Usigli, *Corona de Luz. La Virgen. Comedia antihistórica en tres actos* de 1963.

Efectivamente la dramaturgia guadalupana del Novecientos es una dramaturgia que “agarra al hombre por la idea”, que coloca un hecho “milagroso” en una perspectiva de contingencia histórico social con una finalidad religiosa, ideológica o propagandista, como era todo el teatro mexicano de la época.

En los años veinte/treinta, después del conflicto armado y al inicio de la vida constitucional, si en el ámbito gubernamental surgen las formas trashumantes y de propaganda ideológica dirigidas a la infancia, bajo formas teatrales guiñol como “El Nahual”, no es de extrañar que también los dramas guadalupanos asuman las mismas formas de teatralidad.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 271.



Toda producción literaria guadalupana se puede colocar en la tendencia vanguardista/experimental, en la que se proponen, sobre todo, algunas características formales de la estética de momento. De hecho, la literatura guadalupana tiene en común con las otras manifestaciones artísticas de la época, la búsqueda de nuevos marcos en dónde colocar el tradicional relato de Valeriano.

Por ejemplo, en el *Retablo de Nuestra Señora de Guadalupe* —pieza teatral escrita durante el Cuarto Centenario de las apariciones— se presentan algunas características que traen a la mente el teatro valleinclanescos. Nos referimos, por ejemplo, a las acotaciones escénicas que recuerdan el lenguaje modernista; estilo de prosa poética que trae también a la memoria, la poesía náhuatl. Igualmente puede observarse un cuidado especial en la presentación del libro, cuyas ilustraciones no hablan de una escenografía sino de un embellecimiento gráfico.

Todos estos aspectos nos confirman que el teatro guadalupano de este momento intermedio que va de los años treinta a los cincuenta es, sobre todo, teatro de lectura. Por lo que respecta a la puesta en escena, el paradigma del teatro guadalupano del siglo XX vuelve los ojos hacia el pasado, al teatro de la evangelización que se solía representar mediante el uso de elementos escenográficos tomados de la naturaleza, es decir, reales.<sup>66</sup>

Hemos querido recordar este género de *performance* porque justamente a partir del año santo guadalupano proclamado por Papa Pío XI en 1931 y hasta nuestros días, el teatro inspirado en el *Nican Mopohua* presenta las más variadas formas y tiende a transformarse en una exhibición en donde en la parte preestablecida por el texto dramático, hipertexto del relato de Valeriano, se insertan proyecciones fotográficas, cinematográficas o televisivas, mutando el desarrollo de la representación y el significado de la obra hasta llegar a anular la separación entre quien se exhibe y quien presencia, es decir, al *happening*.

Nos encontramos, pues, ante la aparición de la Virgen de Guadalupe en un contexto de “multimedialidad”. Hemos escogido dos

---

<sup>66</sup> Beatriz ARANCIL VARON, *El teatro evangelizador*, Roma: Bulzoni, 1999.

obras para ilustrar el desenvolvimiento de este modo de representación.

*La suprema evangelizadora de México. Drama musical a manera de los misterios medievales* de A. Pardavé (1938), y *El milagro de la Virgen de Gamboa* (1987). El texto dramático de la primera va precedido de un breve prefacio que ilustra los objetivos de la pieza y brinda algunas indicaciones para la puesta en escena. Respecto al punto inicial, el concepto se reapropia del antiguo lema “enseñar/divirtiéndose”.

Pardavé, sin embargo, escribió su obra sobre todo para un público culto y considera “grados de perfección” en la representación el posible aumento de elementos que puedan tocar el corazón y la mente de los espectadores. Si por una parte el objetivo declarado en el prefacio es el de difundir la narración de los hechos de Guadalupe, *Nican Mopohua*, por la otra está claro que la segunda finalidad es la de desmentir la historia según la cual Quetzalcóatl era Santo Tomás apóstol y que la imagen de la Virgen de Guadalupe se habría impreso en la capa del apóstol y no en la tilma de Juan Diego.

La leyenda había logrado difundirse gracias a la figura de Fray Servando Teresa de Mier. En la pieza se muestra la necesidad de profundizar la cultura entre los creyentes católicos, entonces —como ahora—, desinformados sobre su propia religión. Una invitación implícita al estudio se encuentra ya al principio de la pieza, pues cuando Juan Diego aparece en la escena no está yendo a Misa, sino está estudiando el Catecismo.

En el drama musical de Amado G. Pardavé, el uso de la música va más allá del mero acompañamiento de la acción dramática.

Cincuenta años más tarde, en 1987, Sergio Gamboa siente la necesidad de poner en escena el *Nican Mopohua*, pero enriqueciéndolo no solamente con la música, sino con todos los medios que le proporciona la tecnología moderna. El resultado es que, a partir del aspecto del libreto, la pieza parece más un guion cinematográfico que un libreto teatral. Desde la apertura, los espectadores quedan involucrados, asumiendo el papel de testigos de los hechos guadalupanos.

Además, y como reflejo de la política nicodémica a la que ya nos hemos referido, en la segunda mitad del Novecientos se desarrolla-

rá en la producción guadalupana, el filón juandieguino. En esta producción, la exaltación de la figura del *macehual* ya no tiene como finalidad la de poner de manifiesto las cualidades de los indígenas y la predilección divina, sino que ahora van enaltecidas las virtudes cristianas del “indito”, pues estas piezas fueron escritas con el fin de promover la beatificación y ulterior canonización de Juan Diego (1990 y 2002, respectivamente).

### 3.6 *El ensayo*

Dado el abundante uso y la rica carga semántica de este término nos detendremos —apelando a la paciencia del lector, y como ya hemos hecho anteriormente—, en la glosa de su significado. Del latín *exagium*, al hablar de ensayo, en general, nos referimos al acto de experimentar, meditar y examinar con la propia mente, es decir, al acto de reflexionar y exponer las propias reflexiones.

Cuando, en 1580, Montaigne reflexiona sobre sus escritos, nos brinda la primera definición de lo ahora llamamos ensayo:

Es puramente el ensayo de mis facultades naturales y no, en absoluto, de las adquiridas [...] el juicio es un instrumento necesario en toda clase de asuntos, por eso yo lo ejecito en toda ocasión en estos *Essays*. Si se trata de una materia que no entiendo, con mayor razón me sirvo de él [...] A veces imagino dar cuerpo a un asunto baladí [...] buscando en qué apoyarlo y consolidarlo. [...] Elijo al azar el argumento. Todos para mí son igualmente buenos y nunca me propongo agotarlos, porque a ninguno contemplo por entero [...] De cien miembros y rostros que tiene cada cosa, escojo uno, ya para acariciarlo, ya [...] para penetrar hasta el hueso. Reflexiono sobre las cosas no con amplitud sino con toda profundidad....<sup>67</sup>

Precisamente a partir de este primer intento de definición, puede deducirse que lo que suele indicarse con el término ensayo es una práctica antigua, casi como el hombre mismo, práctica que en los orígenes del pensamiento escrito, como hemos visto con el caso guadalupano, solía mezclarse con disquisiciones filosóficas o religiosas y hasta con narraciones religiosas o literarias. El mismo Bacon llamó al género naciente *dispersed meditations* y, por ello, siendo

---

<sup>67</sup> Michel MONTAIGNE, *Essais* lib. I, cap. L, “De Demócrito a Heráclito” citado por José Luis MARTÍNEZ, *El ensayo mexicano moderno*, México, Ed. FCE, 1958, p. 8 sqq.

él un empirista, trató de dar a sus ensayos un tono objetivo e impersonal.

Sin embargo, e independientemente de las diferencias entre objetividad y subjetividad, el ensayo de uno y otro tipo contiene elementos comunes relativos tanto a la forma como al sujeto del enunciado. En el primer caso, los rasgos comunes son la exposición discursiva en prosa y la variabilidad de la extensión. En el segundo, el carácter individualista del punto de vista.

El ensayo es un género literario conocido también como “literatura de ideas”, pues formalmente puede alcanzar un verdadero valor estético; empero, el verdadero valor del ensayo se encuentra en la dimensión lógica que lo sostiene y en la clara exposición de sus temas. Justamente, el predominio de algunos de estos rasgos comunes es lo que ha llevado a la clasificación de los ensayos.

Actualmente se conoce como ensayo científico el que en mayor o menor medida se adhiere a la objetividad impersonal a la que aspiraba Bacon. En el caso de la literatura de ideas, el ensayo es mucho más libre, al punto que se han intentado varias clasificaciones de las que aquí recordamos solamente la de Vitier<sup>68</sup> quien distingue entre:

*Artículo*, generalmente divulgativo y que constituye la forma más breve del ensayo; el *estudio crítico* que requiere amplia cultura y análisis metódico y riguroso; la *crítica* —literaria, artística, histórica y filosófica— que se manifiesta en formas que van de la brevedad del artículo a la amplitud de la monografía, y el *tratado* que se sitúa al extremo opuesto del artículo, pues es un estudio completo, estructurado y riguroso que pretende abarcar, en extensión y profundidad, un tema.

La variedad de personalidades y, por tanto, de subjetividades que intervienen en la creación de un ensayo impide hablar de estilos. En común, en cambio, se encuentran las tres intenciones que pretende lograr el ensayista: informar, convencer y hacerlo con belleza expresiva. Así, podemos afirmar que los primeros escritos que inauguran el guadalupanismo son, para todos los efectos, lo que hoy llamamos ensayos.

---

<sup>68</sup> Medardo VITIER, *Del ensayo americano*, México: Ed. FCE, 1965, p. 47 *sqq.*

Como dijimos arriba, el efecto más inmediato de la difusión del *Nican Mopohua* fue la publicación de los así llamados “cuatro evangelios” guadalupanos, escritos por cuatro doctos jesuitas del tiempo. Ellos son Luis Lasso de la Vega —quien además de publicar el *Nican Mopohua*, dio a conocer el *Huey Tlamahuizoltica* (el grande evento) el cual da cuenta de los hechos inexplicables que siguieron a la aparición—; Miguel Sánchez —quien publicó *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* que presenta las apariciones como la justificación de la Conquista que habría abierto las puertas a María—; Luis Becerra Tanco —quien en *Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe* consideró criterio de verdad la tradición oral—; y, por último, Francisco de Florencia, en cuya *La estrella de el Norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica de este nuevo mundo* argumenta científicamente la unicidad del evento guadalupano.

A partir del siglo XVIII, los ensayos relativos al acontecimiento guadalupano han cruzado las fronteras y los siglos, aunque puede decirse que el nacimiento de verdadero ensayo guadalupano se sitúa a principios del siglo XIX, con los escritos de Fernández de Lizardi en los que el “Pensador mexicano” informa ambicionando a formar, es decir, creando cultura y educando.

Efectivamente: el ensayo en la época independentista encuentra, en América Latina, algunos de sus más importantes representantes; casi siempre hombres políticos que trataron de promover reformas y, sobre todo, crear una conciencia nacional. Baste pensar en Sarmiento, Martí, Echeverría, Alberdi, Bello, Hostos y Montalvo.

Es un hecho que a partir del siglo XIX, la ensayística de América y, naturalmente, de México muestra haber adquirido una conciencia de sí misma, una conciencia del ser americano, diferente pero no inferior al europeo. Martí imaginaba una Cuba donde no existiera más la esclavitud; Rodo personificaba en Ariel a la futura juventud americana y Lizardi, por su parte, imaginaba un México independiente y guadalupano.

Desde que nace en el siglo XVI, el ensayo guadalupano se ocupa sobre todo de tres argumentos:

a) *El origen y las peculiaridades de la imagen desde el punto de vista pictórico*. Esta corriente fue inaugurada por el famoso pintor barroco

Miguel Cabrera, en su *Maravilla americana* (1756), en el cual el pintor analiza la pintura con los instrumentos del arte de la época para sostener, como conclusión, el carácter milagroso de la imagen. Es precisamente este supuesto carácter milagroso que ha llevado a historiadores, sociólogos y por supuesto a científicos, a ocuparse de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.

Naturalmente, dicho interés por la imagen en cuanto tal nace, como hemos dicho, por las repercusiones que tuvo en toda la colonia el escrito de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María de Guadalupe celebrada en su historia con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis* que en 1648 justifica la conquista con la presencia de María de Guadalupe e identifica, por primera vez, a la patria con la madre celeste en su advocación mexicana de Guadalupe. Nos encontramos, ya a mitad del siglo XVII, la identificación entre la Patria y la Madre.

Contribuyen a suscitar dicho interés Luis Becerra Tanco quien en 1667 con *Origen milagroso del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe*, consideraba criterio de "verdad" la tradición oral sobre las apariciones y, por supuesto, sobre la impresión milagrosa de la Virgen guadalupana en la tilma del pobre *macehual*.

También, Diego José Abad en el Canto XLII de su poema *De Deo Deoque Homini Heroica*, evoca junto con las apariciones, la impresión sobrenatural de la imagen en el *ayate* de Juan Diego y se detiene a describirla.

A principios del siglo XVIII, Juan de Goicoechea, S.J. en su escrito *La maravilla inmarcesible y milagro continuado de María Santísima Señora Nuestra en su prodigiosa imagen de Guadalupe de México* de 1709, se explaya no solamente en la impresión milagrosa, sino en lo milagroso de la imagen misma.

Como los estudios del lienzo sagrado, este tipo de ensayo guadalupano se ha extendido hasta nuestros días, cobrando brío cada vez que se descubre una nueva técnica de análisis pictórica. El último que recuerdo es un ensayo llamado *La tilma de la Morenita* de un ingeniero italiano, Claudio Perfetti<sup>69</sup>, en cuya parte central se encuentra el análisis pormenorizado de las técnicas utilizadas a través

---

<sup>69</sup> C. PERFETTI, *Guadalupe. La tilma della Morenita*, Milano: Edizioni Paoline, 1992, p. 269.

de los siglos para confutar o probar el origen, divino o humano, de la imagen.

b) *La historicidad y el papel de las apariciones en la historia patria*. En este caso, puesto que el guadalupanismo es un dato que acompaña el desarrollo de la mexicanidad, los ensayos sobre la verdad de las apariciones se despliegan en los momentos de peligro de la “integridad” nacional, como *El grito de libertad en el pueblo de Dolores* de Fernández de Lizardi,<sup>70</sup> pero igualmente en los momentos en que la nación se veía afectada por catástrofes naturales como inundaciones y pestilencias.

A este tipo de escrito pertenecen, por ejemplo, *La estrella de el Norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica de este nuevo mundo*, que en 1668 por boca del historiador Francisco de Florencia, se emplean argumentos científicos para probar la unicidad y la veracidad del acontecimiento guadalupano.

Por otra parte, la protección y ayuda de la Virgen durante las catástrofes naturales queda testimoniada por el ya mencionado *Escudo de armas de México*, escrito por el presbítero Cayetano Cabrera y Quintero en 1746, libro que fue ordenado por el arzobispo- virrey de México, Vizarrón, en perpetua memoria del milagro de la Virgen que había librado a la ciudad de México de la peste que padeció de 1737 a 1738, y en la que murieron más de 200 mil indígenas.

Francisco Javier Clavijero en su *Breve ragguaglio della Madonna di Guadalupe del Messico* (1782) impreso en Cesena, dice: Está al pie del mismo monte, “el más famoso santuario del Nuevo Mundo” dedicado al verdadero Dios, a donde concurren de los países más distantes a venerar la celeberrima y verdaderamente prodigiosa Imagen de la santísima Virgen de Guadalupe. [cfr. p. XXIII].

Rafael Landívar, en su *Rusticatio Mexicana*, publicado en Bolonia en 1782, dedica 44 versos en los que describe la Colegiata y el agua del Pocito al que antaño acudían numerosos peregrinos en busca de sanación.

Por su parte, Francisco Javier Alegre en su *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España* afirma que la Imagen, testimonio de la apari-

---

<sup>70</sup> José Joaquín FERNÁNDEZ DE LIZARDI, *El grito de libertad en el pueblo de Dolores*, ed. de Jaime Chabaud Magnus, Valencia: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

ción en el Tepeyac, posee poder taumatúrgico, y aludiendo a la epidemia de 1737, explica para conocimiento de los lectores europeos las manifestaciones sobrenaturales de la imagen.

Mientras Bartolomé Felipe de Ita y Parra, en 1746, observa en *El círculo del amor formado por la América Septentrional jurando a María Santísima en su imagen de Guadalupe, la imagen del patrocinio de todo su reino*, cómo en América del Norte, es decir, en México, ya a mediados del siglo XVIII, existía una identidad del pueblo mexicano cuyo emblema era la imagen de Guadalupe.

Durante el proceso independentista y hasta los años cuarenta del siglo XIX, la Morenita “acompañó”, fue protagonista y siguió como aliada las luchas de los más débiles en búsqueda de la emancipación de Europa y de su propia identidad. Sin embargo, a partir de las leyes de Reforma —promulgadas también emblemáticamente por un indio que había dejado de ser un pobre macehual y alcanzado el rango de Presidente de la nación—, la religión católica se personaliza en el clero y éste va considerado como lo que era: un importante grupo de presión en la vida social y política de México. La Virgen de Guadalupe queda relegada al *devocionismo* caracterizador de los creyentes, a quienes se les tacha de ignorantes y supersticiosos, por lo que la mayoría de ellos esconde su religiosidad al interior de los muros de su casa.

En particular, en el México post-revolucionario donde la *intelligentia* mexicana de formación “soviético-socialista” intenta inútilmente —parafraseamos a Rodolfo Usigli—, “explicarle al indio que la Virgen no existe”, se desarrolla una tendencia de ensayo antiguadalupano. Pensamos, por ejemplo, en Edmundo O’Gorman con su *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, en cuyo preámbulo afirma:

[...] persuadido de que la fortaleza de la fe es invulnerable a los asaltos de la razón, me conforta saber que nada de cuanto diga puede minar la verdad histórica del prodigio del Tepeyac [...] reconozco que nuestra historia guadalupana, tiene una vertiente de espiritualidad, de atracción popular y de sentimiento nacionalista que aquí dejo intacta...<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Edmundo O’GORMAN, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México: UNAM, 1986.



Lo mismo dígase para Octavio Paz, quien en su introducción al libro de Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*,<sup>72</sup> afirma que el guadalupanismo “es una constante de la historia mexicana: la obsesión por la legitimidad y el sentimiento de orfandad”, mientras que Lafaye, por su parte, sostiene lo que ya afirmaba Bustamante a fines del siglo XVI, a saber, que la imagen la pintó el indio Marcos Aquino.

Vale la pena observar cómo este tipo de ensayo se esfuerza anacrónicamente, después de casi cinco siglos, en negar el carácter milagroso de la impresión de la tilma o la veracidad de las apariciones, los dos hechos en realidad irrelevantes, si se piensa en las repercusiones sociales, políticas, económicas y sociales que tales supuestas invenciones han suscitado.

c) *Sociología e identidad*. Existe, en cambio, una corriente ensayística de matriz antropológica y sociológica que ha observado el guadalupanismo como fenómeno social en la actual realidad mexicana. Nos referimos, por citar sólo a algunos, a los ensayos de León-Portilla, Noguez o Brading.

Hoy por hoy, los temas se basan en la observación de los aspectos exteriores de esta devoción; al hecho, por ejemplo, de que la fiesta de Guadalupe, desde el Setecientos, se siga celebrando el 12 de diciembre y convoque a millones de peregrinos de todo el país y de toda América. Se observa cómo, en una nación que oficialmente se define laica, desde la noche del día anterior, las iglesias en todo lo ancho y largo del país se colman de fieles para celebrar una fiesta a la que llaman “las mañanitas a la Guadalupeana” o serenata a la Virgen.

Se constata que el santuario de Guadalupe en la ciudad de México es visitado, ese día, por más de cinco millones de personas, y que es el santuario mariano más frecuentado de todo el mundo. Se tiene por costumbre que tales peregrinaciones no sólo incluyan fieles y organizadores, sino danzantes llamados matachines, quienes lideran las procesiones hasta llegar a la basílica. Y para confirmar hasta qué punto la Virgen de Guadalupe forma parte de la vida en la so-

---

<sup>72</sup> O. PAZ, “Prefacio” a J. LAFAYE, *Quetzalcoatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México*, México: Ed. FCE, 1977, p. 24.

ciudad baste caminar hoy por las calles de México para encontrar la imagen de la Guadalupana, a veces real a veces imaginada, pero siempre presente en la cotidianidad.

Citamos solamente dos ejemplos de esta corriente que nos parecen suficientemente significativos.

El del escritor y fotógrafo canadiense Eryk Hanut, quien en *La strada per Guadalupe, un pellegrinaggio messicano*, un penetrante ensayo sobre las peregrinaciones que se desenvuelven en la Calzada de los Misterios dice: "La Guada tiene la bandera mexicana en las manos, para todos los gustos y en todas las dimensiones: pequeña, grande, de vidrio, de plástico, lámpara o portallaves, la Lupe siempre, poster o cuadro".<sup>73</sup>

O, como dice Elena Poniatowska en su ensayo *Guadalupe en mi cuerpo como en mi alma*, escrito como presentación de la exhibición de cuadros e imágenes de la Virgen de Guadalupe, en la Avenida Reforma, en el bosque de Chapultepec:

Eres tú, Virgen de Guadalupe, la que cura, la que cierra los ojos del agonizante, la que propicia el encuentro de los corazones solitarios, la que responde al grito de los desesperados, la que halla lo perdido, la que engrandece nuestro pasado prehispánico e indígena, la Morenita, la Reina Apiñonada, la que bendice con sus manos el atado de tortillas y las cervezas que nos empinamos, la que gana los partidos de fútbol, la estrella más alta de los altares populares, la que le da sentido a las vulcanizadoras, las accesorias, las gasolineras, los tableros de los camiones con sus focos de colores, las maternidades, las camas de hospital, las cárceles, los estacionamientos. Jefita de los Barrios, tú eres la que presides los brindis en cantinas como La Guadalupana, en Coyoacán; eres la que aparece en playeras, veladoras, toallas, telas, blusas, mascaradas, enaguas, aretes, collares, tatuajes, banderas. Sin ti, Ombligo de la Luna, Generalísima, Águila de México, Águila Vencedora, Paloma Morena, Señora de los Cielos, Arca Salvadora, ¿qué sería de nosotros?"<sup>74</sup>

Para concluir este apartado, hemos citado largamente este ensayo de Elena Poniatowska porque muestra cómo la integración de esta

---

<sup>73</sup> E. HANUT, *La strada per Guadalupe, un pellegrinaggio messicano*, Milano: Ponte delle Grazie, 2003, p. 24.

<sup>74</sup> Reproducido en internet por Carmen LIRA SAADE: "Cultura", 11 dic. 2003.

escritora en México es totalizadora; es decir, la “mexicanidad” transpira de sus palabras híbridas de plegaria y descripción, y nos permite subrayar cómo en México la Guadalupana no es inescindible del concepto mexicanidad.

#### *4. Una metahistoria de la mexicanidad: el guadalupanismo literario*

Antes de exponer las reflexiones conclusivas sobre nuestro recorrido histórico literario, deseamos regresar a los que para nosotros son los grandes momentos históricos en que, en mayor medida, se puede observar la presencia del guadalupanismo literario, para crear una panorámica del conjunto.

Son cuatro los eventos que han marcado un cambio en la historia de México y una transformación en la sociedad mexicana: el del encuentro y mestizaje entre las dos culturas; el de la gestación de la identidad nacional; el de la independencia y nacimiento de la nación, y el de la revolución y la contemporaneidad.

#### *Tu piel límpido espejo de dos razas*

– El primero, que coincide temporalmente con los siglos XVI y XVII, se refiere al momento del encuentro, choque, entre las dos culturas y su inmediata consecuencia, es decir: el mestizaje. El *Nican Mopohua* dice que las apariciones sucedieron apenas terminada la conquista: “Diez años después de tomada la ciudad de México, se suspendió la guerra y hubo paz en los pueblos”.

Sabemos, según una carta de Vasco de Quiroga al Consejo de Indias,<sup>75</sup> que terminada la guerra, el mestizaje fue aceptado por los indígenas que deseaban unirse a los españoles, quizá con la esperanza de no verse sojuzgados, sin considerar que para los conquistadores los hijos mestizos habrían sido motivo de vergüenza. El resultado fue que muchas madres abandonaron a sus hijos: “[...] así pobres que andan por los tianguis a buscar de comer lo que dejan los puercos y los perros, cosa de gran piedad de ver, y estos huérfanos y pobres son tantos que no es cosa de se poder creer si no se ve”.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Mariano CUEVAS, S.J., *Historia de la Iglesia en México*, México: Ed. Porrúa, 61992.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 476.

Nació así un nuevo pueblo de desheredados, marginados a causa de sus características fisonómicas. Es oportuno recordar que a partir de 1492 y hasta 1537, en los ambientes eclesiásticos y jurídicos de la Metrópoli, se discutía sobre la naturaleza humana o animal, libre o esclava del “indio”. Recordemos, nuevamente, las palabras ya citadas de Francisco de Vitoria: “Si los indígenas no son hombres los problemas no existen, pero si son hombres son también prójimo y súbditos del Emperador, y entonces no hay disculpas para la impiedad y la tiranía de los conquistadores”.<sup>77</sup>

Si los conquistadores consideraban verdaderamente animales, perros, a los indígenas, resulta evidente que la unión con una indígena podría haber sido considerada por los españoles mismos como sodomía y, por tanto, reconocer a estos nuevos americanos era reconocer la propia culpa.

Por su parte, los misioneros los llamaban “nobles salvajes”, pero para ambos, precisamente en la inferioridad indígena se encontraba la justificación de su conversión, de la gestión de sus bienes y de sus personas.

En este contexto resulta evidente que la aparición de una bellísima mujer mestiza que se presenta como la Madre de Dios a un indígena al que llama “hijito”, no puede dejar de ser vista por los oprimidos sino como un signo de predilección, de salvación pero sobre todo, de dignificación y elevación humana.

Hemos visto cómo la literatura de esos años, a partir de los “evangelios guadalupanos”, enfatiza el papel de integración pacífica de la imagen y del relato, así como explica por qué en el *Nican Mopohua* la Virgen insiste en que debe ser el pobre macehual su vicario y mensajero. Esto precisamente porque tanto la imagen como el relato constituyen una propuesta de integración entre las dos culturas, la europea y la indígena, colocándolas y uniformándolas según el único criterio de dignidad e igualdad.

La Virgen de Guadalupe representa el eslabón que une el pasado precolombino, indígena, con la historia colonial, criolla, y ésta con la del México independiente, mestizo. Este icono representa un

---

<sup>77</sup> Citado por: José Luis ABELLÁN en *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid: Espasa Calpe, vol. II, p. 460.

vientre materno sincrético que en sí acoge tanto a Quetzalcóatl como a Jesús y que genera al pueblo mexicano.

La imagen que es considerada el principal documento “probatorio” de los hechos, encuentra su valor no en su presunto origen sobrenatural, sino en su simbología que representa la unión de las dos culturas, pues en ella se funden los rasgos fisonómicos de las dos etnias: la Virgen no es blanca como los españoles, ni oscura como los indígenas sino morena, y como en la mejor tradición iconográfica bizantina, trasmite mensajes.

Por una parte propone a los europeos el texto escatológico del Apocalipsis: “Y una gran señal apareció en el cielo: una mujer revestida de sol y con la luna bajo sus pies y en su cabeza una corona de doce estrellas, estaba encinta”. (Ap 12, 1).

Por la otra, envía una señal de identificación a los indígenas pues la Virgen lleva en el cuello el botón de jade de la divinidad; la cinta negra bajo el pecho que indica que estaba encinta, y sobre el vientre, la flor de Quetzalcóatl que adorna el brocado de su vestido. Para ambos pueblos, Guadalupe es la representación de la madre de Dios, una imagen sincrética que invita a una serena integración.

#### *Antes de Ti no éramos, no era la patria*

– El segundo momento es el de gestación de la identidad nacional, que se coloca en el siglo XVIII, con la consolidación del guadalupanismo a través de la inauguración de la enorme y bellísima basílica de Guadalupe; del reconocimiento papal de la fiesta el 12 de diciembre; de la multiplicación de los sermones guadalupanos y de las iglesias erigidas a la advocación de Nuestra Señora de Guadalupe en todo el territorio mexicano.

A estas manifestaciones se suma el reconocimiento de las autoridades del poder taumatúrgico de la Virgen que ha salvado a la nación de la peste, 1737-1739. El virrey Vizarrón ordenó, como se recordará, la escritura del libro *Escudo de armas de México* a Cayetano Cabrera y Quintero, en 1746, como reconocimiento del milagro y como acto de proclamación de la guadalupana como emblema nacional. También en ese año se aclamó a Nuestra Señora de Guadalupe Patrona de la ciudad.

En 1746, los delegados de todas las diócesis de Nueva España se juntaron para proclamar a la guadalupana como su patrona universal. En 1749, la Virgen de Guadalupe fue proclamada "Patrona General y Universal de los reinos de Nueva España, Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Guatemala", decisión ratificada por la Santa Sede en 1754. Recordamos las afirmaciones, casi heréticas, que muchos ensayistas del siglo XVIII publicaron ebrios de la euforia guadalupana del momento. Ésa fue la que llevó al jesuita Francisco Javier Carranza a predicar, en 1749, un sermón titulado *La trasmigración de la Iglesia a Guadalupe* donde profetizaba, como ya hemos mencionado, que en los últimos días del mundo, el Papa dejaría Roma para establecerse en el Tepeyac.

La connotación patriótico-nacionalista del guadalupanismo, mucho antes del estallido de la guerra de independencia, se encuentra ya en los eventos mencionados, en los sermones y en los periódicos de la época.

*¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Mueran los gachupines!*

El tercer momento que hemos tomado en consideración se refiere al papel del guadalupanismo durante la guerra de Independencia y al nacimiento de una nueva nación en el siglo XIX.

Durante los trescientos años que dura el proceso de transculturación, en la mayor parte de los países de América Latina la visión de criollos, mestizos e indígenas no cambia. La mirada se dirige siempre hacia el modelo europeo. Los parámetros de universalidad a los que los latinoamericanos aspiran no incluyen la híbrida cultura a la que pertenecen y que ellos mismos consideran como una copia fea del modelo al que anhelan.

Por tres siglos la realización de los americanos parece que depende de la aprobación de los europeos, dependencia que hace sufrir en manera proporcional al constante rechazo de quien es considerado como superior e inalcanzable. Por tanto, el anhelo de independencia no se produce solamente a causa de una dependencia económico política, sino de una dependencia ontológica y existencial. Por ello, en el momento en que las naciones adquieren su independencia política, se plantean el problema de la propia identidad.

¿Quiénes somos? Se pregunta Bolívar en 1819, en su famoso discurso de la Angostura:

Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos en el seno de la misma madre, nuestros padres diferentes en origen y en sangre, y todos visiblemente diferentes en la epidermis, esta semejanza trae un reto de la mayor trascendencia.<sup>78</sup>

En México, en cambio, la independencia y el nacimiento de una nueva nación “guadalupana”, no fue otra cosa que la manifestación externa y la consecuencia lógica de un sentimiento nacional que se había desarrollado en el sentir de los mexicanos, paradójicamente, desde el momento de la conquista, a diferencia de lo que había sucedido en los otros países del continente.

Un sentimiento de pertenencia a una nación que encuentra su gestación en el vientre guadalupano. A este respecto recordemos las palabras de Nebel, arriba citadas: “Mucho antes de adquirir conciencia de la configuración de un «pueblo mexicano», los mexicanos ya tenían conciencia de ser hijos de Guadalupe”.<sup>79</sup>

Amén de la gestación por parte de los doctos de la época en el siglo XVIII, la guerra de independencia en México fue acompañada y sostenida por la labor intelectual incesante del clero criollo ilustrado. No referimos en primer lugar a la labor divulgadora y educativa de los primeros periódicos de la época: el *Pensador Mexicano* donde José Joaquín Fernández de Lizardi educa, denuncia las injusticias sociales y exalta los valores del pueblo para el cual, como ya hemos recordado, escribe poesía y teatro guadalupano.

Durante la guerra de independencia, otros periódicos surgen para mantener alta la moral del pueblo: *El despertador americano* fundado por el mismo Hidalgo y dirigido por Francisco Severo Maldonado; *El ilustrador Nacional*, dirigido por José María Cos y *El ilustrador americano*, fundado y escrito por uno de los mayores intelectuales de

---

<sup>78</sup> En: Leopoldo ZEA, *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*, México: Ed. FCE, 1992, pp. 447-448.

<sup>79</sup> Richard NEBEL, *op. cit.*, p. 161.

la época, Andrés Quintana Roo. En todos estos periódicos insurgentes, por alusión o en forma explícita, se encuentra siempre la Virgen de Guadalupe.

Vale la pena detenerse un momento para observar la simbología implícita en los títulos de los tres periódicos mencionados: *despertador* y, dos veces, *ilustrador* lo que revela la inquietud que los insurgentes anhelaban propagar “a todos los habitantes de América”: la independencia y la ilustración. La prensa insurgente juega un papel de primera importancia para la consecución de la independencia, mientras la libertad de imprenta, de hecho y de derecho, la obtiene en los campos de batalla insurgentes.

Es imposible pensar que si en tiempo de paz a la Virgen de Guadalupe se le “respira” —como dice Usigli—, durante la guerra armada, como había sucedido durante las calamidades naturales que habían azotado la colonia, Ella no se estuviera presente hasta convertirse en la “generalísima”.

Por ello nos limitaremos en estas últimas reflexiones a mencionar los momentos más conocidos de participación de la Virgen de Guadalupe en la guerra y en la consumación de la independencia nacional.

— En 1810, el cura de Dolores Miguel Hidalgo, tomó de la iglesia de Atotonilco un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe,<sup>80</sup> y al grito de “¡Viva la Virgen de Guadalupe, mueran los gachupines!<sup>81</sup>” inició la lucha armada por la independencia. Al ser el emblema de los combatientes, la guadalupana se convirtió en Generalísima.

— En 1812, José María Morelos y Pavón publicó una proclama donde afirmaba oficialmente “que Dios y la Guadalupana son la esperanza de México”, y los espías realistas informaban sobre la impor-

---

<sup>80</sup> Un siglo después, también Emiliano Zapata iniciaba la lucha revolucionaria enarbolando el estandarte guadalupano.

<sup>81</sup> Hay diferentes versiones de las palabras pronunciadas por Hidalgo durante el “grito”: “¡Viva nuestra Santísima Virgen de Guadalupe! ¡Viva América! ¡Viva la religión, Viva nuestra Madre Santísima de Guadalupe! ¡Muera el mal gobierno!” y tantos otros en los que nunca falta el “Viva” a la Guadalupana.



tancia y el arraigo de la devoción guadalupana en las tropas insurgentes.

– En 1813, desde su cuartel de Ometepe, Morelos publica un bando declarando traidores de la nación a los que profanen el culto guadalupano.

– El 1821, al consumarse la Independencia, el líder del ejército trigarante<sup>82</sup> y primer emperador de México, Agustín de Iturbide, en su discurso, pone en manos de la Virgen de Guadalupe el futuro de la nación.

– En 1822, el nuevo emperador instituye la «Imperial orden de Guadalupe» y la villa de Guadalupe se eleva al rango de ciudad, con el nombre de Guadalupe-Hidalgo.

– En 1823, con la caída del Primer Imperio, en la sesión de apertura, el Congreso Nacional expide un reglamento, cuyo artículo 8, cap. 1 establece colocar en los muros del salón de sesiones un cuadro de la “Patrona de la Nación, María Santísima de Guadalupe”.<sup>83</sup>

– En 1825, para terminar, el primer presidente de México, Félix Hernández, adopta el nombre de Guadalupe Victoria en honor de la Guadalupeana.

Precisamente, la participación explícita o evocada de la Virgen morena transforma y connota los cronotopos históricos según el prisma de la dignificación y del rescate del pueblo mexicano. Es la acción guadalupana que resemantizando la Historia, la reescribe.

*¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Viva Cristo Rey!*

El cuarto período al que nos hemos referido se ubica en el siglo XX en el que el guadalupanismo literario se manifiesta, mayormente en tres momentos particularmente significativos: el de la Revolución de 1910, el de la Guerra Cristera y el de las revueltas del EZLN.

Como se sabe, la participación de la Guadalupeana en la Revolución de 1910 parte del Sur, de la región más pobre de riquezas y más rica

---

<sup>82</sup> Las tres garantías que contenía el Plan de Iguala, firmado por Guerrero, O’Donojú e Iturbide eran: religión, independencia y unión.

<sup>83</sup> Existe una litografía que muestra la procesión de la Guadalupeana de la Colegiata al Palacio Nacional y su colocación en el escaño más alto del Parlamento.

de anhelos de justicia social. Zapata era un sincero devoto de la Morenita de la cual se sentía un instrumento cuando dirigía sus tropas enarbolando como estandarte a la Virgen de Guadalupe, mientras sus soldados llevaban todos en la parte frontal del sombrero una imagen de la guadalupana. Como ya en la guerra de independencia la Virgen de Guadalupe fue exaltada, venerada e invocada en los campos de batalla.

Sin embargo, en el primer gobierno postrevolucionario de Álvaro Obregón, durante la aplicación de la nueva legislatura anticlerical, hubo algunos atentados a los principales emblemas y símbolos de la catolicidad mexicana. De hecho, el 14 de noviembre de 1921 se dinamitó la imagen original de Nuestra Señora de Guadalupe, que pese a todo resultó ilesa.

De los atentados se pasa a la persecución, olvidando la libertad de culto presente en la Constitución del 1917, apenas promulgada. Bajo el grito de ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Viva Cristo Rey! surge la resistencia a la política represiva, lo que se conoce comúnmente con el nombre de Guerra Cristera y que se combate de 1926 a 1929.

La Cristiada fue la reacción de milicias de laicos, presbíteros y religiosos católicos ante la represión religiosa del gobierno del Gral. Plutarco Elías Calles.<sup>84</sup>

Como puede apreciarse, las finalidades propagandísticas no se agotan con la independencia, antes al contrario, se connotan más explícitamente. A principios del Novecientos, como se sabe, empieza el proceso de maduración cultural al que llegan todas las literaturas y autores, después de un transcurso de asimilación en donde lo que se conoce tradicionalmente como fuente, se asume y se transforma.

Así, durante el siglo XX y como consecuencia de la Revolución de 1910, la literatura guadalupana, por un lado, sigue fielmente el relato de las apariciones y, por el otro, adopta y adapta el *Nican Mopohua* a las tendencias experimentales vanguardistas y políticas del México post-revolucionario.

---

<sup>84</sup> Sonora 1877 - Cd. de México 1945. Fue Presidente de la República de 1924 a 1928 pero su poder se extendió hasta su muerte. De hecho, el periodo 1928-1936 es conocido como el "Maximato", por la sumisión de los presidentes a la figura de Calles, apodado el "jefe máximo".

Sabemos que sobre todo los dos primeros gobiernos post-revolucionarios<sup>85</sup> consideraban la situación mexicana a la par de la de la Unión Soviética y, por ello, cuando se aborda el tema de la cultura y de la educación, se intenta imitar su modelo cultural. La secular polémica entre aparicionistas y antiaparicionistas cobra nuevo brío y genera dos tendencias. El más elocuente ejemplo antiaparicionista lo representa la obra del maestro Usigli, *Corona de Luz. La Virgen. Comedia antihistórica en tres actos*, de 1963; pero de no menor importancia es, por ejemplo, el ensayo de Edmundo O'Gorman *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*.

Por su parte, la respuesta de los aparicionistas a la Guerra Cristera y a la represión religiosa que, como hemos dicho, alcanzó su clímax entre 1926-29, fue la de una hiperproducción de literatura guadalupana.

Por primera vez, desde los orígenes de los géneros guadalupanos, el aumento de producción no implica una disminución de la calidad de la misma. Se tiene la impresión de que en el siglo XX el guadalupanismo literario cierra un círculo, creando un tipo de literatura que se parece por el contenido, por la pasión y por la erudición a la del guadalupanismo de la primera hora.

Ahora, como en el tiempo de Miguel Sánchez, la atención al evento del Tepeyac va acompañada por disquisiciones históricas, filosóficas o teológicas para sostener la verdad de las apariciones, con las mismas armas culturales de los antiaparicionistas. Recordemos, a modo de ejemplo, los larguísimos prólogos de la trilogía usigliana.

Después de la Guerra Cristera, más que en la Virgen de Guadalupe, los defensores del guadalupanismo fijan su atención en el pueblo elegido del cual es emblema Juan Diego. Pareciera que a los fautores de esta nueva corriente de pensamiento y literaria, les interesara cambiar la connotación negativa que se da a lo guadalupano, entendido como "popular". Se trata de que se sepa que el guadalupanismo es de origen católico, culto y con una tradición erudita, y no solamente cosa "de padrecitos" o de "inditos ignorantes y supersticiosos".

---

<sup>85</sup> El de Álvaro Obregón (1920-1924) y el de Plutarco Elías Calles (1924-1928).

El guadalupanismo literario en el siglo XX se desarrolla, pues, a lo largo de tres vertientes: la de la *poesía popular*, la del *ensayo* y la del *drama*. De la primera, nos gusta recordar la colección de Verduzco. Al ensayo, aparicionista y antiaparicionista, ambos con excursos filosóficos, religiosos o sociológicos y también de corte histórico o científico, pertenecen los escritos de Nebel, Paz, O’Gorman, Noguez, León-Portilla, Lafaye, Brading, de la Maza, y García Gutiérrez, por citar sólo algunos. La vertiente del drama se desarrolla como hipertexto del *Nican Mopohua* a lo largo de los casi cinco siglos que van de principios del Seiscientos a finales del Novecientos.

Para la Virgen, según el *Nican Mopohua*, y por ende para los difusores de su culto, ser pueblo no es sinónimo del paternalista “indito”, ni indito es sinónimo de ignorante, torpe, o incapaz. Al contrario, en el guadalupanismo literario de la segunda mitad del siglo veinte, la figura de Juan Diego es estudiada desde todos los puntos de vista –del histórico al antropológico, pasando por el doctrinal– en un proceso de exaltación de la figura indígena que culmina, en 2002, con la canonización del “indito”, por parte de Papa Juan Pablo II.

En el siglo XX, es precisamente la valorización del evento guadalupano como elemento de cohesión nacional lo que lleva y ha llevado a la mayor parte de estos escritores a ocuparse de él mediante el paradigma del *Nican Mopohua*, relato o leyenda conocido y reconocible por la mayoría de los mexicanos lectores o espectadores.

Sin embargo, como las otras formas literarias de la época, también el guadalupanismo representa un vidrio coloreado para mirar la historia y la sociedad del siglo XX mexicano desde diferentes puntos de vista y resulta evidente que con Usigli otros dramaturgos mexicanos pensaron que:

La Virgen de Guadalupe merece una comedia en el buen y estricto sentido de la palabra; pero como ya circula en la sangre del mexicano al modo de un elemento esencial, merece asimismo superar el mundo animal que domina y agarrar al hombre también por la idea.<sup>86</sup>

Rodolfo Usigli, crítico implacable del teatro mexicano del Novecientos y autor, desde el punto de vista dramático, de la más importante

---

<sup>86</sup> Rodolfo USIGLI, *Corona de Luz*, México: Porrúa, 2002, p. 243.

pieza sobre los hechos del Tepeyac en el siglo XX, *Corona de luz* (1963), nos proporciona, además, las palabras para presentar la situación del guadalupanismo del México contemporáneo:

[...] desde 1926 al estallar el llamado conflicto religioso, y en 1934, tuve ocasión de comprobar que muchos funcionarios públicos en el cumplimiento de su deber o bien obligados a tomar parte en manifestaciones antirreligiosas, permitían en sus domicilios particulares la presencia de imágenes guadalupanas con veladoras.<sup>87</sup>

De hecho, como consecuencia de lo que fue tensión religioso-ideológica, rebelión y represión armada, la Cristiada nace del intento que justamente Usigli sintetiza en una frase autocensurada de su *El gesticulador* (1939): “Anda y cuéntale al indio que la Virgen de Guadalupe es una invención de la política española: verás qué te dice”.

Sin embargo, el dramaturgo en el “Primer Prólogo” de *Corona de luz*, afirma:

En realidad las razones que demoraron hasta 1947 el estreno de *El gesticulador* fueron puramente de orden político; pero al montarla en 1947 en Bellas Artes, Alfredo Gómez de la Vega me pidió que la cortáramos para prevenir el riesgo de abrir la batalla en más de un frente a la vez. Convine en ello por sentido común.<sup>88</sup>

Esta pieza de Usigli es una muestra del esfuerzo intelectual, dramático y de investigación histórico documental que realizan los antiaparicionistas, quienes sienten el “deber” de decirle al indio “que la Virgen de Guadalupe es una invención”.

Escribir dramas sobre Guadalupe y representar casi clandestinamente es una de las constantes de esta producción, y el ejemplo más significativo de esta aserción nos lo proporciona precisamente Usigli quien redacta dos “prólogos”, en más de cincuenta páginas, para justificar por qué ha escrito su *Corona de Luz*: “[...] el drama de la Virgen se planteaba para mí en dos trayectorias que a su vez parecían contradecirse y entrar en conflicto político (las izquierdas y las

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>88</sup> *Id.*

derechas se me dijo aparecerían igualmente defraudadas) hasta que vi que convergían en la tangente del mito".<sup>89</sup>

En la economía del drama, Usigli resuelve el problema de no defraudar ni a la izquierda ni a la derecha, sirviéndose del paradigma guadalupano para desarticularlo, presentándolo como una estrategia evangelizadora. La historicidad de los personajes y la antihistoricidad de los hechos presentados, la idea de la reina y los encuentros preparatorios para la invención del milagro, sin duda dejaban satisfechos a los antiaparicionistas que por siglos han sostenido esa hipótesis.

Sin embargo, a sorpresa para el lector/espectador, antes de que el plan se realice el milagro sucede y, así, no se defraudan las expectativas del sector aparicionista. *Corona de luz* de Rodolfo Usigli representa, pues, un caso emblemático de la ruptura en el siglo XX del paradigma guadalupano, pues el proyecto del milagro reproduce lo que por tradición es el milagro mismo según el *Nican Mopohua*.

Para terminar nuestro breve camino por el guadalupanismo literario durante el siglo XX, podemos concluir que las variaciones del guadalupanismo literario son un producto de la Revolución de 1910, aunque antes de que el siglo se cerrara, en los últimos días de 1999, el doce de diciembre, en Chiapas, el subcomandante Marcos del EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, difundió un mensaje,<sup>90</sup> en el que cuenta lo que debía ser una crónica y que más bien parece un cuento para niños.

Marcos dice que los habitantes de la comunidad Guadalupe Tepeyac, ante el recrudecimiento de la represión, tuvieron que huir de su pueblo y dejar ahí dos imágenes de la Virgen de Guadalupe, hecho que les había causado una gran pena, pues la Virgen Morena era para ellos, como para Juan Diego, madre y protectora.

Al llegar a otro pueblito, los zapatistas recibieron como regalo una nueva imagen de la Morenita que guardaron escrupulosamente y llevaron con ellos hasta que después de meses de camino, se acamparon en una montaña y fundaron el pueblo de Guadalupe Tepeyac

---

<sup>89</sup> *Id.*

<sup>90</sup> [http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1994-Demandas\\_EZLN.html](http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1994-Demandas_EZLN.html)

en Exilio. Ahí, con plástico y cartones, construyeron una capillita. Desde entonces la comunidad de Guadalupe Tepeyac resiste, porque es apoyada y protegida por la Guadalupana.

Si por un lado, el relato del subcomandante trae a la mente la devoción popular a la Morenita, no huelga recordar que este personaje es un buen escritor y publicista, autor de varios cuentos inspirados en las tradiciones mayas, y que este episodio puede ser más fácilmente interpretado como el recurso utilizado por un competente conocedor de los medios de comunicación de masas para ganarse la opinión a la causa de su revolución.

En otras palabras, el episodio nos hace sospechar que el cuento de la comunidad de Guadalupe Tepeyac no es sino la invención de un escritor que conoce el peso y la influencia que puede jugar un nombre y una imagen que se rehacen en Guadalupe Tepeyac, nombre e imagen en los que oprimidos y opresores se sienten representados.

Al final de nuestro recorrido por la historia de México, del siglo XVI al siglo XX, vista a través del filtro del guadalupanismo literario, podemos proponer las siguientes reflexiones conclusivas.

La literatura guadalupana, formalmente, pertenece a cuatro géneros bien definidos: sermón, poesía, drama, y ensayo. Se trata de literatura histórica, no porque se refiera a la historicidad del acontecimiento guadalupano, sino porque se refiere a hechos históricos que, en positivo o negativo, han afectado a la colectividad entera de la nación y en los que la Virgen de Guadalupe, directa o indirectamente, participa y ha participado como principal protagonista.

Lo que se desprende del guadalupanismo literario es que en él la veracidad de las apariciones y el origen sobre natural de la imagen es irrelevante, al fin de la mejor comprensión de las raíces históricas y antropológicas de la mexicanidad. Como irrelevante sería tratar de saber si de veras Quetzalcóatl era solo un dios del panteón azteca o la divinización, por sus características somáticas, del apóstol Tomás, como sugiere Servando Teresa de Mier. Lo relevante, insistimos, es que las primeras han dado origen a una identidad nacional; lo segundo no pasa de ser una anécdota histórica.

Nuestra Señora de Guadalupe no es solamente una advocación religiosa, ni únicamente un icono sincrético o revolucionario. La More-

nita es la esencia de la mexicanidad que se proyecta en todos los ámbitos de la vida nacional y juega un papel de primera importancia en los ambientes político, cultural e ideológico, amén de ser el emblema del nacimiento de la mexicanidad.

A partir de la dignificación de la identidad indígena puesta en paralelo por los exegetas a la del pueblo elegido de Judea, Nuestra Señora de Guadalupe es la única que ha sido capaz de revalorar al pueblo de los vencidos, metiendo en el hueco de sus manos unificadoras a criollos, mestizos e indígenas, unidos por la misma fe. Dice Guerrero: “Esta hermandad efectivamente se logró, aunque dentro de la fragilidad de las cosas humanas «pudo unir a criollos, indios y mestizos y peninsulares», y, pese a disturbios, ataques, guerras y todo tipo de humanas incoherencias, subsiste hasta el presente”.<sup>91</sup>

Ésta es una constatación que han experimentado aparicionistas y antiaparicionistas, creyentes y ateos, mexicanos y extranjeros. Estudiosos y pensadores de prestigio quienes, después de haber observado atentamente el fenómeno, no niegan la relevancia metahistórica del “acontecimiento guadalupano”, pero al mismo tiempo, no se explican cómo el cuento-drama del *Nican Mopohua* y una imagen en la tilma de un indígena, hayan tenido y mantengan una importancia y una influencia inalteradas en la vida y en la Historia del México contemporáneo.

Hemos podido constatar también que en todos los textos literarios que hemos analizado, los autores inquieren en la profundidad subjetiva de los sucesos; es decir, el guadalupanismo literario implica una meditación sobre los acaecimientos y sus consecuencias y un juicio de valor implícito o explícito sobre ellos.

Por ello, podemos afirmar que el guadalupanismo literario traza de hecho una metahistoria de la mexicanidad y que, a diferencia de la historia oficial, el *Nican Mopohua*, aporta y enriquece dicho relato con implicaciones culturales y sociológicas que trascienden la misma Historia.

---

<sup>91</sup> Cfr. J. L. GUERRERO, *El Nican Mopohua, cit.*, T.1, p.70.



## BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V., *Historia del teatro guadalupano a través de sus textos*, ed. Cristina Fiallega, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.
- ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español II*, Madrid: Espasa Calpe, 1996 [1979].
- ABREU GÓMEZ, E., "Contemporáneos", en: *Las revistas literarias de México*, México: SE, 1963, pp. 165 sqq.
- ADAME, D., "El teatro en México de 1950 a 1993: dramaturgia y puesta en escena" in: *El teatro mexicano visto desde Europa*, Perpignan: Presses Universitaires, 1994.
- ÁLVAREZ, M. A., *Literatura mexicana e Hispanoamericana*, México: Porrúa, 2004.
- ARANCIL VARÓN, B., *El teatro evangelizador*, Roma: Bulzoni, 1999.
- BACHTIN, M., *Dostoevskij. Poética e stilistica*, Torino: Einaudi, 1968.
- BAS, M. A., *La poesía mexicana contemporánea*, Alicante: I.C. "Juan Gil Albert", 1996.
- BATTLORI, M., *La cultura hispano italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, Hispanoamericanos, Filipinos*, Madrid: Gredos, 1966.
- BIASINI, G., *Breve ragguaglio della prodigiosa e rinomata Immagine di Guadalupe del Messico*, Cesena: All'insegna di Pallade, 1782.
- BRADING, D. A., *Guadalupe. Imagen y tradición*, México: Taurus, 2002.
- BRADING, D. A. (ed.), *Nueve sermones guadalupanos*, México: FCE, 2005.
- BRUNETIÈRE, F., *L'evoluzione dei generi nella storia della letteratura*, (1890), Parma: Pratiche, 1992.
- CALLAHAN, P. y SMITH, J., *La tilma de Juan Diego ¿técnica o milagro?, estudio analítico al infrarrojo de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, México: Alhambra Mexicana, 1981.
- CANOVA, P., *Guadalupe dalla parte degli ultimi*, Vicenza: Edizioni Istituto San Gaetano, 1984.
- CARR, E., *Sei lezioni sulla storia*, Torino: Einaudi, 1961.
- CARRANZA, F.J., *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe*, México: Impreso en el Colegio Real, 1749.
- CLAVIJERO, F. J., "Quinta disertación" in: *Historia antigua de México*, México: Porrúa, 2003, pp. 712-723.
- CLAVIJERO, F. J., *Breve Ragguaglio della prodigiosa e rinomata immagine della Madonna di Guadalupe del Messico*, Cesena: G. Biasini, 1782.

- COSTANTINI, G., *La diffusione del teatro guadalupano en Italia* (tesis inédita), Università di Bologna, 2004.
- CORBI, M., *La necesaria relatividad de los sistemas de valores humanos. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Barcelona: Ed. Universidad de Salamanca, 1983.
- COSÍO VILLEGAS, D., "La República restaurada" en *Historia mínima de México*, México: El Colegio de México, 1981, pp. 117-130.
- CUÉ CÁNOVAS, A., *Historia social y económica de México, 1521-1854*, México: Trillas, 1991.
- CUEVAS, M., *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1992.
- CUSATO, D. A., "El caso guadalupano del padre Mier" en: *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, 4, Roma: Editrice Herder, 1986, pp. 345-359.
- CHAUVET, F. de J., *El Culto Guadalupano del Tepeyac, sus orígenes y sus críticos en el siglo XVI*, México: Ed. Tradición, 1978.
- DE CASTRO, F., *La octava maravilla*, ed. Alberto Pérez Amador Adam, México: FCE, 2012.
- DE LA MAZA, F., *El guadalupanismo mexicano*, México: FCE, 1961.
- DE MARINIS, M., *Semiotica del teatro*, Milano: Bompiani, 1982.
- DESTRO, A. - A. SPORTELLI, *Ai confini dei generi*, Bologna: Edizioni Graphis, 1999.
- DI CARLI, S. *I fioretti di Juan Diego*, Bologna: Sasso Marconi, 1992.
- Diccionario Enciclopédico Vox 1.*, S.L.: Larousse Editorial, 2009.
- Documentario Guadalupano*, México: Centro de Estudios Guadalupanos, 1980.
- DURKHEIM, E., *The elementary forms of religious life*, New York: Harcourt, 1968.
- ESCAMILLA GONZÁLES, I., "Alicia Mayer...", *Estudios de Historia Novohispana* 44, (ene. - jun. 2011), México: UNAM, pp. 201 sqq.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, J. J., *Obras*, México: Nueva Biblioteca Mexicana, 1963.
- FESTI, S., *Avanguardia e modernità nel Messico degli anni venti: L'estridentismo messicano e Tina Modotti*, (tesis inédita), Università di Bologna, 2006.
- FIALLEGA, C., "Los orígenes de la libertad de imprenta en México", en *Intercambio ideológico y cultural entre México y España*, Abano Terme: Edizioni Venete, 1979, pp. 9-20.

- FIALLEGA, C., *La obediencia da fuerzas. Semiótica de Las fundaciones de Santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo, 1988.
- FIALLEGA, T., "Catálogo razonado" en: *Historia del teatro guadalupano a través de sus textos*, cit., pp. 845-902.
- FLORES ESCALANTE, J.- P. DUEÑAS, *La Guadalupana. Patroncita de los mexicanos*, México: Random House Mondadori, 2004.
- FOSTER, M. H., *Los contemporáneos 1920-1932, perfil de un experimento vanguardista mexicano*, México: De Andrea, 1964.
- FUENTE, A. de la, *Guadalupanae Mariae Virginis Imago quae Mexicolitur carmine descripta*, Faenza: Ex Typographia Episcopali, 1777.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, J., *Cancionero histórico guadalupano*, México: JUS, 1974.
- GARIBAY, Angel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México: Porrúa, 1971.
- GONDA, J. M., *Maravilla Americana de Miguel Cabrera*, Ferrara: Stamperia Rinaldiana, 1783.
- GONZÁLES MORFIN, J., *Murieron por sus creencias*, México: Panorama, 2012.
- GONZÁLEZ, L., "El periodo formativo" in: *Historia Mínima de México*, México, El Colegio de México, 1981, pp. 71-114.
- GRASSO, A., *Guadalupe: le apparizioni della Perfetta Vergine Maria*, Milano: Gribaudo, 1998.
- HANUT, E., *La strada per Guadalupe, un pellegrinaggio messicano*, Milano: Ponte delle Grazie, 2003.
- WHITE, H., *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*, Napoli: Guida, 1973.
- HENRÍQUEZ UREÑA, P., *Las corrientes literarias de América Hispánica*, México: FCE, 1954.
- HORCASITAS, F., *Teatro náhuatl II. Selección y estudio crítico de los materiales inéditos*. ed. María Sten y Germán Viveros, México: UNAM, 2004.
- LECONTE, P. N., "Il teatro di Vanguardia in America Latina" en *Storia della Civiltà Letteraria Ispanoamericana II*, Torino: UTET, pp. 239- 240.
- LEÓN PORTILLA, M., *Tonantzin Guadalupe*, México: FCE, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Razza, Storia e altri studi di antropologia*, Torino: Einaudi, 1967.
- FERNÁNDEZ DE LIZARDI, J. J., *Obras*, México: Nueva Biblioteca Mexicana, 1963.

- LUZURRIAGA, G. - REEVE, R., *Los clásicos del teatro hispanoamericano*, México: FCE, 1975.
- MALDONADO, L., *La religiosidad popular. Antropología e Historia*, Barcelona: Ed. del Hombre, 1989.
- MARÍA Y CAMPOS, A., *Teatro de género chico durante la revolución mexicana*, México: Botas, s.d.
- MARTÍNEZ, J. L., *El ensayo mexicano moderno*, México: FCE, 1958.
- MARZAL, M., *El sincretismo iberoamericano*, Lima: Fondo Editorial, 1986.
- MAYER, A., *Flor de Primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones*, México: UNAM/Universidad de Alcalá, 2010.
- MEYER J., *La Cristiada 2 - El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*, México: Siglo XXI, 1978.
- NAVARRETE, F. - PALLARES, E., *La persecución religiosa en México desde un punto de vista jurídico*, México s.d.
- NEBEL, R., *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe*, México: FCE, 1992.
- O'GORMAN, E., *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México: UNAM, 1986.
- ORTIZ BULLE-GOYRI, A., "El teatro político mexicano de los años treinta", en: *El teatro mexicano visto desde Europa*, Perpignan: Presses Universitaires, 1994.
- PAZ, O., "Prefacio" a Lafaye, J., *Quetzalcoatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México*, México: FCE, 1977, pp. 24 sqq.
- PAZ, O., *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona: Seix Barral, 1993.
- PAZ, O., *El Laberinto de la soledad*, Madrid: Cátedra, 1993.
- PEÑALOSA, A. J., "Flor y canto de poesía guadalupana" Siglo XX (1984), Siglo XIX (1985) Siglo XVIII (1988), México: Editorial JUS.
- PERFETTI, C., *Guadalupe. La tilma della Morenita*, Milano: Edizioni Paoline, 1992.
- POLETTI, C., *Il teatro guadalupano per bambini: una tradizione ritrovata*, (tesis inédita), Università di Bologna, 2006.
- POMPA Y POMPA, A., "Introducción" a *El Despertador Americano. Edición facsímile y proceso*, México: UNAM, 1964, pp. 1- 11.
- PONIATOWSKA, E., *Guadalupe en mi cuerpo como en mi alma*, in: Carmen LIRA SAADE, *Cultura*, 11 dic. 2003.

- RAMOS, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, México: Espasa Calpe, 1972.
- RODRÍGUEZ, M., *¿Guadalupe, historia o símbolo?*, México: Murcia, 1992.
- ROPS, D., "La conversion des barbares de Occident" en : *Les missions des origine au XVI Siècle*, Monaco : L'Acanthe, 1956.
- RUIZ BAÑULS, M., "La devoción popular guadalupana en la teatralidad mexicana" in: *América sin nombre*, núm. 6 (dic. 2006), pp. 38 sqq.
- SAHAGÚN, B. de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México: Porrúa, [1570] 1992.
- SANTOS, Á., *Los jesuitas en América*, Madrid: Mapfre, 1992.
- SCARAFONI, P. - GONZÁLEZ, F., *Guadalupe. Evangelizzazione e storia dell'America*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- SECHI, M., "La deriva dei generi", in: DESTRO, Alberto - SPORTELLI, Annamaria, *Ai confini dei generi*, Bologna, Edizioni Graphis, 1999.
- SEVERO MALDONADO, F. de, *El Despertador Americano*, jueves 20 y 27, sábado 29 de dic. de 1810 y jueves 3 y 10, viernes 11 y jueves 17 de ene. de 1811.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, C., *Glorias de Querétaro en la nueva Congregación Eclesiástica de María Santísima de Guadalupe*, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1680.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, C., *Primavera indiana, Poema sacro histórico. Idea de María Santísima de Guadalupe de México copiada de flores*, México: Viuda de Bernardo Calderón, 1688.
- SOLÓRZANO, C., *El teatro hispanoamericano contemporáneo*, México: FCE, 1992.
- TAVIRA, L. de, "Introducción" a *Teatro mexicano historia y dramaturgia, XI Autos pastorelas y dramas religiosos (1817-1862)*, México: CONACULTA, 1994.
- TIERNO GALVÁN, E., *Actas de las Cortes*, Madrid: SE, 1964.
- TORRE VILLAR, E. de la - NAVARRO DE ANDA, R., *Testimonios Históricos Guadalupanos*, México: FCE, 1980.
- USIGLI, R., *México en el teatro*, México: Imprenta Mundial, 1932.
- USIGLI, R., *Corona de Luz*, México: Ed. Porrúa, 2002.
- VÁSQUEZ DE KNAUTH, J., "El México independiente" in: *Un recorrido por la Historia de México*, México: SEP, 1975, pp. 157-197.

- VERANI, H. J., "Manifiesto estridentista" en: *Las vanguardias literarias en Hispanoamérica. Manifiestos, proclamas y otros escritos*, México: FCE, 1990.
- VERDUZCO, J., *Madre de América*, México: Impresora Iztapalapa, 1987.
- VIDELA DE RIVERO, G., *Direcciones del vanguardismo hispanoamericano: estudios de poesía de Vanguardia en la década de los veinte*, Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1994.
- VILLORO, L., *Los grandes problemas de México, culturas e identidades*, México: El Colegio de México, 1950.
- VITIER, M., *Del ensayo americano*, México: FCE, 1965.
- ZAMORA, V., *La realidad esperpéntica, aproximación a "Luces de Bohemia"*, Madrid: Gredos, 1969.
- ZEA, L., *Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México: FCE, 1974.
- ZEA, L., *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*, México: FCE, 1992.
- ZILIANI, L., *Messico martire: storia della persecuzione, eroi e martiri*, Bergamo: Società Editrice S. Alessandro, 1934.

## SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

### FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

Es Licenciado en Teología y Doctor Canónico en Filosofía por el Instituto Católico de París (Tesis dirigida por Jean Greisch); Doctor en Filosofía por la Universidad de París IV, La Sorbona (Tesis dirigida por Jean-Luc Marion). Ha publicado en filosofía: *¿Cómo hablar de Dios al hombre de hoy? Un desafío para la filosofía del siglo XXI*, (coord.), México: upm, 2006; *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, México: upm, 2006; *La vérité et la justice. L'appel et la réponse dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris: Ed. L'Harmattan, 2009; *La justicia. Una respuesta a la verdad del otro*, México: scjn, 2012, y *Filosofía de la religión. Reflexiones*, Berlín: Credo Ediciones, 2014. Ha publicado artículos en diferentes libros y revistas nacionales e internacionales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Actualmente es profesor en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, y profesor de tiempo completo así como Coordinador de la Cátedra de Ética Social FIUC-Anáhuac, en la Universidad Anáhuac México Norte.

### MARIO JIMÉNEZ VARGAS

Presbítero incardinado a la Arquidiócesis de Hermosillo, desde hace doce años. Cursó sus estudios en el Seminario Mayor de Hermosillo (1997-2006), licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México (2009); licenciatura en Filosofía, en Instituto de Ciencias y Estudios Superiores, (ICES) 2016; actualmente es párroco de María Madre del Redentor (Hermosillo), encargado de la Comisión de Pastoral Profética Diocesana y profesor en el Seminario Mayor. También estudiante de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la UIC.

### KATYA COLMENARES LIZÁRRAGA

Mexicana, realizó su licenciatura y maestría en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), doctora en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-I). En el 2012 realizó una estancia de investigación doctoral en la

Humboldt Universität de Berlín. Cursó el posdoctorado en el Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM con una investigación sobre Descolonización y construcción crítica de las instituciones en América Latina. Trabajó como asistente del Profesor Investigador Enrique Dussel entre el 2003 y el 2007. Ha dictado cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (2007, 2011), en el Instituto Politécnico Nacional, México (2012), en la Universidad Mayor de San Andrés en Bolivia (2009) y en la Maestría de Teoría Crítica del Posgrado de Ciencias del Desarrollo, CIDES-Bolivia (2016), desde el 2015 ha sido profesora de Filosofía en la Universidad Intercontinental (UIC) y actualmente se desempeña como Directora de Filosofía dentro del Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC. Ha publicado el libro de su autoría “Hacia una ciencia de la lógica de la liberación” en la Editorial Autodeterminación/La muela del Diablo, Bolivia, 2015, además de diversos artículos en relación a la lógica dialéctica, Filosofía latinoamericana y el método de la ciencia crítica en la línea de la Filosofía de la liberación.

#### JOSÉ LUIS FRANCO BARBA

Licenciado en Teología por la UIC y maestro en Teología por la Universidad Iberoamericana. Cuenta con estudios de Historia por la UNAM. Profesor de Teología por más de 25 años en el área de teología sistemática. Investigador y autor de varios cuadernos y artículos teológicos. Actualmente es Director de la Escuela de Teología de la UIC.

#### VÍCTOR HUGO GONZÁLEZ GARCÍA

Maestrante en Filosofía y Crítica de la Cultura en la Universidad Intercontinental. Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México. Profesor de filosofía en el Instituto Superior en Ciencias Religiosas en la Universidad Pontificia de México. Profesor de filosofía en la Universidad La Salle así como docente en diferentes áreas en la Universidad Intercontinental, impartiendo distintas asignaturas.



## RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES

Licenciado en filosofía (UIC) y en Ciencias Religiosas (ULSA). Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria (ENAH). Profesor-investigador en Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Director de la Maestría en Filosofía y Crítica de la Cultura en la misma casa de estudios. También docente regular de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, y académico esporádico en la Universidad Pontificia de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT, de la Asociación Filosófica Mexicana, de la Academia Mexicana del Diálogo Ciencia-Fe, del Grupo Interdisciplinar de Estudios e Investigaciones sobre Religión Popular, del Colegio de Estudios Guadalupanos y del AIEMPR. Director académico de la revista *Intersticios: Filosofía, arte, religión* de la Universidad Intercontinental y Presidente del Observatorio Intercontinental sobre la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante". Estudiante de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México. Autor de 10 libros y de numerosos artículos en volúmenes colectivos y revistas nacionales e internacionales, todos sobre religiosidad popular en comunidades campesinas de ascendencia indígena en México, procesos interculturales implícitos y dinámicas de identidad-diferencia que conllevan.

## CRISTINA FIALLEGA

Estudiosa de Literatura y Cultura española e hispanoamericana desde hace cuarenta años. Se formó primero en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y luego en el Alma Mater Studiorum, Universidad de Bolonia, donde ha realizado su actividad de docencia e investigación. Ha publicado varias ediciones de teatro guadalupano, monografías sobre Teresa de Jesús, Agustín Yáñez, Juan Rulfo, Gabriel García Márquez, así como numerosos ensayos de literatura y cultura poscoloniales, aparecidos en Hispanoamérica, España, Italia e Inglaterra.



**VOCES. Diálogo misionero contemporáneo**

Revista de Teología Misionera de la  
Escuela de Teología de la  
UIC Universidad Intercontinental, A.C.

La suscripción a la revista  
(dos números)  
es de \$150.00 para México, y  
30 dólares para el extranjero.

Favor de depositar a nombre de:  
**UIC Universidad Intercontinental, A.C.**

**Ficha de Suscripción**

*Revista Voces. Diálogo misionero contemporáneo*

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 150.00 pesos para México  
y 30 dólares USA para el extranjero.

Favor de depositar el costo de la suscripción a la cuenta  
de Banamex 123187-1 Suc. 241  
a nombre de:

**UIC Universidad Intercontinental, A.C.**

Para transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar sus datos personales (nombre, calle, colonia, código postal, ciudad, país, teléfono, e-mail) y copia de su ficha de depósito a la siguiente dirección electrónica: [teologia@uic.edu.mx](mailto:teologia@uic.edu.mx) (con copia para [laura.soriano@uic.edu.mx](mailto:laura.soriano@uic.edu.mx)).

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C. P: \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_ Teléfono \_\_\_\_\_

E-mail \_\_\_\_\_ Suscripción para el año \_\_\_\_\_

Números \_\_\_\_\_