

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

37b



Euphyía. Revista de Filosofía, 20 (37b), enero-junio 2026

ISSN-e: 2683-2518

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA



euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 20. (2026) No. 37b.

enero-junio

ISSN-e 2683-2518

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

Directorio

Juan Carlos Arredondo Hernández

RECTOR

Alejandro García Macías

DECANO DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Héctor Hugo Sigala Rodríguez

JEFE DE DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Juan José Láriz Durón

EDITOR RESPONSABLE

Claudio C. Calabrese

Irlanda Vanessa Godina Machado

EDITORES INVITADOS

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendívil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

CONSEJO EDITORIAL

Gabriel Gálvez Silva

//

Eduardo Santiago Rocha Orozco

Eunice Zuleika Báez Aguilera

//

Luis Fernando Guerra De la Torre

David Valerio Miranda

//

Ruth Gutiérrez Delgado

Jorge Manuel González Hernández

//

Pablo Facundo Ríos Flores

//

COLABORADORES

Equipo Euphyia:

Rodolfo Bernal Escalante

PORTADA, DISEÑO Y ESTILO EDITORIAL.

Euphyia. Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes:

Vol. 20, Año 2026, Número 37b: publicación semestral (enero-junio)

ISSN-e 2683-2518

revista.euphyia@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/euphyia/>

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.

Aguascalientes, Ags. Mx. 20100

<https://revistas.uaa.mx>

Publicación digital

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Equipo Euphyia, del Departamento de Filosofía del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, apoyados para la publicación digital por el Departamento Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación, de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores y se pueden citar.

Índice

Editorial	DOSIER: <i>El mito de paraíso perdido hoy</i> <i>Juan José Láriz Durón</i>	S/N
1	Elohim y envés del paraíso: perspectivas de la caída en Gastón Soubllette <i>Gabriel Gálvez Silva</i>	1
2	De la falsa conciencia a la realidad móvil del mito <i>Eduardo Santiago Rocha Orozco</i>	25
3	El Espíritu Santo Femenino: Reinterpretación de la mítica Diosa Sabiduría en “Redimidos” <i>Eunice Zuleika Báez Aguilera</i>	41
4	Del humo y la sangre al vacío del exilio: El Dügü como símbolo de paraíso vivido y su fractura en la diáspora Garífuna. <i>Luis Fernando Guerra De la Torre</i>	59
5	El abandono de la utopía y afirmación de la distopía: El paraíso perdido en la discusión filosófica Moderna <i>David Valerio Miranda</i>	87
6	Estudio crítico y comparado de <i>The Quiet Man</i> (John Ford 1952) como mitificación del paraíso perdido en clave heroica <i>Ruth Gutiérrez Delgado</i>	117
7	Silencio y gloria: hacia una fenomenología del Paraíso perdido como forma velada <i>Jorge Manuel González Hernández</i>	163
9	Julio Meinvielle y la visión teológica de la historia en su sueño restaurador del paraíso medieval: la utopía teocrática del integralismo católico argentino contra la judaización del mundo moderno (1930-1946). <i>Pablo Facundo Ríos Flores</i>	211

Editorial

Juan José Láriz Durón
Editor

El mito de paraíso perdido hoy

Desde que el ser humano ha estado presente en la faz de la tierra, ha tenido que explicarse y con ello preguntarse, sobre el porqué de lo que ocurre a su alrededor; se preguntó por lo simple, por lo imposible, por lo trascendente, por lo que viene, y por todo lo que ha vivido, e incluso podemos señalar, se preguntó por lo efímero, lo trascendente y hasta por lo que no puede explicarse. Pese a ello, y aun conforme con ello, a estas alturas de la humanidad se sigue cuestionando por todo. En este caso en concreto nos preguntamos por un mito que ha estado vigente en sus acciones, ello conlleva el cuestionarse por la pérdida de algo que se presumía, era un paraíso.

En la segunda edición del número treinta y siete seguimos en el viaje cosmológico de la mitología. Viaje que retoma, en el primer *paper* un proceso de etnogénesis manifiesta claramente en la conquista y desde la identidad colectiva. En este mismo proceso, está presente un ritual, un plano performativo que busca reconstruir ese paraíso que perdimos y que, en el fondo, intentamos recuperar.

Una segunda reflexión sobre el mito, nos coloca en la posmodernidad, en esa época que, plagada de un cierto 'oscurantismo' y actualidad, prefiere alejarse de la ignorancia, para con ello, a través de esa mirada de la modernidad, que considera lo mítico como una forma primitiva de pensamiento, intenta determinar el retroceso que la humanidad presume, en la progresión de la historia.

Nos topamos incluso con el objetivo explorar el lugar que ocupa el Mito del Paraíso desde la reflexión de Gastón Soublette, pensador chileno que ha relevado la

‘caída’ en cuanto problema fundamental. Ello lo hace desde la propia experiencia de Soublette con el Paraíso hasta las últimas implicaciones de *elohim* en cuanto figura central de una caída identificada con un despliegue progresivo y progresista del poder humano.

La parte femenina del discurso sobre el mito, reflexiona en torno a la deidad femenina: la sabiduría; misma que está caracterizada con el Espíritu Santo; sabiduría, señalada como la entidad mitológica que rescata la secta de los ‘Redimidos’, en torno a quienes se reflexiona y se han encargado de ensalzar a esta Diosa, e incluso construir todo un simbolismo en torno a la mujer, al grado de ser ella, una parte fundamental de la reivindicación del ser humano a su “estado original” (antes de la caída).

Lo mítico también se erige en utópico, pero la utopía ¿Debe dejarse en el olvido como el Paraíso perdido de la Modernidad? Así, independientemente de cualquier temática, no puede, no debe tener un significado único, por ello, su análisis aquí sigue siendo pertinente, para con ello reflexionar otras alternativas de edificaciones sociales lo que nos lleva a considerar al mito y a la utopía, como tópicos contemporáneos del quehacer humano.

El séptimo arte es también un asunto importante dentro de la reflexión del paraíso perdido y, en concreto se estudiará la mitificación que hace John Ford de lo irlandés y de Irlanda en uno de sus filmes más emblemáticos a este respecto: *The Quiet Man* (1952). Donde la hipótesis inicial es que John Ford atribuye algunos significados a la tierra de sus antepasados, generando una poesía que sublima el hogar como catalizador del paraíso perdido.

Silencio y Gloria, conceptos básicos para entender el paraíso perdido, nociones que proponen una lectura -del paraíso perdido- como símbolo filosóficamente operativo. La hipótesis que va a proponer este texto sostiene que el Silencio no es una mera carencia de palabra, sino la condición de posibilidad para percibir una Gloria que se manifiesta indiscutiblemente bajo formas dramáticas,

frágiles e indirectas. Aundado a ello una fenomenología del silencio que se entiende como estructura intencional y se articula, con Hans Urs Von Balthasar, en una gramática de la forma velada.

El último *paper* de nuestra publicación retoma a Julio Meinvielle (1905-1973) un reconocido cura, párroco e influyente intelectual nacionalista perteneciente al integralismo católico. Fue también miembro destacado del renacimiento católico de la primera mitad del siglo XX, y él sostiene que la edificación de una Ciudad católica y de un Imperio cristiano universal exige una mirada *teológica* capaz de develar tras los intrincados fenómenos histórico-políticos el sentido auténtico de la historia y lo que a fin de cuentas se nos presenta es analizar la mirada teológica de Meinvielle acerca de la realidad nacional, e internacional, durante el periodo de entreguerras (1930-1946), en su sueño restaurador del paraíso medieval frente a la judaización del mundo moderno.

De este modo damos cuenta de las reflexiones vertidas en torno al mito del paraíso perdido, donde se reunieron voces del orbe a discutir, dialogar, meditar, deliberar y conversar, para así, ofrecer estas palabras respecto de un tema latente y presente en la historia de la humanidad.

DOSIER

Elohim y envés del paraíso:
perspectivas de la caída en Gastón Soublette

Elohim and the subversion of paradise:
perspectives of the fall in the thought of Gastón Soublette

Gabriel Gálvez Silva
Universidad de La Serena, Chile
Departamento de Música
ggalvez@userena.cl

Recepción: 08/03/2026 – Aprobación: 15/04/2026
DOI.

Resumen

Nuestro trabajo tiene por objetivo explorar el lugar que ocupa el Mito del Paraíso en la obra del pensador chileno Gastón Soublette, relevando la “caída” en cuanto problema fundamental. Organizado en seis acápites, el presente escrito avanza desde la propia experiencia de Soublette con el Paraíso hasta las últimas implicaciones de *elohim* en cuanto figura central de una caída identificada con el despliegue progresivo y progresista de un poder deshumanizado.

Palabras clave: Gastón Soublette, Paraíso, Caída, Elohim, Genio.

Abstract

Our study aims to explore the place of the Myth of Paradise in the work of Chilean thinker Gastón Soublette, highlighting the “fall” as its fundamental problem. Organized into six sections, this paper moves from Soublette’s personal experience with Paradise toward the ultimate implications of *Elohim* as the central figure of a fall identified with increasing and pro-progress deployment of a dehumanized power.

Key words: Gastón Soublette, Paradise, Fall, Elohim, Genius.

1. Introducción.

El Mito del Paraíso, o de la caída, como se verá, ocupa el lugar central en la obra del pensador chileno Gastón Soublette (1927-2025). Nuestro principal propósito en este

trabajo ha sido el de examinar este lugar para señalar las cuestiones puntuales que Soubllette descifra en el mito, erigiéndolas como materia cardinal de su pensamiento. Resulta imposible, sin embargo, no comunicar también aquí algo de las reflexiones que ha promovido en nosotros un estudio tal. Por esto decimos que las investigaciones y razonamientos de Soubllette al respecto constituyen un invaluable punto de vista desde donde volver a mirar al mito en sí mismo, en su relevancia intrínseca, permitiendo su observación como constelación problemática de valor filosófico-antropológico fundamental, a la base del dilema existencial y la cuestión política en cuanto dimensiones de la pregunta por lo humano.

Tratándose de una exploración en cuestiones estructurales, nuestro marco teórico lo ha constituido ante todo la sola obra de Soubllette. Tanto la multidimensionalidad que la caracteriza como la gravedad mítica y antropológica del problema, sin embargo, han impuesto una recurrencia a variados autores y fuentes, donde confluyen desde Maimónides hasta Jung, destacando textos propios de las tradiciones china y hebrea. Por último, y conforme a nuestras propias conclusiones, nos hemos permitido citar también a filósofos como Zambrano, Deleuze o Agamben, que nos han parecido especialmente pertinentes al momento de calibrar los alcances políticos y metafísicos de la caída, tal como admite ser examinada desde el pensamiento de Soubllette.

2. El Paraíso como acontecer soteriológico

La ubicua importancia del Mito del Paraíso en Soubllette nos parece singularmente aclarada en el libro *La poética del acontecer* (2007). Sin ser este el lugar donde profundizar en este arriesgado texto, permítasenos al menos destacar aquí su carácter eminentemente experiencial, registrando personalísimos *acontecere*s cuyo sentido, no obstante, concede consonancia entre sujeto y mundo. *La poética del acontecer* es abierto justamente con el ensayo “Del Mito del Paraíso”, que es el más

extenso de los que contiene. Anunciando el carácter confesional que distingue al libro en su conjunto, en este primer ensayo Soubllette (2007: 12) declarará su existencia como “obsesionada” por el mito en cuestión, enseñando una relación vivencial con él. Se deja observar aquí la gravedad de la experiencia estética en Soubllette, que arranca necesariamente de una patencia física compareciente a los sentidos.

Para nuestro autor, el mito que nos ocupa no es tanto una cuestión noética como una vivencia nuclear de la historia íntima, cuyo sentido propiamente mítico parece alcanzar su mayor claridad sólo a partir de una *aisthesis*, que terminará despejando aspectos centrales de la existencia. Hay una cuestión crucial en esta experiencia existencial y estética, y que es la doble condición, arqueológica y escatológica, que adquiere el Paraíso mismo según la experiencia vivida; la identificación entre un “modelo inicial” y un “modelo terminal” (Soubllette, 2007: 11) que en gran medida cuenta como restauración del primero. Como ocurre con *La poética del acontecer* en general, Soubllette confesará su experiencia con el Mito del Paraíso aduciendo a la teoría junguiana de la sincronicidad. Aquí la “*coincidencia de sentido*” (Jung, 2018: 233) entre mente y mundo adquiere la forma puntual de una concomitancia entre mito y acontecer. Es así como la experiencia del Paraíso cobra su doble significación, donde lo salvífico en cuanto terminal indica al mismo tiempo en dirección de un origen remoto. El Paraíso en Soubllette es, ante todo y como se verá, una experiencia de salvación, pero una que consiste, justamente, en la señalización de una realidad anterior, luego, trascendente a la caída.

Soubllette nace el año 1927, en territorios asolados por la industria del salitre. Como se entenderá después, este “desierto colonizado por salitreros y gringos prepotentes” (Soubllette, 2007: 11) constituye el lugar propio del paradigma que Soubllette examinará bajo la figura de Tchi Yeu, el “monstruo que come arena y piedras”, y que con su violencia ha dejado a la región de Antofagasta convertida en una “tierra sin espíritu” (Soubllette, 2007: 11). Nos hallamos aquí justamente ante la desgracia por excelencia, es decir, aquella que amerita salvación como ninguna otra,

y que es la de un mundo olvidado, depredado, mancillado, explotado por un poder progresivamente separatista del orden natural. Por esto lo salvífico de la migración de Soubllette niño a la ciudad de Viña del Mar. Se trata, empero, y como venimos señalando, de una redención donde el acontecimiento soteriológico, luego escatológico, coincide con una restauración del origen; un *rescate personal*, pero también, al mismo tiempo, una *reconstrucción del Edén* llevada a cabo por el mismo Dios:

En Antofagasta yo estaba en el desierto de Irak, Dios debía rescatarme de esa aridez, reconstruir su Edén, y ponerme en un jardín hecho a mi medida.

Por pura misericordia fui sacado de ahí, y mi frágil cuerpo de barro fue puesto en un jardín de maravilla llamado entonces “Viña del Mar”. A partir de eso todo fue distinto. Las huellas de las cosas vistas y oídas dejaron de ser fragmentos inconexos para volverse una secuencia continua que transcurre sobre un fondo de sentido y se extiende naturalmente de un día a otro para hacer de mí un viviente que se reconoce y descubre desde fuera hacia dentro y desde dentro hacia fuera.

Se dicen estas cosas de este modo en atención a la línea central de una existencia obsesionada por el mito del paraíso (Soubllette, 2007: 11-12).

La experiencia del Paraíso para Soubllette no constituye inmediatamente una de lo originario, sino la de un rescate o restauración que pone fin a una desgracia. El valor preciso que adquiere viene a ser, de este modo, justamente el de señalar la desgracia misma, aclarando su complexión en la medida que es repuesto lo perdido, como si sólo la restitución del Paraíso pudiera mostrar la caída con plena nitidez. Es por esto que, según nos parece, la reflexión de Soubllette sobre el Mito del Paraíso constituye una que apunta de manera específica a una dilucidación de la caída. El mismo Soubllette (2007:13) señalará que fue la pérdida del Paraíso lo que más le impresionó del mito cuando lo conoció. Consecuentemente, su pensamiento hurgará para siempre en ella, intentando iluminarla conforme la claridad de la desgracia tal como ha sido experimentada, comparecida ante sus propios sentidos, ávidos de belleza. Y como seguirá compareciendo, develándose paradójicamente su índole en el intimísimo “acontecer” que constituirá su misma, personal experiencia paradisiaca.

3. Vergel arcaico y “jardín de regadío”

Viña del Mar, la *Ciudad Jardín*, ubicada justamente en el lugar que el español Juan de Saavedra hubo de considerar como su nuevo *Val del Paraíso*, cuenta así, *sincronísticamente*, como el escenario que prestará consistencia existencial a las ciertamente problemáticas lecturas que Soublette hará del mito, y que constituyen el núcleo y la clave de su obra como pensador. Quizá el interés más profundo que pueda presentar esta problematicidad radique en la delicada contradicción que encierra la propia experiencia, permitiendo a Soublette, finalmente, el cotejo de dos vergeles: uno silvestre e inmemorial, y otro que, según veremos, el autor precisará bajo el decisivo sintagma “jardín de regadío” (Soublette, 2007: 13).

Por un lado, ciertamente, Soublette efectúa un entrañado elogio de la cuenca del Marga-Marga, que comparece en su recuerdo como todavía intocada, rodeada de un aura onírica que comunica con lo más sagrado y remoto. “Una vertiente cristalina e inagotable corría en medio de una pequeña selva de peumos, pataguas y bellotos”, recuerda Soublette, describiendo un modelo de mundo “cubierto por un manto de belleza continuo” (Soublette, 2007: 12), con formas de vida que parecen estar ahí desde “la edad del sueño, cuando el soñar y el vivir eran una misma cosa” (Soublette, 2007: 13). Por otro lado, empero, está la propia ciudad, refinada y deleitable, con su destino civil trazado por la burguesía y el dinero. El dilema arranca justamente del reconocimiento que Soublette hace de esta ciudad, la gentil y elegante Viña del Mar, como su “paraíso personal”, conforme a haber nacido, irremediabilmente, “después de la edad del sueño, mucho después” (Soublette, 2007: 13). Con todo, el autor seguirá afirmando que su propia experiencia con el Paraíso natural sobreviviente significa haber respirado “el aroma de las últimas brisas de su atardecer” (Soublette, 2007: 13), es decir, de haber conocido los vestigios postreros de un mundo cuyo desmoronamiento, empero, es historia antiquísima.

El contraste o simple distinción de estos dos vergeles, el arcaico y el “jardín de regadío”, constituye así el antecedente experiencial y simbólico de lo que

observamos como el núcleo problemático que caracteriza al pensamiento de Soubllette; la “caída” como el dilema antropológico fundamental que significa la separación hombre-mundo, signada precisamente con el reemplazo de la naturaleza por la civilización, que se erige como *Paraíso legítimo*, es decir, arbitrado por leyes. Como intentaremos aclarar en lo que sigue, es justamente este erguimiento el que constituye caída, luego, pérdida terrible del Paraíso originario, con toda la insondable desgracia que esto implica para la sola humanidad.

4. Elohim

Un examen de la caída como el dilatado y nefasto paso de un polo definido por la naturaleza a otro definido por la civilización, puede rastrearse en Soubllette justamente a partir de la figura del “jardín de regadío” con la que identifica a la ciudad de Viña del Mar, su “paraíso personal”. El gran problema aquí radica en el significado mismo de “Paraíso” como “jardín cerrado”, es decir, según precisa Soubllette, “plantado y protegido por el hombre” (Soubllette, 2007: 16). El valor del “Paraíso” contribuye también así a una tasación del prestigio de la cultura. Y, en lo particular, de la desarrollada en la famosa Mesopotamia desde tiempos remotísimos. Por lo mismo, la reflexión afecta directamente al Edén hebreo y su insalvable referencia al jardín como cultura, identificando la deidad creadora con el genio agrario conforme al arcaico modelo mesopotámico; es decir, de alguna manera enseñando que tras el célebre jardín se halla la ciudad que lo decide. Es justamente aquí donde cobra su relevancia elohim.

La interpretación que Soubllette hace de elohim tiene su fundamento en Maimónides. Elohim es la deidad creadora del *Bereshit*, pero, como el rabino informa, la palabra que lo nombra “es polivalente, pues designa la divinidad, los ángeles y los gobernantes de los estados” (Maimónides, 1994: 68). La presencia de elohim en el momento justo de la caída la advierte el propio Maimónides cuando

aprueba el *Tárgum de Onquelos*, que transcribe la promesa de la serpiente a “seréis como magnates” (Maimónides, 1994: 68). Siguiendo a Maimónides, Soublette (2006: 43) leerá la palabra como “potestades”, relevando de paso, lo mismo que el judío, justamente aquel posible “significado base” de pura y simple *potencia* que ha sido hipotetizado en el singular ‘*el*’ (Jenni y Westermann, 1978: 228). El problema, como se entenderá, lo constituye la reunión en *elohim* tanto de la pluralidad de dioses como de la sola serie de *poderosos* en cuanto meros gobernantes civiles, tal como Maimónides aclara. El horizonte señalado por *elohim* deviene así horizonte de la idolatría, que es justamente aquél donde hombres y dioses se confunden. Es aquí donde parece estar, siguiendo a Soublette y al propio Maimónides, el *quid* de la caída: en que la promesa de la serpiente -“y seréis como *elohim*”- pone por modelo una fusión ya indivisible entre las divinidades paganas y los endiosados gobernantes de civilizaciones lo mismo vetustas que admirables. Civilizaciones *paradisiacas*, podría decirse, como la de la Babilonia de los jardines colgantes, de las cuales la Torá exigirá a Israel diferenciarse.

La difícil figura de *elohim* enseña en Soublette una solidaridad absoluta entre idolatría y civilización. Se trata de la relación que Soublette referirá de manera más general y cristalina con el sintagma “dioses civilizadores” (Soublette, 2006: 43), significante de un universo religioso radicalmente opuesto al monoteísmo primitivo que nuestro autor observa de acuerdo con las hipótesis de Wilhelm Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, 1912-1955) y Adolf E. Jensen (*Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951). La *civitas* cuenta así como la obra y el lugar de los *poderosos*, constituyendo el ámbito donde y desde donde rige su poder en toda propiedad.

5. El bien y el mal

El poder de *elohim* es el de saber en qué consiste el bien y el mal. Debe entenderse, empero, que en boca de la serpiente “*elohim*” adquiere el significado puntual de las antiguas deidades civilizadoras que desde la antigua Mesopotamia pasan a la

cultura cananea, enseñando el doble horizonte de civilización e idolatría que tentará permanentemente a Israel. El “bien” y el “mal”, de este modo, abandonan cualquier sentido moral para mentar más bien lo deseable y lo indeseable en términos estrictamente culturales. De modo todavía más exacto, Soublette (2007: 23) hablará de “la ciencia de la ganancia y de la pérdida”, a la base directa de la civilización industrial, que rápidamente devendrá “puramente financiera y tecnológica” (Soublette, 2005: 150). Es en este sentido que, para Soublette, el didactismo de la Torá enseña cómo el estado originalmente desnudo de la pura humanidad es huido por precario y despreciable, escogido el derrotero de un bien identificado con la riqueza que supondrá el desarrollo metalúrgico y agrario como signo del progreso civilizatorio, tal como ilustrará definitivamente el mito de Caín. Escribe Soublette:

Así se establece el nexo que une los cuatro actos de esta tragedia con la siguiente, la de los “hermanos primordiales”, en la que es posible percibir con más claridad el carácter real de esa ciencia del bien y del mal, adquirida por Adán y Eva, ante la cual su condición primera queda definida solo en términos de carencia, por la desnudez. Justamente ese aspecto del relato es el que da la clave para entender que la serpiente, divinidad cananea, al decir a la pareja primordial que Dios les ha ocultado el conocimiento verdadero capaz de cambiar su condición actual por la de la omnisciencia de los “Elohim”, está dejando en evidencia la razón básica por la que los hombres terminaron despreciando su propia naturaleza original para vestirse con los brillantes ropajes de la civilización, esos que el pueblo de Israel admiraba y ambicionaba para sí, incluidos sus dioses, por su falta de fe en el Dios único que había hecho alianza con sus ancestros (Soublette, 2016: 40-41).

La súbita pero confusa eclosión de la Ciencia del Bien y del Mal en Adán y Eva, o sea, el perverso cumplimiento de la promesa serpentina, conforma instantáneamente la fisonomía misma de la caída, cuya forma exacta, no obstante, consistirá en el extendido, ilimitado levantamiento o crecimiento de la civilización. El examen de este despliegue Soublette lo efectuará comparando la tradición hebrea con la tradición china, a la luz de la cual la caída cobra un sentido transparentemente histórico, luego progresivo. Compendiando y comentando a historiadores chinos como Tchui Hi, Lo Pi o Se Ma Tsien, y siempre desde un lugar íntimamente próximo a Lao Tsé, Soublette describirá el proceso civilizador en relación inversa al olvido del

Tao. Con el orden civil y su aparato legal deja de gobernar la relación entre *Yin* y *Yang* para la instalación de la dialéctica artificiosa que nuestro autor asimilará a la del bien y el mal acorde a la prometida sabiduría de elohim. La instalación de este modelo entre los chinos queda especialmente resumida en los epigramas XVIII y XXXVIII del *Tao Te King*. Es alumbrada aquí una cuestión de primera importancia para Soublette, y que es el “Mal que el Bien racionalmente conocido y practicado produce, como secuela, por la correlación dialéctica que existe necesariamente entre ambos” (En Lao Tsé, 1990: 76). Perdida la virtud auténtica, identificada con la absoluta trascendencia del *Tao* respecto de la historia, sobrevendrá una cadena sin fin de bienes artificiosos, que crecerá según los males consecutivos que ella misma vaya engendrando, dialécticamente, a partir de la causa originaria que constituye el solo olvido del *Tao*. Se trata de una paradoja que adquirirá “dimensiones catastróficas y desconcertantes al constatarse que mientras más claro sea el ideal de bien actuar, menos virtud real y menos justicia hay en la sociedad” (En Lao Tsé, 1990: 77).

Si bien el proceso civilizatorio queda observado desde hartos antes, la epítome de la tradición china que Soublette efectúa en *Anales de Primavera y Otoño* (1978) se detiene particularmente en la historia de la dinastía Chu, cuya decadencia queda presentada como “el símbolo y el arquetipo de la misma ‘caída’ del género humano” (Soublette 1978: 23). La raíz de esta condición simbólica remite al momento en que “la civilización se vuelve un valor en sí misma” (Soublette, 1978: 30-31). El dilema mayor aquí, sin embargo, no parece estar constituido por la sola autorreferencia de la cultura, olvidada del *Tao*, sino más bien por la suplantación que hace aquella del lugar de este último; el instante preciso de la cultura en que “la máquina de la civilización es mirada como el bien y el sentido de la vida” (Soublette, 1978: 31). Como se notará, empero, esta calidad de ídolo que adquiere la “máquina de la civilización” se sostiene sobre una condición que imita parasitariamente la estructura dialéctica expresada por el *taijitu*, robada ahora por conceptos en verdad completamente ajenos al mundo y su sentido:

Si el universo tiene por construcción una estructura dialéctica expresada en la interacción del Yin y el Yang, el orden civilizado, como una construcción artificial, aparece fundamentado en una dialéctica igualmente artificial, cual es la del bien y del mal. El bien y el mal aparecen así como ajenos al orden original, por eso el bien formulado en la sabiduría lo es sólo en relación a la civilización y no al orden divino. De ahí la correlación fatal de ambos términos por la que el progreso del bien lleva aparejado siempre un progreso proporcional del mal, que surge como una consecuencia de la interferencia o violencia hecha a la naturaleza de las cosas (norma divina) (Soubllette, 1978: 80).

Las reflexiones de Soubllette permiten relacionar el problema de una Ciencia del Bien y del Mal con el carácter ilimitadamente progresivo de la civilización, largada en una caída que pareciera ser libre para siempre. Con todo, y como intentaremos profundizar más adelante, la caída para Soubllette constituye, antes que nada, damnificación de lo humano mismo. Es por esto que el fondo de la caída también puede suponer sin más una lesión definitiva que acabe de una vez por todas con el cayente. Por ahora valga especialmente señalar cómo, en la tradición china, la cada vez más compleja red político-legal se despliega no sólo “en forma paralela a la pérdida gradual de la virtud, la disminución de las fuerzas vitales y la pérdida de la longevidad”, sino que paradójicamente soldada a un “aumento de la ignorancia y la necesidad de saber” (Soubllette, 2016: 29-30). La Ciencia del Bien y del Mal aparece así como una que cunde sin satisfacción, ensanchando un vacío que crece según la multiplicación anárquica y artificial de su dialéctica. Queda más clara entonces una cuestión de fondo en Soubllette, y que es el estatuto de absoluta *arbitrariedad* ocupado por la cultura olvidada del *Tao*. El examen de este problema nos parece particularmente ejemplificado en ciertas consideraciones que nuestro autor, como el esteta que fue, propone respecto del arte de Occidente en su vínculo fundamental con la modernidad, posicionado como verdadera sinécdoque de la cultura. Se trata de la arbitrariedad que signa al arte en su modernización, diferenciándolo decisivamente de la naturaleza, dominada por la necesidad (Soubllette, 1982: 38).

Luego, si queda atrás el “sentido del mundo”¹ (En Lao Tsé, 1990: 9 y ss.) en cuanto sostén invisible de la naturaleza lo mismo que de las culturas arcaicas, lo es para la entronización definitiva de la “arbitrariedad trivializante y destructora” que Soubllette (1982: 39) observa ya como rasgo del sujeto moderno en toda su amplitud, cuya aumentada desvinculación del mundo y su sentido viene a constituir precisamente actualidad de la caída.

6. Caín y el envés del Paraíso

En medio del proceso milenario que constituye un exilio humano del Paraíso original para su reemplazo por la ciudad y su orden, conforme el examen que Soubllette hace de la tradición china, especialísima mención le merece a nuestro autor el mito de Tchi Yeu. Tchi Yeu es descendiente de Chin Nong, el “Labrador Divino” (Soubllette, 1978: 89). Si Soubllette se detiene en este parentesco es porque quiere señalar cómo el mito de Tchi Yeu sintetiza la industria agrícola y la de los metales, confluyentes en la defensa armada de la tierra y el consecuente levantamiento de la ciudad. En efecto: Tchi Yeu es el dios de la guerra, célebre por su violencia, que lo hace comer arena, piedras y hierro. Tchi Yeu es descrito por Soubllette (1978: 89) como “el padre de los herreros, fundador de la primera cofradía metalúrgica y de los misterios inherentes a ese antiguo oficio”. Tchi Yeu, por fin, forja las armas para la guerra, cuyos horrores sirven de apertura al hecho inaugural de la Edad Décima, que Soubllette cifra justamente en la decisiva empresa civilizatoria de Hoang Ti.

La figura de Tchi Yeu en Soubllette se ilumina recíprocamente con el mito de Caín, que sirve a nuestro autor para una profundización decisiva en la consistencia de la caída. El carácter progresivo de esta, que se vuelve patente con el desarrollo ilimitado de la civilización y sus leyes, se muestra a la luz de Caín como un proceso

¹ Entiéndase el *Tao*, acorde al *Sinn* propuesto por Richard Wilhelm en su traducción alemana del *Tao Te King* (Laotse, 2010) y cuya conceptualización, aún ciertos reparos, Soubllette efectivamente recogerá (Lao Tsé, 1990: 22).

cuya huida del origen cobra un carácter damnificador de lo humano al problemático punto de calificar en cuanto *deshumanizador*. Para el análisis de este problema, ciertamente muy espinoso, debe contarse con la arquetipología de lo humano que nuestro autor elabora sobre la figura del Cristo (Soublette 2006) y también de los “santos sabios de tiempos antiguos” que “obrarón en sí mismos la concordancia con el Tao y su Virtud” (Soublette, 2016: 70), es decir, los antiquísimos líderes de la China prehistórica. Ambos ejemplos son examinados por Soublette como paradigmas de una humanidad originaria, “identificada con el orden natural” (Soublette, 2016: 28). La cuestión es ardua: esta identificación supone el reconocimiento de una realidad mayor, omnicomprensiva, plena de un sentido hondísimo e impersonal que no sólo opera allende cualquier cosa, sino que también cuenta como imposible de un extrañamiento o externalización respecto de lo nominalmente humano. La humanidad del Cristo y la de los santos sabios comparece como una traspasada por el *Tao*, señalada por una *transparencia* en cuanto disposición espiritual originaria que constituye, justamente, sello concluyente de la humanidad propiamente tal. El sello de Adán, se entiende, insuflado espiritualmente por su Creador y restaurado por la de nuevo desnuda humanidad del Cristo:

Mirado Jesús desde ese punto de vista resulta poseer todos los atributos originales de su especie, libre de la alteración radical que se operó en los hombres cuando abandonaron el estado de armonía originario. Él no tiene nada, no ambiciona nada, se mueve entre las cosas y los seres de este mundo en el estado de una libertad absoluta. Su ser está completo, no hay en él vacío alguno que deba compensar agregando a su persona y a su vida elementos externos (desnudez adámica). Su ser mismo y su vida son la enseñanza de la pobreza voluntaria, encarnada en un hombre, pero ya no como pobreza, palabra que por sí misma sugiere una carencia y supone su contrario, sino como el “ser así” del hombre conforme a la voluntad divina. Jesús en sí mismo es el estado paradisíaco en el segundo Adán (Soublette, 2016: 129).

De acuerdo con tal arquetipología, la riqueza-ruina de lo humano que supone el olvido del *Tao* comparece del modo más claro en el examen que nuestro autor hace del mito de Caín. Revisando la tradición apócrifa del adulterio de Eva con la

serpiente,² Soublette señalará al homicida inaugural no sólo como hijo de una deidad maligna -el mismo Sammael, según los comentarios rabínicos-, sino también como ancestro mítico de una descendencia *inhumana* en la medida que carece del ingrediente espiritual con que verdaderamente concluye la creación de Adán. Por lo mismo, y a diferencia del linaje humano engendrado a partir de Set, el de la serpiente aparece como uno de características *bestiales*, según Soublette ejemplifica con las bestias del Libro de Daniel, el Apocalipsis, y también con el personaje de Nabucodonosor, heredero directo de las “potestades” mesopotámicas (Soublette, 2016: 51 y ss.) y, por cierto, gestor legendario de un jardín cuyo estatuto será el de maravilla del mundo. La condición sin espíritu, o, quizá mucho más claramente, *desalmada* de esta bestialidad es cuestión de primer orden aquí, conforme la impronta de dominio y explotación sin miramientos que ha de caracterizar a la historia del linaje de Caín.

Como primogénito de una descendencia inhumana es que Caín parece traslucir de la mejor manera su signo mítico de primer homicida en cuanto símbolo de una letal damnificación de lo humano. Este carácter es paradójico, igualmente soldadas a su figura cuestiones definitorias de la humanidad histórica. Como Tchi Yeu, Caín es el herrero (*qyn*) originario, que posee la tierra para cultivarla, defenderla a brazo armado y fundar la primera ciudad. A esta le da el nombre de su hijo (Gn. 4:17), como si se tratara de él.³ Atendiendo ahora a la tradición apócrifa para establecer relaciones entre la obra de Caín y los *Nefalim* devoradores de hombres (Libro de Henoc 7:4. En Díez Macho, 1984: 44), Soublette hará notar “la posibilidad de que todas las ciudades construidas después de Enoch se hayan ajustado al modelo que ella representa” (Soublette, 2007: 60), esto es: la consecución

² Soublette no especifica las fuentes, por lo que cabe especificar que este relato se halla en la literatura rabínica (*Capítulos del Rabí Eliezer*, 21: 1. Ver Pérez Fernández, 1984: 162) y también gnóstica (Evangelio de Felipe, 42. Ver De Santos Otero, 2005: 396).

³ Comentando el versículo 11 del Salmo 49, el *Midrash Rabbah* (XXIII: 1) hará notar cómo los “poderosos” dan su nombre a las ciudades que fundan o las tierras que dominan, ejemplificando con los casos de Alejandría, Antioquía o Tiberíades (Freedman y Simon, 1961: 193). La asociación con casos como el de Ciudad Trujillo o el renombramiento del USIP en 2025 no parece del todo arbitraria (también el del Estrecho de Ormuz en 2026, aunque sólo contara como deseo fantasioso o mera provocación).

de un admirable esplendor cultural sobre la forzada base de una violencia fulminante de la humanidad. El homicida Caín, al mismo tiempo, es prototipo del “héroe civilizador”, padre del “homo faber, el homo ludens y el homo politicus” (Soublette, 2006: 45), que con la *civitas* otorga forma o disposición precisa a la caída en cuanto *envés del Paraíso*, es decir, como su reemplazo lo mismo que como su dimensión inversa, tanto como lo es lo inhumano respecto de lo humano.

7. El genio civilizador

La cuestión de la caída en Soublette releva del modo más claro el endiosamiento humano como la médula de su índole, consecuencia instantánea de la promesa de la serpiente. Se trata, justamente, de un *endiosamiento deshumanizador*. Quepa referir aquí, en cuanto último acápite de nuestro trabajo, cómo este endiosamiento es observado por Soublette en la figura del “genio”, dando pie a una señalización de su contemporaneidad.

El uso que Soublette hace de la palabra “genio” muchas veces parece más bien coloquial. De hecho, nuestro autor equipara sueltamente el concepto de “genio” al de “superdotado”, dando por supuesto su empleo común para señalar un sujeto humano especialmente talentoso. El problema, sin embargo, es que este “genio” efectivamente conserva para sí el carácter originariamente divino que la palabra significa. No refiere aquí Soublette, empero, al *Genius* romano, recurriendo a la voz “genio” para aludir a los númenes paganos en general. Por esto su mención de Marduk y Tiamat en cuanto “genios” (Soublette, 2016: 91). Se entenderá, en todo caso, que una cita tal de la mitología mesopotámica no es injustificada: el “genio” en Soublette, junto con mentar, como se dijo, al “superdotado”, también aparece como denominación de la divinidad cuya idolatría comparece inmediatamente opuesta al monoteísmo iconoclasta que distingue a la vocación religiosa de Israel. Es desde este lugar, claramente determinado por la tradición judeocristiana, finalmente, que

Soublette extenderá el sentido pagano del “genio” para identificarlo sin más con la extensa cadena que resume elohim, es decir, con los “dioses civilizadores del Medio Oriente y Occidente” (Soublette, 2006: 43). Es así que nuestro autor también podrá hablar del “genio constructivo y dominador de los pueblos arios europeos” como “la base que ha hecho posible el mito nazi de la raza superior y el mito nietzscheano del superhombre” (Soublette, 1992: 109). Es este genio, en cuanto potestad pagana, el que acaba irremediabilmente confundido con el humano endiosado. Para Europa, según Soublette, el momento decisivo de esta identificación lo constituye la autocoronación de Napoleón, el genio de la guerra, consumidor de la Revolución; el “espíritu del mundo” que Hegel viera pasar a caballo (Soublette, 2007: 62). Tal deificación, sin embargo, acarreará de inmediato lo que Soublette (2007: 62) mencionará como “la deificación del ciudadano”, entronizándose definitivamente la burguesía y la racionalidad utilitarista que determinarán el porvenir de la civilización global.

Con todo, y si bien la modernidad ha beneficiado una suerte de democratización de la deificación, parece evidente que el endiosamiento humano se consume de maneras inapelablemente exclusivas. Conforme a esta exclusividad, distingue al genio moderno justamente su estatuto *sacro*, en el sentido de su apartado lugar respecto de las mayorías. Por lo mismo, el genio moderno, como cualquiera de los elohim, suscita una admiración reverente; un “culto”, dirá Soublette (2009: 38), impuesto el genio en la modernidad como lo admirable por excelencia. Pues bien; es justamente este “culto” el que Soublette observa como el desencadenante de la “trágica secuela de servidumbre y explotación humanas” (Soublette, 2006: 44) que distingue a los tiempos históricos, contactando el genio con el carácter parasitario ya detectado en la “máquina de la civilización” (Soublette, 1978: 31). Si esta tomaba para sí la estructura dialéctica del mundo, el genio requiere de una energía humana que lo posicione como tal. En sus comentarios al *Tao Te King*, Soublette hará notar cómo el ascenso del genio “despoja al pueblo de sus virtudes nativas, creando en él una falaz visión de la vida basada en la comparación y en la competencia” (En Lao

Tsé, 1990: 182). Apela entonces nuestro autor a aquella “relación psicológica profunda entre gobernantes y gobernados” (En Lao Tsé, 1990: 182), cuya enorme problematicidad es justamente la que intenta alumbrar Lao Tsé. Desde Soubllette, lo que esta relación pone en juego resulta ser justamente el *poder*, o, mucho mejor quizá, la *potencia* de lo humano: si el gobernante elige la senda taoísta del “no-obrar” - podría decirse también, del *no actuar*⁴- crece la *posibilidad* de los gobernados. Contrariamente, la “política como arte”, en cuanto modelada según la intencionada dialéctica que rige a la ciudad, arranca de “la idea implícita de que el pueblo es una masa informe de seres sin virtud que es preciso poner en orden, controlar y orientar” (En Lao Tsé, 1990: 182). Para Soubllette, “tal es el supuesto que subyace en todas las concepciones políticas, aún en las aparentemente más humanitarias” (En Lao Tsé, 1990: 182), tratándose, exactamente, de un problema de *energía humana*: el genio se alimenta “de la energía que el pueblo pierde al ser despojado de sus virtudes” (En Lao Tsé, 1990: 234), capturada la potencia de lo humano por el antiquísimo prestigio de elohim.

Pareciera inevitable aquí un cotejo entre Soubllette y Zambrano, con su discernimiento de la “historia sacrificial” erigida en ídolo devorador de la humanidad como víctima.⁵ Sin ir más lejos, la “pérdida de la medida humana” que impone la historia trazada por la estirpe de la serpiente, consonando con el mito de Caín en cuanto símbolo del homicidio, Soubllette también la explicará como “el sacrificio del hombre en aras de la grandeza del mundo construido por los mismos hombres” (Soubllette, 2006: 44). La diferencia entre ambos autores, sin embargo, quizá radique en la nitidez con la que desde Soubllette puede esclarecerse la figura del genio como *poderoso*. También podría decirse: el poder que histórica o progresivamente se ha arrogado el talento intelectual, entronizado conforme el deseo de iluminación y dominio del mundo. Como tal es que el despliegue pleno de la

⁴ Quepa remitir aquí a las múltiples lecturas que ha hecho Agamben (2020, 2019, etc.) de los conceptos aristotélicos de *dynamis* y *enérgeia*, volviendo a *érgon* como “obra” (*opera*).

⁵ Si bien la idea de “historia sacrificial” atraviesa buena parte de la obra de María Zambrano, la sistematización del concepto se halla principalmente en su célebre libro *Persona y democracia* (1958).

poderosa inteligencia ha venido a cobrar su definición más exacta en cuanto *tecnología*. De la mano con la modernidad, el genio parece efectivamente haber transitado desde el apogeo humanista del arte (*techné*) a un esclarecimiento concluyente de la tecnología que viene coincidir con su poder ya absoluto. Hoy el genio es precisamente el *oligarca tecnológico* indicado por Morozov (2025), que transparenta progresivamente ya no sólo su estatuto económico, sino político-legislativo en cuanto creador mismo de la cultura. Por esto, porque constituye ya su propia obra -y no la de pueblo alguno-, es que el poderoso como genio intelectual y tecnológico es también hoy, y como nunca, el máximamente rico, encarnando lo mismo que viabilizando el poder de elohim en su desatada posibilidad. Parece claro, sin embargo, que no es sólo su poder lo que esta postrera versión del genio ha venido a destapar, contando el cada vez más próximo horizonte posthumano como desenmascaramiento definitivo al mismo tiempo que culminación tecno-biológica de la deshumanización propia de la estirpe de Caín.

8. Conclusiones

Como señalábamos en nuestra introducción, el trabajo intelectual de Soubllette en torno al Mito del Paraíso nos parece que posee la inmensa virtud de volver a este último para posicionarlo en cuanto problema filosófico-antropológico fundamental, invitando de nuevo a su observación. Nuestro ciertamente preliminar examen del posicionamiento del problema del Paraíso, o la caída, en la obra de nuestro autor nos permite por ahora destacar al menos tres cuestiones que consideramos especialmente interesantes como horizontes problemáticos, y que son las que quisiéramos exponer a modo de transitoria conclusión.

La primera de estas cuestiones dice relación con la fisonomía *in progress* de la caída, tal como permite comprenderla la exégesis que Soubllette hace de la tradición china. La historia avanza, o cae, ajustada al dominio de los elohim y la ciencia que

los vuelve tales. Esta ciencia, empero, no cesa de pulirse, proponiendo una multiplicación de modelos lo mismo cada vez más refinados que babélicos de lo bueno y lo malo. Deleuze y Guattari, refiriéndose a la axiomática del capitalismo, han observado la prodigiosa capacidad de este último como para supeditar sus limitaciones intrínsecas a una autorreferencialidad de índole soberana. El examen concluye con una reflexión crucial sobre su poder:

Del capitalismo decimos a la vez que no tiene límite exterior y que tiene uno: tiene uno que es la esquizofrenia, es decir, la descodificación absoluta de los flujos, pero no funciona más que rechazando y conjurando este límite. Además, tiene límites interiores y no los tiene: los tiene en las condiciones específicas de la producción y la circulación capitalistas, es decir, en el capital mismo, pero no funciona más que reproduciendo y ampliando estos límites a una escala siempre más vasta. Ahí radica la potencia (y el poder) del capitalismo: su axiomática nunca está saturada, siempre es capaz de añadir un nuevo axioma a los axiomas precedentes (Deleuze y Guattari, 1985: 258).

Visto desde Soubllette, este poder de sumar razones sobre las que proseguir con un crecimiento sin freno del modelo, viene a constituir la proyección quizá más exitosa del ensanchamiento y la atomización inextricable de la Ciencia del Bien y del Mal que rige al progreso civilizatorio. Una que, siguiendo a Agamben tras Benjamin (Agamben, 2019: 103), acabará ocupando con limpidez creciente el estatuto de la religión. Se notará, empero, que es justamente en esta ilimitación donde radica la diferencia entre Yahvé-Elohim como deidad y elohim como mera serie de mortales endiosados, que yerguen y enmiendan imparablemente su propia obra, sin *Sabbat*, es decir, operando sin descanso ni perfección.

La operatividad perpetua de elohim entronca con la segunda cuestión de la que quisiéramos dar cuenta aquí. Se trata ahora de la perspectiva que Soubllette entrega para advertir justamente el *poder* en cuanto sello de la identidad de elohim como autor del envés del Paraíso. El meollo del problema, nos parece, asoma a la luz de taoísmo distintivo de Soubllette. La creación de los elohim aparece como perfecto y progresivo envés del principio taoísta de no-obrar. Elohim, efectivamente, es, ante todo, *genio operante*, que lleva a cabo su obra, y con ella la historia. El poder de

elohim como autor del envés del Paraíso se aclara así como uno *acabadamente puesto en obra*; como un poder cuyo despliegue constituye eminente *producción*. La relevancia del no-obrao taoísta como negativo del operar de elohim comunica así con la aristotélica “potencia de no”, tal como la ha revisitado Agamben, es decir, como problema metafísico de profundísimas implicancias políticas. Deberá notarse aquí el carácter ciertamente soteriológico de propuestas como el “shabat del hombre” en Kojève (2013) o la “comunidad desobrada” en Nancy, que Agamben vincula expresamente a la pregunta aristotélica por el solo *anthropos* como *argós* (“sin obra”) en cuanto su “fundamento lógico-metafísico” (Agamben, 2020: 467).⁶ El no-obrao humano comparece entonces, al mismo tiempo, signando acaso el “modelo inicial” y el “modelo terminal” del Paraíso tal como parte observándolo Soubllette (2007: 11); un Paraíso sin elohim, podría decirse, en el sentido de aún o por fin libre de una obra producida en exclusivo y excluyente nombre de los poderosos. Por lo mismo: es en esta condición doblemente paradisíaca que radica la diferencia entre el poder de los elohim en su inhumana o desalmada mismidad y el perfecto y necesario poder de no obrao. “Sólo una potencia que puede tanto la potencia cuanto la impotencia es entonces la potencia suprema”, escribe Agamben (2019: 34), consonando, aparentemente desde lejos, con el taoísta Soubllette al indicar un horizonte de posibilidad *propiamente humano*, con todo el misterio que esta condición encierra.

La mayor inquietud que nos deja nuestra lectura de Soubllette, sin embargo, tiene que ver con el Paraíso mismo, interrogado justamente a partir de su problemática definición como “jardín cerrado”, esto es, “plantado y protegido por el hombre” (Soubllette, 2007: 16). La pregunta por el Paraíso, desde esta dificultosa precisión del propio Soubllette, parece indicar no tanto el solo orden natural, determinado por el “sentido del mundo”, como el enigmático lugar del hombre en él, devolviendo a la pregunta inaugural de la antropología filosófica en cuanto una todavía sin responder. ¿Qué significa el “Paraíso” como el lugar propio del hombre

⁶ “¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo?”, se pregunta Aristóteles en la *Ética nicomáquea* (I, 1097b 28-30).

en el cosmos? También podría preguntarse: ¿en qué consiste la misión que el propio Yahvé-Elohim da a Adán según Gn. 2:15? Considerado el valor del no-obra, ¿puede acaso el hombre no sólo habitar sino que *cultivar* el Edén aun permaneciendo *sin obra*? ¿Cuáles son, en suma, los límites de la cultura como para no sustituir al Paraíso por la obra de elohim? La complejidad de estas preguntas, por cierto, remite al propio Soubllette, cuando en su exégesis de los evangelios canónicos reflexiona sobre el modelo de cultura que podría desprenderse de las enseñanzas del Cristo. Puntualmente, del celeberrimo fragmento del Sermón del Monte (Mt. 6: 25-34) que ejemplifica el Reino de Dios con pájaros que no siembran y flores que no hilan. Nuestro autor, por cierto, advierte sobre el “marcado tono paradisíaco” que posee el texto, donde Jesús “parece remontarse nuevamente al paradigma del orden original”, cuando el hombre en el Paraíso “lo recibía todo de Dios” (Soubllette, 2006: 163). Mas, ante la pregunta particular por la relación posible entre hombres y mundo, tal como el Evangelio enseña, se impone la radical diferencia del propio Jesús respecto de los valores puramente civiles, movido por “inaugurar un nuevo mundo, en el cual la historia humana cesa de ser como se ha dado a través de los siglos” (Soubllette, 2006: 31). Es esta distancia meta-histórica que encarna el propio Cristo, especialmente notable por lo demás en lo que justamente concierne al lugar de la pobreza, lo que vuelve “en verdad difícil llegar a concebir, a partir de lo que somos, cuál es el paradigma de mundo, hombre y sociedad que fundamenta su actitud en la vida” (Soubllette, 2006: 31). Resume Soubllette:

Sin duda, Jesucristo es el personaje más célebre de cuantos registra la historia; pero, en esa celebridad, sobre la cual hay un consenso formal al menos, no hay claridad sobre el mundo hacia el cual está orientada su enseñanza ni hasta qué punto esa enseñanza es extraña y opuesta a este mundo que los hombres hemos construido (Soubllette, 2006: 31).

La drástica extrañeza del Nuevo Adán en cuanto reposición del hombre paradisíaco, o, lo que es lo mismo, la progresiva profundidad de la caída, parecieran volver quizá irremediabilmente aporético el problema del hombre en el mundo, acaso estrictamente reservada su iluminación “para el que sigue la senda del espíritu”

(Soubllette 2006: 28). Aun así, o espoleados más bien por la misma dificultad, no quisiéramos cerrar el presente trabajo sin antes comentar cómo es que en Soubllette resplandece al menos el umbral de un horizonte que, ciertamente, nos parece no poco esclarecedor. Se trata del pórtico que constituye el mundo mismo, horizontalmente accesible conforme la inmediatez de una sensorialidad dispuesta para el amor por lo bello. Hay aquí elementos nucleares del pensamiento estético de Soubllette, donde es retomada la arcaica relación entre el amor y la belleza, tan desarrollada por Platón. Definiendo Soubllette (1982:43) la disposición estética humana como “eros de la conciencia”, la experiencia de la belleza deviene experiencia de amor, luego, “la condición misma de la empatía entre el hombre y el entorno” (Soubllette 1982: 43). La naturaleza, presentada como paradigma originario y absoluto de belleza (Soubllette, 2005: 41), reclama así en Soubllette su estatuto como lo amable por excelencia, cobrando fuerza una tesis del *amor-por-la-belleza* en cuanto motor esencial de la relación hombre-mundo. Se notarán los parentescos con Diótima en el *Banquete*, coincidiendo en la enseñanza del amor tras la belleza como verdadero “filósofo” (*Banquete* 204b). Pero en Soubllette no se trata de una belleza metafísica, sino justamente de una que comparece como llana patencia de la naturaleza misma, bella en cuanto *mundo*: perfecta, total, plena de sentido. El amor, entonces, se vuelve *amor del mundo*, que comparece amable como nada según su admirable belleza.

Las reflexiones de Soubllette, con su señalización de una preeminencia del amor, ciertamente invitan de nuevo al texto de Gn. 2:15, donde Yahvé-Elohim encarga a Adán cultivar (*abád*) y cuidar (*shamár*) el Edén. La palabra clave aquí es el verbo *abád*, cuya profunda significación de *servicio* comprende tanto el *cultivo* como la *adoración*, tal como figura en Ex. 3:12, cuando Yahvé da por señal a Moisés el culto a Dios en el Horeb. Esta significación alumbra en Adán un imperativo que funde a labrador y sacerdote, recordando el *ethos* indígena que Soubllette observará repetidamente en los mapuche como pueblo originario de América. Tal como escribirá respecto de ellos, tras una visita crucial al lago Conguillío:

Contemplando el esplendor sagrado de este lugar, al fin entendí qué es lo que ellos [los mapuche] defendían al combatir con tanto coraje y heroísmo contra la intromisión, en su territorio, de un orden social y espiritual diferente al que ellos habían establecido, porque ese orden que ellos defendían era el paraíso (Soublette, 2021: 226).⁷

Habitar el Edén en cuanto santuario vivo supone así el erguimiento de una *cultura* - un cultivo- identificada desde un inicio como *servicio sagrado*. Podría decirse: justamente la tarea en la que Caín fracasó. El trabajo de Adán, vale decir su “obra”, no parece entonces constituirlo tanto una producción como el ejercicio mismo de adoración amorosa en ese jardín puesto a su cuidado. Un ejercicio eminentemente *ético*, desplegado en un jardín para la belleza, lo mismo radiante que impropio. Pues se trata de un jardín para amarlo, como sólo puede amarse lo otro, que enamora con su belleza señalando un derrotero acaso infalible por donde caminar de regreso.

Referencias.

- Agamben, G. (2020). *La potencia del pensamiento*, F. Costa y E. Castro (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben (2019). *Creación y anarquía: la obra en la época de la religión capitalista*, R. Molina-Zavalía y M. T. D’ Meza (trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Aristóteles (1998). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, J. Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Deleuze, G. y F. Guattari (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, F. Monge (trad.). Barcelona: Paidós.
- De Santos Otero, A. [ed.] (2005). *Los evangelios apócrifos*, A. de Santos Otero (versión y estudios introductorios). Madrid: BAC.
- Diez Macho, A. [dir.] (1984). *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo IV, A. Diez Macho, M. A. Navarro, A. de la Fuente, A. Piñero (trad.). Madrid: Cristiandad.
- Freedman, H. y M. Simon [ed.] (1961). *Midrash Rabbá*, H. Freedman, M. Simon, I. Epstein (trad. inglesa). Londres: The Soncino Press.

⁷ Igualmente, y respecto a la amabilísima belleza del mundo, Soublette recordará cómo para los mapuche la palabra *Mapu* no sólo significa *Tierra*, sino que también adosa el sentido de “lo más hermoso que pueda concebirse” (Soublette, 1982: 37).

- Jenni, E. y C. Westermann (1978). *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, J. A. Múgica (trad.). Madrid: Cristiandad.
- Jung, C. G. (2018). Sobre la sincronicidad. En *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, B. Dorst (ed.), D. Ábalos (trad.). Madrid: Trotta.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*, A. Alonso Martos (trad.). Madrid: Trotta.
- Lao Tsé (1990). *Libro del Tao y de su virtud*, G. Soubllette (versión y comentarios). Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Laotse (2010). *Tao te king. Das Buch des alten Meisters vom Sinn und Leben*, R. Wilhelm (trad. alemana y comentarios). München: Anaconda.
- Maimónides (1994). *Guía de perplejos*, D. Gonzalo Maeso (ed. y trad.). Madrid: Trotta.
- Morozov, E. (2025). Oligarcas intelectuales legisladores. *Nueva Sociedad* 318, 144-158.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*, P. Perera (trad.). Madrid: Arena Libros.
- Pérez Fernández, M. [ed.] (1984). *Los capítulos de Rabí Eliezer*, M. Pérez Fernández (trad. y versión crítica). Valencia: Institución San Jerónimo, Biblioteca Midrásica.
- Platón (1988). *Diálogos III*, C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (trad.). Madrid: Gredos.
- Soubllette, G. (2021). *Marginales y marginados: ensayo autobiográfico*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soubllette, G. (2016). *El Cristo preexistente*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soubllette, G. (2009). *Sabiduría chilena de tradición oral (Refranes)*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soubllette, G. (2007). *La poética del acontecer*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Soubllette, G. (2006). *Rostro de hombre*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- Soubllette, G. (2005). *Mahler: Música para las personas*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Estética.
- Soubllette, G. (1992). La megacrisis. *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas* 25-26, 103-113.
- Soubllette, G. (1982). Arte y naturaleza. *Aisthesis: Revista chilena de investigaciones estéticas* 14, 119-123.
- Soubllette, G. (1978). *Anales de primavera y otoño*. Santiago de Chile: Nueva Universidad.
- Zambrano, M. (1992) *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Barcelona: Anthropos.

DOSIER

De la falsa conciencia a la realidad móvil del mito

From false consciousness to the shifting reality of myth

Eduardo Santiago Rocha Orozco
Universidad Autónoma de Zacatecas
santilalo@gmail.com

Recepción: 27/02/2026 – Aprobación: 22/04/2026

DOI.

Resumen

En el uso frecuente de la palabra, el ‘mito’ cuando no designa a los mitos griegos es usado para descalificar algo como una idea errónea, propia de la irracionalidad, o el oscurantismo o la misma ignorancia. Ese juicio se da a través de una mirada moderna, visión que considerará a los mitos como una forma primitiva del pensamiento, tendencia que se cree pertenece al pasado y que no tiene mayor cabida en este mundo racional. La existencia de mitos hoy se mostrará entonces como un retroceso de todo posible avance tanto de la ciencia como de la humanidad. Al igual que el concepto de mito, la ideología encierra una valoración contradictoria, persistente en una tensión que se da entre ideología y a través de un conjunto de saberes apriorísticos ligados a la ideología como una distinción entre el saber real y el saber falso. Es así que, de forma predominante, en el discurso político y en el uso coloquial de las palabras, el sentido clásico de ideología, como falsa conciencia, parece haberse ido a la definición de mito, mientras que la ideología se usa más frecuentemente en su sentido neutro desde lo característico del mito, ello es lo que nos proponemos analizar en el presente escrito.

Palabras clave: Mito, Paraíso, Ideología, Discurso político, Humanidad.

Abstract

In everyday usage, the word ‘myth’ —when not referring to Greek myths— is used to dismiss something as a misconception, something characteristic of irrationality, obscurantism or ignorance itself. This judgement stems from a modern perspective, a view that regards myths as a primitive form of thought, a tendency believed to belong to the past and to have no place in this rational world. The existence of myths today is thus seen as a setback to any possible progress in both science and

humanity. Like the concept of myth, ideology carries a contradictory assessment, caught in a tension between ideology and a set of a priori knowledge linked to ideology as a distinction between true and false knowledge. Thus, predominantly in political discourse and in the colloquial use of words, the classical sense of ideology, as false consciousness, seems to have shifted towards the definition of myth, whilst ideology is more frequently used in its neutral sense, distinct from the characteristics of myth; this is what we propose to analyse in the present paper.

Key words: Myth, Paradise, Ideology, Political discourse, Humanity.

Por último, las Sirenas, los Hipogrifos y cosas semejantes son inventadas por mí mismo. O tal vez puedo considerar también que todas son adventicias, o todas innatas, o todas hechas, porque aún no he visto con claridad su verdadero origen.

Descartes, *Meditaciones acerca de la Primera Filosofía*.

1. Introducción.

Del mismo modo en que la postmodernidad es un término contaminado de muy variadas connotaciones que enturbian su sentido, el mito es una palabra que el común de las personas toma a la ligera y emparenta con otros términos sin diferenciarlos entre ellos, la mentira, la ideología y la propaganda.

No es raro que, al hablarse de los mitos, las connotaciones de inmediato apunten a la falsedad o a la superstición.

En el uso común de la palabra, el ‘mito’ cuando no designa a los mitos griegos— o de relatos por el estilo — lo hace para descalificar algo como una idea errónea, propia de la irracionalidad, el ‘oscurantismo’ y la ignorancia.

Dicho juicio es a través de una mirada moderna que consideraría a los mitos como una forma primitiva del pensamiento, que pertenece al pasado y que no tiene más cabida en un mundo racional. La existencia de mitos en el presente sería entonces un retroceso de todo avance de la ciencia y la humanidad en una supuesta progresión de su historia.

2. la falsa conciencia a la realidad

Si nos atenemos a la definición que nos ofrece Gilbert Durand (por remitirnos a una autoridad en este ámbito), por mito podemos entender una representación del mundo opuesta al ‘logos’, ya que explica la realidad desde la imaginación, los símbolos y aparentemente no desde la racionalidad.

Esta definición de mito es muy amplia y deja aún demasiado por concretar, si nos adelanta al hecho de que nuestra cognición no es exclusivamente lógica al ofrecer la oposición de mito como imaginación simbólica en contraposición al *logos*, y de antemano, nos propone un enfoque para aproximarse a los mitos, desde principios estéticos y el recurso lingüístico tiene más un acento retórico que logocéntrico.

Los mitos como sabemos son alegorías, emblemas y metáforas que se manifiestan de forma ambigua y abierta al equívoco dentro de la poética y en el mismo inconsciente del onirismo, en lo que Durand ha llamado la ‘imaginación simbólica’. Según Durand, el dominio predilecto de esta clase de símbolos sería:

‘Cosas ausentes o imposibles de percibir’ por definición serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa primera, fin último, ‘finalidad sin fin’ alma, espíritu, dioses, etcétera (Durand, 1968: 14).

Los mitos en un sentido burdo, son, narrativas que proponen una explicación de las cosas; son en general, historias sobre el origen del mundo y sus finalidades. Por otro lado, la ideología es un concepto del marxismo clásico, el cual se ha problematizado desde el ala del postmodernismo y el postestructuralismo. Sobre esto, Terry Eagleton, en su libro, *Ideología. Una introducción*, parte de lo que considera como una contradicción, el que sectores de la izquierda y el postmodernismo consideren un fin de las ideologías siendo que vea un predominio de movimientos ideológicos en todo el mundo y aduce que este juicio se debe al predominio de tres doctrinas: 1) el rechazo al modelo empirista de la representación 2) el escepticismo epistemológico y 3) una corriente neoneitzcheana donde el concepto de ideología resulta ‘redundante’ respecto a sus nociones de racionalidad, interés y poder (Eagleton, 1997: 13-14). El estudio de Eagleton sobre la ideología es antes que nada una crítica política, pues apunta a los estudios post-ideológicos como invención de la derecha y como una complacencia radical donde el postmodernismo juzga a toda ideología como algo inherentemente teleológico, totalitario y con raíces metafísicas (Eagleton, 1997).

El abandono de la noción de ideología corresponde a un titubeo político más profundo de sectores enteros de la antigua izquierda revolucionaria, que frente a un capitalismo temporalmente en posición ofensiva ha emprendido una firme y vergonzante retirada de cuestiones «metafísicas» como la lucha de clases y los modos de producción, la acción revolucionaria y la naturaleza del estado burgués. Esta postura se ve obviamente desconcertada por cuanto justo en un momento en que denunciaba el concepto de revolución como una argucia metafísica. (Eagleton, 1997: 14)

Luego de reconocer el papel político del término ‘ideología’ Eagleton se distiende en referir a las ambigüedades de la palabra, dividiendo finalmente a dos sentidos:

Una tradición central, que va de Hegel y Marx a Georg Lukács y a algunos pensadores marxistas posteriores, se ha interesado más por las ideas de conocimiento verdadero o falso, por la noción de ideología como ilusión, distorsión y mistificación; mientras que una tradición de pensamiento alternativa ha sido menos epistemológica que sociológica, y se ha interesado más por la función de las ideas dentro de la vida social que por su realidad o irrealdad. (Eagleton, 1997: 21)

Como podemos ver, al igual que el concepto de mito, la ideología encierra una valoración contradictoria, persiste una tensión entre la ideología como un conjunto de saberes apriorísticos o la ideología como una distinción entre el saber real y el saber falso. Pero de forma predominante, en el discurso político y en el uso coloquial de las palabras, el sentido clásico de ideología como falsa conciencia parece haberse ido a la definición de mito, mientras que la ideología se usa más frecuentemente en su sentido neutro como: “«un conjunto de ideas características de un grupo o clase social particular» y a este respecto uno podría denominar ideológicas sus propias ideas sin que ello implique que sean falsas o quiméricas” (Eagleton, 1997: 20).

Es posible ver que alguien reconozca tener una ideología y al mismo tiempo criticar a otro por creer en mitos, todo sin considerar que exista una contradicción. Y es que las connotaciones de estos términos tan amplios se prestan a frases hechas del debate, donde ‘desmitificar’ historias, personajes o corrientes de pensamiento, es la reducción al absurdo favorita de todo orador.

Ya sea que se use el sentido clásico de ‘ideología’ o se le intercambie por el sentido de mito, el uso los reduce a sinónimos como la posición de un saber falso en oposición a un saber verdadero, lo cual presupone una clausura del diálogo:

Hablar o juzgar «ideológicamente» es hacerlo de forma esquemática o estereotipada y quizá con un asomo o indicio de fanatismo. Lo contrario a ideología sería aquí, de este modo, menos la «verdad absoluta» que unas ideas «empíricas» o «pragmáticas» (Eagleton, 1997: 21).

Se tacha de ‘ideologizado’ a aquel que basa sus creencias en ideas implantadas o preconcebidas y, como Eagleton observa, tal posición lejos de ser definitiva de ¿qué es un pensamiento ideológico? ¿Y qué no lo es?, nos lleva a insistir en su dificultad para identificarlo:

Muchas personas admitirían que sin ideas preconcebidas de algún tipo-lo que el filósofo Martin Heidegger llama «precomprensiones», ni siquiera podríamos identificar una cuestión o situación, y menos formular un juicio sobre ella. (Eagleton, 1997: 22).

En ese sentido, toda persona responde a una ideología y si bien Terry Eagleton no se contenta con esa respuesta y ahonda a lo largo de su libro en esa tensión conceptual, la solución que se propone aquí, se reduce a comprender que esa contradicción ineludible de la 'ideología' responde no a un extravío semántico, entre fenómenos mentales demasiado complejos, sino sencillamente al carácter retórico que está implícito en el uso de ideología (y de mito entendido como sinónimo), pues el sentido de la ideología no es otro sino el de etiquetar con un despectivo un pensamiento para negar la validez en las ideas del adversario.

El uso coloquial de 'mito' y la definición clásica de ideología, podríamos juzgarlo como una estratagema de persuasión, no la definición de un hecho o la descripción de un fenómeno, sino la interpretación de que el interlocutor no está capacitado para racionalizar su posición. Más allá de argumentar que el otro razona mal, o que está en un error, se le juzga como carente de agencia racional, como enajenado, manipulado o víctima de una 'falsa consciencia'.

Un argumento que cae en el *ad hominem*, y que como tal no juzga la veracidad de un argumento por sí solo, sino que juzga su veracidad sobre la percepción de si quien lo enuncia es confiable o no. Apelar a la 'ideología' es un mecanismo de legitimidad, donde el juicio depende de la percepción subjetiva, pues, de entrada, se presupone que la posición del otro no es válida porque sus emociones no le permiten ser 'objetivo' o porque su juicio ha sido manipulado.

Los intercambios de esta naturaleza, se reducen a un antagonismo dual donde cada posición se asume como mesurada y justa en contra de la posición ignorante y arbitraria. Vista así, 'la razón' se convierte en la autoridad a la que se apela, y fuera de ella todo es mito o ideología.

La crítica de Eagleton, a la posición postideológica del posmodernismo, se centra en un aparente callejón sin salida: al escepticismo radical de que todo es ideología y, por otro lado, al extremo del relativismo cultural donde no existe

diferencia entre ‘conocimiento real’ y ‘conocimiento falso’; de fondo la incomodidad es saber ¿dónde queda la verdad? ¿Y cómo se legisla políticamente a partir de ahí?

El concepto de ideología resulta ambiguo pues, tensa lo que entendemos como la ‘mente’, la construcción de la memoria e identidad y porque, por otro lado, el sujeto moderno instauro la idea de que existe un modo inauténtico de razonar. La falsa conciencia no se percibe como un mero error de cálculo o mala interpretación, sino que lleva todo un problema metafísico, el cual no es ajeno al escepticismo epistémico de René Descartes:

Pues, si sólo tenemos la razón del ‘yo’ como garante del conocimiento del mundo, nada nos garantiza el que los otros tengan un ‘yo’ o que su razón les permita constatar la veracidad del mundo. Esta paranoia es el solipsismo que, aun siendo una idea premoderna, no desaparece, sino que puede potenciarse desde otro frente, en el sujeto moderno.

Si la única certeza es el razonamiento del ‘yo’ y no sus sentidos espaciotemporales, que están contaminados de un punto de vista parcial; el “tú” o el ‘ellos’ puede considerarse no como parte de una intersubjetividad que amplía el conocimiento parcial del ‘yo’, sino como otros estímulos sensoriales que distraen de la realidad.

Lo cual no necesariamente implica considerar al resto de personas como autómatas sin conciencia, sino que, de partida, se propicia la clausura del diálogo y se subestima la capacidad racional del interlocutor.

No es de extrañar que los posestructuralistas se hayan tornado a la post-ideología, como parte de su crítica al logocentrismo y a las formas hegemónicas del pensamiento; este antagonismo de los pequeños discursos contra los grandes discursos, se desdobra en una denuncia política y, al mismo tiempo, una exaltación de esos márgenes del pensamiento.

El postmodernismo criticó el monopolio de la ciencia, quitándola de su lugar como la vía privilegiada para llegar al conocimiento de la verdad en lo que podría juzgarse como una democratización del saber y el conocimiento, como algo que ya

no está concentrado en autoridades. Cosa que los críticos del postmodernismo, como el mismo Terry Eagleton, critican como una argucia de la derecha para legitimar distintos sistemas de opresión. Para él y otros filósofos de corte marxista, la ideología es una narrativa que legitima el *statu quo*.

Quizá la respuesta más general es que la ideología tiene que ver con la legitimación del poder de un grupo o clase social dominante. «Estudiar la ideología», escribe John B. Thompson, «es estudiar las formas en que el significado (o la significación) sirve para sustentar relaciones de dominio» (Thompson, 1984: 4, citado en Eagleton, 1997: 24).

Y el punto de desencuentro entre los modernos marxistas y los postestructuralistas están el papel de la ciencia pues, en este entendido ya no de ideologías, sino de narrativas, para los ‘postmodernos’ la ciencia sería un relato que no es neutro, sino que a su vez también resulta una herramienta de legitimación de determinados sesgos y creencias, y la crítica desde el marco conceptual de la ideología es que, al hablar de relatos pequeños y grandes y no de verdaderos y falsos, es que se pretendería un equilibrio de poderes, aunque ello implique empoderar o dar crédito a ideas caducadas, reaccionarias o que legitimen regímenes de opresión.

Por su parte, los posestructuralistas, argumentarían que no hay una posición de legitimidad total sin totalitarismo, sin someter a normativa aquello que está fuera del centro hegemónico, y que los pequeños y grandes relatos responden a las alteridades del orden social libre, pues el desarrollo de los grupos humanos transcurre sin un *telos* histórico en común que los haga partícipes de la misma verdad, a lo que se regresa al conflicto político de cómo se legisla un país sin leyes, una constitución o una cultura común sin ser excluyente o sin renunciar a las facultades de un estado, entidad de origen moderno que opera en la misma lógica de la dialéctica y el *telos* histórico, por lo que el desajuste entre una sociedad atomizada y una forma de gobierno centralizado no hace más que propagar la exclusión.

3. la realidad móvil del mito

El marco conceptual al que nos lleva la palabra ideología, presupone un carácter normativo que distingue entre narrativas autorizadas y narrativas relegadas. Aun cuando se pretenda matizar el sentido de ideología como un conocimiento a apriorístico y contextual, la ideología no puede separarse de sus raíces dialécticas. Desde su estructura teleológica 'la ideología' apunta a una idea de progreso en esa oposición entre una consciencia verdadera y otra falsa, en una distinción que establece una verticalidad entre narrativas, en una competencia por imponer una verdad y una falsedad y del lado de los postmodernos sucede lo mismo, en su dualismo de pequeños relatos contra grandes relatos, tomándose partido por la narrativa marginal.

En ese callejón sin salida, quizás resulta más esclarecedor y útil hablar, no de relatos ni de ideologías sino del mito, recuperando su carácter premoderno. Pues en principio el mito no nos habla en términos dialécticos, sino de dos momentos: uno donde los mitos no se reconocen como tal y se consideran como una verdad, y el momento posterior en que se convierte en mito, como cumulo de memorias difusas que se atesoran sistemáticamente, en un saber enciclopédico, como parte de una erudición: tal como dice Georges Gusdorf de las mitologías:

A mitologia é, com efeito, o repertório dos mitos de todas as idades e de todas as origens, destacados do seu contexto vivido, isto é, desnaturados. A empresa mesma de uma mitologia já é o fato de uma época posterior. (Gusdorf, 1980: 23).¹

Los mitos son horizontales y no distinguen tamaño ni se distinguen entre auténticos e inauténticos. El mito, suponemos, es mito cuando se deja de creer en él, y una vez considerado mito se perpetúa como memoria de la caducidad de nuestras verdades, como símbolos de un saber que no desaparece o se supera, pues ni siquiera hay consciencia de cuándo se da ese quiebre, los mitos refieren a un origen perdido como si siempre hubiesen sido mitos. Suponemos que alguna vez se consideraron reales,

¹ La mitología es, en efecto, el repertorio de los mitos de todas las épocas y de todos los orígenes, destacados de su contexto vivido, esto es desnaturados. La misma empresa de una mitología ya es el hecho de una época posterior.

pero la mayor parte de su tiempo se les ha contado como algo que no es ni realidad ni mentira, sino como símbolos y metáforas que se recrean y se reinventan.

Los mitos no desaparecen, sino que se reescriben. Y en el futuro nuestras creencias y verdades podrán ser también mitos en algún momento. Por tanto, el marco conceptual del mito es diferente al de los 'relatos' postmodernos o a la 'ideología' marxista, aunque refieran al mismo fenómeno. 'Mito' es un concepto que describe un fenómeno pre-moderno, no participa en una lógica de una historia teleológica, ni en la dialéctica, y desde esa directriz se puede concebir otra forma de la realidad, pues, los mitos en su reescritura no progresan, se diseminan. Y la diferencia más fuerte aún, es que el pensamiento mítico, no concibe una dualidad entre *physis* y metafísica, epistemológicamente tampoco divide la representación del mundo entre realidad y falsedad:

Para o primitivo, não há duas imagens do mundo, uma "objetiva", "real" e a outra "mítica", mas uma leitura única da paisagem. O homem se afirma ao afirmar uma dimensão nova do real, uma ordem nova manifestada pela emergência da consciencia (Gusdorf, 1980: 23)².

Los mitos son pues una expresión epistemológica donde tampoco existe la dualidad moderna que distingue una expresión racional e irracional; los símbolos y metáforas cumplen una función como herramientas comunicativas del saber y de mediación para tejer un saber colectivo, una memoria común y un folclore.

Los mitos son fluctuantes, y se crean de forma colectiva, pues se transforman en el intercambio dialógico sin implicar alguna ortodoxia, por su carácter de temporalidad, son heterodoxos. Ello lo podemos ver en las variantes de un mismo mito, pues si existen versiones que se contradicen, es porque no hay una normativa, ni un canon que autorice o niegue uno de los relatos por encima del otro, lo único que les rige es el consenso de la reproductibilidad, de mito, su capacidad de ser memorable o de reaparecer si llega a olvidarse.

² Para el primitivo, no hay dos imágenes del mundo, una "objetiva", "real" y la otra "mítica", sino una lectura única del paisaje. El hombre se afirma al afirmar una dimensión nueva de lo real, un orden nuevo, manifestado por la emergencia de la consciencia.

El mito supone una fascinación por lo primitivo, y el uso despectivo del término 'mito' responde a un juicio que espera el progreso, desde la visión de un sujeto moderno que se juzga en la vanguardia del tiempo y en oposición de un oscurantismo anticuado. Por otro lado, podemos convenir en que la idea de la Revolución y la liberación de los individuos es también un mito escatológico, y así mismo podemos afirmar que la ciencia todo el tiempo nos presenta explicaciones del origen del mundo, nombres para cosas intangibles y que consideramos verdad hasta que se refutan, por lo que encajan también como mitos.

Cosa que no tendría por qué suponer un agravio contra la ciencia sino, una descripción sobre la fugacidad que tiene lo real en el desarrollo de las ideas.

Para hablar del mito en la actualidad no es necesario irse a las regiones más marginadas sino observar detenidamente la vida cotidiana, donde los mitos y los rituales no han dejado de existir, sino que naturalizados son parte de un entorno que nos pasa inadvertido.

Empezamos por señalar que, a diferencia, de lo que es una opinión superflua, los mitos no son la mitología griega, ni todos los mitos siguen el esquema de divinidades de la mitología grecorromana, con un dios de la guerra, la muerte, el mar, o para cada cosa que existe, ese juicio viene de presuponer que los mitos componen un sistema cerrado y lineal.

Esmiuçar o enorme fundo mitológico transmitido de idade em idade pela tradição, cometeu-se frequentemente o grande erro de considerá-lo como um sistema, como um conjunto ordenado, organizado, construído peça por peça segundo um plano preconcebido, quando, na verdade, não passa ele de uma mera concorrência de átomos, um agregado de conceitos que se haviam entrecrocado em todas as direções antes de se cristalizarem numa forma quase armônica (Gusdorf, 1980: 26-27).³

Los mitos así mismo, además de no componer un sistema de creencias, no necesariamente hablan de dioses, tampoco (necesariamente) son parte de una lógica

³ Al desmenuzar el enorme fundo mitológico transmitido de generación en generación por la tradición, se cometió frecuentemente el gran error de considerarlo como un sistema, como un conjunto ordenado, organizado, construido pieza por pieza siguiendo un plano preconcebido, cuando, la verdad, no pasa de una mera concurrencia de átomos, un agregado de conceptos que habían chocado en todas las direcciones antes de cristalizarse en una forma casi armónica.

ritual-religiosa. Tal como lo advierte el filólogo Geoffrey Stephen Kirk, al interior de los mismos mitos griegos y, de forma más obvia y contrastada, en las ‘sociedades salvajes’ podemos constatar que los mitos no siempre tienen alguna conexión, probable o conocida, con los cultos religiosos de dicha civilización. Por este motivo es que los personajes míticos, aunque puedan existir fuera del tiempo histórico y llevar a cabo actos fantásticos y sobrenaturales, no son dioses, ni nada tienen que ver con la religión: “Son hombres, frecuentemente los primeros hombres, que establecieron prácticas y costumbres y son clasificados por los observadores exteriores como ‘héroes de cultura’” (Kirk, 1973: 22–26).

Al desvincularlos del papel religioso, ritual y sistémico, se entiende que el mito, fuera de los sesgos modernos, no tienen un carácter teleológico, los mitos no siguen una progresión sino que ese progreso es una interpretación que les fuerza una linealidad; tal como Georges Gusdorf crítica de la Ley de los tres estados de Comte:

E por isso que este livro constitui de fato uma crítica à Lei dos três estados, definida por Comte, em virtude da qual a Immanidade passaria de uma maneira contínua da idade teológica à idade metafísica e depois à idade positiva. Esta filosofia do espírito devia conservar-se em Lévy-Brühl, na maior parte de sua obra publicada, em Léon Brunschvicg, na doutrina das Idades da inteligência (Gusdorf, 1980: 18).⁴

Así es que negamos la idea evolutiva de los mitos que pasan de un politeísmo a un monoteísmo. Los mitos por el contrario no son sistemáticos, se sistematizan en el estudio, cuando alguien los agrupa en una mitología, de otra forma no son sino una explicación de la vida cotidiana.

La mayoría de los mitos indios de América del Sur que ha examinado Lévi-Strauss son mitos de orígenes en un sentido u otro; explican el origen de fenómenos culturales como el cocer de los alimentos o la alfarería pintada, o de fenómenos naturales como las especies animales o determinados grupos de estrellas. (Kirk, 1973: 26).

⁴Es por eso que este libro constituye de hecho una crítica a la Ley de los tres estados, definida por Comte, en virtud de la cual la Inmanencia pasaría de una manera continua da una era teológica a la era metafísica y después a una era positiva. Esta filosofía del espíritu debía conservarse en Lévy-Brühl, en la mayor parte de su obra publicada, en Léon Brunschvicg, en la en la doctrina de las Edades de la inteligencia.

Los mitos son ante todo relatos que competen a explicar el origen y el fin de las cosas, entre distintos, *Génesis* y *Apocalipsis*, el origen de los lenguajes en la Torre de Babel, o de las leyes que rigen a la tradición judeocristiana *El Éxodo*.

Hay mitos al interior de una religión, pero los mitos no son las religiones, y por su cercanía es que se puede confundir el papel de un aparato de gobierno con un mito. A su vez, no todas las historias tienen que ver con los rituales y celebraciones que se conmemoran, incluso, los mitos pueden tensar la moral y los principios que defiende la cultura que los creó, sólo basta pensar sobre cuántos mitos abundan en temas como el parricidio, el fratricidio, el incesto y el canibalismo.

Los mitos no son un dispositivo sino un mediador simbólico en la epistemología, desde el que se comunica la realidad de una red de individuos. En el compendio de mitos que conocemos es que podemos observar el devenir subjetivo del conocimiento de distintos grupos humanos. El estudio de los mitos; la mitología nos da cuenta de la contingencia que tiene para nosotros lo real, y el carácter alegórico o metafórico de nuestras explicaciones del mundo.

Podemos sospechar que, aún a día de hoy replicamos y creamos mitos que fácilmente resultan invisibles pero que desde el exotismo sería fácil distinguir, al desnaturalizarlos y separarlos de la red de un sentido común.

No es de sorprenderse que los eventos históricos repliquen símbolos mitológicos. Los personajes tienen más en común con profetas, mártires o patriarcas de un santoral, no por mera malicia o artificio propagandístico sino por su sentido dramático que tiene que ver con la moral, pero principalmente como explicación del orden natural. Por ello el 'héroe' del mito tiene una agencia privilegiada como creador del mundo en el que se vive: es un pionero que funda tierras, instituciones o que crea cosas, o por otro lado, es un gran infractor, la cuestión final es que sus actos instauran un nuevo orden establecido, la realidad.

Curiosamente el mito de Prometeo nos habla de un creador y de un infractor. Prometeo simboliza y explica el origen de la razón, y al mismo tiempo explica el origen de una falta original a los dioses y explica el por qué la humanidad es

vulnerable a los peligros del mundo. El mito de Prometeo media una realidad perceptible: De las criaturas que existen en la tierra la menos apta para sobrevivir es el ser humano y su única herramienta que le ha servido para hacerlo es el control del 'fuego', un don que ningún otro animal tiene.

El fuego en el mito de Prometeo no se entiende como el fuego literal sino como un símbolo del ingenio o desde lecturas más modernas como la tecnología, en una sinécdoque donde el fuego es la parte de un todo: la razón que permite dominar el fuego y por extensión la naturaleza. Y si bien el sentido del mito griego no era ese, el mito de Prometeo y sus reinterpretaciones posteriores nos permiten ver el sentido común de una época, sus juicios sobre lo que era real. Pasamos entonces de un mito casi pesimista que pone a la esperanza como una cosa al fondo de los males del mundo a la visión moderna de un Prometeo que personifica el optimismo y la fe en la razón.

5. Conclusiones

El sentido de los mitos cambia junto al sentido de lo real y responden a las necesidades de quienes los consumen, así, frente a las interpretaciones triunfales de Prometeo, la novela de *Frankenstein, el moderno Prometeo*, retorna a un sentido trágico, no el original sino a una tragedia romántica donde el infractor, el Doctor Víctor Frankenstein perturba el orden natural de la naturaleza y le da vida a un monstruo hecho de cadáveres, con el cual acaba enemistado debido a que lo trajo a la vida para sufrir, estar solo y ser rechazado. la realidad que ilustra esta variante del mito es la idea de que la razón no es un don sino una anomalía de la naturaleza que es la fuente del sufrimiento y la alienación humana.

Como ilustra esta breve genealogía, los mitos al reinterpretarse o reescribirse no sólo ofrecen variantes narrativas sino, variantes de sentido epistemológico, pues

se reordenan los símbolos en función del orden y sentido común de una época. El significado del mito y la verdad que representa se actualizan

Referencias.

- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología: Una introducción*. Paidós.
- Gusdorf, G. (1980). *Mito e metafísica*. Convivio.
- Kirk, G. S. (1973). *El mito: Su significado y funciones en las distintas culturas*. Berral Editores.
- Losada, J. M. (2022). *Mitocrítica cultural. Una definición del mito*. Akal.

DOSIER

El Espíritu Santo Femenino:
Reinterpretación de la mítica Diosa Sabiduría en “Redimidos”

The Feminine Holy Spirit:
A reinterpretation of the mythical Goddess of Wisdom in “Redimidos”

Eunice Zuleika Báez Aguilera
Universidad Autónoma de Zacatecas
plzule@hotmail.com

Recepción: 01/03/2026 – Aprobación: 21/05/2026

DOI.

Resumen

El movimiento primitivo de seguidores de Jesús, tal como sucede en la actualidad con el cristianismo, presenta un abanico diverso de pensamientos, posturas teológicas y tradiciones captadas por especialistas en el tema. La literatura de la época preservada a la fecha, proporciona los vestigios que han permitido reconstruir aquella riqueza ideológica del siglo I, más allá de estipular religiones.

Entre las tradiciones de auge en el movimiento primitivo se reconoce la perspectiva de una deidad femenina: la sabiduría; con la cual se llegó a caracterizar al Espíritu Santo. Dicha entidad mitológica que se mantuvo desapercibida, más rescatada por la teología feminista, desde hace algunos años se ha configurado como la bandera representativa de la secta "Redimidos". El líder de este movimiento mexicano: Jonatán Meza, se ha encargado de ensalzar a esta Diosa e incluso construir todo un simbolismo en torno a la mujer, al grado de ser ella, una parte fundamental de la reivindicación del ser humano a su 'estado original' (antes de la caída) 'para toda persona que crea en el Cristo de Jonatán', pero también en la labor de esta Diosa en una historia de rescate del Mesías, que funcionó en un sacrificio vicario para salvar al mundo. Ante este escenario, el presente trabajo muestra un análisis del simbolismo otorgado por Meza a la Espíritu Santa y su función en el plan salvífico planteado en la secta Redimidos, así como las diferencias entre esta postura, con los vestigios primitivos de la misma.

Palabras clave: Espíritu Santo, Femenino, Mesías, Paraíso, Diosa.

Abstract

The early movement of Jesus' followers, much like Christianity today, encompasses a diverse range of ideas, theological positions and traditions, as documented by

specialists in the field. The literature from that period that has survived to this day provides the evidence that has enabled us to reconstruct the ideological richness of the first century, beyond the confines of any single religion.

Among the traditions gaining prominence within the Primitive Movement is the concept of a female deity: Wisdom; a figure with whom the Holy Spirit came to be identified. This mythological entity, which had remained largely overlooked but has been revived by feminist theology, has for some years now become the symbolic banner of the “Redimidos” sect. The leader of this Mexican movement, Jonatán Meza, has taken it upon himself to extol this Goddess and even to construct a whole symbolism centred on women, to the extent that she is a fundamental part of the restoration of human beings to their ‘original state’ (before the Fall) ‘for every person who believes in the Christ of Jonatán’, but also in this Goddess’s role in a narrative of the Messiah’s rescue, which functioned as a vicarious sacrifice to save the world. Against this backdrop, this paper presents an analysis of the symbolism attributed by Meza to the Holy Spirit and its role in the plan of salvation proposed by the Redimidos sect, as well as the differences between this stance and its early precursors.

Key words: Dügü, Myth, Ethnogenesis, Paradise, Exile.

1. Acerca de Redimidos.

La agrupación “Redimidos” es el producto de la progresión sucesiva y evolutiva en la vida misma de su líder Jonatán Meza. Definir un comienzo puede ser un tanto complejo, el hombre encargado de dar a luz este movimiento, es un varón cristiano de cuna, adscrito a la variante pentecostal y carismática, su corriente se apega, además a la palabra de fe. Desde niño, ha dedicado su vida a ‘servirle al Señor’, una

de sus grandes especialidades se encuentra en la alabanza y adoración. Así, se reconoce en Meza, dentro de su círculo, más allá de un pastor/apóstol,¹ a un músico, pues esa era su labor dentro de la Iglesia en sus inicios.

En el año 2000 Jonatán Meza se mudó a la ciudad de Hermosillo, Sonora, México; tras varios años de vida en Phoenix, Arizona. El líder religioso en compañía de sus hijos y su entonces esposa, Lizeth Ocejo; empezaron un nuevo capítulo de su vida personal, pero también ministerial con la apertura de una célula denominada ‘Casa de Adoración y Alcance’; con el tiempo, la cantidad de personas en el servicio se fue incrementando hasta convertirse en una congregación de afluencia considerable; por lo cual, Ocejo y Meza se vieron en la necesidad de rentar salones para celebrar sus reuniones y, así, hubiese espacio para sus nuevos seguidores y seguidoras.

El ministerio de Meza, no sólo tuvo un incremento en la feligresía, también el movimiento mismo fue definiéndose con una serie de temáticas, denominadas por él como revelaciones, para estructurar y definir la caracterización doctrinal de lo que hoy se conoce como ‘Redimidos’. Asimismo, durante el proceso de caracterización composición de este credo, hubo un tránsito evolutivo en el método administrativo ministerial; si bien se reconocía a Jonatán Meza como encargado del liderazgo de la Iglesia, dicha postura se transfiguró para llevarlo a un ensalzamiento que se podría considerar idolátrico ahora.

La divinización progresiva de Meza, radica en el extremismo de su postura. Se ha mencionado a ‘Redimidos’ como un movimiento cuya visión está delimitada dentro del círculo. La feligresía afirma creer en más de 21 puntos que los colocan en una posición alejada del cristianismo tradicional. Lo relevante en torno a la cuestión, es que su postura no sólo es eso, desde el momento en el cual se les ha adjudicado a sus creencias el calificativo de “revelaciones”, están cargadas de un peso semántico (recalcado por ellos y ellas) para proponer su visión como un mensaje nuevo, de

¹ Jonatan Meza se hace llamar apóstol de Jesucristo, específicamente, como el ‘Apóstol de los últimos tiempos’.

origen divino y con un designio especial, recaído en estas personas en específico, muy similar a la postura judía tradicional del pueblo escogido.

Ahora bien, entre las ‘revelaciones’ y creencias del movimiento, se reconoce a 3 de ellas como las bases principales de toda la doctrina. La primera, se denomina la bondad de Dios, bajo la cual pregonan a un Dios bueno imposibilitado de hacer el mal (enfermedades, plagas, pruebas, pobreza, vejez, muerte, vicios, delincuencia, etc.) por consiguiente tampoco castiga o permite situaciones adversas con propósitos divinos; bajo esta premisa se condujeron por años como su única revelación revolucionaria.

Posteriormente, Meza presentó algo nuevo: ‘la muerte espiritual de Jesús’, de dicha temática, se asevera la participación de Jesucristo en un sacrificio vicario más allá de lo físico, como lo es la tradicional muerte de cruz, consideran a ‘el Señor’ como el sustituto de la humanidad en pagar con su muerte (separación) de Dios, transformándose a la naturaleza del pecado de Adán, por lo cual, al expirar en la crucifixión, bajó en espíritu al infierno para padecerlo, tomando el lugar de la humanidad [esto lo pudo hacer al cambiar su naturaleza divina a una de pecado, de ahí sus últimas palabras: “¡Elí, Elí!, ¿lemá sabactani?”² (Mateo 27: 46; Marcos 15: 34; RVR60)]. Al mismo tiempo, dicha ‘revelación’ propone en sí, que el sacrificio de Jesús produjo la sepultura en el infierno de todas las maldiciones del antiguo pacto³, por lo cual, toda persona que cree en Jesús ha sido redimida de la ley, el pecado, la pobreza, el infierno, toda situación adversa. Se acentúa en el sacrificio para recuperar el paraíso perdido, diversos padecimientos y torturas a las cuales Jesús sucumbió durante tres días con sus noches bajo las garras de Satanás y diversos demonios. En cuenta de ello, se dimensiona a la resurrección como el instante representativo de la victoria sobre las tinieblas, por parte de Dios y su hijo, al recuperar el reino perdido por Adán y Eva.

² ¡Dios mío!, ¡Dios mío!, ¿Por qué me has abandonado?

³ Una muestra de ellas se encuentra en el capítulo 28 de Deuteronomio.

La tercera revelación forma parte central del tópico a tratar en este análisis. Jonatán Meza ha externado constantemente, como tras haber descubierto la muerte espiritual de Jesús, entre sus meditaciones, cavilaba en su corazón la posibilidad de una pieza faltante dentro de este escenario, la cual estaba buscando para poder completar el panorama revelatorio. Fue, entonces, cuando al estar sentado leyendo su *Biblia* en el aeropuerto de la ciudad de México, pudo ver los pasajes para reconocer al Espíritu Santo como una mujer y darle la identidad de la Madre de todos los vivientes y esposa del Padre Celestial. Del mismo modo, conforme fue enlazando conceptos, nombres y concordancias para identificarlos con el Espíritu Santo femenino, la asoció como la responsable de resucitar a Jesús de los infiernos, bajando para libertarlo de las huestes diabólicas.

Una vez que Jonatán Meza identificó estas tres revelaciones, las transformó en el estandarte de 'Redimidos'⁴; sin embargo, las últimas dos las ha enlazado para denominarlas 'las dos sendas' o 'las sendas antiguas'. Plantea al conocimiento de la muerte espiritual de Jesús y la maternidad del Espíritu Santo, como los dos descubrimientos revelatorios en los cuales es necesario creer para ser partícipes de la herencia del reino perdido, y ahora recuperado por Cristo. Además, asegura que el haber descubierto y enlazado estos dos puntos doctrinales, se cumplió una señal profética de los últimos tiempos. Consecuentemente, el hecho de haber sido él su revelador y pregonero de esta época, lo coloca como el profeta prometido de este tiempo para restaurar al mundo trayéndoles este conocimiento. Por lo cual, se ha posicionado como el profeta de los últimos tiempos y Apóstol de la verdad, en el cual se encuentra el espíritu de Elías, pues las dos sendas (Muerte espiritual de Jesús y maternidad del Espíritu Santo) representan la verdad que sería revelada por él. Fue así como una pequeña célula cristiana e inofensiva, pasó a transformarse en un

⁴ El nuevo y actual nombre del movimiento, retomado precisamente de los sucesos en torno a la muerte y resurrección física y espiritual de Jesús; la cual trajo consigo precisamente la redención del ser humano. Meza adjudica como una indicación revocatoria de Dios, el nombrar el movimiento de este modo. Reconoce como nombre completo del mismo: Redimidos, columna y baluarte de la verdad; tomando como base a 1 Timoteo 3:15 "para que si tardo, sepas cómo debes conducirte en la casa de Dios, que es la iglesia del Dios viviente, columna y baluarte de la verdad" (RVR60).

conjunto de seguidores de carácter sectario, en defensa de su doctrina y líder; pues incluso se pregonaba que no es posible participar de esta salvación sin reconocer y creer también en el llamado de Jonatán Meza como el profeta de los últimos tiempos.

2. El Espíritu Santo y la Teología feminista

La idea de un Espíritu Santo cuya identidad es meramente femenina se torna como una postura innovadora, prueba de ello, se encuentra en las reacciones de la feligresía redimida, su plena disposición al reconocimiento de Meza como el presentador de la Madre Espíritu Santo, quien la dio a conocer al mundo en este tiempo como la verdad desconocida y destinada para difundirse ahora a través de él, lo constituye evidente. Sin embargo, dicho fenómeno representa también, un suceso un tanto común dentro de las religiones: una tendencia a no cuestionar al líder, por ello hay una carente necesidad de estudiar, investigar o profundizar en la información recibida pues, 'si lo dijo el apóstol es la verdad'.

Al mismo tiempo, si se analiza la postura de Meza desde lo exterior y con malicia, se podría cuestionar si su planteamiento es genuino, realmente se le ocurrió a él (le fue revelado) o si es un recurso retórico proselitista, dada la popularidad progresiva adquirida por el movimiento feminista con la finalidad de empatizar y atraer a su secta a las mujeres, en un afán de colocarlas dentro de una perspectiva religiosa poco común en los movimientos cristianos. Saber la respuesta de ello, es incierto, pero si se considera precisamente a los feminismos y sus variantes, se llegará a reconocer la labor realizada por la teología feminista.

La teología feminista surgió a partir de la inquietud de Elizabeth Cady Stanton, quien empezó por cuestionar la falta de acceso de las mujeres al liderazgo dentro de la Iglesia, por lo cual, comenzó a criticar la forma de administrar el ministerio y la interpretación patriarcal de las escrituras, a través de la cual se sometía a las mujeres a la subordinación y, además, se pregonaba el estereotipo

como un mensaje meramente divino. Por ello, se decide a contrarrestar estas situaciones a través de la creación grupal de *The womens Bible* (1895,1898), cuyo propósito buscaba presentar una versión bíblica equitativa donde no se invisibilizara a las mujeres. Por supuesto que la obra trajo un hito controversial entre los cultos conservadores, encargados de satanizar al colectivo de mujeres inmerso en esta creación 'herética'.

Años más tarde, los sucesos desencadenados por Cady Stanton y la aparición de *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, sirvieron como inspiración para el asentamiento académico formal de la teología feminista, con la crítica elaborada por Mary Daly a la religión cristiana, nuevamente por su carácter excluyente hacia las mujeres en *The Church and the second sex* (1968) y posteriormente *Beyond God the father* (1973). En cuanto a estos textos pioneros de la crítica al sistema religioso patriarcal, se proponía un enfoque lineal de ataque a los liderazgos religiosos y la Iglesia misma, sin una búsqueda clara de cambios en la forma de vida de las mujeres de fe, perspectiva que caracterizará a las propuestas de lo sucesivo en la teología feminista.

Hay quienes han considerado como la fundadora de la teología feminista a Elizabeth Schuller Fiorenza, quien se ha mantenido proponiendo lecturas bíblicas inclusivas: no patriarcales u homofóbicas, cuyo reflejo busca centrarse el amor de Dios por todas las personas. Para ello, se ha servido de diversos métodos de interpretación, así como de la propuesta del uso de la historia crítica. Con sus diversos medios interpretativos ha servido para inspirar a otras generaciones de teólogas feministas en la búsqueda de elementos que permiten considerar diferentes elementos en torno a las escrituras, los cuales las condujeron a preservar un enfoque patriarcal como producto de su tiempo, o bien, de sus autores y pregoneros, quienes, en busca de intereses proselitistas, tuvieron que recurrir a la alteración o reconfiguración de la doctrina cristiana primitiva.

El primer libro elaborado por Schuller Fiorenza, *In Memory of her* (1938), buscaba mostrar la parte olvidada en la historia del cristianismo, es decir, la participación de las mujeres. De hecho, el título de este libro, es alusivo, más allá de

las mujeres cristianas en general, a una mujer cuya tradición ha pasado al olvido: la Sabiduría divina o Sophia Divina. Una entidad que se reconocía como la mujer y Madre celestial, así como se reconoce la existencia de un Padre; se dice que esta persona de la deidad, es el Espíritu Santo cuya identidad es femenina, y su rol es traer el poder milagroso al ser humano, así como la sabiduría, es ella quien se manifestó en el rey Samuel, y es una de las explicaciones dadas, al hecho de que los textos escriturales adjudicasen a la divinidad rasgos propios de las mujeres, como en el caso del libro de Isaías:

Porque así dice Jehová: He aquí que yo extendiendo sobre ella paz como un río, y la gloria de las naciones como torrente que se desborda; y mamaréis, y en los brazos seréis traídos, y sobre las rodillas seréis mimados. Como aquel a quien consuela su madre, así os consolaré yo a vosotros, y en Jerusalén tomaréis consuelo. (66:12-13, RVR60)

o este pasaje: “¿Se olvidará la mujer de lo que dio a luz, para dejar de compadecerse del hijo de su vientre? Aunque olvide ella, yo nunca me olvidaré de ti.” (49: 15, RVR60).

Como estos, entre otros vestigios, se componen algunas evidencias de la extinta tradición sapiencial que reconoce la labor creadora del Espíritu femenino, quien ha estado al lado de Jesús desde la creación del mundo (Schuller, 1938; Aguirre, 2010). Por su parte, se ha tratado a esta figura mítica como una entidad cuyo origen se remonta a uno de los judaísmos, Alfie (1994) es una, entre la multiplicidad de especialistas, en labor de externar cómo el hebreo utilizado para referir al Espíritu Santo (Ruaj Hakodesh) es un término alusivo a un espíritu femenino tal cual. Mientras tanto, Violeta Rocha (2012), se dedica también en el texto *El tejido de la Biblia y la vida: Relectura bíblica con perspectiva de género* a reconocer la tradición sapiencial y exaltar a esta mujer Diosa como la figura representativa de las mujeres, por medio de la cual externa:

La mirada de las mujeres ha encontrado un sinnúmero de elementos liberadores a lo largo de las páginas de la Biblia que reflejan un nuevo rostro de Dios: [...] Dios también tiene entrañas de mujer. Si Dios es el seno materno, ¿por qué decimos solo Dios Padre? Es también Madre; abarca muchos aspectos maternos. En los seres

humanos hay aspectos que son de género femenino y masculino. También en Dios los hay. El Espíritu de Dios en hebreo es femenino: la Ruah. (Rocha 2012: 109).

Ante estos hallazgos, como parte del rescate primigenio de la Espíritu Santa, no faltaría la labor histórica sin relación directa con la teología feminista, encargada de darle fuerza a la propuesta de la Diosa sabiduría.

3. La Diosa Sofía

Aguirre (2010) reconoce como parte de la historia del cristianismo a la tradición sapiencial, e incluso se le ha asociado con los movimientos del cristianismo primitivo de los cultos místicos y proféticos. En dicho contexto, se reconocía la identidad femenina asociada con el género utilizado en el término hebreo, además, se planteaba a esta mujer divina como la verdadera madre de Jesús, la figura de la deidad que se manifiesta en María para darlo a luz en la tierra como el Hijo de Dios, no hecho de carne o de la naturaleza de los hombres.

Con el tiempo, dada la investigación progresiva en torno a las mujeres en diferentes religiones, aunado al creciente interés de la teología feminista, la mención de la Diosa Sofía en investigaciones histórico-críticas se ha tornado constante. Schuller (1938) afirma que el movimiento de Jesús y de Pablo en la Iglesia de Corinto integraban a su doctrina la postura de la Diosa Sofía, incluso se podría aseverar que su postura inclusiva se debía, en parte, al reconocimiento de esta parte femenina en la deidad. No obstante, dicho planteamiento no puede ser con certeza, hasta ahora, comprobado por la falta de evidencia, aunque es una posibilidad. En lo planteado por Aguirre (2010) solo se respalda la existencia de esta doctrina, mas no hay un reconocimiento exacto de quienes la pregonaron a plenitud, ya que, en los textos de Pablo conservados a la fecha, no existe tal afirmación doctrinal, es cuestionable que fuese pregonero de la Diosa Sofía. Por otra parte, Borg y Crossan (2009) en su libro *El primer Pablo: la recuperación de un visionario radical*, solo proporcionan un acercamiento a dicha postura, al presentar a Pablo como un apóstol no patriarcal,

pregonero de la igualdad entre los sexos y con una visión del Padre (Dios), no asociada con una entidad de varón; los autores presentan una postura paulina en la cual se concibe el término Pater (para Padre) en alusión a una persona encargada del cuidado de la casa, su identidad sexual es neutral y puede traducirse como cuidadora también, implementando una apertura en torno a una doble identidad implícita en la deidad.

Para culminar este apartado, hágase notar como la carencia de fuentes para fortalecer el argumento de Schuller Fiorenza, no impiden afirmar la existencia de la tradición sapiencial, así como su importancia, pues, si no hubiese sido relevante, no se preservarían vestigios escriturales de la misma. La necesidad de plasmar en escritos este tipo de posturas, refleja el deseo de la feligresía de preservar las tradiciones consideradas importantes. Por ello, es de suma importancia señalar uno de los textos, cuyo contenido, plasma tal cual a la Diosa Espíritu Santo, mencionándola como la madre de Jesús, quien lo saca del infierno; narrativa descrita en el *Evangelio de los Hebreos*, texto citado en el siglo II por los Padres de la iglesia a partir de Clemente de Alejandría: “(Habla Jesús): «Hace poco me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte grande del Tabor»” (citado por Orígenes, Comentario al Evangelio de Juan 2, 6; PG XIV, 132C; Homilía sobre el profeta Jeremías 15, 14; PG XIII, 433B).

4. La Madre Espíritu Santo de Redimidos y La Diosa Sofía primitiva

Dado el planteamiento del apartado anterior, se torna evidente que la Madre Celestial Espíritu Santo, no es una novedad revelada para este tiempo y tampoco Jonatán Meza el desarrollador de la doctrina con una mujer espiritual como Madre de Jesucristo y los vivientes. A pesar de ello, la carencia descriptiva que hoy se posee sobre la Sofía, representa un impedimento para reconocer con exactitud cuan semejantes son estas diosas, pero mediante las características que se conocen y los

atributos adjudicados a ambas se puede hacer una comparativa, a través de la cual se construye lo planteado como trasfondo en torno a una imagen de perfección a imitar por las mujeres; después de todo, en el cristianismo, es un tanto usual la construcción de mujeres divinas o heroicas, las cuales son exaltadas por ser virtuosas (construyendo mediante sus figura simbólica lo que es virtud), por consiguiente son ejemplos a seguir y determinan la figura de perfección que toda mujer debe alcanzar.

Como parte de la tesis *El vocablo "Dios" desde la doctrina de Redimidos: análisis semántico y sintagmático* (Báez 2016), se elaboró una compilación de los nombres atribuidos a Dios, que constituyen de manera simbólica la manera en que se concibe a la divinidad en Redimidos. Así, se identificó a Dios como una entidad trinitaria constituida por una familia, cuya presentación se muestra en tres variantes: el Padre, el Hijo Jesucristo y la Madre Espíritu Santo; cada una de estas personas, están asociadas de manera conceptual a atributos representativos de su personalidad, los cuales, implican una especie de seudónimo alusivo a ellos o ella, dependiendo el caso. Así es como Jonatán Meza, presenta a su Dios a la feligresía en 26 discursos escogidos al azar durante un año. De los cuales se reconoce a la mujer divina, vinculada con los nombres-características presentados en la figura 1.

Espíritu Santo
Madre
Mamá
Mamita
Madre celestial
Espíritu
El Espíritu de Verdad
La Gloria
La Shekina
La Buach
Hakodesh
La Fidelidad
Consolador(a)
Jerusalén
La Misericordia
La Ciencia
La Unción
La Mujer Virtuosa
El Poder de Dios
La Fuerza
La Mujer Sabia
La Sabiduría
Dios
Jehová

Figura 1. Los nombres del Espíritu Santa de Meza
Fuente: Báez, 2016, p. 12.

Mientras tanto, con referencia a la Sofía primitiva, por lo pronto, se puede determinar la existencia de varias similitudes con la versión de Redimidos. En primer lugar, su asociación con la mujer Espíritu Santo, lo cual resta credibilidad sobre cómo se pregona a Meza como un pregonero patente del concepto; segundo, la sabiduría es una virtud asociada también a lo femenino y por

consiguiente se reconoce en las mujeres un valor que va más allá del conocimiento, pues trata de un saber espiritual, sobrenatural e incluso intuitivo; en tercer lugar, se le reconoce como un ente poderoso y fuente de milagros en la tierra, aunado a ello, habrá que recordar los pasajes mencionados anteriormente en Isaías, los cuales dotan a la divinidad con características femeninas; escritos que han llevado a los especialistas a darle fuerza a la tradición sapiencial como parte de la historia. Dichos escritos forman parte de los argumentos utilizados por Meza para asegurar que Dios es Mamá y es el Espíritu Santo, por ello, entre los nombres señalados en la Figura 1, se encuentra 'Jerusalén la celestial', recopilado por Jonatán, específicamente de Isaías 66:12-13, en concordancia con la tradición sapiencial.

Mary Daly (2021) reconstruyó a Sofía de acuerdo a sus características presentadas en el libro de *Enoc* y *Sabiduría*, mismos que sirven como un reflejo de los vestigios en los cuales también se preserva esta Diosa, por lo cual el siguiente fragmento, resume la descripción de esta mujer divina:

La Sofía divina es el Dios de Israel en el lenguaje y la Gestalt de la Diosa (79) Se le llama hermana, esposa, madre, amada y maestra. Es ella quien guía en el camino, quien predica en Israel, el Dios vigilante y creador. Ella va en busca de las gentes, las encuentra en el camino, les invita a cenar. Ofrece la vida, el reposo, el conocimiento y la salvación a quienes la aceptan. Mora en Israel y oficia en el Santuario. Envía profetas y apóstoles y hace de quienes la acogen «amigos de Dios». «Aun siendo sola, lo puede todo, sin salir de sí misma, renueva el universo» (Sab 7, 27). La Sabiduría ha buscado una morada en la humanidad, mas no encontró ninguna. Se ha retirado de nuevo y «ha tomado asiento entre los ángeles» (1 Enoc 42, 1-2). La Sofía es descrita como «todopoderosa, inteligente, única» (Sab 7, 22). Ella es un espíritu amante del pueblo (phüantropon pneuma, 1, 6) que comparte el trono de Dios (9,10). Es una iniciada (mystis) en la ciencia de Dios, asociada a las obras divinas, emanación de la luz de Dios, que vive en simbiosis con él (8, 3-4) imagen de la bondad de Dios (7, 26). Puede advertirse aquí cómo el lenguaje se esfuerza por describir a la Sofía como divina (sin caer en el doteísmo). El lenguaje utilizado para hablar de la Diosa es el empleado para hablar acerca del único Dios de Israel cuya bondad y misericordia es la Sofía divina. (Daly, 2021: 46-47).

Con base en lo anterior, hay que resaltar como congruente y reiterativo, en ambos modelos, la asociación de las mujeres con la sabiduría, inteligencia y el poder. Ahora bien, ya se trató acerca de las dos primeras virtudes, más resta ahondar en la

cuestión del poder. No se trata de una característica que dota de temor o repudio, esto es importante si se considera el contexto en el cual se origina la tradición sapiencial, pues dentro de las supersticiones y conceptos hacia las mujeres, era algo negativo verlas como partícipes del poder, la política y en general la esfera pública (Stegemman y Stegemman, 2001), en Redimidos, tal vez no tenga la misma fuerza transgresora acerca del modelo femenino, sin embargo, es necesario enfatizar como este poder está asociado con la libertad, guianza y el favor sobrenatural, la manifestación de milagros, pero en especial la ayuda a la humanidad; después de todo, aun para Meza, las mujeres son la ayuda idónea, mas no en un plano asimétrico.

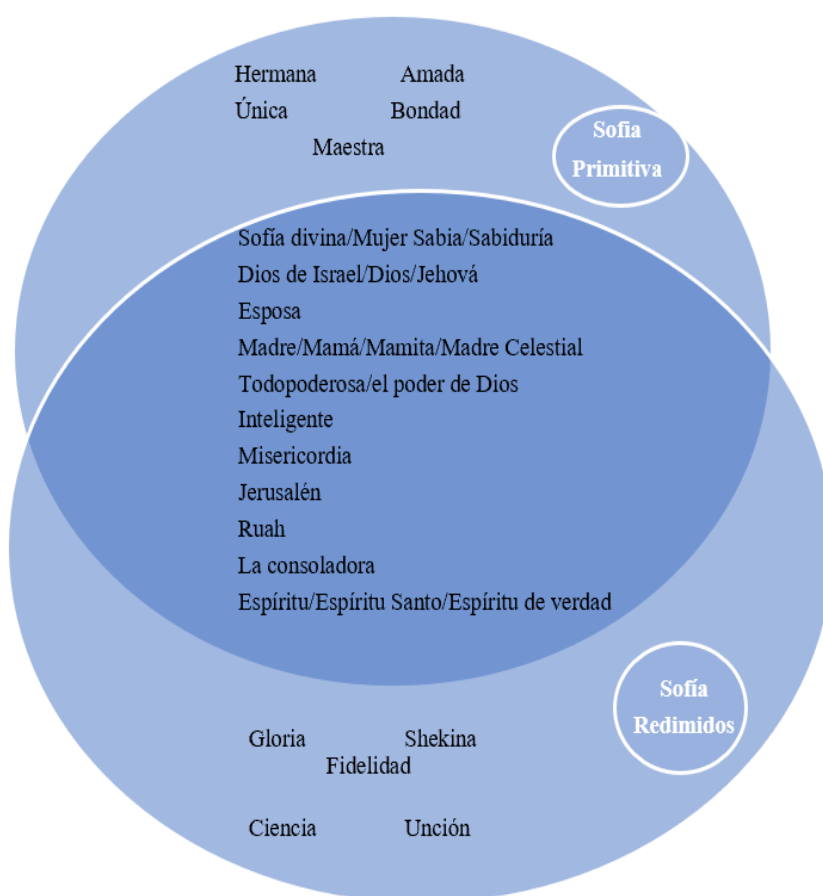
Una virtud más que se muestra paralela, es la misericordia, concepto que suele traducirse también como amor, uno de los puntos centrales en el cristianismo e incluso lo cual marca una diferencia entre el Dios judío y el cristiano, puesto que, en el primero hay una justicia retributiva, vengativa y en el otro siempre se reitera el amor y perdón obtenido por el mediador de la humanidad: Jesucristo, y por lo cual, se exige amar al prójimo: “En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros.” (Juan 13:35, RVR60). Así, no necesariamente se contempla la construcción de una mujer ideal como amorosa, sino que, la o el creyente necesariamente debe amar.

Otra virtud concordante entre ambas posturas, es el rol dotado a la Diosa como madre y esposa de Dios Padre, reforzando la función reproductiva y hogareña de las mujeres como prototipo, acompañado de la asociación con virtudes relativas al cuidado: consuelo, guianza, la ya mencionada misericordia, y la metaforización con la ciudad de Jerusalén en Isaías, en la cual se exaltan las virtudes maternas. Entonces, desde ambas posturas, a pesar de que esta Diosa represente una entidad para visibilizar a las mujeres, caracterizada por su poder sobrenatural, fuerza, entre otras virtudes; la forma de caracterizarla perpetua una idealización a los roles femeninos adjudicados dentro del patriarcado hacia las mujeres, por los cuales se

opacan las virtudes femeninas no asociadas al matrimonio, maternidad cuidado y crianza.

Las similitudes entre las dos posturas son bastantes y la mayoría de los nombres presentados en la postura de Meza y La Sofía primitiva concuerdan, por ello, se presenta en la figura 2 de forma gráfica sus concordancias nominales.

Figura 2. Concordancia nominal Sofía=Madre Espíritu Santo



Fuente: elaboración propia.

Como se puede apreciar, entre todos los sintagmas asociados a la Diosa Sofía para cada una de las posturas, se reconoce un total de 31 sintagmas diferentes (si se considera por separado la sinonimia), entre los cuales existen 21 coincidencias nominales. Ante este escenario, se tornaría inválido aseverar que Meza con su revelación presenta a una figura de la Diosa totalmente nueva, diferente y nunca

antes vista. Las asociaciones muestran una construcción casi idéntica. Ahora bien, solo resta preguntar ¿acaso el líder utiliza esta entidad mítica primitiva como un medio mercantil innovador en esta época?, o bien, ¿por casualidad y ‘dirección divina’ ha desenterrado a la Diosa oculta?, preguntas cuya respuesta se torna imprecisa, pues cuando se ha cuestionado al Apóstol de Redimidos, sólo afirma que los hallazgos de la historia sobre la Diosa sabiduría son confirmaciones de su revelación, aunque el desconocía la existencia de ellos.

5. Conclusiones

La ‘revelación de la Diosa Espíritu Santo’ de Jonatán Meza, es muy semejante a la tradición sapiencial del movimiento primitivo cristiano que la teología feminista, la historia, antropología y filosofía se han encargado de desenterrar. A pesar de que el líder religioso dice no haber sabido de esto, la deidad presentada por él, tiene las mismas características de Sofía, sin contar otros conceptos presentados por el en discursos que no formaron parte de la compilación. Puede ser una coincidencia, no obstante, el hecho de que este culto antiguo a la Diosa se popularice ahora, es un tanto llamativo y podría aperturar un diálogo acerca de si es una herramienta coincidente con este tiempo en que la equidad de género es importante en el entorno social, al grado de encontrarse dentro de los objetivos de la agenda 2030, y se vuelve necesario desenterrar una figura divina, cuya develación, ha servido a las mujeres como modelo de identidad con Dios.

Asimismo, la ‘novedad de la Espíritu Santo’, ha permitido la construcción de un sistema de doctrina sectario que, por su ‘singularidad’ y el discurso elaborado por su líder, mantiene a sus creyentes fieles a esta ‘revelación’.

Referencias.

- Aguirre, R. (2010). *Así empezó el cristianismo*. Verbo Divino.
- Alfie, M. (1994). *Identidad femenina y religión*. UAM.
- Báez, E. (2019). *El vocablo "Dios" desde la doctrina de Redimidos: análisis semántico y sintagmático*. (Tesis de licenciatura). Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Borg, M., y Crossan, J. (2009). *El primer Pablo: la recuperación de un visionario radical*. (J. Pérez, Trad.). Verbo Divino.
- Daly, M. (1973). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press.
- Daly, M. (1968). *The Church and the Second Sex*. Beacon Press.
- Rocha, V. (2012). *El tejido de la Biblia y la vida: Relectura bíblica con perspectiva de género*. SEBILA.
- Schuller, E. (1938). *In memory of her: a feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: Crossroad.
- Schuller, E. (1989). *En memoria de ella* (M. Tabuyo, trad.). DESCLÉE DE BROUWER.
- Schuller, E. (2001). *Wisdom ways: introducing feminist biblical interpretation*. Orbis Books.
- Schuller, E. (2003). *En la senda de Sofía Hermenéutica feminista crítica para la liberación* (C. Conti y S. Croatto, trad.). Lumen.
- Stegemann, E., y Stegemann, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en 'el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*. Verbo Divino
- White, M. (2007). *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones* (J. Pérez, trad.). Verbo divino.

DOSIER

Del humo y la sangre al vacío del exilio: El Dügü como símbolo de paraíso vivido y su fractura en la diáspora Garífuna.

From smoke and blood to the emptiness of exile: El Dügü as a symbol of paradise lived and its fracture within the Garífuna diaspora.

Luis Fernando Guerra De la Torre
Universidad de Autónoma de Zacatecas
lfdogt@gmail.com

Recepción: **13/03/2026** – Aprobación: **20/05/2026**
DOI.

Resumen

El artículo examina el Dügü garífuna como producto de procesos de etnogénesis, migración forzada y resistencia frente a la conquista, y lo interpreta filosóficamente como un dispositivo simbólico que articula mito, memoria e identidad colectiva. Sostiene que el Dügü no solo cura y cohesiona, sino que encarna el mito del paraíso perdido, un horizonte normativo de pertenencia, cuya pérdida se manifiesta cuando el individuo se distancia o niega su vínculo comunitario. Concluye que el ritual constituye un intento performativo siempre incompleto de reconstituir ese paraíso en el plano simbólico, mostrando que el ser en comunidad es condición de posibilidad del significado y de la autenticidad identitaria en la recuperación del paraíso perdido.

Palabras clave: Dügü, Mito, Etnogénesis, Paraíso, Exilio.

Abstract

This article examines the Garifuna Dügü as emerging from processes of ethnogenesis, forced migration, and resistance to conquest, offering a philosophical interpretation of the ritual as a symbolic device that articulates myth, memory, and collective identity. It argues that the Dügü does not merely heal and foster social cohesion, but rather embodies the myth of paradise lost—a normative horizon of belonging—whose loss becomes manifest when the individual distances themselves from or denies their communal bond. The study concludes that the ritual constitutes an inherently incomplete performative attempt to reconstitute this paradise on the symbolic plane, demonstrating that being-in-community serves as the condition of possibility for meaning and authentic identity in the recovery of paradise lost.

Key words: Rügü, Myth, Ethnogenesis, Paradise, Exile.

1. Introducción.

La comunidad garífuna surge de un proceso complejo de hibridación y desplazamiento histórico. Como hijos del mestizaje entre africanos cimarrones e indígenas caribeños (arauacos y calinagos) en el siglo XVII, los garífunas fueron finalmente expulsados de su isla natal (San Vicente o, por su traducción al caribe, Yurumein) por los colonizadores ingleses en 1797. En la tradición garífuna Yurumein es evocado como un paraíso perdido, un lugar idealizado de procedencia. Este imaginario de un hogar ancestral extraviado atraviesa la memoria colectiva y se refleja en los rituales de culto a los antepasados, como sucede en el ritual Dügü. La antropología ha observado que la ritualización de la muerte y el exorcismo garífuna, el conjunto de ceremonias del Dügü, se comprende como expresión de una conciencia diaspórica que busca recuperar el paraíso perdido.

El Dügü no sólo cura males personales o posesiones de los ancestros, sino que materializa simbólicamente la unidad comunitaria primordial. Se levanta una abundante ofrenda a los ancestros y se exige la presencia de la familia extensa, de manera que la eficacia del ritual depende de la demostración completa de la unidad comunitaria. En el cotidiano garífuna, la conducta y el mito ritualiza la regeneración del orden social, en este contexto, el Dügü aparece como la máxima dramatización de esa comunión, su celebración glorifica simbólicamente la abundancia y armonía originales de la comunidad. El tema de este artículo es analizar cómo el Dügü garífuna, surgido de procesos históricos de etnogénesis y conquista, funciona como rito de cohesión y al mismo tiempo como encarnación de un paraíso comunitario que se pierde cuando se rompe el vínculo de pertenencia.

2. La historia garífuna. La mística como resultado etnogenético de las migraciones

Es posible rastrear a los primeros antepasados de los garífunas en esclavos trasladados desde África Occidental hacia las minas y plantaciones en América durante el siglo XVII. Aproximadamente en 1635, barcos españoles cargados de esta población, naufragaron cerca de la costa de la isla de San Vicente (*Yurumein*, para los Garífunas) en donde, en busca de su libertad, huyeron nadando a la misma isla, posterior a su arribo y, en gran medida, gracias a la ausencia de perseguidores españoles, fueron acogidos y refugiados por los Caliponan, pueblo igualmente africano asentado en la isla varias décadas atrás.

La paulatina entremezcla biológica y cultural de los esclavos recién llegados con las poblaciones residentes, dio origen a la primera etapa de etnogénesis, la cual, conllevó a la gesta de la cultura Garífuna o, por una versión de su traducción, *Caribes Negros*. Esta cultura es el resultado de la mezclanza entre las tradiciones de apicultura y pesca propias del Caribe en conjunción con la espiritualidad, música y danza africana (Galvão, 1981). El punto histórico que marca la consolidación de los garífunas es tema de debate entre antropólogos e historiadores, existen grupos de investigadores que sostienen que el pueblo no se consolidó sino hasta dos siglos después del naufragio, ya que, hay elementos culturales que pueden llevar a sospechar que, a lo largo de ese tiempo, el pueblo recibió a otras poblaciones de esclavos, hecho que llevaría a gestar su cultura al interior de San Vicente.

Poco después de su contacto con los europeos, los caribes isleños comenzaron a absorber a individuos adoptados o capturados en nuevos asentamientos; tal vez sólo seguían un patrón interactivo ya establecido en relación con otros grupos amerindios. En algunas islas, entre las que destaca San Vicente, la mezcla interafricana fue lo bastante grande como para provocar un cambio dramático de fenotipo. [...] Estos caribes negros, a su vez, dieron origen unos 200 años más tarde a los garífunas (Randazzo *et. al.*, 2021).

Durante el siglo XVI, entre las localidades africanas esclavas, se utilizó la palabra '*Kalinagu*' como etiqueta identitaria para las poblaciones que radicaban en San

Vicente, término que, en el siglo XVII, se simplificaría a la lengua española como ‘Garinagu-garifuna’. Durante el paso del siglo, este pueblo se expandió, tanto por efectos naturales, como por la alta cantidad de esclavos que huían de las islas cercanas de Barbados, Santa Lucía y Granada (Randazzo *et. al.*, 2021).

Los nuevos pobladores que arribaron a la isla se adaptaron rápidamente a la naciente cultura, lo que resultó en la predominancia garífuna en contraposición con algunos pueblos más longevos, mismos que fueron desplazados al oeste, mientras que los garífunas se asentaron en el lado noroeste. A pesar de los conflictos territoriales y las disputas por los elementos naturales, se logró desarrollar un sistema de actividades que les permitieron sustentarse. El sistema económico de autogestión fue eficiente y mantuvo con salud y vida al pueblo en sus primeros años.

Para el siglo XVIII, San Vicente se había convertido en un enclave de hombres libres, lo cual, por sus características y orígenes, presentaba una incongruencia racial para los países hegemónicos que sustentaban sus riquezas en el sistema esclavista. La forma del colonizador europeo de entender al otro, se vio fracturada, era imposible concebir un pueblo de origen africano libre y autogestionado.

San Vicente, se volvió un estandarte de libertad africana en América, mostraba una incómoda utopía. El conocimiento de su existencia llegó rápidamente a los oídos de los europeos cuando la monarquía francesa fue notificada por sus exploradores, la corona mandó una cantidad reducida de colonizadores que emprendieron una misión invasiva para apoderarse de la isla y de sus pobladores. En 1719, desembarcaron entre 250 y 500 soldados franceses quienes imitaron las estrategias de los invasores españoles hace algunos siglos atrás, buscaron aliarse con grupos locales debilitados y desplazados por la cultura con mayor poder, los caliponan habían sido reubicados a la fuerza a las partes altas de la isla tras negarse a convivir con los garífunas, mismos que los segregaron de las actividades como la pesca y agricultura.

La alianza franceses-caliponan desató una guerra de guerrillas, misma que, tras traiciones y conflictos entre ambos grupos, concluyó con la victoria simbólica de los garífunas, en donde, a pesar de lograr no ser sometidos como mercancía esclavizada, su libertad se vio altamente limitada en contraste con su forma de vivir años atrás, pues pasaron de ser una nación creciente con su propia autogestión, a convertirse en colonia. La convivencia con los franceses, tras el término de los enfrentamientos, se tornó pacífica y se aceptó su status colonial. Los garífunas adoptaron de sus colonizadores, el gusto por el vino, mismo que se convirtió en parte fundamental de su base alimentaria.

Una de las influencias más importantes fue la adopción de un sistema de intercambio a través de la moneda francesa como medio principal de comercio, el trueque y la idea de alimentación y sustento comunitario fue sustituido por la propiedad privada y la acumulación de riqueza. Varios garífunas adoptaron nombres y apellidos franceses, mismos que heredarían generaciones más adelante y que hoy en día se conservan. Toda esta mezcla cultural dio origen a la segunda etapa de etnogénesis. (Galvão, 1981).

La convivencia pacífica con los franceses fue breve. Tras la firma del Tratado de París de 1763,¹ Francia se vio obligada a ceder a Inglaterra, entre muchos territorios, la posesión de la isla de San Vicente. Inmediatamente, numerosos colonos ingleses arribaron al territorio con la intención de apoderarse de las tierras fértiles de los garífunas para la siembra de caña de azúcar. El pueblo reaccionó en su defensa, estallando, así, la llamada '*Primera Guerra del Caribe*'. Los garífunas tuvieron como aliados a algunos franceses resentidos con los ingleses y, tras no haber regresado a Europa y al hacer su vida en la isla, lucharon hombro con hombro del lado de los caribeños.

¹ Acuerdo que finalizó la Guerra de los Siete Años, en donde, participaron Gran Bretaña, Francia y España. El tratado fue el resultado de la victoria de Gran Bretaña y Prusia sobre Francia y España. En este, se estipula que Francia tiene que ceder territorios colonizados a Gran Bretaña, entre ellos, la Isla de Cabo Bretón, Dominica, Granada, San Vicente y Tobago.

Después de poco más de nueve años de conflictos y tensiones, el 17 de febrero de 1773, la guerra, para ambos bandos, fue percibida como una ‘guerra sin vencedores, sino de vencidos’, ya que, peligraba la desaparición de los pobladores de la isla, mismo acto que no convenía ni a garífunas ni a ingleses. Frente a ello, se firmó un primer tratado de paz, en donde los ingleses dejarían tranquilo al pueblo a la par de que no serían comercializados como mercancía, por otro lado, los garífunas reconocían el sometimiento como súbditos del rey Jorge III a su vez que eran segregados al norte de la isla. El rencor de todo un pueblo tras haber perdido más de la mitad de la isla prevaleció a pesar de los acuerdos. Los conflictos y tensiones se mantuvieron hasta que, en 1776, tras la Declaración de Independencia de las Trece Colonias de Norteamérica, los ingleses se mostraron, por primera vez, vencibles frente a los ojos de los pueblos de América (Hadel, 1972).

La guerra librada en el norte del continente llevó a que una alta cantidad de soldados ingleses, procedentes de San Vicente, fungieran como refuerzos para la preservación de estas tierras, acto que fue aprovechado rápidamente por los garífunas, quienes, aún aliados con los franceses, iniciaron un proceso violento de ocupación territorial. Con ataques basados en emboscadas por la superioridad numérica, el pueblo logró someter a sus enemigos y recuperar una parte significativa del territorio entre 1779 y 1783. La pérdida de las zonas principales de la isla, se interpretó como un evento doloroso, se propició en un contexto en el que se vivían diferentes conflictos a lo largo de la esfera global, a causa de movimientos independentistas de algunas de sus colonias.

A pesar de la derrota, los colonizadores se negaron a abandonar la isla. Las consecuencias de los conflictos, nuevamente, obligaron a ambas partes a replantear su mutua convivencia. Los ingleses, tras sentirse debilitados y con el ego herido, cedieron a las exigencias para firmar un segundo acuerdo de paz, en donde se comprometían con no interferir con las actividades de los pobladores y respetar las

asignaciones territoriales, por su parte, los garífunas aceptaban a los colonos, a su vez que les cedían una parte del territorio en disputa (López y Pérez, 2012).

Los ingleses buscaron retomar el control total de la isla sin importar las consecuencias, el objetivo es claramente sangriento y no está en condiciones de ser negociado, se busca la conquista absoluta del territorio, ya no a sus habitantes, la erradicación y la masacre son los únicos medios para lograrlo. Se le prometió a la corona una isla fértil de altas montañas y de paisajes hermosos, una isla sin pobladores.

La sangre comenzó a correr, la piel negra se tinto de color rojo, el pueblo resistió hasta sus últimas consecuencias, miles de muertos rodean los campos en donde se llevaban las ceremonias, la crisis es aguda, el pueblo se encuentra en su punto más bajo, las oraciones y plegarias a los ancestros y a los dioses se repiten con fuerza, el tambor se debilita y el canto se silencia. El pueblo necesita un líder, un héroe.

Tras las masacres, surge uno de los personajes más importantes en la historia de los garífunas: Joseph Chatoyer (*Satuyé*). Reconocido como el héroe nacional (*abuti*), que encabezó la resistencia en contra del gobierno colonial inglés. Comandó el movimiento dando lugar a la '*Segunda Guerra del Caribe*', o también llamada por los ingleses '*Guerra de los Bandidos*'. La dirigencia de Satuyé no fue aislada, sino que contó con el apoyo de *Du Valle*, su medio hermano, quien era un importante líder, reconocido y admirado por su pueblo. Poseía cualidades de un militar implacable, experimentado guerrillero que había tenido el control de Kingstown y Dorsetshire Hill, tierras despojadas por los nuevos colonizadores. Al movimiento garífuna se le unió un grupo significativo de franceses, quienes, posiblemente estaban inspirados en los ideales revolucionarios que vivía su país en ese momento (Martínez, 2009).

Pese a la predominancia militar inglesa, el pueblo garífuna logró prolongar la guerra y resistir durante varios meses. El conocimiento del territorio les permitió esconderse cuando eran inferiores y emboscar enemigos cuando tenían la superioridad numérica, estrategias formuladas por el mismo Satuyé, quien, además

de ser un guerrero prodigioso con cualidades de liderazgo, poseía un enorme conocimiento de sus fortalezas y debilidades. Su figura se convirtió rápidamente en un emblema. Fue reconocido y respetado tanto por su pueblo y aliados como por los europeos que contra él luchaban. Satuyé, fiel a sus estrategias, comanda un ejército para reunirse con sus aliados franceses en Chateaubelair, una vez concentrados, se dirigen a Dorsetshire Hill, desde donde las fuerzas conjuntas planeaban atacar Kingstown, territorio clave para los ingleses, sin embargo, el 14 de marzo de 1795, la misión se ve interrumpida, ya que un enorme batallón británico arriba sorpresivamente a Dorsetshire Hill, desatando una fuerte batalla (Martínez, 2009).

El conflicto asciende con rapidez, los ingleses conocen las capacidades del héroe garífuna, son sabedores de sus virtudes y lo que representa para su pueblo, existe una encomienda única: la cabeza de Satuyé. Tras una sangrienta batalla, se narra que en la ‘noche fue la más oscura de todas’, la misión inglesa tuvo éxito, la sangre del héroe forró el hierro de la espada (Torres, 2016).

La existencia de Satuyé fue motivo de debate entre antropólogos e historiadores, sin embargo, actualmente es un consenso común el aceptar su posible existencia debido a que se le describe como un guerrero demasiado humano, con fortalezas y debilidades, así como carente de aspectos místicos o mágicos que embellezcan míticamente su figura. El debate en torno a él, gira mayoritariamente en torno a su muerte. Existen varias versiones de cómo se da este suceso. En la primera de ellas, Rey (2009) narra que pierde la vida en combate, la segunda, tras perder un duelo con el mayor Alexander Leight, quien era experto en esgrima, la tercera, durante una emboscada dada camino a Dorsetshire Hill y la cuarta, y menos aceptada por el propio pueblo, es de índole más místico, señala que Satuyé poseía un amuleto que le otorgaba poderes que le hacían inmortal a la mano humana, sin embargo, ese día, Barauda, su esposa principal, en traición, había ocultado de él su objeto mágico para que muriera en combate.

Independientemente de cuál fuese la causa de su muerte, su imagen se alzó aún más tras su deceso, “su figura [...] condensa el énfasis en el carácter libre, cimarrón, no esclavo de la sociedad garífuna histórica. Como dice la frase regularmente repetida por los activistas garífuna: *We were never enslaved*” (Martínez, 2018). La partida del héroe representó la primer gran derrota del pueblo. Aunque Satuyé inspiró a los jóvenes garífunas a seguir sus pasos, la experiencia y conocimiento que tenía no fueron transmitidas a través de la inspiración, el pueblo había perdido algo más que una batalla.

La muerte de Satuyé derrumbó el ánimo garífuna e incentivó el retiro de los franceses, quienes no confiaban en las nuevas decisiones militares de sus aliados, en medio del dolor y de la incertidumbre, el mando fue asignado a Du Valle, quien, al no tener las cualidades heroicas de su medio hermano, terminó rindiéndose apenas un año después de que asumió el cargo (González, 1997). La figura de Satuyé acogió al pueblo y su pérdida fue clave para la derrota, dejó tristeza en los adultos y orfandad en los niños que le admiraban. El héroe representaba la libertad del pueblo, mismo que se identificaba como autónomo y explícitamente, como no-esclavo del hombre blanco (González, 1997).

Si los negros
ríen, ríen.
Si los negros
tocan, tocan.
Si los negros
bailan, bailan,
es porque con el ruido
de su risa, de su zumba y el temblor de su tambor,
pretenden ahogar el hondo rugido de su dolor (Rojas, 2021).

Tras la derrota garífuna, los ingleses se debatieron si eliminar al pueblo o exiliarlos de su propio territorio, tras negociaciones y debates internos, se eligió la segunda opción. Los garífunas son expulsados de San Vicente, aproximadamente 4 mil 644 de ellos son tomados como prisioneros y esclavos en la isla de Baliceaux entre San Vicente y Granada, en ella, las condiciones climáticas y laborales resultan en la

supervivencia de solamente 2 mil 26, mismos que son transportados el 12 de abril de 1797 a Punta Gorda en la Isla de Roatán. Según cuenta Arrivillaga (2007), tras arribar a territorios nuevos, su supervivencia se ve condicionada a las capacidades de adaptación y asentamiento, este proceso de conservación se explica en el imaginario garífuna desde leyenda de la mandioca:

Según una leyenda, los garífunas escondieron entre sus ropas mandioca, que se mantuvo en buen estado gracias al sudor que emanaba de los cuerpos hacinados de los cautivos. Plantaron la mandioca en esa isla, donde creció en abundancia. Cada año, [...] los lugareños se hacen a la mar y se dejan llevar de regreso a la playa, mientras ondean frondas de palmeras y hojas de bananos como símbolos de la mandioca que dio sustento a sus ancestros.

Tras su asentamiento y entremezcla con las poblaciones locales, se presenta una tercera etapa de etnogénesis, caracterizada por la unión cultural y biológica con exesclavos y mestizos de la zona. Los resultados de las guerras conllevan un sentimiento de vacío importante en los garífunas, se sienten errantes en Roatán, por ello, la mayoría les solicita a los españoles, colonos y propietarios de la isla en ese momento, ser trasladados a la costa hondureña.

Los europeos, carentes de mano de obra en la zona, aceptan trasladarlos a cambio de usarlos como fuerza laboral y militar, en caso de así requerirlo. Arriban a Trujillo (antigua capital de Honduras y actual capital del Departamento de Colón). En Honduras, se produce la cuarta etapa de etnogénesis con una población predominante de mestizos e indígenas endémicos de la región. Este proceso surge en medio de tensiones políticas sumamente delicadas, ya que se estaba gestando la independencia centroamericana en contra de los españoles, sus propios aliados.

Los garífunas sienten mayor familiaridad con los independentistas que con los colonizadores. Se saben deudores con los españoles por arribarlos a tierra, sin embargo, se han creado lazos de familiaridad y amistad con los indígenas y mestizos, durante la guerra de independencia hubo una constante incertidumbre de a qué bando servir, los garífunas se encontraban en medio del campo de guerra. Hubo una parte que, inspirada en la historia de Satuyé, le fueron fieles a sus

creencias y consientes de la libertad que se peleaba, de forma que lucharon del lado de aquellos que querían independizar su territorio, sin embargo, otra parte del pueblo no confiaba en el éxito del movimiento y decidieron pelear para el lado realista, lo que desencadenó una 'guerra entre hermanos', que terminó con la victoria independentista en 1821 (Young, 1971).

Los garífunas se mantienen en Honduras, se asientan poblaciones y aldeas pesqueras por toda la costa caribeña, durante esta etapa se expanden y se involucran en la vida cotidiana centroamericana. Una gran parte de ellos migra y se dispersa en Belice, Nicaragua y Guatemala, de forma que, tras varios años, este hecho se vuelve una celebración nacional, el 19 de noviembre se nombra como el 'Día del Arribo' en Belice y Nicaragua, en Guatemala se conmemora el 26 de noviembre y en Honduras el 12 de abril.

En 1900, algunas empresas bananeras se establecieron en la costa centroamericana, mismas que representaron una oportunidad laboral para muchos de los garífunas que vivían en lugares alejados. En 1940, una agresiva plaga provocó el cierre de la mayoría de las industrias, causando un inminente desempleo, frente a ello, se presentó una nueva movilidad, en esta ocasión no causada por la represión de colonizadores, sino por un ahogamiento más invisible.

Los garífunas comenzaban a entrar en la escena mundial de la migración causada por la Segunda Guerra Mundial. La migración hacia Estados Unidos se volvía una oportunidad única, el país del norte atravesaba una carencia importante de fuerza de trabajo a causa de los conflictos en Europa. Una parte importante de garífunas, de acuerdo a Iborra (2021), migraron a Nueva York, presentándose, según algunos historiadores, la quinta etapa de etnogénesis.

Se estima que, en la actualidad, la población global de garífunas aproximadamente, asciende entre 600 mil y 800 mil, en donde, la mayoría se encuentran dispersos en Honduras y Belice, Nicaragua, algunas partes de México, y, en menor escala, en Estados Unidos. Los asentamientos garífunas rodean las costas del Mar Caribe, siempre cercanos al agua por dos motivos: el práctico, ya que su

economía se basa principalmente en la pesca, y el espiritual, el mar representa a las deidades ancestrales y de allí provienen las ofrendas para los antepasados.

La cantidad total de garífunas que vive en Centroamérica es incalculable a causa de los desfases entre los múltiples censos poblacionales, así como los márgenes de error amplios de los mismos. En Honduras, el Instituto Nacional de Estadística (INE) estimó alrededor de 300 mil garífunas en el último censo de 2013, sin embargo, la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), sugirió cifras más elevadas cercanas a los 400 mil. En Belice, el censo de 2010 reportó 15 mil de ellos, sin embargo, la cifra pareció haber sido muy ligera, ya que, testimonios de las comunidades locales sostienen que la cifra supera los 20 mil debido a subregistros (Agudelo, 2018).

El censo de 2018 en Guatemala, registró 5 mil garífunas, pero la ONEGUA menciona cifras cercanas a los 10 mil. Nicaragua, con datos del Instituto Nacional de Información de Desarrollo (INIDE) y estudios de la Universidad de la Costa Caribe, estiman entre 3 mil y 5 mil garífunas en el territorio. La Garifuna Coalition USA, en Estados Unidos, reporta que la diáspora en ciudades como Nueva York, Houston y Los Ángeles suman aproximadamente 100 mil garífunas, mismos contabilizados en eventos comunitarios y registros no oficiales (Agudelo, 2018).

3. El Dügü como ritual de identidad. El paraíso comunitario

La experiencia mística del pueblo se vive mediante rituales de éxtasis, la cual se alcanza con la danza, misma que tiene conexión con lo divino. La práctica de lo místico es guiada por el *buyai*, hombre-curandero-mago que conduce las danzas y las ceremonias en sus diferentes tiempos, se le considera una figura de alto respeto, guía la ceremonia a las deidades y en él cae las responsabilidades místicas, según la creencia garífuna, sus capacidades son sobrehumanas y le permiten transformarse en diferentes animales, dependiendo del grado de éxito de los diferentes rituales, si este

no fue realizado correctamente, la rabia de los espíritus hace que el brujo se transforme en *ogóreu* (una especie de lagarto, cuya traducción se puede interpretar como ‘devorador’, el cual, se encargará de castigar a los participantes de un rito considerado mediocre).

El *Dügü* (o *Walagallo* en algunas regiones de Nicaragua), es el ritual más importante por sus múltiples significados; el pueblo rinde culto a las almas de sus ancestros, protesta y recuerda el despojo de *Yurumein* y, el más específico, funge como un ritual de sanación de posesión. El objetivo más popular es la curación de una persona poseída por un espíritu ancestral que exige el escarmiento moral, ya que, si se es poseído, significa que la víctima está dañando la unión familiar y afectando a la solidez y sentido comunitario del pueblo, la posesión consiste en que el espíritu le provoca una enfermedad dolorosa² y agónica, la cual tiene la intención de obligarle a replantear sus decisiones futuras. De haber alguien que se sospeche poseído y no simplemente enfermo, el *buyai* revisa a la persona afectada y diagnostica si es una enfermedad ‘del hombre blanco’ o si, en efecto, se trata de una posesión. De ser el segundo caso, se comunica mediante sueños con los espíritus de los ancestros para deliberar si es necesario centrar el *Dügü* en este problema. Si los *gubida* se lo han indicado, el *buyai* inicia una larga y cuidadosa preparación.

Se cosecha yuca para preparar *casabe* (tipo de pan a base de harina de yuca), se sirve el *näs* (agua de coco bendecida por el *buyai*) en jarras de barro y se alista el *cibita* (hierbas medicinales molidas). Todos estos elementos se vuelven sagrados cuando entran en el ritual, los objetos son dioses, y sirven a los dioses, no hay contradicción alguna en la lógica garífuna. Es fundamental que, durante el rito, todos los parientes, mínimamente de tres generaciones, acudan a la ceremonia, independientemente de su lugar de origen, de no ser así, los espíritus no curarán al enfermo (Hernández, 2002). De esta forma, el *Dügü* se transforma en un elemento de

² La enfermedad causada por los espíritus ancestrales, se le conoce por ser extremadamente dolorosa. Causa una agonía como ninguna enfermedad común lo haría. Se manifiesta principalmente en el plano de los sueños, el enfermo entra en un trance de parálisis en la que sufre pesadillas o visiones con el *gubida* que le está atormentando. El espíritu le reclama sus acciones y le induce a dolores de cabeza y otros síntomas que la medicina moderna considera inexplicables.

conexión comunitaria entre varios garífunas migrantes, permitiendo así, el mantenimiento y aumento de la cohesión cultural.

Presentes todos los familiares, se construye la *dabúyaba* (casa y templo sagrado) en donde se llevará a cabo el ritual, que si bien, se ejecutará en este nuevo recinto, esto no conlleva a que sea un evento privativo, contrario a ello, se realiza de manera pública en compañía de todo el pueblo. Es fundamental que el piso sea conservado de tierra blanda, ya que, como declara Dominga Velázquez en una entrevista realizada por José Idiáquez (1993), “a los espíritus no les gusta subir a una casa con piso de madera porque arma mucho alboroto y no entran cuando hay alboroto. Todos estos son secretos que nos enseñaron los garífunas que ya murieron. Y esas reglas deben cumplirse para que el trabajo se haga bien.”

El cuidado y la delicadez del proceso inicia desde antes de que el ritual se lleve a cabo. Mientras las mujeres preparan el casabe, los hombres salen a pescar los especímenes más grandes, ambos elementos fungen como ofrenda a los espíritus, posterior a ello, todos los objetos se colocan a voluntad del *buyai*. Él inicia el ritual preparando dos montículos de tierra apilados sobre el suelo que representan las tumbas de los primeros padres del mundo. El *buyai* se arrodilla en medio de los montículos y se apertura para ser poseído por los ancestros, según sea el caso, el brujo tomará dos posibles formas.

Si las faltas a la moral del pueblo por parte del poseído son graves, existen pocas posibilidades de ser expiadas, por tanto, el *buyai* será poseído y tomará la forma de los *gubida* (maligna), de ser el caso contrario, y las faltas son leves y hay disposición espiritual de desahogarlas, la posesión del *buyai* torna a la forma *ahari* (benigna). La forma que adopte el *buyai* es clave, marcará la intensidad del ritual para todos los participantes, anticipará posibles resultados y complejidades del mismo.

Los antepasados han viajado desde *Yurumein* y han tomado el cuerpo del *buyai*, en ese punto, toda la espiritualidad garífuna se concentra,

independientemente de la forma adoptada, se anticipa un proceso místico riguroso que puede durar varios días. El ritual definirá, no solamente la vida terrenal del poseído, sino que se negociará con su prevalencia en el plano trascendental. Los asistentes colocan en el suelo dos botellas de *binu* (licor blanco fermentado a partir de caña de azúcar y coco), posteriormente, comienzan a beber de botellas diferentes, se consume puro, sin diluirlo. También se procede a beber el *gifiti* o *guifiti*, el cual es una bebida amarga elaborada con ron blanco comercial al que se le añaden hierbas aromáticas como manzanilla, pimienta, anís, clavo o romero (González, 2021).

En medio de la bebida, el *buyai* enciende el *buru* o *budú* (mezcla de tabaco y otras yerbas que dependen de la región en donde se practique el ritual) alrededor de toda la *dabúyaba*. La visión de los asistentes se difumina y las identidades individuales se esfuman, ahora todos son iguales bajo los ojos ancestrales. Los asistentes toman una pipa o puro largo y comienzan a fumar *budú*. En este punto, de acuerdo a Iborra (2019), todos los presentes no son dueños de sí mismos, el ego es reducido a nada, el pesado humo que invisibiliza los movimientos y que no logra disiparse con facilidad, que se rehúsa a abandonar la *dabúyaba*, comienza a purgar al mal del poseído.

El humo se vuelve un elemento sagrado, mismo que se esparce durante todo el ritual, no debe de quedar espacio sin su influencia. El *buyai* se encarga de inhalar de su pipa y ‘escupirlo’ por cada rincón mientras habla con la deidad. Porfirio Norales, *buyai* de Trujillo, Honduras, declaró que...

mientras avivo el humo, rezo la siguiente oración: 'Que tu sangre y tu dolor, Jesús mío, purifiquen nuestros pecados y que siempre gocemos de la gracia de Dios'. También digo: 'Te ruego, Jesús mío, por las almas que has puesto a mi cargo, para que las ayude a santificarse y salvarse'. Estas oraciones son importantes para que todo salga bien. (Idiáquez, 1993).

Los músicos, frenéticos y gobernados por su guía espiritual, golpean el tambor durante todo el ritual,³ a su vez que se inicia una ronda de bailes concordados a

³ Se utilizan dos tambores de distintos tamaños y un maraquero. También se puede utilizar un caracol o el caparazón de una tortuga para complejizar la melodía y aumentar el grado de éxtasis entre los danzantes.

pesar de la ceguera del humo. El primero de ellos, se caracteriza por ser una posesión por los ancestros en el cuerpo de los adultos, el éxtasis del baile se acompaña de súplicas y llantos, hasta que el *buyai*, a través de los espíritus, demanda el sacrificio de animales, generalmente gallos, mismos que, al igual que las otras ofrendas, representan a la divinidad. La sangre de los gallos, una vez en el contexto ritual, según José Idiáquez (1993), se vuelve divina, por ello, es capaz de curar. Este mismo entrevistó a uno de los ancianos más experimentados del pueblo garífuna residente de la Ciudad de Guatemala, Guatemala, quien, referente a esta parte del ritual declaró que:

Si no se cumple esta norma, se puede poner en peligro la vida del enfermo. El gallo o gallina se debe de matar el viernes a las doce de la noche. A las doce de la noche es la hora en que los malos espíritus quieren entrar en el cuerpo. Esos malos espíritus quieren molestar en la primera noche del Walagallo. Pero hay que expulsarlos. Allí sólo queremos a los espíritus gubidas. La sangre de ese gallo es curativa. Es la sangre que pone en pie al enfermo. Esa sangre le sirve a los espíritus y ésa es la que cura. [...] La sangre es la curación del garífuna. Es una creencia garífuna que la sangre es vital. Si usted queda sin sangre, está sin vida y se pone helado. Eso quiere decir que está muerto y ya no respira. Pero el enfermo necesita tener fe. Todas estas cosas no sirven si usted no cree. Pero la sangre la usan los espíritus gubidas y ellos la necesitan. Esa sangre le sirve a ellos. Esta es una creencia garífuna. (Idiáquez, 1993).

Entre la sangre y las plumas de las aves, se procede al *Abaimajani*, el cual es un canto sagrado exclusivo de las mujeres para calmar la furia de los ancestros, en continuación, se baila la *Hugulendu*, danza cuyos movimientos se realizan en un círculo que rodea al *buyai*, en ese punto se presentan los alimentos postrándose encima de una mesa, alejados de los restos de los gallos mutilados. La última etapa concluye con la danza *Awangulajani*, realizada por los hombres en gesto de alegría y agradecimiento a los espíritus por haberse manifestado. Los alimentos y bebidas fueron consumidas, el humo comienza a disiparse, los gallos han dejado un olor a hierro en el ambiente, todo es rojo y gris. Solamente queda la fe en la voluntad divina, ¿aceptarán o rechazarán las ofrendas? ¿perdonarán o darán muerte? El *buyai* cumplió, no hay nada más por hacer en el mundo terrenal.

Si el ritual es exitoso y las deidades se muestran satisfechas, cuenta Gallardo (2007), el mago es agradecido conservando su forma humana, en medio del frenesí, caerá al suelo bañado en su propio sudor en un trance de sueño, en donde, tiene que reinterpretar su experiencia y compartir el mensaje con su comunidad, cuando su cuerpo cede, la música para, el silencio sepulta al ritual y los practicantes esperan pacientes la vuelta de su guía, el éxtasis terminó, se aguarda un mensaje.

La tierra da como una señal en el Walagallo. Los espíritus consumen el jiyú, el guaro y las bebidas que se ponen en la tierra. Ellos lo consumen espiritualmente. Esa comida y esa bebida, una vez que se la comen los espíritus, no tienen el mismo sabor. Porque los espíritus han consumido la esencia de esos alimentos. Eso así es. En el Walagallo se hacen presentes otros espíritus gubidas. Ellos participan de la comida, de la bebida, de la danza y de todo lo que hacemos. Y ellos salen por esos cúmulos de tierra. Uno no los ve, pero allí están. En el baile usted puede ver a una persona que baila distinta a las demás, eso es porque el espíritu gubida está bailando con el cuerpo de esa persona. Eso así es. Por eso uno debe de tener fe en el Walagallo. Si no tiene fe, se puede morir, porque eso de los espíritus gubidas no es juego. Cuando la persona cae enferma, es porque el espíritu gubida está en el cuerpo del enfermo. Cuando el espíritu gubida sale del cuerpo del enfermo, se va de regreso a la tierra. Eso quiere decir que el espíritu ya no está enojado. Y entonces, el enfermo se siente que va mejorando. Pero es hasta que el espíritu vuelve a la tierra que ya descansa, porque le hemos complacido. Y el enfermo se siente mejor y se cura. Eso da alegría a todos, porque vemos que el trabajo ha sido bueno y que los espíritus se alegraron con nosotros. Así es la creencia garífuna en este trabajo (Gallardo, 2007).

La narrativa del anciano revela la complejidad del ritual. Quien no tiene fe, puede morir. Los participantes que vienen desde otros lugares deben de comprometerse con las pautas del mismo. Este mecanismo no solamente invita, sino que obliga a los familiares distantes del poseído a retomar su fe, en caso de que esta se haya debilitado o perdido. La comunidad se vuelve algo imperante, no en el sentido romántico del indigenismo, sino como un elemento utilitario, en donde, se condiciona la vida de familiares si se le falta al pueblo.

Si se realizó correctamente el *Dügü* y los ancestros fueron complacidos, estos transmitirán las suplicas a los dioses. Si el enfermo sanara, está condenado a vivir con base a la buena moral garífuna, sin embargo, si muere, su alma estará salvaguardada por los ancestros y los enfrentará en otro plano para evaluar si se trascenderá a la eterna reunión con ellos (López y Pérez, 2012).

El ritual santifica la unión familiar a través de las generaciones. Históricamente, ha fungido como uno de los mecanismos de unión y pertenencia a la comunidad más importantes, el cual, permite que, a pesar de la constante diáspora, el pueblo mantenga su colectividad cultural. Este elemento asegura que la parentela se mantenga vigente hasta cuatro o cinco generaciones, conlleva un compromiso social y ancestral de recibir y apoyar a sus semejantes.

El Walagallo es una hermandad. Es una unión de toda la raza garífuna para curar al enfermo. En el primer canto del hamalijani, una de las canciones que cantamos dice así: 'organiza la gran fiesta, la gran fiesta, la gran fiesta unido con todos'. Somos todos los que bailamos y cantamos. Y el enfermo sabe que no está solo. Bailan las mujeres y los hombres dando vueltas alrededor de los cúmulos de tierra. Y nadie se va hasta que terminan los tres días y dos noches que dura el Walagallo. Es hasta que la persona se cure. El que no entiende las costumbres de los garífunas, piensa que eso es algo de locura o de los demonios. Es nuestra costumbre garífuna, el baile con los tambores y el canto. Uno se cansa en los días del Walagallo, pero así se ponen contentos los espíritus gubidas. Y hay que hacerlo, porque cuando ellos estaban vivos, también lo hicieron así. Ellos cantaban y bailaban y la gente se curaba. Así es nuestra costumbre garífuna (Idiáquez, 1993).

Los sentimientos de comunidad son clave dentro del pueblo para reinterpretar las acciones sociales. El nacimiento y la muerte conllevan procesos en donde ante la felicidad o la tristeza, todas las familias se vuelven una sola. Todos se vuelven protectores y guías del nuevo integrante de la comunidad o, por el caso contrario, ante la muerte, todo el pueblo es doliente y tienen el mismo grado de pérdida: los ancianos sienten la muerte de un hijo, los adultos, la pérdida de un hermano y los niños claman la ausencia de un padre. La muerte no representa un acto trágico, sino una manifestación de la voluntad divina de reunir a los mortales en *Yurumein* con los ancestros que les esperan. (Davis, 2001).

La vida representa únicamente un proceso temporal en el que el garífuna debe de demostrar dignidad a sus ancestros para trascender a *Yurumein*, de ser así, tras la muerte, retornará a la isla con sus familiares, amigos y otros seres fallecidos. El cuerpo, a pesar de ser visto como el receptor del alma, no tiene una carga negativa ni se le asignan cuestiones aséticas, contrario a ello, es el elemento que permite

conectar y consolidar los valores del pueblo, es una herramienta de acción física que tiene que usarse siempre para el bien común, por ello, la moral garífuna dicta que los placeres deben de vivirse siempre en colectividad y nunca basados en el egoísmo o en la búsqueda por dañar al otro.

En el pensamiento garífuna, se cree que el ser humano posee tres *iyanbu* (almas): el *anigi*, fuerza motora de tipo físico que se asienta en el corazón y que se encarga de las funciones biológicas, el *iuani*, de carácter inmaterial que se sitúa en la cabeza, se separa del cuerpo al momento de la muerte y el *afurugu* (Lombraria, 2019), la cual puede ser entendida con la figura del ‘fantasma’, es una entidad común en todos los miembros del pueblo, deambula entre los vivos mientras se les juzga su grado de dignidad para la trascendencia a *Yurumein* (Barrios, 2016).

El *afurugu* es el alma que mayores implicaciones religiosas tiene, durante la vida de una persona porque su extravío puede sumirla en una especie de estupor inconsciente (muerte en vida), y después de la muerte porque permanece en la tierra debido a su apego por los placeres y las pasiones mundanas y debe ser tratada con las mayores precauciones por sus descendientes y familiares. (Gargallo, 2002).

Anteriormente se había planteado la importancia del *Dügü* para la cohesión social, sin embargo, dentro del plano místico, el ritual se puede volver en un evento multifacético con diferentes pautas para cada posible caso. Si durante el ritual el enfermo muere, se transforma en un evento funerario que busca acompañar el alma del muerto en su camino a *Yurumein*, se experimentan cambios en la música y bailes, ahora, el ritual celebra la vida de la persona y agradece la venida de los espíritus ancestrales.

El *Dügü* como ritual funerario se ha convertido en una práctica sumamente inusual, ya que es una experiencia viva básicamente en la palabra de los ancianos. Contrario a las tradiciones ancestrales, el rito funerario más popular de los garífunas contemporáneos es el católico, que, aun con influencias del *Dügü*, como los bailes y cantos durante el sepulcro del cuerpo, las oraciones y rezos en la tranquilidad de la banca son predominantes por encima del frenesí de la danza y el tambor.

4. El bautismo del buyai

La mística y el chamanismo son parte fundamental en el desarrollo cultural garífuna. Existe un debate importante si la influencia de estos elementos ha incidido o no directamente en el nombre del pueblo. Según Douglas Taylor, la acepción original del término 'Garífuna' no hace referencia al origen étnico, sino que alude al concepto '*gabiarahaditi*' palabra tomada de los yorubas, población originaria del norte de África, cuya traducción es "*el que puede usar pociones y lanzar ensalmos o maldiciones*" (Gallardo, 2007).

En el mundo garífuna, la figura del *buyai* es esencial. Controla buena parte del desenvolvimiento social y encarna un rol múltiple: conduce las ceremonias rituales mayores, diagnostica y cura enfermedades espirituales, y enseña las prácticas de sanación tradicionales para males menores a las mujeres para que se lleve a cabo su repetición en el plano doméstico. En contraste con otras culturas, en donde el brujo tiene que pasar una serie de pruebas, el caso del *buyai* es diferente. Su vocación es marcadamente hereditaria y espiritual: "se supone [...] que los *buyai* nacen con una predestinación a ejercer las artes místicas, no se elige serlo" (Hernández, 2002). Son herederos del conocimiento y poderes místicos de sus padres y/o abuelos.

Esta herencia no es una sentencia ni imposición sanguina, no todos los hijos de mago están destinados a repetir los pasos de sus antepasados, ni todos los magos heredan a sus descendientes su poder ancestral, el serlo o no, es parte del misterio de la mística. El proceso por el cual alguien asume el destino de transformarse en *buyai*, combina experiencias físicas como enfermedades y visiones, así como con elementos místicos como el aprendizaje con un mentor experimentado, el uso de plantas sagradas, los cantos rituales y la participación en ceremonias clave.

En este contexto, es posible que surja el llamado espiritual del futuro *buyai*. El proceso suele manifestarse a través de episodios de enfermedad inexplicable,

desmayos o crisis psicológicas asociadas con experiencias visionarias. El potencial *buyai* comienza un proceso de trance, en donde los ancestros lo han elegido para cargar con la responsabilidad chamánica. Los espíritus braman con furia por un nuevo representante, un nuevo intermediario con el mundo terrenal, con el cual, no están dispuestos a negociar. Un caso ilustrativo documentado por Hernández, fue en Trujillo, Honduras. Se describe cómo los espíritus ancestrales reclamaron insistentemente a Esly García, una joven garífuna para que asumiera el papel de *buyai*. La elegida relata que fue:

Un proceso en el cual caí desmayada en la calle en las fiestas que acudía en la comunidad. En sueños los espíritus ancestrales me manifestaban que debía ser *buyai*, pero yo me resistía. Los espíritus me atacaban con los desmayos, apareciendo posteriormente en mi casa sin saber lo que había pasado, o también realizaban relajo donde yo estaba y además me enfermé. Esto cesó hasta que accedí a ser *buyai* de la comunidad, diciéndoles a los espíritus que aceptaría ser *buyai* para que dejaran de molestarme y que no me hicieran pasar vergüenza en la calle (Hernández, 2002).

Según Cynthia Bianchi (1989), los síntomas psíquicos característicos del llamado para convertirse en *buyai*, como sueños vívidos con ancestros o demandas de sacrificios, tienen un patrón cultural muy definido, típico de un 'síndrome reactivo ligado a la cultura garífuna', el cual es una obligación de mantener los rasgos comunitarios o sufrir las consecuencias del rechazo a la misma.

Una vez que se es aceptado el llamado, sea por devoción, miedo, orgullo o para el cese del dolor, el aspirante a *buyai*, procede a iniciar un largo proceso de aprendizaje chamánico. La formación combina el aprendizaje con un *buyai* experimentado, generalmente un pariente, y una práctica intensiva de conocimientos tradicionales especializado en el uso de plantas medicinales, la repetición de cantos y oraciones rituales (*gayusa*), así como la participación en ceremonias comunitarias.

En la práctica, el aspirante vive cerca de su mentor y le observa en ceremonias claves como el *Dügü*. Durante su acompañamiento, aprende la liturgia que consiste en la preparación de altares, la disposición de ofrendas, preparación de comida y

bebida (Stephen, 2012),⁴ degollación de animales, el uso de instrumentos ceremoniales y la entonación de los cantos invocatorios (Stephen, 2012). Uno de los conocimientos básicos que el potencial *buyai* debe de retener es la canción y la música. Es fundamental que sea prodigioso en cuanto a la capacidad de guiar a la comunidad en los tiempos y en el desenlace místico que conlleva la danza. Debe memorizar y recitar diversos cantos y rezos tradicionales en lengua garífuna.

Muchos de estos ritos musicales son oraciones dirigidas a los *gubida* y a las deidades. Se realizan tanto en momentos de trance personal como en contextos grupales. La exigencia es alta, además de ser mago y ejercer el chamanismo, tiene que convertirse en director de los ritmos. La música ocupa un lugar destacado: los *lanigi garawoun* (tambores pequeños), y los *dümbrian* (Tambores grandes) siguen en todo momento al *buyai* y fungen como alimento del éxtasis espiritual. Según Guarnieri (2023), los conjuntos de tambores y los cantos movilizan ‘la agencia de los espíritus’ a través de revelaciones acústicas. La música ceremonial es considerada en sí misma un vehículo de conocimiento, pues las asociaciones rítmicas inducen estados de conciencia propicios para que los espíritus den mensajes al *buyai* en entrenamiento.

Una vez que el *buyai* considera listo a su aprendiz, lo libera de su tutela y lo presenta al pueblo como un brujo formado y listo para brindar sus servicios a la comunidad. El pueblo tarda en reconocer plenamente al nuevo *buyai*, lo harán hasta cuando este se consagre simbólicamente en su primer *Dügü*. Si el nuevo *buyai* hace un buen papel en su primer gran ritual, la comunidad reconocerá su estatus, se le considerará y hablará como si fuese un longevo en la práctica, no se le discriminará por su inexperiencia en solitario y se le asignarán tareas iguales a las de cualquier otro mago. Es aceptado por su pueblo y visto con respeto, ha demostrado valor y

⁴ Una parte esencial de la iniciación es el uso de plantas sagradas. Los *Buyai* elaboran preparados, bebidas o pociones, de hierbas con propiedades curativas y psicoactivas, las cuales usan tanto en baños rituales como ingeridas para facilitar la comunicación con los espíritus. Por ejemplo, los conocimientos ancestrales identifican numerosas plantas de la región caribeña empleadas como “medicinas” o “limpias” (se han documentado más de 160 especies utilizadas en comunidades Garífuna).

virtud en las artes místicas, no es más un aprendiz. El *Dügü* lo ha bautizado, ha nacido un *buyai* de la sangre de los gallos (Ramassote, 2022).

El poder que tiene le permite designar y encabezar una especie de ‘junta médica’ que se encargan de los males menores del tipo que padece la ‘gente blanca’. Las enfermedades comunes son tratadas por los *Gayusas* (cantores), los *Doumbrias* (tamboristas) y los *Ounagülei* (mensajeros). Todos ellos médicos y músicos por enseñanza del *buyai*, cumplen roles ceremoniales y medicinales. En una jerarquía intermedia entre el *buyai* y sus músicos, se encuentra el *Ebu* (médium), quien funge como el ayudante del maestro de las artes místicas (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2011). Fuera de esta jerarquía, hay practicantes de remedios menos espirituales, pero más especializados, quienes tienen previa aprobación del *buyai*. Las sobadoras, por ejemplo, se encargan de los males musculares quienes “van acomodando el hueso, torciendo suavemente y jalando poquito a poco hasta que truena, señal de que han encajado los huesos.” (UNFPA, 2011).

El *buyai* adquiere una posición social central, pasa de ser un ‘practicante’ a una autoridad, ahora conduce los ritos mayores, es adivino, curandero y maestro del culto. Esto conlleva a que no sólo lidera ceremonias colectivas, sino que también actúa como sanador, realiza diagnósticos por medio de la adivinación e interpretación de los sueños, aplica remedios espirituales a los males del pueblo. Si alguien enferma con síntomas asociados al *gubida*, se pueden dirigir con el nuevo brujo.

5. Conclusiones

El análisis filosófico del *Dügü* permite afirmar que este ritual no puede comprenderse únicamente como una práctica religiosa o terapéutica, sino como un dispositivo simbólico de restauración ontológica y comunitaria. En él, convergen mito, memoria e identidad en una estructura que no sólo rememora un origen, sino

que intenta re-actualizarlo. El mito del paraíso perdido, encarnado en la evocación de la tierra originaria y en la idealización de la comunidad primigenia, no funciona como simple narración retrospectiva, sino como horizonte normativo que orienta la vida colectiva. El Dügü es, entonces, la escenificación ritual de ese horizonte, un acto mediante el cual la comunidad se piensa nuevamente completa, reconciliada y en equilibrio con sus ancestros.

La relación entre mito y Dügü revela que el paraíso no es un lugar geográfico sino una condición relacional. El paraíso es la comunidad en su estado de cohesión simbólica; su pérdida ocurre cuando se debilitan los vínculos de pertenencia, cuando la memoria deja de ser compartida y el individuo se separa de la red de significaciones que lo sostienen. Así, el exilio no es únicamente histórico ni espacial, sino existencial: se manifiesta en la negación de la herencia cultural, en la fragmentación del sentido y en la ruptura de la continuidad intergeneracional. El mito del paraíso perdido se convierte entonces en la metáfora que nombra esa fractura.

El Dügü, por su parte, se presenta como un intento reiterado, y necesariamente inacabado, de recuperar ese paraíso. No lo hace restituyendo literalmente el pasado, sino recreando las condiciones simbólicas de unidad que permiten a la comunidad reconocerse a sí misma. En esta dinámica, el ritual no es una huida de la historia, sino una forma de habitarla críticamente, es memoria activa, no nostalgia pasiva. El paraíso al que se aspira no es el retorno ingenuo a un origen puro, sino la rearticulación consciente de la identidad en el presente. El mito ofrece el lenguaje; el ritual ofrece la acción; la comunidad ofrece el espacio de realización.

De este modo, la triada entre el mito, el Dügü y el paraíso perdido, configura una ontología de la pertenencia en la que el sentido no se encuentra en la individualidad aislada, sino en la participación compartida. El intento de recuperar el paraíso es, en última instancia, el intento de restaurar la comunidad como

condición de posibilidad del significado. La pérdida del paraíso no implica su desaparición definitiva, sino su desplazamiento al plano simbólico, donde sólo puede ser recuperado mediante prácticas que reactiven la memoria y la reciprocidad. En consecuencia, el Dügü se erige como una afirmación filosófica de que el *ser en comunidad* no es un accidente cultural, sino una necesidad existencial, allí donde el mito se recuerda y el ritual se ejecuta, el paraíso no se recupera como pasado, sino que se produce nuevamente como experiencia compartida.

Referencias.

- Agudelo, C. (2018). Construcción de identidades y territorio en un contexto de movilidad. El caso de los Garífuna, Peregrinos del Caribe. En Hoffmann, Odile y Morales, Abelardo (eds.), *El territorio como recurso*. San José: IRD Éditions.
- Arrivillaga, A. (2007). Asentamientos caribes (garífuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 38 (21), 227-252. <https://www.redalyc.org/pdf/557/55703811.pdf>
- Barrios, L. (2016). *El rostro y el ser de los cuatro pueblos de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Cultura y Deporte. <https://mcd.gob.gt/wp-content/uploads/2017/02/el-rostro-y-el-ser-de-los-cuatro-pueblos.pdf>
- Bianchi, C. (1989). *Gubida illness and religious ritual among the Garífuna of Santa Fe, Honduras: an ethnopsychiatric analysis*. Chicago: University Microfilms International.
- Davis, R. et. al. (2001). *Historia de la comunidad Garífuna de Orinoco*. San José: URACCAN.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas. (2011). *Conocimientos ancestrales garífuna. Estudio cualitativo, cosmovisión de la salud del pueblo garífuna, Livingston, Izabal*. Livingston: UNFPA. <https://guatemala.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Conocimientos%20Ancestrales%20de%20la%20Salud%20del%20Pueblo%20Garifuna.pdf>
- Gallardo, M. (2007). *La persistencia de la memoria: Tradición oral de los garífunas de la costa atlántica de Honduras*. Tegucigalpa: Universidad Autónoma de Honduras en el Valle de Sula. <https://wa-dani.com/wp-content/uploads/2020/12/gallardo-memoriagarifuna.pdf>
- Galvão, R. (1981). *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras. <https://colmex->

- primo.hosted.exlibrisgroup.com/permalink/f/7ogr2l/52COLMEX_ALMA2171812840002716
- Gargallo, F. (2002). *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/garifuna-garinagu-caribe/>
- González, A. (8 de diciembre de 2021). Del Gifiti al Namule, una bebida artesanal garífuna, convertida en marca registrada. *La Hora*. <https://lahora.gt/secciones-para-ti/emprendimiento/analucia/2021/12/08/del-gifiti-al-namule-una-bebida-artesanal-garifuna-convertida-en-marca-registrada/>
- González, N. (1997). *La historia del pueblo Garífuna*. Tegucigalpa: Ed. Universitaria.
- Guarnieri, A. (2023). Ugulendu: tambores, sonajas, cantos y sonofanías de la espiritualidad garífuna guatemalteca. *Resonancias: Revista de investigación musical* 27 (53), 13-40. <http://doi.org/10.7764/res.2023.53.2>
- Hadel, R. (1972). *Carib Folk Songs and Carib Culture*. Texas: Department of Anthropology, University of Texas.
- Hernández, R. et. al. (2002). *Promoción de la Medicina y Terapias Indígenas en la Atención Primaria de Salud: El Caso de los Garífunas de Centroamérica*. Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud.
- Iborra, J. (2019). *Eibuga Hama Wanunagu Garinagu (Caminando con los ancestros garífunas). Cosmopolíticas frente al despojo territorial en tiempos de la tercera expulsión*. Ciudad de México: UNAM.
- Iborra, J. (2021). Migración garífuna, deportaciones y asilo político en un contexto de desplazamiento forzado. *Andamios* 45 (18), 47-76. <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v18n45/1870-0063-anda-18-45-47.pdf>
- Idiáquez, J. (1993). Walagallo: corazón del mundo garífuna. *Envío* 139, 28-79. <https://www.revistaenvio.org/articulo/794>
- Lombraria, M. (2019). *Los garífunas. Un pueblo que recupera su memoria y su identidad*. Caracas: Agenda Latinoamericana Mundial.
- López, S. y Pérez, A. (2012). *Historia, arte y espiritualidad del pueblo garífuna*. Ciudad de Guatemala: Departamento de Investigación Sociocultural del Gobierno de Guatemala. <https://www.sicultura.gob.gt/wp-content/uploads/2023/01/Historia-arte-y-espiritualidad-del-Pueblo-Garifuna.pdf>
- Martínez, G. (2018). Entre la valoración de la herencia y las demandas por el presente y el futuro: reflexiones en torno a las etnicidades negras o afrodescendientes en América. *Boletín Antropológico* 95 (36), 97-117. <https://www.redalyc.org/journal/712/71256133005/html/>
- Martínez, N. (2009). La historia como discurso de identidad. La dominación y «el arte de la resistencia» entre los garífunas de Guatemala. *Revista pueblos y fronteras digital* 8 (5), 60-84. <https://www.redalyc.org/pdf/906/90616143004.pdf>

- Ramassote, R. (2022). Douglas Taylor y Melville J. Herskovits: Correspondencia entorno de al mundo garífuna y las afrodescendencias. *Ciencias Sociales y Humanidades* 9 (2), 68-81.
- Randazzo, F. et. al. (2021). Exploración de los imaginarios sociales de la etnicidad garífuna. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 18, 1-19. <https://www.redalyc.org/journal/4769/476966190008/476966190008.pdf>
- Rey, N. (2009). La movilización de los garífunas para preservar sus tierras «ancestrales» en Guatemala. *Revista pueblos y fronteras digital* 6 (4), 30-59. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2009.8.171>
- Rojas, F. (2021). Tambores garífunas. *Honduras: poesía negra*. Tegucigalpa: La Babel Subterránea. <https://lababelsubterranea.wordpress.com/2023/08/23/honduras-poesia-negra/>
- Stephen, F. (2012). Medicina Tradicional en la comunidad garífuna de Orinoco. *Revista del Caribe Nicaragüense* 66, 47-50. <https://doi.org/10.5377/wani.v66i0.893>
- Torres, A. (2016). *Garifunagu ágiüdahei hamua garífunas en defensa de sus territorios*. Tegucigalpa: Defensoras de la Madre Tierra. https://cng-cdn.oxfam.org/honduras.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/Gar%C3%ADfunas%20en%20defensa%20de%20sus%20territorios.pdf
- Young, W. (1971). *Relato de los Charaibs Negros en la Isla de San Vicente*. Londres: Frank Cass Press.

DOSIER

El abandono de la utopía y afirmación de la distopía:
El paraíso perdido en la discusión filosófica Moderna

The abandonment of utopia and the affirmation of dystopia:
Paradise Lost in modern philosophical discourse

David Valerio Miranda
Universidad Autónoma de Zacatecas
davidvalerio@uaz.edu.mx

Recepción: 02/03/2026 – Aprobación: 18/05/2026
DOI.

Resumen

El significado de utopía que se forjó en la tradición occidental es polisémico, por ejemplo, se entendió como sinónimo de perfección o como meta, cual Paraíso al que se podría aspirar. Tópico que se ha reflexionado en la historia de la filosofía occidental hasta las interpretaciones del siglo XX, siendo lo filosófico-político lo que distingue generalmente a esta connotación. En el mismo siglo XX, el movimiento posmoderno debatió los meta-relatos, interpretó a estos como irrealizables, que en el afán de alcanzar la ‘perfección’ fracasaron. En ciertos casos, la crítica posmoderna devino en el nihilismo y la afirmación de la distopía, el Paraíso se había perdido. Lo anterior contrasta, desde el marxismo en México que en las últimas tres décadas ha debatido sobre si las aportaciones de Marx ¿son utópicas? ¿Por qué se asocia el marxismo al utopismo? La utopía se ¿Debe dejarse en el olvido? como el Paraíso perdido de la Modernidad. Así, independientemente del marxismo, la temática no puede tener un significado único, por ello, su análisis sigue siendo pertinente, para reflexionar otras alternativas de edificaciones sociales, por ejemplo, considerando en este sentido que se mantienen en potencia. Esta disertación es el objeto de la presente comunicación.

Palabras clave: utopía, distopía, progreso, marxismo, posmodernidad

Abstract

The meaning of ‘utopia’ as it has developed within the Western tradition is polysemic; for example, it has been understood as a synonym for perfection or as a goal, a kind of Paradise to which one might aspire. This theme has been explored throughout the history of Western philosophy right up to 20th-century interpretations, with the philosophical-political dimension generally being what

distinguishes this connotation. In the 20th century itself, the postmodern movement debated meta-narratives, interpreting them as unachievable, having failed in their quest for 'perfection'. In certain cases, postmodern criticism descended into nihilism and the affirmation of dystopia; Paradise had been lost. This contrasts with Marxism in Mexico, which over the last three decades has debated whether Marx's contributions are utopian. Why is Marxism associated with utopianism? Should utopia be consigned to oblivion, like the lost Paradise of Modernity? Thus, regardless of Marxism, the subject cannot have a single meaning; consequently, its analysis remains relevant for reflecting on other alternatives for social structures, for example, considering in this sense that they remain a potential possibility. This discussion is the subject of the present paper.

Key words: utopia, dystopia, progress, Marxism, postmodernism

Los que crearon estos regímenes criminales no fueron los criminales, sino los entusiastas, convencidos de que habían descubierto el único camino que conduce al paraíso. Lo defendieron valerosamente y para ello ejecutaron a mucha gente. Más tarde se llegó a la conclusión generalizada de que no existía paraíso alguno, de modo que los entusiastas resultaron ser asesinos.

La insostenible levedad del ser, Milán Kundera, 1986:180.

1. Introducción.

Utopía es una palabra que tiene su origen en el griego antiguo y se conforma por: *οὐ* 'U' = no, y *τόπος* 'topos' = lugar (Rojas, 2011: 412 y 422). Por lo que podría interpretarse como el 'no lugar', o 'sin lugar'. Sin embargo, el significado de utopía

que se forjó en la tradición occidental se ha interpretado de diversas maneras, por ejemplo, quienes lo entendieron como sinónimo de perfección, de algo acabado que desde una cumbre ideal se vislumbraba como meta a alcanzar, cual Paraíso al que se podría aspirar. Estas ideas aportaron a la interpretación de la utopía que se asociaría posteriormente en el siglo XX.

Así en la pasada centuria, pensadores posmodernos como Lyotard criticaron los que se consideraron los cuatro grandes meta-relatos: 1) cristianismo, 2) Iluminismo (racionalismo cientificista), 3) El capitalismo y 4) el marxismo. De alguna manera la llamada posmodernidad lee e interpreta a dichos proyectos como irrealizables, como intentos infructíferos que en el afán de alcanzar la ‘perfección’ terminaron fracasando de manera estrepitosa. En ciertos casos, la crítica posmoderna devino en el nihilismo y la afirmación de la distopía, definitivamente el Paraíso se había perdido.

No obstante, las anteriores posiciones pueden ser discutibles, por ejemplo, desde la tradición marxista en México, en las últimas tres décadas se ha debatido sobre si las aportaciones teórico-filosóficas de Karl Marx ¿son realmente utópicas? ¿Por qué se asocia el marxismo al utopismo? En esta tradición se reflexiona pues, sobre si la utopía es una cuestión que se debe dejare en el olvido, como el Paraíso perdido de la Modernidad.

Así la temática de la utopía, independientemente del marxismo es un asunto que no puede tener un significado único, y que por ello, su análisis sigue siendo pertinente, por ser una reflexión sobre la posibilidad de construir otras alternativas de edificaciones sociales humanas que se mantienen en potencia. Esta disertación es el objeto de la presente comunicación.

2. El rechazo a la utopía, afirmación de la distopía

El posmodernismo se desarrolló durante el siglo XX, pero se fortaleció todavía más a partir de 1989 con la caída del Muro de Berlín y de 1991 cuando se disolvió la URSS, es decir, con el fin del ‘socialismo realmente existente’. Desde lo anterior se puede sostener que se ha dado un debate teórico intelectual y dentro de este se desarrolla una de las críticas más destacadas que el movimiento posmoderno realizó hacia al marxismo; la que señala cierta interpretación utópica en la propuesta del autor alemán decimonónico (Denich, 1991: 11).

Muy relacionado también con la utopía está la llamada Modernidad, por lo que es coherente preguntarse ¿qué entienden los posmodernos por modernidad? O, ¿por qué para los posmodernos, los proyectos de la modernidad han fracasado en el siglo XX? Una respuesta se puede apreciar en la expresión de Vattimo, quién así lo explica:

Es únicamente la modernidad la que desarrollando y elaborando en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana (la idea de la historia como historia de salvación articulada en creación, pecado, redención, espera del juicio final), confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia. (Vattimo, 1998: 11)

Es decir, para estos pensadores (posmodernos), la modernidad está contaminada de una visión judeocristiana que propone un principio y un fin, una concepción histórica de falso progreso y acenso lineal que la humanidad seguía, mediante la búsqueda de sociedades o mundos perfectos, utópicos. Esto con el sustento de las visiones modernas que con el siglo XX se terminan, han fracasado, con sus Estados ‘democráticos’ fallidos, convertidos en totalitarismos y máquinas de masiva deshumanización, la “razón instrumental” (Horkheimer y Adorno, 2009).

Aquí cabe resaltar principalmente la crítica de Jean François Lyotard, quien en su libro *La condición posmoderna* (Lyotard, 2006). Embiste los que para él fueron los cuatro metarrelatos fallidos de la modernidad: el cristianismo, el iluminismo (la razón y la ciencia), el capitalismo y el marxismo. Para el presente ejercicio solo se

está considerando al marxismo, al ser identificado desde esta perspectiva como uno de estos.

Desde la visión posmoderna, cualquiera de los cuatro ‘grandes metarrelatos’ antes mencionados coinciden en perseguir el intento por llegar a una meta adquirida mediante el desarrollo de su proyecto; estadio que se emparenta con la perfección que se asemeja también con la utopía.

En esta misma cuestión, se engarza otra problemática, que es la lectura del progreso y desarrollo de la Historia. Para la posmodernidad, los metarrelatos antes mencionados también se justificaban desde la realización de la Historia, por lo que, al fracasar estos, se da pie al fin de la Historia.

Como ya se ha mencionado, en esta lectura la Historia con enfoque moderno tenía un fin, el progreso y ascenso o mejoramiento en cuanto a las condiciones de vida humana. Objetivo que parecía haberse estancado, fallado o perdido, por lo que, en 1989 fue para estos el ocaso de los grandes ‘metarrelatos’. Estas ideas que ‘guiaban’ al progreso y mejoramiento de la humanidad junto con su entorno terminaron y a su vez en ese contexto fue en el que surgen nuevos paradigmas teóricos, como la teoría del fin de la Historia.

La teoría de ‘el fin de la Historia’ nació en el año 1989 como una conferencia. Unos meses más tarde se convirtió en el artículo: ‘*The End of History?*’ por encargo de los editores de la revista neoconservadora de relaciones internacionales ‘*The National Interest*.’ El artículo tenía como uno de sus principales atractivos que adelantaba los acontecimientos de 1989, con la caída del Muro y la desintegración de los países del denominado “socialismo real”. (Sanmartín, 2004, pp. 260-261).

Así se plantearon, tanto el fin de los metarrelatos como el fin de la Historia propuesto por Fukuyama, (Fukuyama, 1988), y nuevamente se cuestiona el concepto progreso. Por lo tanto, teorías como el Materialismo Histórico también fueron criticadas, o al menos cierta interpretación. Cabe destacar que, una diversidad de pensadores participa de este debate, como Emil Cioran, filósofo que en su obra

rechazó las utopías y el advenimiento del ‘paraíso en la tierra’, concepción que desde su lectura se puede encontrar en la Modernidad desde Vico:

La idea de Vico de construir una ‘historia ideal’ y de trazar su ‘círculo eterno’ se encuentra, aplicada a la sociedad, en los sistemas utópicos cuyo propósito es resolver de una vez por todas la ‘cuestión social’. “De su obsesión por lo definitivo y su impaciencia por instaurar el paraíso lo antes posible, en el futuro inmediato, especie de duración estacionaria, de posible inmovilizado, falsificación del eterno presente. (Cioran, 2003: 145).

Desde la autoridad posmoderna de Cioran, se aporta también a sostener el nihilismo y la distopía al negar, las nociones de progreso, avance y construcción de mejores sociedades. Precisamente en su libro *Historia y utopía*, abordaba esta temática del fin de la Historia en relación con el tema de la utopía, esto se puede leer desde el prólogo escrito por Esther Seligson:

Habría que cambiar la manera de ser, y desear, no el fin del mundo, sino el de esta forma de civilización, el fin de la Historia. Y éste es el tema favorito de E.M. Cioran: despotricar contra la Historia para desmitificarla y contra los defensores del progreso y del Devenir, contra aquellos que creen participar en el avance de la civilización, provocándolo, promoviendo con sus acciones y discursos. (Seligson, 2003: 11)

Se interpreta entonces al humano como iluso, al creer que intervine promoviendo el progreso y que es dueño de su futuro, ‘que hace su propia Historia’. Visiones que al confiar en dicho mejoramiento y la participación en la Historia al construir el futuro, hicieron que el humano cayera en el utopismo; pues, intenta alcanzar lo inalcanzable: ‘el progreso’, ‘la justicia’, ‘lo armónico’, ‘la utopía’.

Así, el llamado fin de la Historia y los grandes metarrelatos es la pérdida de la brújula o el comienzo del extravío de las verdades puras, de los absolutos. Como consecuencia, se le da la bienvenida a la incertidumbre, al relativismo absurdo que para algunos deviene inevitablemente en nihilismo, las esperanzas de los mundos mejores y utopías se derrumbaron ante la comprensión del fin de la Historia, afirmando así la distopía que ratifica el Paraíso perdido.

Décadas más adelante, la propuesta de la noción de presentismo que niega la utopía en tanto que negar los proyectos a futuro, se puede identificar desde el

análisis de autores como Lipovsky (2006), quien sostiene que esta tendencia presentista se intensificó y vínculo a la tensión de la latente 'Guerra nuclear', circunstancia incierta que fue entre otros alicientes para vivir en el aquí y ahora y desechar las utopías y militancias revolucionarias, esto en el contexto de la segunda mitad del siglo XX.

La crítica hacia la alternativa de un futuro diferente, se puede identificar también en autores como Richard Rorty, quien sostiene: "con Hegel, los intelectuales comenzaron a cambiar sus fantasías de conectarse con la eternidad por fantasías de construir un mejor futuro". (Rorty, 1995: 216). El señalamiento es de índole crítico, pues mediante el sarcasmo este autor califica como fantasía el especular un futuro diferente.

En suma, estas propuestas sobre el 'fin' de la Historia y la eliminación de las utopías, sirven para entender que "el siglo XX se saldó con una derrota histórica del socialismo y el siglo siguiente nació en un mundo privado de utopías. El 'presentismo' –régimen de historicidad hoy dominante– es resultado de una ruptura de la dialéctica de la historia". (Traverso, 2016: 120)

A partir de todo esto, en efecto el diálogo entre el marxismo y la posmodernidad incluye la cuestión del fin de la Historia, el fin de las utopías y la aparición de nuevos paradigmas teóricos, como el régimen de historicidad denominado 'presentismo'. Tendencias que como se sostiene en la cita, son desarrolladas y sostenidas por los investigadores y académicos del siglo XXI.

En sintonía con esta disputa, se podría decir que la cuestión de la 'utopía' ha sido muy atacada en debates teórico-académicos de las últimas décadas. Por mencionar un ejemplo, en 2018 el investigador Rafael Alvear le realizó una entrevista a la prestigiosa filósofa Ágnes Heller en la que se le cuestionó acerca del tema de la 'utopía', contestando Heller lo siguiente:

Creo que podemos aprender más de las distopías que de las utopías, porque las distopías nos muestran al menos cuáles son los peligros. Podemos evitar peligros si es que los vemos o tenemos en cuenta primero. No tiene ningún

sentido imaginar un futuro de mayor felicidad si es que el presente ni siquiera está asegurado. (Alvear, 2018, p. 112)

Afirmaciones, que no la hace algún pensador posmoderno sino una filósofa que no se identifica con esta tendencia; sin embargo, nos muestra como desde el común academicismo o intelectualismo hay un rechazo hacia la utopía. También, deja ver como las tendencias antes mencionadas como la distopía y el ‘presentismo’ siguen en boga, razones que se oponen a la ‘utopía’. Hasta aquí una muestra muy general del devenir del debate, en el que se sostiene un rechazo a las utopías y una afirmación del nihilismo distópico, afirmando con esto ¿la pérdida del Paraíso en la modernidad? En los siguientes párrafos se atiende lo que podría ser la réplica a estas propuestas, presentada desde el marxismo contemporáneo en México.

3 Sobre la Utopía como paraíso

3.1 ¿Por qué se asocia el marxismo a la utopía?

“A menudo se ha criticado la teoría crítica de Marx como ‘prometeica’, como teoría basada en la proposición, peligrosamente utópica, de que las personas pueden conformar su mundo a su elección”. (Postone, 2006; 489). Idea que parece descartarse, por la falsa necesidad de escenarios en los que es inevitable la organización bajo la dicotomía de opresores y oprimidos.

Sin embargo, hay que destacar que ciertos movimientos políticos del pasado siglo XX tuvieron la oportunidad de materializar y realizar una transformación de impacto benéfico para las sociedades humanas. Sin embargo, ‘navegando’ con la fachada del marxismo, estos experimentos fracasaron otorgándoles así una aparente razón a los detractores de proyectos políticos económicos más justos, equitativos de estructura política colectiva, por lo que:

A lo largo de casi 40 años el nombre y el pensamiento de Karl Marx fueron invocados –tanto en la academia como a través del ágora mediática– para referirse a lo “envejecido” y a lo “utópico”, o bien a lo “insensato” –cuando no a lo “trágico”– al

asociarlo de manera acrítica y malintencionada con ese absurdo en que se transformó el socialismo real. (Ortega, 2018: 45)

Así, la equiparación del marxismo con la utopía parece derivar de una calificación acrítica, en la que se limitan a identificar las teorías de Marx con el ‘socialismo realmente existente’. Cuestión que el posmodernismo da por hecho; pero, para complementar más esta problemática es necesario atender otras cuestiones que también derivan de esto.

Si bien, la teoría de Marx nunca propuso predecir un futuro sí hablaba de un progreso que la humanidad había desarrollado y seguiría desarrollando con la conciencia histórica y la consciencia de clase. Crecimiento siempre con miras a mejorar y hacer de las sociedades humanas más justas, libres y equitativas, cuestiones que Marx presentó como mera especulación y posibilidad, no como leyes rígidas de un necesario desarrollo y, por lo tanto, predicción.

No obstante, la posmodernidad basándose en una lectura teleológica del Materialismo Histórico lo descalificó. En consecuencia, las tendencias teóricas que proponían un mejoramiento de la humanidad en su conjunto y su entorno socio-ambiental como las socialistas fueron duramente criticadas.

Lo anterior, también es una prueba más de cómo se ha venido dando el diálogo entre la posmodernidad y el marxismo en las últimas décadas. Sin embargo, el debate enfocado a la cuestión del ‘desarrollo’ o ‘fin’ de la Historia no es abordado a profundidad en este artículo, solo en los puntos que se encuentra con la temática de la utopía que es el objetivo principal, por ejemplo, analizando porque la propuesta de Marx no puede ser leída como utópica –al menos en el sentido de irrealizable-, cuestión que se atiende en la siguiente sección.

3.2 El marxismo es anti utópico

Se ha sostenido que, el comunismo no es una utopía sino una infinidad de proyectos. Desde lo anterior se puede decir que se discute a la propuesta marxista no como una

‘utopía’ idílica, irrealizable, sino como rutas y propuestas para superar los problemas reales de la sociedad contemporánea. Es posible debatir argumentando desde la *Ideología alemana* texto de Marx y Engels (1974) en el que se sostiene que el comunismo no es un ideal, sino una posibilidad que anula la realidad establecida.

Desde esta visión, la utopía comunista o marxista no es una ‘utopía’ en el sentido de proponer una meta idealizada, perfecta, y por tanto, imposible de alcanzar. Se identifica más bien a este proyecto como en posibilidades de realización, lo que implicaría una negación de la realidad actual, posibilidad que se vislumbra complicada pero no imposible. “El comunismo no es una utopía más para la reforma del sistema actual. Hay infinidad de proyectos, rutas y propuestas para superar los problemas de la sociedad contemporánea”. (Semo, 2020: 1)

El comunismo es entendido entonces, como una propuesta teórica que no es una utopía, se enfatiza, además, que mucho menos cuando hay una necesidad de cambiar el sistema político-económico actual. También hay una gran variedad de formas y caminos para realizar tal cambio, posibilidades donde todavía se debe contemplar al comunismo, como una alternativa viable, real y alejada de todo utopismo. Incluso desde el contexto de Marx y Engels se puede identificar el carácter anti utópico de su propuesta, cuestión que está plasmada en sus obras, como se sostiene en las siguientes líneas:

“En *La ideología alemana*, Marx rechaza que el comunismo sea un ideal al cual haya de sujetarse la realidad; él lo entiende más bien como el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”. (Semo, 2020: 1). En esta interpretación rechaza que el comunismo sea un ideal, entendiendo ideal en un sentido metafísico utópico.

Esto sostiene pues que Marx más que un ideal, entiende al comunismo como ‘el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual’. Se resalta, el adjetivo ‘real’ entendiendo por esto como un objetivo asequible de alcanzar. Más

aún, esta posibilidad puede anular y superar la realidad presente, es decir, el comunismo (marxismo) es anti utópico.

En este sentido, sería anti utópico, pero en cuanto a rechazar a la utopía como lo irrealizable, puesto que el marxismo se propone como lo opuesto, es decir, es totalmente posible y puede anular la realidad capitalista. En este sentido lo 'realizable' puede converger con la utopía si entendemos a esta como posibilidad, como potencia, tal y como se expone a continuación.

3.3 La Utopía como el “todavía no...” y como “principio de esperanza”

La importancia de la utopía puede residir también en que dota a los oprimidos del 'todavía no', objetivo que quizá no se sostiene en el presente, pero eso no obstaculiza su alcance en el futuro, el que la posibilidad de mejores sociedades exista y está abierta es la importancia del 'todavía no'. Es una necesidad de aspirar a una utopía marxista en la actualidad, pues esta proyección también funciona como un 'principio de esperanza' que es el motor que anima y construye la lucha de los oprimidos por la edificación de sociedades mejores, así se explica:

A diferencia de Adorno y parafraseando a Lukács, Holloway es un huésped incómodo en el Grand Hotel Abyss. Su apreciación de la dialéctica negativa de Adorno se combina con el argumento de Bloch sobre la necesidad de una utopía concreta y la función utópica de la esperanza. La “fusión entre negatividad y esperanza” que ofrece Holloway se fundamenta en el “todavía-no” de Bloch. (Dinerstein, 2018: 296)

Desde el párrafo anterior, existe el apremio por la utopía. Necesidad que funge como el motor que motiva a buscar la transformación de las sociedades en sistemas más justos. Potencia esperanzadora que todavía no es; pero que puede llegar a ser, por esto, la esperanza de buscar la realización de la utopía como meta, es necesaria para la construcción de mejores sociedades humanas.

En este sentido, se rescata la cuestión desde una perspectiva marxista, primero porque realiza una crítica al orden imperante en esta realidad (el

capitalismo). De tal grado realiza esta crítica que deja como plausible el considerar escenarios y alternativas que se mantienen en potencia, en el ‘todavía no’. De esta forma, la utopía es una herramienta que motivaría a los oprimidos a buscar mejorar sus condiciones para una vida más digna y no alimentar la desilusión del nihilismo, el hastío y la apatía.

Así, la utopía como un ‘principio de esperanza’ potencia al cambio y motivación a la búsqueda de la justicia y la igualdad. Se requiere revertir al capitalismo con una utopía socialista recuperando la modernidad, pero no en la versión capitalista. Ya que se pueden entender múltiples ‘modernidades’, en esta diversidad es posible que quepa y se construya la utopía socialista.

En este mismo sentido, la importancia fundamental que la utopía tiene para el oprimido es que: “la utopía futura, es así el polo afectivo, tendencial (*triebende*, diría Marx) que moviliza la acción. El oprimido, alienado, subsumido en el capital, tiene así un ‘proyecto de liberación’ que crea el fundamento para una praxis revolucionaria de liberación”. (Dussel, 2010: 498)

Reivindicaciones, que benefician a los oprimidos; pues, al visualizar la aplicación utópica como objetivo liberador por el cual unirse, organizarse y luchar por esa mejora en el bienestar de los más desprotegidos. Así la utopía como meta de los desposeídos es la potencia para la transformación y realización de estos. Cabe destacar que, existen proyectos o modelos sociales que se pueden asemejar a la realización de la utopía, planteamientos que se explican en la siguiente sección.

3.4 Las comunidades indígenas y su organización como cercanos a la utopía

Sería ingenuo sostener a las comunidades de pueblos autóctonos e indígenas, por ejemplo, de México, como sociedades ‘perfectas o ideales’, no obstante, si pueden ser muestra de una alternativa de organización colectiva, por ello, hay que recordar que la utopía no capitalista moderna también se basa en la unidad de nociones del

socialismo no occidental, sino más bien piensa en un socialismo originario de Latinoamérica, es decir, con apertura étnica y plural. Así, es posible sostener que lo anterior no es una alternativa tan lejana de construir, pues:

al contemplar esa pluralidad constatamos cómo el ideal comunista, las propuestas de comunidad solidaria, y otros postulados modernos que hoy suelen ser descartados con la tacha de ‘utópicos’ han sido y son, en América Latina, realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales”. (De Sousa, 2014, p. 179)

Es decir, esta propuesta describe que una utopía pluriétnica no moderna occidental es posible y en realidad no es tan ‘utópica’; pues, esta circunstancia se ha realizado de cierta manera en las comunidades indígenas de Latinoamérica. Este planteamiento, que se puede condensar en la defensa de una utopía socialista y pluralista no occidental, es una propuesta que también se presenta como una crítica frontal al capitalismo. Crítica que ratifica una postura marxista contemporánea, desde el uso de terminología como la equiparación de los términos ‘Sociedad Moderna’ a ‘sociedad capitalista’.

La utopía socialista que se sostiene es aquella, que se caracteriza por conformarse de la pluralidad y el multiculturalismo. El ejemplo más cercano a esto, son las sociedades pluriétnicas no capitalistas, es decir, las comunidades indígenas. Mediante esto, el pensar la utopía sigue siendo vigente no solo por la aspiración de su construcción –a futuro-, sino que específicamente se propone como viable; pero, no sin antes advertir que este proyecto no puede ser autoritariamente hegemónico, sino por el contrario la utopía socialista del presente siglo debe ser pluriétnica, diversa y horizontal. Proyectos en donde la realización individual también es imprescindible como se expone a continuación.

2.5 La utopía como construcción humana y realización individual

La utopía marxista, es un horizonte crítico, no ideológico, ni mítico sino racionalidad crítica, ya que, mediante la *comunitarización* humana se alcanza la realización

individual. Entiéndase pues como crítica que se construye dentro de los virajes futuros del devenir, es decir, no es un proyecto acabado sino en constante construcción. Otra cuestión interesante, es que, a pesar de la falaz identificación del marxismo como una propuesta hegemónica totalitaria al proponer una base de organización colectiva, se afirma que en la *comunitarización* (colectivización) de las sociedades humanas se da la realización del individuo.

Así, respecto a la crítica posmoderna, que acusa al marxismo de dejar fuera las individualidades, como de promover utopías de carácter místico, religioso e irrealizable, apoyándonos en Marx, se responde lo siguiente:

Marx piensa, entonces, que en la sociedad futura, la utopía que se constituye como un horizonte crítico –que no es ideología ni mito sino límite racional que funda la criticidad ante lo dado–, es la de la plena realización de la individualidad en la responsable comunitarización de toda la actividad humana (...) Pero no se piense que dicha utopía se realizará mecánicamente, por la “necesidad ineluctable de la materia infinita y eterna”; muy por el contrario, es fruto siempre de la acción histórica del hombre. (Dussel, 2010: 496).

Desde esta interpretación, se discute que la utopía no se debe centrar en una ontología economicista (crítica al capital) sino en algo más, como la realización individual, es decir, en el marxismo contemporáneo se señala como negativo la lectura economicista excesiva hacia la obra de Marx, cuestión que la explica mediante las siguientes líneas:

Esta utopía es un “más allá” del horizonte ontológico, del ser del capital. La totalidad del capital es superada por un ámbito que trasciende su fundamento. Si la ontología piensa el ser (y la crítica de la economía política capitalista es por ello una “ontología económica”), la crítica del ser se efectúa desde una alteridad. (Dussel, 2010: 498)

Cabe destacar que esta propuesta de defender la utopía marxista también es una defensa de uno de los temas más criticados del marxismo y que es su supuesto carácter totalizador. Por el contrario, se afirma que el objetivo central de esta utopía es la realización del individuo, el reconocimiento de lo otro, la ‘alteridad’.

Se resalta pues esta propuesta de Marx mediante la realización del individuo ratificando así al filósofo alemán como un defensor de la dignidad humana. Postura

que contrasta con las lecturas que sostenían que el marxismo es totalizador porque borra y no considera las individualidades y, por lo tanto, la dignidad humana. A su vez esta propuesta se relaciona y respalda la postura de un marxismo pluralista.

De esta forma, se ve viable una utopía no occidental colonizadora en la construcción de sociedades humanas que permitan el desarrollo y bienestar de los individuos de manera equitativa y justa, apegados a principios ético-rationales en los que se proyecta reivindicar la libertad para los oprimidos.

En suma, la Utopía marxista se presenta como un escenario en que mediante una *comunitarización* ética, fraterna y solidaria se da la realización individual de los humanos. Resalta que es importante visualizar estos proyectos como realizables solo mediante la acción histórica humana, por lo que, son escenarios que no se espera que lleguen mecánicamente o por ‘providencia metafísica’, sino por mera responsabilidad de la acción humana, es decir, son posibilidad y no un forzoso ‘telos’.

Asimismo, se identifica a la utopía marxista como aquella que no se limita únicamente a la cuestión económica, sino como un proyecto que visualiza más cambios como en la cultura (pluralidad, multiculturalidad, multiétnicidad), la política (democracia) los valores (ética), por mencionar algunos. Por último, no deja de exponer la importancia de la utopía como potencia de las justas movilizaciones de los oprimidos en la lucha por su dignidad, rehumanización y mejoras en su calidad de vida. Desde lo anterior, la utopía marxista es un proyecto realizable como se explica en la siguiente sección.

3.6 La Utopía marxista-socialista no es inalcanzable

Para comenzar se puede sostener que es necesario separar las experimentaciones pasadas de los ideales y metas que representa el comunismo (marxismo). De esta forma se debe considerar que a pesar de la derrota del ‘socialismo realmente

existente', la utopía socialista sigue siendo necesaria en el presente siglo. Es decir, al separar al marxismo de la experiencia soviética la utopía marxista es asequible como una herramienta para la transformación del mundo, pero no se entiende aquí como 'ideal' o 'irrealizable' sino como una deseable posibilidad de cambio a un mejor mundo en tanto que más justo.

Estos posicionamientos, es posible identificarlos en diversos autores, por ejemplo;

Echeverría jamás escuchó el canto de las sirenas posmodernas ni consideró el marxismo como 'algo del pasado' cuando, a raíz de la destrucción del 'socialismo real', la intelectualidad académica y mediática se volcó en masa y desesperadamente hacia la idea del 'fin de la historia', el liberalismo económico y la democracia "sin adjetivos. (Ortega, 2019: 213)

Aquellos años de finales de la década de los ochenta y principios de la de los noventa del siglo pasado, tras la implosión del llamado 'socialismo realmente existente' la tradición marxista sufrió una de sus más grandes crisis. Años difíciles para el marxismo que se reflejaron también mediante una desmovilización 'ideológica', materializada en una desbandada de investigadores, pensadores e intelectuales que descartaron al marxismo como opción teórica.

No obstante, no se abandonaron del todo las convicciones marxistas ante la crisis del fin del 'socialismo realmente existente', mientras crecía la desbandada de 'intelectuales' que abandonaban el marxismo abrazando las propuestas en boga como el 'fin de la Historia', el liberalismo económico que en realidad es el Neoliberalismo y su 'democracia', se continuó debatiendo contra estas posturas y las posmodernas.

Específicamente cuando esta última tendencia habla del fin de las utopías, se resalta la importancia de esta pues se puede decir que:

Se requiere de algo que parece inactual en este fin de siglo: que la utopía de una modernidad alternativa, no capitalista, mantenga su vitalidad más allá de los efectos desmovilizadores que el derrumbe del "socialismo real" ha tenido sobre la "necesidad real de socialismo". Es el debilitamiento de la utopía socialista y, con ella, de toda la cultura política moderna, el que ha despertado en esas poblaciones una especie de "fundamentalismo" premodernizante. (Echeverría, 1997: 69)

Lo anterior, apunta a la necesidad de la utopía como renovación de las tendencias políticas. También se sostiene la necesidad de una utopía en específico, como es la socialista, que no debe tomar como base a la modernidad capitalista. Aún más, se pueden argumentar diversos puntos interesantes sobre el concepto utopía desde la postura marxista:

La significación de lo moderno como realización de una utopía técnica sólo ha adquirido su sentido pleno en este siglo cuando ella ha aparecido en tanto que momento constitutivo pero subordinado de lo que quiere decir la palabra "socialismo": la realización (reformista o revolucionaria) de la utopía político-social —el reino de la libertad y la justicia— como progreso puro, como sustitución absolutamente innovadora de la figura tradicional en la que ha existido lo político. (Echeverría, 1997: 136).

De esta forma, se expone que el concepto de utopía más específicamente 'utopía técnica', que por cierto se designa como un concepto moderno; adquiere sentido solo hasta que se entiende en relación y dentro del proyecto llamado Socialismo. En otras palabras, se está sosteniendo con esto que la manera en que se entiende el concepto utopía en esta época contemporánea es en un sentido totalmente relacionado al marxismo, pues se entiende a partir de que la propuesta socialista fue tomando fuerza, y esta a su vez se identifica como una utopía político-social que, ya sea desde el reformismo o la revolución, pretende alcanzar objetivos muy concretos.

Metas que se pueden traducir en otro concepto denominado como 'progreso'; pero, que también se puede entender como la construcción de sociedades humanas más libres, igualitarias y justas. Ideas y metas que se comprenden dentro de los objetivos y terminología del marxismo contemporáneo, y por ello, de la propuesta socialista de este contexto. Dentro de este desarrollo, se expone y defiende la concepción de un tipo de utopía muy particular cuya característica central es que esta no es irrealizable, sino que tiene posibilidades de llegar a 'Ser' en 'Acto': "El discurso de Marx no sólo intenta documentar el carácter realista de su utopía, sino sobreponerse también a una especie de nostalgia del presente, a una fascinación por lo que se vive, aunque merezca ser convertido en pasado". (Echeverría, 1997: 120)

Lo anterior aporta a este debate a partir de los siguientes puntos, primero habla de que Marx propone y documenta mediante su teoría y obra una utopía. Pero como anteriormente se ha sostenido, esta no es de cualquier tipo, sino que la marxista se distingue por proyectarse como realizable. Además, según esta interpretación, la apuesta a futuro de Marx también sirve para subsanar la falsa y enajenante fascinación por el presente. La anterior interpretación se realiza como complemento de la idea, sin perder de vista que la característica central de este tipo de utopía marxista contemporánea es que se plantea como alternativa real de construcción.

Se entiende a esta “utopía terrenal como propuesta de un mundo humano radicalmente mejor que el establecido y realmente posible”. (Echeverría, 1997: 137). Así, se acaba por describir esta percepción desde el marxismo contemporáneo, cuyas características, que para empezar es ‘terrenal’ y con esto se refiere a que no es metafísica ‘ideal’, ‘inalcanzable’ o ‘perfecta’, sino materialista y en movimiento.

Además, se vuelve a sostener que la utopía desde el marxismo contemporáneo se entiende también como la búsqueda y construcción de un mundo ‘mejor’ (mejor, en tanto las características antes mencionadas: justicia, dignidad, pluralismo, igualdad, libertad, etc.) que las condiciones de la realidad establecida (capitalista).

También, se puede problematizar el concepto utopía en por lo menos dos formas. En la primera, se expone como en el capitalismo no hay una consideración justa del valor de uso; pues los capitalistas tienen una ‘fe’ ciega en el libre mercado, al grado de idealizar a esta forma de economía como ‘perfecta’.

De esta forma, los capitalistas viven o creen en una utopía, la utopía del ‘Libre Mercado’, pues creen firmemente que este soluciona y solucionará todos los problemas del mundo cuestión que, tras la experiencia histórica, así como la de las últimas tres décadas puede ser muy cuestionable, ‘ilusoria’ o hasta ‘distópica’, en el sentido negativo de irreal.

La otra forma en que se problematiza el concepto utopía es cuando se refiere a este como la utopía socialista ‘verdadera y realizable’, escenario que se contrapone tanto al llamado ‘socialismo realmente existente’, como al capitalismo. La utopía es “este mundo perfecto que está ahí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él ahí”. (Echeverría, 1998: 131)

Así, se puede mostrar la relevancia de este escenario futuro que es mejor que el presente orden establecido. También explica que esta ‘proyección a futuro’, es coextendido al ‘mundo real del presente’, pues sus planteamientos surgen de este, pero buscando una re-categorización a lo ‘mejor’, o mejorar estos en contraste a la realidad. En suma, la utopía exige a la realidad transformarse o quitarse la etiqueta de real para ocupar ese vacío.

En estas últimas ideas, se reivindica la importancia de la utopía porque es una exigencia que denuncia tanto al ‘socialismo realmente existente’, como al orden capitalista real. De hecho, resalta también que uno de los principales errores del llamado ‘socialismo realmente existente’, fue precisamente abandonar la utopía de construir una economía no capitalista, pues su “socialismo ha abandonado, calificándola de ‘utópica’, toda pretensión de construir una economía de bases diferentes, y se ha conformado con la economía capitalista”. (Echeverría, 1998: 135)

Desde el planteamiento anterior se puede observar como en el llamado ‘socialismo realmente existente’ se denigro, se despreció y se vio como algo negativo a la utopía. Al grado de designar como ‘utópico’ en este sentido negativo, la posibilidad de construir las bases de una economía diferente. Al desechar esta supuesta proyección ‘utópica’, el ‘socialismo realmente existente’ se conformó con la aparente posibilidad ‘real’ y ‘única’ de economía, que es ni más ni menos que la capitalista.

A partir de esto, es posible entender por qué el ‘socialismo realmente existente’ no llegó siquiera a ser socialista, sino que se quedó con un proyecto de capitalismo de Estado, con una falsa fachada ‘socialista’ y ‘marxista’. En consideración a todo lo anterior, la utopía se puede reivindicar. Se puede sostener también, si se considera que: “una de las cosas positivas del derrumbe del ‘socialismo real’ es que podemos repensar la religión y su papel liberador. Esta visión ve a la religión como algo utópico que da esperanza, es decir, una expresión de *principio de esperanza*.” (Arriarán, 2001: 11)

El comentario anterior, se realiza en el sentido de que hay una crítica a la idea de una modernidad única. Y que esta ha fallado, pues en el caso del capitalismo y del ‘socialismo realmente existente’, que, aunque son diferentes pasan por el mismo fiasco, y por ello, ambas tendencias se incluyen en el mismo debate con la posmodernidad; por tanto, se postula una multiplicidad de modernidades y la reivindicación de la utopía.

De formas diferentes se puede continuar criticando la posmodernidad:

dado que una modernidad nueva supone en lo económico liberar a la producción de su carácter productivista y en lo político radicalizar la democracia, la única manera para alcanzarla de una manera no capitalista es la utopía socialista. Esto significa recuperar el concepto de modernidad en Marx y separarlo de las deformaciones del ‘socialismo real’. (Arriarán, 2001: 28)

En la idea anterior, es explícito el debate entre marxismo y posmodernidad centrado en el tema de la utopía y las múltiples modernidades. También se puede notar, que el proyecto que se entiende como utopía se identifica a su vez con otras características como la justicia distributiva con la economía con ética y la democracia en el sentido de una justa participación política de las masas populares. De esta manera se muestra, como se continuaron discutiendo estos planteamientos haciendo énfasis en los tópicos de interés para esta comunicación:

Reivindicar la utopía socialista es una tarea necesaria, ya que es la que mejor orienta la modernización en un sentido no capitalista. A pesar del derrumbe del ‘socialismo real’ y a pesar de lo que postulan la mayoría de los filósofos posmodernos sobre el

fin de la historia, una unión fructífera entre modernidad, nación y socialismo sigue siendo un proyecto deseable. (Arriarán, 2001: 28)

Se destaca entonces como necesaria la utopía desde otra concepción de modernidad diferente tanto de la capitalista como de la propuesta por el 'socialismo real'. Se muestra cómo la discusión se ha seguido desarrollando. Otro ejemplo se puede detectar cuando pocos años más se discutió la modernidad capitalista, remitiéndose hasta Marx:

En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx dice que el objetivo último de su obra es sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna. Marx utiliza como sinónimos sociedad moderna, sociedad capitalista o sociedad burguesa. (Veraza, 2007: 34)

Lo anterior, atiende también la cuestión de las múltiples modernidades, propuesta que en años recientes se sigue discutiendo, por ejemplo, se puede decir que: "no puede haber una modernidad única [...] por el contrario, la modernidad se manifiesta en formas muy diversas en las sociedades actuales." (Kozlarek, 2014: 98). Esto es relevante, porque si se consideran diferentes lecturas y proyectos de 'modernidad', también se obtienen diversas interpretaciones de problemáticas concretas como lo es para el caso de la utopía. Con base a esto, la interpretación de la 'modernidad capitalista' respecto a la temática de la utopía no es la única ni la más fiable para atender el análisis del concepto.

Incluso en años recientes se sigue discutiendo sobre esta problemática pues este "discurso crítico puede elaborar un desciframiento de la modernidad capitalista y permite entender cómo elaborar una modernidad que siga siendo moderna, pero sin su realización capitalista". (Calsapeu, 2017: 350). Es decir, lo que sería la realización de la utopía.

Así, se puede entender la postura marxista contemporánea en el sentido de sostener paradigmas que en un lapso temporal pasado serían menos cuestionables, por ejemplo, la multiplicidad de las 'modernidades', la clasificación de la 'modernidad capitalista' y la viabilidad de la utopía desde un 'socialismo pluralista'. Cuestión dialéctica, pues propone la búsqueda de esta utopía; pero, también su

negación, cuando se busca la realización de esta. Realización que no parece tan lejana.

El socialismo como utopía es una cuestión del futuro y reconoce la necesidad de una fase previa de democracia que cada vez más amplia y efectiva terminará en socialismo. Esta propuesta a diferencia de las ‘interpretaciones’ del siglo pasado no se asume como ‘real’, ‘ya dado’, ‘un proyecto terminado y único’, sino una planificación a futuro con posibilidades de construcción. La utopía socialista es necesaria porque de no tener dicha aspiración a construirla y realizarla, la lógica destructiva del capitalismo nos llevará a la barbarie.

Esta cuestión se trabajó por diversos autores en México, por ejemplo:

otra de las vetas por las que se desarrolla el pensamiento de Sánchez Vázquez, y que le permitió explorar su revisión crítica del marxismo y su relectura de la obra de Marx, es el rescate y la defensa del socialismo, a partir de una interesante revisión de la categoría de utopía; una crítica al socialismo. (Concheiro, 2015: 27)

Se anuncia entonces el tema de la utopía como una problemática que se atendió en décadas recientes. Reflexión de dicha idea que se usa para realizar una apología de socialismo en el siglo XXI, desarrollando también esta propuesta a partir de la crítica al denominado ‘socialismo realmente existente’.

Desde la terminología de Ernest Bloch (Contreras, 2020: 137-156), quién fue un filósofo marxista del siglo XX que trabajo el tema de la utopía se puede designar como: ‘marxismo frío’ a la vertiente marxista que pregonaba un cientificismo rígido y rechazaba la utopía al calificarla como precientífica (Löwy, 2013). Y ‘marxismo cálido’ a la vertiente marxista que consideraba importante el tema de la utopía. (Sánchez, 2007: 296)

Aunque no se usa literalmente la terminología de Bloch como ‘marxismo caliente’ o ‘marxismo frío’ se apoya la idea de que existen diferentes vertientes e interpretaciones del marxismo unas más rígidas y hasta dogmáticas; otras más románticas revolucionarias, como las que aprueban la cuestión de la utopía.

Tanto Marx como Engels alcanzan a ver el lado utópico de sus propuestas, pero tampoco la definen como una teoría utópica. Sí, porque es una aspiración de un mundo mejor en el futuro y no porque esta aspiración es realizable, posible y alcanzable. Cuestiones que se pueden encontrar sostenidas en una de las obras de los autores alemanes.

En *La ideología alemana* publicada en (1845) por Marx y Engels (1974) escriben sobre el ideal socialista que contiene la siguiente propuesta: “ese ideal es una utopía: no en el sentido platónico que hace superflua su realización, dadas su perfección y autosuficiencia, sino en el socialista utópico de una aspiración a realizar”. (Sánchez, 2007: 165)

Lo anterior explica como el socialismo-comunismo se acepta como una aspiración ‘ideal’; pero no como la perfección que por sí misma resulta superficial e irrealizable, cuestión que se apoya en *La Ideología alemana*. Desde las líneas anteriores cabría preguntarse ¿qué tipo de utopía o ideal, es el que se dice que Marx plantea mediante su teoría? Cuestión que se podría responder si se considera que el marxismo propone valores o ideales con la pretensión de la realización de estos mediante la práctica, es decir, con la ‘Praxis’. Especulación que se explica con la siguiente cita:

La libertad y la justicia siguen siendo valores supremos, y por ello sigue siendo necesaria la utopía de una sociedad en la que la justicia no se sacrifique a la libertad (como la sacrifica el liberalismo), o en la que la libertad no se sacrifique a la justicia (como la ha sacrificado el “socialismo real”, con el resultado de que una y otra queda arruinadas). (Sánchez, 2007: 217-218)

En la lógica del párrafo anterior, se expone que valores como la libertad y la justicia, son ideales que por más utópicos o románticos que puedan parecer, la realización y aplicación de estos sigue siendo deseable y posible. También resalta que no sólo el liberalismo se ha equivocado, sino también el llamado ‘socialismo realmente existente’, lo que muestra la postura como objetiva.

A partir de lo anterior, se puede comenzar a dilucidar que cuando la posmodernidad critica que con el fin de ‘socialismo realmente existente’ se da el fin

de las utopías y con estas la muerte de la socialista, es una crítica limitada o errónea; pues, como se ha sostenido en reiteradas ocasiones, la identificación de los sistemas de tipo soviético como experimentos marxistas es deficiente.

Es posible decir que en relación con lo que anteriormente se sostiene el *stalinismo* y el modelo en general del ‘socialismo realmente existente’, se alejaron totalmente del ideal marxista. Con Stalin, “su ‘socialismo’ despótico era otra cosa que no respondía en modo alguno, a la utopía marxiana de la nueva sociedad”. (Sánchez, 2007: 239)

Se debate que en modo alguno los experimentos del siglo XX que se presentaron como ‘socialistas’ corresponden con lo que idealmente sería la teoría o utopía marxista que proponía una nueva sociedad libre de represión, puesto que los países con el modelo del ‘socialismo realmente existente’ estaban llenos de opresión.

Otra de las razones por las que la utopía marxista-socialista debe dejar de identificarse con los sistemas político-económicos antes mencionados, es porque esta, se propone como un proyecto a futuro y no se autodenomina como ‘real’ en un presente. Antes bien, considera todo un proceso de transformación donde cuestiones prácticas como la democracia son elementales. Circunstancia que en los experimentos del siglo XX no se dio...

El socialismo sólo es como utopía una cosa del futuro. Y lo es reconociéndose la necesidad de una fase previa de democracia cada vez más amplia y efectiva que acabará por ser el socialismo. (Sánchez, 2007: 278)

Desde lo anterior, se vuelve a ratificar que el socialismo ideal se puede ver como utópico solo en el sentido de que es una alternativa futura y que es posible a partir de que la voluntad humana quiera construirlo. En este proceso de construcción se reconocen diferentes etapas de transformación; una de estas es la aplicación de la democracia radicalizada y plena. El tema de la utopía en relación con el marxismo se puede discutir también de la siguiente manera:

El marxismo es, un proyecto, idea o utopía de emancipación social, humana, o de nueva sociedad en la que habrán de desaparecer los males sociales criticados. Se

trata, pues, de un proyecto de sociedad (socialista-comunista) en la que los hombres, libres de la explotación y la opresión, y en condiciones de libertad, igualdad y justicia social, así como dignidad humana, dominen sus condiciones de existencia. Un proyecto asimismo necesario, deseable, posible y realizable. Necesario, porque si no se llega al socialismo, como alternativa social al capitalismo, la lógica destructiva de su desarrollo conducirá a una nueva barbarie. (Sánchez, 2007: 78)

Así se entiende la propuesta marxista como un utopismo deseable al plantear valores que no están en el presente; pero, que no por ello no son asequibles, además se presentan códigos que proponen un beneficio para la mayoría, al defender la justicia, la igualdad, la libertad, la felicidad, entre otros. Valores que se relacionan con la utopía marxista y que siguen siendo atractivos, ya que, se sigue investigando sobre esto.

Otra manera de ejemplificar y defender este planteamiento en defensa de la utopía socialista es como el siguiente: “la caída de la URSS no marca el fin de las utopías”. (Veraza, 2013: 49). Ratificando con esto, que la crítica posmoderna identificó al ‘socialismo realmente existente’ con la realización de la utopía y, por tanto, el fracaso de estos sistemas como el fin de las utopías. Cuestión que por los argumentos que se han ido planteando a lo largo de esta discusión es insostenible.

En suma, se puede decir que, a finales del siglo pasado, y principios del presente el tema de la defensa de la utopía socialista-democrática, se siguió discutiendo tanto en México como en otros países. Por ejemplo, Adolfo Sánchez Vázquez al igual que otros autores como Bolívar Echeverría y Jorge Veraza, consideran que el fracaso del ‘socialismo realmente existente’ no representa el fin de las utopías socialistas. Los experimentos del siglo XX como ya se ha resaltado se convirtieron en Estados autoritarios totalitarios y hegemónicos, por lo tanto, son casos que resulta imposible relacionarlos con la utopía socialista.

Cabe destacar que estos autores debaten que la utopía socialista entendida desde el planteamiento de Marx no es una ‘utopía irrealizable’. Sino un proyecto a futuro con posibilidades de construcción. Dicha idea también sería cercana a una

democracia efectiva, directa, no representativa y sobre todo pluralista, es decir, la aplicación honesta y ética de la democracia sería equivalente a la utopía socialista. Escenarios que no se han alcanzado aún, pero están en potencia de construirse si los humanos así lo deciden. En la siguiente sección se propone una provisional conjetura.

4. Conclusiones

A partir de lo expuesto hasta aquí se puede proponer un contraste entre las diferentes posturas revisadas. Es viable decir que casi todas coinciden en que la utopía marxista-socialista es asequible y que los experimentos del 'socialismo realmente existente' nada tienen que ver con esta.

No todas las posturas emiten las mismas consideraciones por lo que si hay diferencias entre estas, con base a esta diversidad se interpreta la siguiente comparación. Primero hay quienes coinciden en que la utopía marxista socialista es posible y en este sentido no se entiende como una meta perfecta e inalcanzable, sino como un proyecto que podría estar en potencia.

Con respecto a esto último coinciden Bolívar Echeverría, Adolfo Sánchez Vázquez y John Holloway. Para estos la utopía marxista es posible, sigue siendo deseable e incluso hay ejemplos que se pueden asemejar a esta, esto en el caso de Bolívar Echeverría y De Sousa Santos, para quienes las comunidades indígenas con todas sus tensiones, diferencias, problemas y conflictos, se mantienen mediante su estructura colectiva, lo que sería muy similar a la realización de la utopía marxista.

John Holloway también considera que esta es posible, porque se encuentra en la condición del 'todavía no...', es decir, está en condición de potencia. También Holloway sostiene que la defensa de la utopía es necesaria porque es un 'principio de esperanza' para la liberación de los oprimidos. En otras palabras, puede ser la motivación o el "combustible" para que las precarias clases trabajadoras en general

se organicen, resistan y busquen la transformación a través de la construcción de mejores sociedades humanas.

Por otro lado, está la postura de Enrique Dussel quien coincide con los anteriores en el aspecto de que propone que la utopía marxista es posible porque no es un mito ideal y perfecto sino un objetivo que se puede construir con el esfuerzo de los humanos. Quizá lo diferente en la propuesta de Dussel es que este propone que la utopía marxista consiste en la realización del individuo dentro de la colectividad. También está la postura de Enrique Semo para quien el marxismo no es utópico en el sentido de que es una teoría o una propuesta que es totalmente realizable. Coincide pues con los demás en el sentido de que los proyectos marxistas-socialistas son asequibles, pero disiente en la forma que entiende el concepto utopía pues por su postura Semo entiende este concepto más en un sentido cercano a la interpretación posmoderna en la que se significa 'utopía' como algo irrealizable, metafísico, perfecto y por lo tanto inalcanzable.

Desde lo anterior Enrique Semo no estaría de acuerdo con los demás autores en el hecho de pregonar un rescate de la utopía marxista, pero a su vez estaría de acuerdo en que los proyectos marxistas son realizables y se pueden alcanzar mediante el esfuerzo y construcción de los humanos.

Posiciones que por su mismo carácter crítico no son afirmaciones acabadas y que, por lo tanto, siguen abiertas al debate y transformación del devenir de los contextos de las sociedades humanas, en los que no se presenta como prudente designar un definitivo rechazo a la utopía, y por consecuencia, tampoco la afirmación de la distopía, sobre todo cuando los conflictos bélicos de la geopolítica global siguen tan vigentes, ante este contexto y por subsistencia ¿conviene seguir reflexionando la utopía o hay que entregarnos al nihilismo distópico de esta recalcitrante realidad? He ahí la cuestión.

Referencias.

- Alvear, R. (2018). "Entrevista: En casi todo el mundo el capitalismo existe sin democracia: Capitales flotantes, tiranías democráticamente electas y redistribución invertida en la perspectiva de Ágnes Heller", en *Revista Cuadernos de Teoría Social: Karl Marx-Entre capitalismo y democracia*, 4 (8).
- Arriarán, S. (2001). *Multiculturalismo y globalización: la cuestión indígena*. México: UPN.
- Calsapeu, B. (2017). "Reseña a: Serur, R. (comp.), "Bolívar Echeverría Modernidad y resistencias". México: UAM/Era, pp.346-352". En *Tzintzun Revista de Estudios Históricos*, México.
- Cioran E. (2003). *Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets.
- Concheiro, E, et al. (2015). *Antología del pensamiento crítico mexicano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Contreras, J. (2020). "Incriptit Vita Nova: Acercamiento al Espíritu de la Utopía de Ernst Bloch" en revista *Bajo Palabra*. II Época. Núm. 24, pp. 137-156.
- Denitch, B. (1991) *Más allá del rojo y el verde ¿Tiene futuro el socialismo?* México: Siglo XXI.
- De Sousa, B. (2014). "¿Reinventar las izquierdas?", en Coraggio, J, (et al), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI, hacía un diálogo norte-sur*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Dinerstein, C. (2018). "La teoría de la revolución interstinal de John Holloway", en B. Best, W. Bonefeld and Ch. O' Kane (eds.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory, Vol I, Chapter 32*. Londres: SAGE, pp. 533-549.
- Dussel, E. (2010). *La producción teórica de Marx*. Caracas: El perro y la rana.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El equilibrista.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1988). "El fin de la Historia", *The National Interest*, Summer.
- Horkheimer. M. Adorno. T. (2009). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Kozlarek, O. (2014). *Modernidad como conciencia del mundo*, México: Siglo XX/UMSNH.
- Kundera, M. (1986). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets, trad. Fernando de Valenzuela.
- Liotard, F. (2006). *La condición posmoderna*. España: Cátedra.
- Lipovetsky, G. (2006). *Tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Löwy, M. (2013). *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, From Karl Marx to Walter Benjamin*. Chicago: Haymarket Books.
- Marx, K. Friedrich, E. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Ortega, A. (2018). *Elogio de la transgresión: el discurso crítico de Marx*, en Salinas, F. (coordinador), *200 años con Marx*. México: Universidad de Guadalajara.
- Ortega, A. (2019). *Ensayos sobre marxismo crítico en México. (Revueltas, Sánchez Vázquez, Echeverría)*. México: UNAM/Itaca.

- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Barcelona: Marcial Pons, trad. María Serrano.
- Rojas, L. (2011). *Iniciación al griego I*. México: UNAM.
- Rorty, R. (1995). "The end of Leninism and history as a cosmic frame", en Archur R. Mclzer. Jerry Weinberger y M. Richard Zinman (eds), *History and the Idea of Progress*, Nueva York: Cornell University Press.
- Sánchez, A. (2007). *Entre la realidad y la utopía*. México: FCE.
- Seligson, E. (2003) *Prólogo a Cioran E. Historia y utopía*. Barcelona: Tusquets.
- Semo, E. (2020). *Socialismo para el siglo XXI I*, en La jornada. México, 2 de enero.
- Traverso, E. (2016). "Marx, la historia y los historiadores, una relación a reinventar", en Revista *Actuel Marx/Intervenciones: Intervenciones y recepciones de Marx*. 2 (21).
- Veraza, J. (2007). *Leer el capital hoy*. México: Itaca.
- Veraza, J. (2013). *Leer nuestro tiempo. Leer el Manifiesto. A 150 años de la publicación del Manifiesto del Partido Comunista*. México: Itaca.

DOSIER

Estudio crítico y comparado de *The Quiet Man* (John Ford 1952)
como mitificación del paraíso perdido en clave heroica

A critical and comparative study of *The Quiet Man* (John Ford, 1952)
as a heroic mythification of paradise lost

Ruth Gutiérrez Delgado
Universidad de Navarra
rgutierrez@unav.es

Recepción: 03/03/2026 – Aprobación: 03/05/2026

DOI.

Resumen

Este artículo estudia la mitificación que hace *John Ford* de lo irlandés y de Irlanda en su filme más emblemático: *The Quiet Man* (1952). La hipótesis inicial es que John Ford atribuye algunos significados a la tierra de sus antepasados, generando una poesía que sublima el hogar como catalizador del paraíso perdido. Llamaremos mitificación a la fuerza rectora que organiza el relato fílmico en ese caso orquestando simbólicamente aspectos de lo irlandés. En ese trabajo tiene especial importancia el uso del cuento, como expresión privilegiada, en el sentido señalado por Junco. También cabe decir que es posible rastrear la presencia de elementos irlandeses en personajes secundarios, referencias musicales y festivas o hechos históricos que aparecen a lo largo de su filmografía, e incluso ha sido necesario exponer el itinerario poético de *The Quiet Man* como obra adaptada, fundamentando la transformación literaria original hacia el cuento idealizante que es el filme.

Palabras clave: John Ford, Irlandés, Film, Antepasado, Relato fílmico.

Abstract

This article examines John Ford's mythologisation of Irishness and Ireland in his most iconic film: *The Quiet Man* (1952). The initial hypothesis is that John Ford ascribes certain meanings to the land of his ancestors, creating a poetic vision that elevates the home as a catalyst for paradise lost. We shall refer to this as 'mythification'—the guiding force that organises the cinematic narrative in this instance by symbolically orchestrating aspects of Irishness. In this work, the use of the folktale, as a privileged form of expression in the sense indicated by Junco, is of particular importance. It is also worth noting that it is possible to trace the presence of Irish elements in secondary characters, musical and festive references, or historical

events that appear throughout his filmography; indeed, it has been necessary to outline the poetic journey of *The Quiet Man* as an adapted work, tracing the original literary transformation into the idealised tale that is the film.

Key words: John Ford, Irish, Film, Ancestor, Cinematic narrative.

We normally think of history as one catastrophe after another, war followed by war, outrage by outrage -almost as if history were nothing more than all the narratives of human pain, assembled in sequence. And surely this is, often enough, an adequate description. But history is also the narratives of grace, the recountings of those blessed and inexplicable moments when someone did something for someone else, saved a life, bestowed a gift, gave something beyond what war required by circumstance.

(Cahill, 1995, prefacio).

1. Introducción.

A vueltas de su vida como director de cine y después de varios homenajes tematizados en su idea de 'lo irlandés', John Ford (1894-1973) jamás regresó a Irlanda para instalarse definitivamente. Sin embargo, gran parte de su cine le sirvió para explorar y habitar las esencias de la tierra de sus ancestros y construir, siguiendo el patrón poético de algunos poetas o escritores como Yeats, su '*Innisfree*' soñado. John Ford era hijo de emigrantes irlandeses, pero nació en Estados Unidos. Se puede afirmar que tuvo una doble patria: su tierra natal y su tierra idealizada. Irlanda y lo irlandés constituyen esta última. Al tratarse de la cultura heredada, pertenecieron siempre a la esfera de los relatos familiares, donde radica el hogar. Por tal razón, John Ford cultivó la cultura irlandesa adoptando un modelo estético y moral, la

representación fílmica, sin establecer raíces en la vida cotidiana de una tierra perdida de Europa. Siguiendo la expresión de Lindsay Anderson, Irlanda fue '*the source of a well-loved myth*'.

En este artículo, se estudia la mitificación que hace John Ford de lo irlandés y de Irlanda en su filme más emblemático a este respecto: *The Quiet Man* (1952). La hipótesis inicial es que John Ford atribuye algunos significados a la tierra de sus antepasados, generando una poesía que sublima el hogar como catalizador del paraíso perdido. Llamamos mitificación a la fuerza rectora que organiza el relato fílmico en ese caso orquestando simbólicamente aspectos de lo irlandés. En ese trabajo poético, tiene especial importancia el uso del cuento, como expresión privilegiada, en el sentido señalado por Junco (2020). Como se analizará, la historia que escoge John Ford se transforma en un auténtico cuento de hadas cuya comicidad y aspectos trágicos dotan de madurez adulta a la inspiración nostálgica subyacente. En esa mitificación se encuentran claros elementos de idealización del costumbrismo y del folklore irlandeses en un proceso preciso en el cual se renuevan aspectos traumáticos y se alimentan febril y virtualmente sueños de renovación de la propia vida. Así, las raíces perdidas de la identidad personal del poeta-autor-Ford obtienen (como recompensa) una segunda oportunidad a través de tramas donde también los protagonistas renuevan sus esperanzas.

En primer lugar, como contexto marco para comprender que la mitificación de Irlanda y lo irlandés no es un hecho aislado en el cine de John Ford, es preciso mencionar que en títulos como *The Shamrock Handicap* (1926), *Mother Machree* (1928), *The Informer* (1935), *The Plough and the Stars* (1936), *How Green Was My Valley* (1941), *The Last Hurrah* (1953), *The Rising of the Moon* (1957) o *Donovan's Reef* (1963) lo irlandés trasciende la meramente idiosincrático. También cabe decir que es posible rastrear la presencia de elementos irlandeses en personajes secundarios, referencias musicales y festivas o hechos históricos que aparecen a lo largo de su filmografía, pero exceden los límites de esta investigación. En segundo lugar, ha sido necesario exponer el itinerario poético de *The Quiet Man* como obra adaptada, fundamentando

la transformación literaria original hacia el cuento idealizante que es el filme. A través de su estudio, se observa cómo la vuelta al paraíso perdido, en la versión cinematográfica, exige toda una conversión personal a los protagonistas. Lo cual es una demostración cruda de que, a la par que John Ford fijó una imagen idealizada de Irlanda, también reflejó las complejidades del choque entre la tradición y el progreso, entre la obediencia y la libertad. En lo que respecta a la estilización estética, por ejemplo, el poema de W. B. Yeats *The Lake of Innisfree*, -en homenaje a la isla de Innisfree en Lough Gill-, adquiere realidad en el pueblo ficticio de *The Quiet Man*; a la vez que el filme se basa en un relato de Maurice Walsh. Por ejemplo, en el caso de *The Informer*, resulta curioso que se basara en la obra homónima de Liam O'Flaherty, primo de John Ford y reconocido rebelde político en Irlanda. Por último, si bien la conocida 'idealización' de lo irlandés que se atribuye a Ford podríamos leerla en términos de piedad filial-, como una forma de respeto y admiración por las raíces y la identidad-, lo que nos parece más original es que el *paraíso perdido* no se manifieste en una lograda perfección sino en una entrañable forma de vida imperfecta.

2. Eire, White O'Morning y "an irish yarn"

Una de las ideas que más indirecta, aunque agudamente, han explicado lo que podríamos llamar la paradoja fordiana sobre 'lo irlandés', en nuestra opinión, la expuso la profesora Isobel Nì Riain¹. Experta en irlandés y sociología, hizo la siguiente observación: 'Exiled poets always idealize their homeland, but they never return to settle there permanently'. Ese era el caso de John Ford (1894-1973), y esa la paradoja que encubría algo poderoso mucho más allá del afecto sentimental y nostálgico del hijo de unos emigrantes. Durante su infancia, Ford fue receptor de un

¹ La conversación con la profesora Isobel Nì Riain (también conocida como Isobel Ryan) tuvo lugar en julio de 2013 en la University College Cork, a propósito de una investigación ulterior a la realizada durante el periodo doctoral (1998-2003). La tesis fue defendida el 15 de diciembre de 2004. AUTOR (2004). *Lo heroico en el cine de John Ford*. Preprint. Pamplona: EUNSA.

cuento que mitificó la tierra de sus ancestros recreando un paraíso perdido que lo es a causa de la necesidad de emigrar. Ford hizo suyo el cuento y el mito de lo irlandés; y sintió nostalgia del paraíso perdido sin haberlo habitado propiamente.

Al traducir la idea de paraíso perdido simbólicamente en su cine, Ford expresa la condición sagrada de identidad en un nivel universal. Aunque el objeto de aquella conversación con Isobel Nì Riain se buscaba encontrar los rasgos que Ford había definido como irlandeses en su personal representación de la isla de Eire (Erin, en un lenguaje poético que significa *Irlanda, por siempre*), Nì Riain afirmó que esa imagen mitificada estaba muy lejos de la realidad y que, en ese sentido, John Ford había hecho un flaco favor a los irlandeses contando cuentos de viejas que encandilan a los emigrantes en ensoñaciones a las que agarrarse y, en la actualidad, atraen a los turistas. La visión crítica de Nì Riain coincide con Stoneman² y otros autores irlandeses (2009: 245) en subrayar que un factor que explica esa fascinación es el fenómeno de la diáspora irlandesa en 'América': "It is precisely because images of a fantasised Irish rural culture come from so far away, geographically and temporally, that they have such potency for others in contemporary contexts" (2009: 246).

En suma, John Ford había mitificado Irlanda para la posteridad a través de un cuento fílmico llamado *The Quiet Man*. Pero, ¿por qué? Aquí se plantea que el mito fordiano de lo irlandés constituye la marca de identidad más íntima del cine de John Ford. Es decir, la forma simbólica de presentar e incluir el rasgo identitario más profundo del cineasta. Si bien, fue y es conocido como director de *westerns*, lo irlandés es el *lugar*, el *topos*, donde John Ford vuelca la expresión de sus preferencias morales y pilares vitales, de lo heroico, en forma de un peculiar homenaje a un hogar imaginario y en forma de rebeldía o de resistencia hacia su nueva patria, Estados Unidos, tras descubrir sus miserias y problemas.

² Agradezco a los profesores Sean Crosson y Rod Stoneman la animada conversación sobre *The Quiet Man* el 23 de julio de 2013 en el Houston School of Film and Digital Media de Galway.

En concreto, las *reviews* y anuncios publicados en la prensa estadounidense de la época es así como se refieren a la cinta por ejemplo en uno de los periódicos de la época: “John Ford spins an irish yarn, with affection” (*Evening Star*, November 6, 1952).

3. Condiciones de acogida del paraíso perdido en el cuento

Para comprender por qué el cuento es una narrativa privilegiada que ilustra bien la idea de paraíso perdido, es necesario abordar sucintamente algunas de sus definiciones. Por ejemplo, Zapata (2007: 26), señala que “un cuento, ateniéndonos a la etimología alemana de la palabra relato, como ‘rumor que corre’ debe conservar la dulzura y el tono acogedor de la palabra que acaricia, de la palabra que llega cálida y suave, rumoreándose, como un rítmico susurro”. Se trata así de un espacio para el ‘encuentro de dos a través de la magia de las palabras que tejen una historia’. Y así se inicia la historia de Sean Thorton en *The Quiet Man*, con el recuerdo de las dulces palabras de su madre contándole dulces recuerdos de la casa de sus antepasados: White O’Morn. La continuidad con la memoria ancestral que se produce en el cuento comunica con lo inefable, lo sagrado. Según Junco, “[...], los cuentos maravillosos, como relatos desgranados de remotos mitos, han podido ser durante siglos medio de comunicación de lo sagrado” (2020: 17). Por otro lado, Junco establece tres rasgos indispensables que podrían ayudar a entender por qué Ford escoge la poética del cuento como lugar narrativo de mitificación del hogar irlandés y lugar sagrado en tanto que *paraíso perdido* familiar: la presencia del folklore, la tradición oral y la aparición de lo maravilloso (a través de la renovación de los protagonistas, en *The Quiet Man*).

El cuento de hadas pertenece al primer grupo de la literatura folklórica de tradición oral, distinguiéndose de los posteriores cuentos literarios; aun cuando se hayan hecho recopilaciones escritas, siguen perteneciendo al folklore, pues sus rasgos originales perviven a su fijación. [...] Nosotros utilizaremos indistintamente «cuento de hadas» y «cuento maravilloso». La presencia de las hadas no es requisito

indispensable para que le corresponda la denominación; sí, en cambio, la aparición de lo maravilloso en alguna de sus formas. Tomaremos una definición formal para analizar y ajustar sus términos; «cuento de hadas» es un «relato fantástico de origen popular, de transmisión oral, con abundancia de elementos maravilloso» (Junco, 2020: 26).

En ese sentido, la tierra de sus ancestros se presenta, en primer lugar, como una evocación a la tierna infancia. En segundo lugar, lo irlandés sustituye metafóricamente una de las dos partes en que se desdobra el hogar en su cine: a través de la figura de la madre a la que se recuerda y de la tierra ancestral donde habitaron sus antepasados. Los elementos folklóricos aparecen, como se verá, concentrados en las tradiciones, los atuendos y ropajes, las costumbres y la piedad religiosa, que han sido imaginados por el narrador o el narrador-autor. Esto es así a causa de “la relación entre la obra creada y la realidad [...]. Porque un cuento no es escrito por una persona real, sino por una persona ficticia que es el narrador” (Zapata, 2007: 80). Imbert (1995: 41) también pone de relieve la especificidad del narrador fiction en el esquema comunicativo del cuento. Por otra parte, la familia constituye el origen y el fin de la historia, como relato en el que se vuelve al origen fundando una familia. De hecho, Maland (1975) afirma que la familia, como la unidad en tiempos de estrés, aparece siempre vinculada a la madre. Ésta última es una figura poderosa, humilde y fuerte, como vínculo de amor y de compasión hacia los demás. También McBride y Wilmington (1974: 24) son conscientes de la importancia de la familia y de la madre para John Ford:

Las tradiciones que reverenciaba eran las tradiciones tribales, y todas se funden en la imagen de la familia, la forma más pura de sociedad. Para Ford esto era incuestionable. Cuando un periodista francés le preguntó por qué “el tema de la familia era tan importante en su trabajo”, replicó: “Usted tiene madre, ¿no?”

La relevancia e impacto de las madres en la tradición católica y, en particular, en la irlandesa no representa un hecho aislado en John Ford. Por el contrario, el impacto emocional de las madres irlandesas sobre sus hijos constituye una experiencia compartida entre la población de origen en irlandés en los Estados Unidos, convirtiéndose así en referentes morales y trasuntos del hogar (De-Pablo, 2026). Por

eso, lo que resulta genuino en esa representación de la familia y de la voz materna es la forma fordiana de explorarla: remontándose a las raíces. Así la aproximación es rara vez sólo política o sociológica, como en el caso de *The Informer* (1935). Por el contrario, las raíces, como conjunto vivo de tradiciones y buenas costumbres, se presentan como el destino final. Al representar esa 'jerga moral', Ford está transmitiendo un modelo de relaciones humanas basado en la piedad, mucho más radical que el amor. Al igual que Yeats, John Ford construye su '*Innisfree*' vivido como una ensoñación necesaria. El *paraíso perdido*, la Irlanda de sus ancestros, es presentada como una solución prescriptiva a los problemas de una sociedad puritana, que actúa con doblez de conciencia en el ámbito urbano, donde se aleja paulatinamente de la naturaleza, de la autenticidad personal y del amor por el prójimo.

Sucede así en *The Informer* (1935), donde la oscuridad de la noche en la ciudad de Dublín y los encuentros con las sombras de seres desconocidos expresan el malestar de la conciencia de Gypo Nolan, su protagonista. En *The Rising of the Moon* (1957) el homenaje mitificantes de carácter político, dibujando una Irlanda que lucha por su independencia. Tanto la ciudad y su deshumanización como la independencia de Irlanda aparecen referenciados en *The Quiet Man*. A Ford le interesaba subrayar la nota rebelde irlandesa, el amor a la familia, la humildad y el espíritu de sacrificio en *How Green Was My Valley* (1941). En *Donovan's Reef* (1963) específicamente se potencia el espíritu de camaradería y queda explícita la alusión a la luz en el nombre de la isla Haleakaloha, que significa casa del sol. Yeats añoraba esa misma luz cercana al rumor de las aguas tranquilas que llegan a la orilla del paraíso. Como indica el poema de W. B. Yeats *The Lake of Innisfree*, -en homenaje a la isla de Innisfree en Lough Gill-, que adquiere realidad en el pueblo ficticio de *The Quiet Man*:

Me pondré en marcha, en marcha hacia Innisfree:
Allí me haré un bohío de ramajes y barro;

Nueve surcos de alubias tendré, y una colmena;
 Y en el soto, con música de abeja, estaré solo.
 Voy a ponerme en marcha, en marcha hacia Innisfree:
 Allí he de ver el día crepuscularmente,
 Y la medianoche es un fulgor de estrellas,
 Y es un púrpura la luz del mediodía, y las alas del zorzal
 Llenan la tarde de trinos.
 Voy a ponerme en marcha, en marcha ahora, pues
 Siempre, a la noche y al día,
 Oigo el agua del lago con su suave y dulce rumor
 Bajo la orilla y en lo hondo del corazón.

4. Una aproximación general a *The Quiet Man*, 1952

Se trata de una comedia cuya aceptación entre los intelectuales supuso un revés interpretativo (Urquijo, 1996: 291; MacKillop, 1999: 169-181) que permite observar la cualidad de lo heroico, desde una óptica de un enredo tragicómico con aspecto de ensoñación. Por ejemplo, según Mitry (1960: 220): "Sin duda, la agradable sorpresa que dio a la crítica después de tantas desilusiones ha hecho que sea sobrestimado, pero no le regatearemos categoría. *El hombre tranquilo* es la mejor película que John Ford ha hecho desde *Pasión de los fuertes*". Así conecta con otro de los rasgos que menciona Junco: "Lo que pasa en el cuento debe ser irreal para preservarlo de la relativización histórica y de la consideración singular; lo irreal privado de cumplimiento aquí y ahora, puede considerarse ideal, proyecto, estímulo interior". (2020: 77).

Por otro lado, *The Quiet Man* es una obra adaptada de un relato corto de Maurice Walsh, 1933, lo cual indica una disposición literaria al cuento desde la fuente principal. Este dato la convierte en una película representativa dentro de la obra de John Ford, dado el gran número de *films* adaptados de relatos cortos. En ese sentido, puede servir de ejemplo general para comprender la lógica de la adaptación fordiana en su conjunto. La reincidente participación del guionista Frank S. Nugent - y la influencia del escritor Richard Llewellyn- en éste y otros trabajos de John Ford

permite sistematizar algunos rasgos dominantes de sus colaboraciones. Según MacKillop (1999: 173-174), Gallagher (1988: 534) y Eyman (1999: 396-397), fue Richard Llewellyn, escritor de *How Green Was My Valley*, quien adaptó primero el relato de Maurice Walsh ofreciendo un primer borrador para el guión de *The Quiet Man*. Pero Llewellyn no apareció en los títulos de crédito, así como tampoco Michael Killanin, quien participó en la co-producción de la película. Tal y como se confirma en los archivos de la Universidad de Austin en Texas, parece que Llewellyn trabajó en el primer borrador del guión de *The Quiet Man*, en 1951, aunque el trabajo definitivo recayera en manos de Frank S. Nugent, por cuestiones políticas, según McBride, (2001: 512-513).

Como estrategia válida para reconocer algunas formas heroicas en el proceso de adaptación, se estudian dos aspectos: la fidelidad al espíritu de la obra primigenia y al argumento del relato corto y la omisión, invención o potenciación de ciertos rasgos frente a otros, en el guión y en la película, que acaban conduciendo del cuento al mito. Respecto a esto último, se puede afirmar que *El hombre tranquilo* empieza siendo un cuento y acaba siendo un mito de Irlanda: el de las madres sacrificadas, el del paisaje poético, el de sus gentes nobles y risueñas, en concreto, el de Innisfree. Pese a la fidelidad al espíritu de la obra adaptada, *The Quiet Man* se centra, sobre todo, en explotar y en aportar determinados aspectos dramáticos y estéticos a la historia de Maurice Walsh. La historia contada por John Ford se independiza de sus homólogas (relato y guion), creando un mundo propio irlandés que apunta al heroísmo y al sentimiento. Los elementos más voluminosos, valles, prados, la vieja casa familiar, las calles, el río en el *film* de Ford no son necesariamente los puntos álgidos del texto de Walsh, y no siempre se corresponden con el guion de Nugent. En general, los elementos que permanecen del relato adquieren una forma distinta en la película. De manera que parte de la creatividad del equipo fordiano en la obra consiste en recrear un 'lugar poético' (*'a poetic place'*) en el sentido apuntado por Ryan (2002: 267):

People who have a strong attachment to particular geographical features such as rivers, mountains, an island, have a touchstone on which to base their emotions. The concrete thing gives them food for imagination which may never be called for if they stay at home all their lives; however, if they leave their mountain or river or island, then the geographical becomes imaginative and the heart begins to long for, imagine and recreate islands, rivers and mountains.

Por ello, la organización de los hechos, de los asuntos, de la historia (pragmaton systaxis- πραγμάτων σύνταξις) también se presenta de manera distinta debido a la mirada sentimental, anhelante, del protagonista: donde se combinan lo imaginario, la nostalgia del recuerdo materno y la fe en sus palabras. Sean Thornton invade con su mirada purificada el paraje de Innisfree, y, en particular, la casa donde nació: White O'Morn. Ya no es la visión de un adulto a vueltas de su vida la que se impone en la historia. Antes bien, al llegar al pueblo, es la mirada ilusionada del niño que fue la que revive al encontrarse con el lugar poético del cuento hecho realidad. Es una visión mitificadora imposible de combatir. Como es lógico, en ese orden de cosas estético, existe menos distancia entre el guion de Nugent y el *film* de Ford que entre el relato y la película. Esto es debido, en parte, a un hecho ajeno a razones poéticas y estéticas (entender el guion como base necesaria de la película) y relacionado con el modo de trabajar de Ford, al que Frank S. Nugent se amoldó no sin dificultades. Como indica Anderson respecto al tratamiento del guion (2001: 409-410) ...

Es algo que varía. En *El hombre tranquilo* apenas hizo cambios: alguna frase aquí o allí, algunos cortes al principio y la eliminación de una secuencia que se encontraba justamente antes y que conducía a la carrera. (El corte tuvo que ser suplido por el relato de la voz del narrador). Estos cortes se hicieron después de que la película se hubiera rodado. [...] Sé también, pues así me lo han dicho otros guionistas y su propio *script*, que en el caso de los guiones que rodaba por encargo, de aquéllos en los que no había intervenido, era mucho más radical...

Además de la organización narrativa y la trasposición emocional en la estética, el talante cómico del filme cambia el sentido de esos rasgos. Por lo tanto, Ford pone una imagen -realiza la écfrasis del mito- al relato; da sentido a ese mismo relato, la vincularlo a la memoria emocional materna, al hogar y mitifica finalmente la cultura irlandesa.

Es también necesario plantear el lugar que ocupan los protagonistas de la película en la acción global de la historia: junto a Sean Thornton (John Wayne) y Mary Kate Danaher (Maureen O'hara) actúan un conjunto de personajes de tipo coral. Cada uno de ellos representa personalmente una voz dentro de la historia y un tipo humano 'irlandés'. Sin caer en la estereotipación, John Ford reúne un puñado de personajes a los que atribuye un rasgo sintético de lo irlandés. La manera de integrarse en la trama, en su conjunto, hace que los personajes secundarios tengan más protagonismo que en el relato y refuercen el sentido político de la comunidad social, no sólo como un tema dentro de la película, sino como parte de la finalidad mítica. La tumultuosa y problemática historia de amor entre Sean Thornton y Mary Kate Danaher podría entenderse como un pretexto dentro de la historia. Sin embargo, lo cierto es que es condición del cuento de hadas. En ella se cumple la promesa de felicidad que guarda el paraíso perdido. Según Junco aparece "la idea de recompensa y de re-unión para disfrutar de la dicha es una boda, vuelta al hogar y disfrute de los tesoros" (2020: 79). Así el paraíso perdido es un lugar abierto a la renovación, a la vida. Esta reinterpretación de *El hombre tranquilo* no niega que el personaje de Sean o el de Mary Kate tengan un especial protagonismo en la película. A través del filtro de la relación amorosa, se trasluce la fuerza política de la tradición y de las costumbres irlandesas y cómo esa relación crea la comunidad de Innisfree, como marco estético y como marco para el heroísmo.

Así la representación genuina que hace Ford del espíritu irlandés trae consigo una visión particular del heroísmo con aires nostálgicos. El hábito heroico pasa a significar un estado ideal de *vivir* la vida ordinaria presente en la idiosincrasia y costumbres de Innisfree. *Lo irlandés* se convierte en un tono, un tema, unos personajes y un espíritu, y, en su lado más cultural, a *lo irlandés* parece vincularse la salvaguarda de las costumbres y tradiciones populares, como legado sapiencial, lazo con lo sagrado.

John Ford se concentra en plasmar la *imagen* que tiene de *lo irlandés*, como una forma de vida. En el mismo sentido, Ford parece rescatar, Gallagher (277-278), McBride, (510), Casas (272-273 y 286) su memoria personal. *Lo irlandés* se presenta como punto de referencia imaginario, como vivencia personal y como lugar común en el cine. De la comparación de los tres documentos -relato, guion y película-, se pueden extraer algunas características sobre el carácter exigente, ideal y épico que toma lo heroico, denominado 'homérico', en la historia de *The Quiet Man*.

5. El relato de Maurice Walsh

La primera versión de *The Quiet Man* es un relato de cinco páginas (10, 11, 80, 81 y 83) que apareció publicado el 11 de febrero de 1933, en el *Saturday Evening Post*. El guión de la película se basó en el texto publicado en el semanario. Sin embargo, como señala MacKillop, en su análisis sobre el *film*, parece que la película muestra más conexiones con una segunda versión del relato que con la primera. Maurice Walsh publicó esa versión revisada y ampliada de *The Quiet Man* en su obra recopilatoria titulada *Green Rushes* en 1935.

En primer lugar, describiremos someramente los puntos álgidos y significativos de las dos versiones del relato, y, en segundo lugar, se confrontarán después con el 'relato' de la película de John Ford, a fin de exponer las razones por las que el mito del regreso a casa como 'paraíso perdido' subsiste en todas las versiones y de manera más creativa, en la película de John Ford.

6. La versión de 1933

Como ya se adelantó, la primera versión de *The Quiet Man* es más breve que la segunda por su publicación en prensa. La brevedad del texto nos permite indicar fácilmente algunas pautas significativas del relato. La historia está dividida en tres

partes distinguibles y similares a los tres actos de un guion. El relato cuenta la historia de un irlandés que regresa a Irlanda después de probar suerte en Estados Unidos durante quince años. A la vuelta, este irlandés descubre que no tiene nada: un gran propietario le ha arrebatado las tierras de sus familiares. Pese a ello, el protagonista no reclama su propiedad, se asienta en el pueblo, y fija su atención en una mujer, que resulta ser la hermana del gran propietario. Después de una serie de maquinaciones, el protagonista se casa con ella, -sabiendo que apenas recibirá la dote correspondiente a su matrimonio-. Juntos llevan una vida apacible, sin más aspiraciones. Pero el carácter orgulloso de su esposa rompe la paz del hogar: ella le exige que reclame la dote a su hermano. Así estalla un enfrentamiento latente entre los dos hombres. Descendiendo a detalles, el primer acto consiste en la presentación del protagonista de la historia: el *endeble* Shawn Kelvin. Maurice Walsh retrata a un hombre que ha sufrido trabajando en los hornos de Pittsburgh, y que ha probado suerte en el negocio del boxeo. Se trata de un hombre experimentado en los trabajos rudos que oculta su rudeza bajo una apariencia débil (Gallagher, 1988: 280-284). A su llegada al pueblo de Knockanore, Shawn descubre dos asuntos relevantes para la historia: él es 'el último de los Kelvin' y un gran propietario del lugar llamado Big Liam O'Grady se ha apropiado de sus tierras. Por una parte, la identidad y origen del protagonista ganan sentido, al adelantar el conflicto futuro del personaje y, por otra, aparece el antagonista y enemigo de la paz de Shawn, Big Liam.

En este primer acto, la acción recae básicamente en estos dos personajes contrapuestos. Sin embargo, en segundo plano, se advierte la presencia de Ellen O'Grady, futura esposa de Shawn, -la cual adquirirá mayor protagonismo en el segundo y tercer actos-, la viuda Carey, además de algunos amigos de Shawn, en concreto, Matt Tobin. Los personajes secundarios tienen un protagonismo funcional en el desarrollo de la trama, asumiendo la voz de la opinión pública. En esencia, el 'pueblo' de Knockanore Hill se indigna ante la actitud resignada y apática de Shawn:

no entienden la reacción de ese irlandés y esperan que reclame lo suyo, como es justo.

Junto al desconcierto en torno al altercado de las tierras de los Kelvin, se observa una constante temática: el enfrentamiento entre dos fuerzas rivales de distinto rango y poder, la de Shawn Kelvin y la de Big Liam O'Grady, cuyos intereses se encuentran tarde o temprano. El desequilibrio entre los dos oponentes recuerda al contencioso bíblico entre David y Goliat, en su sentido más tradicional. No en vano, en el texto son frecuentes algunas referencias a Shawn, con expresiones que confirman este enfrentamiento y la desigualdad entre los personajes. Se destaca una diferencia importante entre ambos: frente al '*small man*' o '*the little Yankee*' (Walsh, 1935: 80) que es Shawn aparece el 'Big' Liam, 'the big man', "a great, raw-boned, [...] with the strength of an ox and a heart no bigger than a sour apple", "a man of iron" (SEP: 11). El autor señala también el don de palabra, la prudencia y la inteligencia de Shawn Kelvin, en las conversaciones con sus amigos, cualidades admiradas por su esposa y que contrastan con la rudeza y brutalidad de Big Liam O'Grady (Walsh, 1935: 80).

A partir del segundo acto, la historia irá construyéndose en torno al chantaje y al orgullo femeninos. El dato importante es que el enfrentamiento sembrado en el primer acto se manifiesta ya como un conflicto vinculado a la tradición y al matrimonio, a través de Ellen O'Grady. En la segunda parte se narra cómo es la vida de los Kelvin, consolidando la idea de hogar placentero y venerado. Durante las pacíficas jornadas junto al fuego, no faltan la cortesía, la caballerosidad y la consideración de Shawn para con su esposa, la admiración que va creciendo en Ellen y a la vez, su rabia contenida debido al orgullo que la corree. En salvaguarda de su esposo (y de su honra propia), Ellen no soporta que nadie humille ni empequeñezca a Shawn, pues, llamada a ser el nuevo paraíso, conoce su grandeza personal. Y el único que ha humillado a Shawn es su hermano, Big Liam O'Grady.

Big Liam personifica la injusticia, la falta de escrúpulos y el despotismo, habiéndose apropiado de las tierras de Shawn y usando a su hermana como moneda

de cambio matrimonial. Liam O'Grady sólo atiende a sus maquinaciones económicas. Big Liam actúa como un hombre sin escrúpulos: sabedor del interés de Shawn por su hermana, usa esa baza para desembarazarse de ella y así poder casarse con la viuda Carey, que exige que, en el hogar, sólo haya una mujer. La descripción del personaje ofrece otras pistas: Big Liam parece ser un hombre irascible, tendente a 'perder los estribos' con facilidad. Ha divinizado el dinero y usa a su hermana como ama de casa, impidiendo que se casara en alguna ocasión. Dicho esto, el autor ficticio expone el objetivo de Liam: aunque no es partidario del matrimonio, estaría interesado en casarse, si encontrara un buen partido: por ejemplo, una viuda rica.

Shawn Kelvin, sin embargo, representa la lealtad, la mansedumbre y el desinterés de un hombre que no quiere sufrir más peleas. Al buscar el paraíso perdido está buscando la paz para su corazón. Por eso no gasta energías en reclamar lo suyo. Por ello, es imprescindible no perder de vista la importancia de la actitud 'pacífica' de Shawn, en su versión fordiana, a través de Sean Thornton, ya que constituye la esencia conflictiva de la historia y la que da sentido a la nostalgia que mueve al regreso al hogar físico, desde el hogar virtual poético. Esta actitud adquiere unos matices más agresivos, que responden a una caracterización diferente del personaje, y que, por ende, promueven la necesidad de ser heroico en *The Quiet Man*.

7. Ordenación de los hechos en el relato

Tal y como anticipa Matt Tobin, como prolepsis literaria, uno de los amigos de Shawn, el final del segundo acto consiste en la resolución del conflicto entre Shawn y Big Liam. 'Me gustaría estar el día en que Shawn Kelvin pierda los nervios', es decir, el día en que Shawn Kelvin reclame por fin lo que le pertenece -tierras y dote- y, por ende, haga justicia a los Kelvin y a su esposa. Aunque, como sigue diciendo el mismo Tobin, ese día perjudicará a Shawn, debido a la fuerza de su oponente. Big Liam es el peor de los contrincantes posibles.

Desde el punto de vista dramático, la boda con Ellen O'Grady re-une en el sentido indicado por Junco (2020) a Shawn y a su cuñado. Esa tendencia a reunir explica un elemento del destino de Shawn del que no puede escapar.

8. La fuerza de Shawn Kelvin y el defecto del héroe

La breve caracterización de Shawn Kelvin se detiene en su constitución física, la de un hombre de complexión endeble, por debajo de la media, aunque musculado. Shawn muestra además una tara en su hombro, causada por su trabajo o quizá por su afición al boxeo. Se define su carácter reservado 'poco dado a hablar de sí mismo y de las cosas que hace' (también 'endeble', en tanto que apocado). Llegados a este punto, Maurice Walsh introduce un matiz de tipo dramático al explicar cómo el carácter de Shawn cambió al emigrar a los Estados Unidos: de ser alegre antes de partir se volvió un hombre taciturno. Así la vuelta a Irlanda se vincula con la búsqueda de la felicidad. Sin embargo, el pasado de Shawn pesa de tal modo en su carácter que la industria y el boxeo afloran en su manera de mirar y de moverse. El hecho de evocar dos rasgos -uno físico y otro moral- en el inicio del relato anticipa de algún modo su importancia poética en el desarrollo de la acción del tercer acto. Este recurso podría considerarse también como un modo de aislar *visualmente* al protagonista, una práctica narrativa que facilita la representación cinematográfica, al detenerse en detalles puntuales de la acción. Ambos, industria y boxeo, son el bagaje de Shawn y sirven de contraste con la vida que persigue a su regreso a Irlanda. El tiempo transcurrido en Pittsburgh -la vivencia personal de Shawn- más que un recuerdo es el origen de su regreso a Irlanda. Como atribuye Propp (449) al héroe del cuento maravilloso, Shawn oculta su fuerza física durante el desarrollo de la historia, en su aparente insignificancia, y muestra su determinación moral a no combatir. El destino del personaje -su esposa- empieza a marcarse en el relato en el momento en

que no puede negarse a luchar por complacer a Ellen -y a los habitantes de Knockanore- por dignidad y por las tierras que le pertenecen.

9. Necesidad heroica en el relato

Según Ruth Gutiérrez (Gutiérrez, 2019), dos de los rasgos heroicos del protagonista, antes de ser héroe (Gutiérrez, 2012), son precisamente su origen espurio y verse impelido a actuar políticamente. Así Maurice Walsh aborda la tercera parte de la historia destapando el pasado de Shawn y haciendo estallar el conflicto de la dote entre él y Big Liam como un asunto relativo al bien común. La presencia de Ellen, en el encontronazo entre los dos hombres, tensa aún más la situación. O'Grady amenaza y golpea a Shawn, pero él decide irse. Esto motiva que su esposa se avergüence de 'su nombre'. No obstante, y pese a que ella le revele que está embarazada y que ha de hacerle honor, se alejan, mientras Big Liam se mofa de ellos. Los observadores, Matt Tobin incluido, perciben la destreza de Shawn en la pelea. Algo les hace sospechar que Shawn podría haber vencido al hombre grande. Sin embargo, Matt Tobin ha perdido la apuesta por su amigo porque no ha sido así. El pueblo está alerta en la contienda. El colectivo de personajes secundarios ha cerrado filas en torno 'al último de los Kelvin'. Todos, menos su esposa. En este momento Walsh nos muestra a un personaje que sigue resistiéndose a usar la violencia. Ahora bien, en su insistencia ante la petición de la dote, no sólo se reta a su paciencia - mayor que la de Big Liam-, sino que además tiene la certeza de que tarde o temprano, Big Liam cederá. Shawn tiene aún un conflicto más grave que solucionar: complacer a su esposa, haciendo honor a su nombre.

La heroicidad de Shawn es manifiestamente clásica: el arquetipo del débil contra el fuerte, en el que vence el débil, tras destapar una fuerza 'extraordinaria, oculta bajo su apariencia insignificante'. Así es como se presenta Shawn ante Big Liam para resolver definitivamente el conflicto: firme y rotundo. Ha destapado una

habilidad oculta y, lejos de presentarse como un cobarde, se muestra seguro de sí. Para ello, pide a Ellen que le acompañe a la reunión con su hermano. En el encuentro está presente casi todo el pueblo. Aunque Shawn prefiere mantener la conversación en privado por el bien de Big Liam. Shawn exige de nuevo las doscientas libras -la dote- que le debe Big Liam. Éste se niega a dárselas y ante el asombro de todos, Shawn rompe el 'contrato' matrimonial: si no hay dote, no hay matrimonio (Walsh, 1933, p. 81). Frente al enfado, indignación y contrariedad de Big Liam y Ellen, Shawn le devuelve a su hermana. Esto será definitivo para todos: si Shawn no acepta, también está en riesgo su paraíso ganado. Todos reconocen el valor de Shawn, una fuerza especial más eficaz e incontrolable que la del propio 'strong' Liam. "The scandal of his name would not be bounded by the four seas of Erin": se anuncia el escándalo con estas resonancias poéticas que elevan el nivel del discurso generando una atmósfera semidivina. Pero O'Grady le devuelve el dinero, y con él a su hermana. Juntos, Ellen y Shawn queman el dinero en uno de los hornos de trabajo de O'Grady ante el estupor de los presentes. Este gesto enfurece de tal manera a Big Liam que se inicia una tremenda pelea: al fin, aparece el poder de 'Tiger Kelvin' que tumba a Big Liam en el suelo, vencéndole también por la fuerza.

Esta es la demostración definitiva de la fuerza 'celta' de Shawn Kelvin en Knockanore Hill. Walsh termina el relato con la reconciliación de los esposos, en la que Ellen quiere tener la última palabra, remarcando de nuevo este rasgo de dominio: '¡Madre mía, los problemas que he tenido para hacerle un hombre!' Sin embargo, Walsh concluye irónicamente con el comentario del amigo Matt Tobin: "Dios Todopoderoso ya lo hizo por ti" (Walsh, 1933, p. 83). Con esta ironía piadosa se señala el carácter providencialista irlandés y cómo Shawn debía actuar heroicamente para dejar definitivamente su pasado atrás y ganar su auténtico hogar. En resumen, Shawn Kelvin ha arriesgado su vida y roto su promesa personal (de no pelear) para poder construir un hogar junto a Ellen. El precio que paga por ese hogar es una exigencia heroica: vencer al gigante y ganarse el honor de los compatriotas para hacer también honor a su nombre y al de toda su tradición.

10. La versión de 1935

La obra donde se incluye el relato ampliado está pensada como una novela episódica, protagonizada por seis hombres y cuatro mujeres. Uno de esos hombres es el protagonista del capítulo dedicado a *The Quiet Man*, Paddy Bawn Enright, al que el autor describe así, en la presentación del libro: "[...] Exprice-fighter, known as 'The Quiet Man', because he hoped to end his days in 'a quiet small little place on hillside,' and was more likely to finish them in a Black-and-Tan ambush;" (Walsh, 1938: III). Walsh presenta también a los otros nueve personajes, pero ni Ellen ni la viuda Carey se cuentan entre éstos. La razón está en que, vista en su conjunto, se trata de una novela sobre la lucha política irlandesa. Y el episodio que se analiza puede entenderse como una pequeña historia personal -la de Paddy Bawn- dentro de una gran historia, *Green Rushes*. Aunque el argumento desarrollado en 1933 se mantiene en la versión de 1935, en esta última se operan algunos cambios significativos de cara a la película de John Ford. Además de los nombres de los personajes, en la versión de 1935, se incluyen algunas referencias topográficas ausentes en la primera, y se enfatiza el sentido político independentista, en las conversaciones, y acciones de algunos de sus personajes.

El relato se divide en siete partes que corresponden dramáticamente con los tres actos del relato anterior. Los personajes aparecen más caracterizados gracias a algunas conversaciones añadidas y en ciertas valoraciones del propio autor sobre el ritmo de la historia. Por ejemplo, en la transición del cuarto al quinto capítulo Walsh señala un punto de inflexión dramático del relato y un rasgo de carácter del personaje: el error o la falta de Ellen, su testarudez y orgullo dan pie a que *haya una historia que contar* (Walsh, 1938: 197).

Aceptando la similitud de los argumentos en ambas versiones, la segunda desarrolla algunos aspectos de las tramas, ausentes en 1933. Pero antes de analizar estos cambios, es preciso hablar de los personajes de la última versión. Tal y como se ha dicho anteriormente, el protagonista se llama Paddy Bawn Enright (Shawn

Kelvin) y su contrincante, Red Will Danaher (Big Liam O'Grady). El amigo Matt Tobin se mantiene en el relato. Sin embargo, su protagonismo es menor a causa de la importancia que adquiere otro personaje cuya presencia se notará significativamente en la película de John Ford. Él es Mickeen Oge Flynn, un activista del Ejército IRA, encargado de movilizar al pueblo en torno a los altercados entre Red Will y Paddy Bawn. A su lado, inseparable en la conspiración política, aparece Hugh Forbes, otro individuo cuya función secundaria en el *film*- es, sin embargo, notable en la historia de 1935. Por último, Walsh introduce a Sean Glynn, otro de los amigos de Paddy y menciona a Archibald MacDonald, también activista en la lucha. En lo que respecta a las dos damas de *El hombre tranquilo*, Ellen O'Grady pasa a llamarse Ellen Roe Danaher, y la viuda Carey no sufre ningún cambio. Estas modificaciones en los personajes sólo resultan interesantes a la luz de la complicación que producen en la trama. Siguiendo el orden de las partes, la primera novedad dramática del relato aparece en el primer acto. Se trata de la mención específica a la lucha política entre ingleses e irlandeses por la cuestión nacional. El protagonista ingresa en las filas del IRA para luchar contra el dominio inglés, y allí conoce a Hugh Forbes y Mickaeen Oge Flynn. Walsh se detiene en detallar la adhesión política del 'último de los Enrighth' y cómo cumple las órdenes del grupo armado con suma diligencia. El carácter de Paddy se desvela antes en la versión de 1935, mostrando ese lado fiero y guerrero que se mantiene oculto hasta el tercer acto, en la versión de 1933.

En contraste con la descripción de su vida ordinaria en el relato primigenio, el de 1935 describe a los amigos de Paddy y la promesa personal que se hace de no revelar a nadie su interés por una Danaher. Los acontecimientos de los cinco actos siguientes son los mismos en adelante. La salvedad se produce por las alusiones específicas a la intervención del 'IRA' -personificado en los amigos de Paddy-, en el asunto de la dote. En síntesis, la versión de 1935 subraya el carácter pendenciero de Paddy Bawn y, por lo tanto, hace decrecer la sorpresa dramática sobre "el lado oculto" de su personalidad. Walsh nos presenta a un personaje que destaca por su contención, una suerte de templanza constante a lo largo de su enfrentamiento con

Red Will Danaher, sino más bien a un hombre entrenado para combatir. Y, por otro lado, la segunda versión de *The Quiet Man* presenta un mayor desarrollo del universo de los personajes, así como de su participación pública en la guerra Enrigh-Danaher.

11. El guion de Frank S. Nugent y el film de John Ford

Desde el punto de vista poético, la causa del cambio entre ambos radica, fundamentalmente, en la composición de los hechos, es decir, en lo que Aristóteles denominó *pragmaton systasis* como la organización de los hechos que componen el mito (*Poética*, 1450 a-b). Este mismo asunto presenta tres aspectos interesantes de las narraciones: el primero es que los mismos acontecimientos, narrados de distinta manera, transforman el sentido del relato en su conjunto; segundo, que el modo y orden en que se cuentan esos hechos y acciones construyen el género (cómico) en la película de John Ford; y tercero, que de las exigencias de la trama -en esa nueva organización de los hechos- depende la actitud heroica o no de las acciones individuales y conjunta de los personajes.

12. Diferencias argumentales: Bawn no es Thornton

En el *The Quiet Man* de Ford se advierte una primera diferencia argumental con el relato de Walsh a raíz de la caracterización de su protagonista masculino. Sean Thornton se presenta con un pasado muy distinto al de su homólogo Paddy Bawn Enrigh. John Ford y su guionista Frank S. Nugent alimentan el subtexto del relato, dándole a Sean un pasado trágico (Eyman, 1999: 396-397). De ahí que el punto de partida de la ficción fordiana difiera del de Walsh. A la vez que se refuerza la biografía de Thornton convirtiéndolo en un personaje controvertido e incierto, se elimina su militancia política en el IRA. Por otro lado, la nacionalidad de Sean

Thornton es distinta a la de Paddy Enright. Mackillop destaca la importancia narrativa de ese cambio en el origen cultural americano de Sean, en el *film*, frente al origen irlandés de Paddy Bawn, en el relato. Según Mackillop, lo que ofrece Ford, a raíz de esa perspectiva, es una visión americanizada de Irlanda, con una distancia poética, apreciación que facilita la comprensión del punto de vista cultural de un hijo de emigrantes frente al de un emigrante. La presencia de Sean en Innisfree es pues la de un *extraño* respecto al resto de los personajes que a la vez ha construido una imagen idealizada del hogar de sus ancestros (Mackillop, 1999: 173-174). El aprecio por la tierra que muestra Thornton está libre de prejuicios y edulcorado por el espíritu bucólico y sentimental que su madre le inculcó a través de las canciones asociadas a White O'Morn.

Además de las diferencias con su procedencia cultural y el añadido del pasado trágico, la caracterización física de Sean Thornton -más fuerte y locuaz que su homólogo, Paddy Bawn Enright- provoca un cambio significativo en la trama. Este cambio se observa en distintos aspectos a lo largo del *film*. Por ejemplo, de entrada, el enfrentamiento entre Sean Thornton y Red Will Danaher ya no se plantea en desigualdad de condiciones, tal y como se daba en el relato de Walsh. La analogía con la historia de David y Goliat se debilita. Pues las alusiones a la endebles y fragilidad de Paddy se transforman en el carácter 'homérico' de Sean Thornton. Antes bien, la fragilidad -y carácter contenido y caracterizado por una 'low-energy' (Gallagher, 2002: 283) - de Sean proviene de su pasado turbulento en los Estados Unidos.

Red Will y Sean siguen siendo enemigos en el *film* de Ford. El contencioso mítico entre el débil y el fuerte (David y Goliat), donde vence el 'aparentemente' débil, se transforma en una rivalidad entre iguales. Aún cabe destacar un aspecto novedoso de la historia en el *film* fordiano. En el cuento de Walsh, el conflicto moral que se plantea en Paddy es menor por la indeterminación de la causa (*había tenido ya suficientes peleas*). Sin embargo, para Sean Thornton, este conflicto viene provocado por un delito -un pecado- cuya presencia atormenta y tensa al personaje, atenuando

incluso la comicidad de la historia. La acción particular de Sean toma los derroteros trágicos. Y pese a la fuerza de lo cómico, irá proyectándose en la historia el sentido sombrío y auténtico de *The Quiet Man*. Fieles a la atmósfera onírica del *film*, destaca la fantasía o el encanto de la película, floral y verde como una pintura del país. Esa tendencia idílica del cuento de Ford incide también en su sentido virtual construido, soñado. Es más, por ello, es conveniente señalar que gracias al conflicto penoso de Thornton ese envoltorio estético adquiere máxima importancia en la resolución de la historia.

13. La distancia cómica de *The Quiet Man*

La paradoja del *film* se trasluce -en apariencia- en el disimulo o discreción con que se narra la historia trágica que acompaña a Sean Thornton: guardada como tabú. John Ford aborda los temas trágicos con tratamiento cómico y alegre, queriendo salvar a los personajes. El tono humorístico permite ‘digerir’ el mal que atormenta a Sean y que tendrá que afrontar tarde o temprano si quiere recuperar el paraíso perdido y establecer un nuevo paraíso junto a Mary Kate Danaher. En cambio, la narración de Walsh es más melodramática en sintonía con el resto de la novela de *Green Rushes*. Para lograr el ambiente alegre, se obvian algunos aspectos de la trama del relato de Walsh, como la referencia expresa al compromiso político de Sean con el IRA. Tan sólo se ofrecen algunos destellos sintomáticos de la causa política feniana en los diálogos de Oge Flynn: ‘Hace una noche estupenda para urdir una traición’ y de Red Will, cuando enfadado por la desfachatez de Sean al devolverle a su hermana (e intuyendo que Michaleen Oge Flynn ha podido aconsejarle): ‘¿Está también el IRA metido en esto?’ Con ese cambio, las aristas de los personajes se suavizan; los perfiles trágicos de sus miserias -incluidas las de Sean- se toman con más conmiseración, haciendo que la *historia en sí* se ría y se compadezca de algún modo también de la representación de sus faltas.

No obstante, hay excepciones. Se observan algunos momentos sombríos en la trama como las salidas a caballo de Sean, ante la negativa de Danaher a la petición de mano de Mary Kate; o la desolación del matrimonio por el tema de la dote. La diferencia entre el carácter taciturno de Sean y el de Paddy Bawn se encuentra en el núcleo de sus motivaciones. La negativa de Sean a luchar supera a la de Paddy, en tanto que ha matado a un hombre. Es decir, Sean se teme a sí mismo, mientras que la promesa de Paddy se refiere sólo a un cambio de actitud.

14. El diálogo de la acción nostálgica

Retomando las diferencias argumentales, la estructura narrativa es también diferente. De entrada, el relato de Walsh resta importancia a las tierras de los ancestros. Paddy Bawn escandaliza al pueblo de Knockanore por no recuperar su propiedad. Parece que así el protagonista está faltando al carácter y costumbres irlandeses. De algún modo, el pueblo está ofendido por la actitud de Paddy Bawn. En contraste con la indolencia de Paddy, John Ford nos muestra a un Sean Thornton imperturbable y decidido a obtener la casa donde nació. El motivo de sorpresa en el pueblo lo produce el hecho de que la casa, White O'Morn, no tenga ningún valor, de que sea una vulgar e insignificante construcción en ruinas. Sin embargo, algunos se han encaprichado de ella. De ahí la curiosidad de Michaleen O'Flynn -el altavoz del sentir popular de Innisfree- al preguntarle a Sean la razón de su propósito: por qué iba alguien a querer comprar White O'Morn.

La respuesta del protagonista Sean Thornton es contundente: *Él nació allí*. Además de alimentar el subtexto del relato de Walsh, con ello la casa adquiere simbolismo como el lugar sagrado del hogar: donde se acumulan las vivencias de su venerada madre, en el primer acto. Desde el punto de vista narrativo, en las primeras visiones de White O'Morn, en el *film*, Sean recuerda las palabras de su madre, que se escuchan como la voz en off del narrador. Sean está sólo y necesita la

protección y seguridad de aquella casa en la medida en que le recuerda su origen (quién es él) a las cálidas palabras de su madre. Ahora sí: la identidad del protagonista aparece vinculada al paraíso perdido por el que va a luchar. La figura materna ocupa un lugar central en el cine de John Ford (Autor, 2004), como se ha dicho. La madre representa el hogar defendido y unido, figura que, de desaparecer, acaba en la destrucción de la familia. Por eso, aunque muerta, la madre de Sean vive en las paredes de White O'Morn y en el recuerdo que revive Sean al habitarla.

Además de situar al personaje en el lugar físico de su nacimiento, la compra de la casa es causa del origen de otra trama argumental. Se trata de la relación con la viuda Tillane y con Red Will Danaher. Así como Walsh centra la enemistad de Red Will hacia Paddy en su fracaso amoroso con la viuda Carey, Ford y Nugent presentan la rivalidad entre los dos hombres en la compra de White O'Morning. En el cuento de Paddy, la viuda Carey no cumple una función activa sino representativa de los intereses de Red Will. En el caso de Sean Thornton, la viuda Tillane tiene un doble protagonismo: primero, es el juez y árbitro en la compra de White O'Morning y, segundo, es la moneda de cambio para el matrimonio entre Sean y Mary Kate. La importancia de la viuda Tillane se corrobora al final de la historia en su boda -jamás celebrada en el relato de Walsh- con Red Will Danaher.

En la misma línea de la lógica de los acontecimientos, puede entenderse la participación de ciertos personajes en la trama matrimonial. De nuevo, se advierte una diferencia cómica y dramática entre el relato y la película. Paddy Bawn no tiene obstáculos para conseguir a Ellen Roe. Los problemas de Paddy proceden de la intemperancia de su esposa y de la insistencia de ésta al exigir a su marido que recupere la dote por honor. Sin embargo, el equipo fordiano complica la trama de conquista de Mary Kate. Sean Thornton no tiene acceso a Mary Kate Danaher a causa de su hermano. Como venganza y por 'razones prácticas', -Mary Kate mantiene limpio el hogar- Red Will no consiente el noviazgo.

Walsh ofrece un motivo útil en su relato, para la creación de una trama nueva en la película: sin hermana en casa, Red Will puede obtener a la rica viuda Carey. Es decir, el argumento que facilita Walsh es el de que en una casa no puede haber dos mujeres. Ford usa ese argumento en otro lugar de la historia, incrementando así su valor dramático. Sucede que Michaleen O'Flynn y el padre Lonergan con la colaboración inocente de la viuda Tillane tejen una mentira que lleva a Red Will a acceder al noviazgo y boda de Sean y Mary Kate. El casamentero O'Flynn y el sacerdote engañan a Danaher haciéndole creer que la viuda Tillane se casaría con él, si no hubiera ya una mujer -Mary Kate- en la casa. En este caso, la inocencia de Red Will y la simpática -aunque maliciosa- confabulación de los amigos de Sean en la boda conducen la acción hacia una nueva trama. Con ello se da una razón poética – que es irracional en el texto de Walsh- para justificar la negativa de Danaher a entregar ‘las cosas’ de Mary Kate y las 200 libras de dote que le pertenecían. Una vez celebrada la boda y enterado del engaño, ante la indignación de la viuda Tillane, Red Will monta en cólera y se enemista definitivamente con todos. La historia gana en unidad, en la medida en que la concatenación de los hechos se entiende simbólica y causalmente, gracias al protagonismo de los personajes secundarios participando de la acción única de contribuir al matrimonio de Mary Kate y Sean.

Pese a que el *film* se inspira en los argumentos e ideas presentes en el relato, la distancia dramática entre las versiones reafirma cada vez más la tesis de la independencia creativa. Además de estos cambios, el *film* de Ford reduce una de las líneas de fuerza que tensaban la trama de la dote. El texto de Walsh se caracteriza por la insistencia y constancia de Paddy y Ellen Roe por recuperar lo suyo. De hecho, la tozudez de la pareja acaba con la paciencia de Red Will. Sin embargo, en la historia de Ford, esa baza se minimiza para reforzar los problemas entre Sean y Mary Kate, que impiden la convivencia matrimonial desde el principio; este asunto es, sin embargo, más moderado en el relato de Walsh y va creciendo sin la radicalidad que toma en la película.

Como base fílmica, el guion de rodaje está decorado con más alusiones al ambiente y a la caracterización de los personajes que la película. Como dice Marías, el guion atestigua, en otro orden, que la película responde a un diseño y estructura pensados concienzudamente, pese a su sensación de improvisación (1992: 187-193). Su aportación estética se fundamenta en los paisajes que luego se recogerán en el *film* y que en el guion se apuntan de un modo más teórico. Esas recreaciones eliminadas en el *film* aparecen, por ejemplo, en el primer acto de la historia, justo en la escena de llegada a la estación de Castletown, donde se detallaba un pequeño encuentro entre Sean y una señora con sus hijos, en el vagón del tren; también desaparece la primera alusión al carácter vividor y humorístico de Michaleen O'Flynn; así como la demora de Sean en el interior de White O'Morning, en su primera visita a su casa, con Mary Kate merodeando por el lugar. Otras escenas desaparecidas como la de la sorpresa de Mary Kate al ver que Sean no la lleva de vuelta a casa, tras sacarla del tren o la escena de unos hombres alertando de la batalla entre Red Will y Sean no parecen cambiar el sentido de la historia, sino que enfatizan el sentido de la acción. Del mismo modo que se recortaron algunas escenas como las mencionadas, buscando más concisión y síntesis, también se procedió igual con algunos diálogos.

El sentido de esas escenas eliminadas reaparece en otros momentos del *film* como meros destellos o apuntes del carácter de los personajes. Por ejemplo, en los casos de Mary Kate y de Michaleen; el interés de Mary Kate por cuidar la casa del que todavía no es su marido -lo que ella llama prestar un servicio *cristiano*- se reduce a la escena en la que Sean se muda por fin a la casa y la encuentra allí. Con el detalle del tílburí parando sin orden previa en el *Pub* de Pat Cohan o las continuas referencias a su sed, a que está seco, Michaleen queda identificado directamente con su debilidad por la bebida.

En último lugar, es interesante mencionar algunos aspectos del guión de rodaje. De su construcción se deriva su semejanza con el drama teatral y de su tono,

cierta similitud con el cuento popular. La película se estructura en torno a cuatro quiebras dramáticas, a saber:

Comienzo: Llegada de Sean Thornton. Compra de la casa.

1. Enemistad. Red Will dice no al noviazgo de su hermana con Sean Thornton..
2. El enfado de Red Will ante el engaño matrimonial. *No hay dote*.
3. Problemas matrimoniales entre Sean Thornton y Mary Kate Danaher
4. No hay matrimonio, aquí tienes a tu hermana; luchemos.

Desde el punto de vista de la acción heroica, el comienzo se identifica con cierta novedad. La enemistad de *Red Will* declara el antagonismo y la rivalidad. La negativa de la dote indica la aparición del conflicto. Los problemas matrimoniales hacen retroceder y relanzar la historia a la vez que se da pie a la desesperanza ante la posibilidad de que la unión no fructifique. Del éxito de ese matrimonio depende que Sean Thornton recupere el paraíso perdido que él necesita renovar, pues obtener la casa no es suficiente y Mary Kate Danaher inaugure un nuevo hogar. Por último, se exige una acción heroica: decídete y vence, con la lucha. Pero, además del clásico viaje del héroe, *The Quiet Man* implica coral y retóricamente a todos los personajes, principales y secundarios, dando a entender que todos necesitan recuperar el paraíso perdido.

15. Coordenadas retóricas de un cuento popular

The Quiet Man resulta ser una película peculiar desde el punto de vista narrativo por su estilo 'fabuloso', por recordar al cuento. Aunque es posible que el rasgo más genuino del *film* (su nostalgia por lo irlandés) proceda de la persona de John Ford, según la entrevista a Frank S. Nugent (Anderson: 406-410), también parece plausible afirmar que en la realidad la narración está entroncada en el árbol genealógico de la tradición. En este caso, se asumió un estilo narrativo muy emparentado con la

tradición oral. Como película enmarcada en la tradición oral comparte los siguientes rasgos:

1. Origen popular: cuento y romance.
2. Carácter épico y función de lo memorable.
3. Comedia heroica y romántica con alusiones al *remarriage* y la renovación matrimonial relacional (Carreño, 2025: 378-380).

El cuento, como relato de creación popular, destaca en especial por el origen folclórico, su relación con la épica oral y con el mito (Propp, 1985). Scholes y Kellogg también han explicado el origen mítico de los cuentos, como narraciones primigenias articuladas al modo tradicional mítico de narrar historias (1968: 12-16). Como sugieren los autores mencionados, las formas míticas tradicionales, en sus versiones más históricas o ficticias, han ido transformándose sin perder un sustrato más o menos estable. Esto es, es posible encontrar los rasgos que perduran de las narrativas anteriores. En ese sentido, tanto el relato escrito de Walsh como el de Ford contienen marcas propias de la narrativa oral. En principio, el relato de Walsh y el *film* de Ford parecen surgir como expresiones de acontecimientos primigenios o remotos envueltos en un halo de misterio. Es decir, estas expresiones o discursos surgían con la intención de narrar, con distancia estética y un sustrato de inverosimilitud, épocas remotas, situaciones explicativas de la razón de un acontecimiento, una costumbre o un hábito moral, el origen de alguien o la causa de ser de algo (Propp, 1984: 529-535). De ahí que, en consonancia con Mackey, pueda hablarse de una línea de estudio que afirma el origen cultural del cuento arraigado en el del mito, entendido como forma sagrada. Con el que compartiría esencialmente sus funciones (revivir una memoria esencial, explicar las razones de un nuevo estado de civilización tras un conflicto) y del que, de manera extensiva, participan todas las narrativas.

En ese sentido, los cuentos se vinculan a ciertos acontecimientos históricos en la medida en que originalmente fueron fuente de los relatos. No obstante, el cuento recurre a lo onírico o a lo legendario y fantástico para dejar en un segundo plano su

historicidad y, en cambio, favorecer la comprensión de la verdad poética (y moral) presente en ese acontecimiento fundante. Lo que tradicionalmente ha recogido la épica consiste en un corpus diverso de formas narrativas orales y/o escritas, que se mueven en la sutil línea que separa lo fáctico y de lo imaginario o ficticio (Scholes y Kellogg, 1964: 13-14). En *The Quiet Man*, las correspondencias entre el "hecho irlandés de la migración" -un suceso histórico- y el modo idealista en el que el relato recoge ese hecho demuestran que lo irlandés está presente en las cualidades de su espíritu, las cualidades y valores traídos a raíz (libertad, alegría, buen humor, amor por las historias, el teatro, las conversaciones, las tradiciones, la Cruz, la naturaleza y la música) y no cómo se fundó la comunidad irlandesa desde el punto de vista histórico. Según lo dicho, la historia que se cuenta en ambos relatos desborda los límites del hecho histórico, como el mismo interés de John Ford, para apuntar a las verdades antropológicas sobre la identidad personal cuando adquiere determinada forma cultural. Más bien se diría que el 'hecho irlandés de la migración' es el contexto cultural (social e histórico) en el que se narra la verdadera historia de Sean o de Paddy: su conflicto dramático. Es entonces cuando cabe designar los relatos como *lugares comunes* dentro del imaginario irlandés.

A ese núcleo estable -que, en la tradición aristotélica se relaciona con la dinámica de las pasiones y acciones humanas- se le ha denominado 'inconsciente colectivo', desde la teoría del psicoanálisis y, en especial, del pensamiento de Jung. A partir de ese concepto y de otros cercanos, algunos autores como Campbell han elaborado una teoría en torno a la ficción como representación de ese 'inconsciente colectivo' que encuentra en los sueños su materia prima. De ahí surge el llamado 'método mítico de análisis' de las historias, aplicado también a los productos cinematográficos, como muestra MacKey (2001: 17), en su reconstrucción del viaje del héroe de regreso al hogar. En líneas generales, la utilidad del 'método mítico' aplicado a la cuestión heroica consiste en encontrar todos los rasgos recurrentes de la aventura del héroe como instancias habituales de los textos, según Villegas (1978: 40-41). De algún modo, en tanto que proclives a aceptar la unidad del relato -y del

texto- y a aceptar unas reglas subyacentes en él, permite trabajar con arquetipos, despojando el objeto de estudio de su sometimiento al tiempo.

Ahora bien, Kirk ha advertido del peligro que subyace a las teorías psicologistas del mito, que, entre otras muchas cuestiones, no acaban de dar razón de la vasta diversidad de mitos, prescindiendo a fin de cuentas de una definición única. La existencia de unas coordenadas específicas y de una articulación concreta de los hechos va unida irremisiblemente al relato. La unidad de acción no sólo puede entenderse en términos estructurales, sino de sentido o 'contenido intencional'. Es más: cabe entenderla como un movimiento o dinámica cuya acción depende de lo representado y que actúa como lo hace una persona que actúe. Respecto de los relatos analizados, para extraer un referente común entre lo dicho por Walsh y lo dicho en el relato de Ford el análisis ha de tener en cuenta la relación entre la articulación de los hechos y el sentido de la acción representada. Esa relación es simbólica. Porque lo que se observa en los relatos de Walsh y Ford es precisamente un trastocamiento de la estructura iniciática propuesta por Campbell y otros autores.

Por ejemplo, aunque en los dos relatos se representa una visión reivindicativa y belicosa sobre el tema de la emigración, también lo es que Sean Thornton no es un emigrante como Paddy. Su dinámica vital (mítica) es diferente y hace distinto *su* relato. Sean busca sus raíces, no la reconciliación con su hogar. Más bien la reconciliación es la causa dramática de Mary Kate Danaher. Desde el punto de vista morfológico, el relato de Maurice Walsh se presenta como una unidad de acción semejante a la fábula o al cuento tradicional, pero para adultos. Sucede que el texto de Walsh se identifica con lo que Propp denomina "cuento novelado" (1984: 523-535). Se trata de una de las transformaciones sociales e históricas que sufre el cuento, según Propp, y que indica la complicación psicológica y de las tramas de una unidad de acción simple. En la tradición que estudia el autor, se advierten dos motivos fundacionales del cuento, a saber: el de la empresa difícil -misión del héroe- y el del

matrimonio, como conquista festiva que inaugura una nueva unidad social; los dos remiten a otro tipo de narración: el romance.

Autores como Anderson (209), McBride (509) o Urquijo (291) han calificado a *The Quiet Man* como 'cuento de hadas', 'cuento romántico', 'fábula', 'relato bucólico', 'fantasía technicolor' o 'ensueño infantil'. Pese a la distancia entre la imagen en la película y la palabra oral, parece que el *film* de Ford tiene más puntos en común con el 'oral verb art', que con el 'written verb art'. La posibilidad de significación de las imágenes en *El hombre tranquilo* y la épica oral son muy afines (Metz, 2002: 79-95).

Respecto al origen folclórico del cuento es necesario apuntar el valor de la tradición oral en (1) el lenguaje y composición formularios, rituales; en (2) la presencia de un narrador, del cantor o del bardo que cuenta la historia; y en (3) una temática específica. La primera de las características que acercan el relato de Walsh al cuento tiene que ver con el lenguaje formulado. Según Scholes y Kellogg, se trata de grupos de palabras que se emplean con regularidad bajo la misma medida, para expresar una idea dada, para reconocer una característica propia y esencial de los personajes (1968: 17). En ese sentido, ya fueron mencionados los calificativos habituales sobre Shawn Kelvin y Big Liam O'Grady, de la versión de 1933. Scholes y Kellogg describen el rasgo de la fórmula como propio de la épica de Homero. No por casualidad, el calificativo de 'homérico' con las connotaciones de épico, heroico, grandioso, es usado en el diálogo de la película de John Ford, a través del personaje que acompaña a Sean en todo el *film*: Michaleen O'Flynn. En concreto, parece que esas fórmulas propias o epítetos de la herencia oral -que, en el de Walsh también están presentes- en el relato cinematográfico, adoptan otras formas como las canciones y los gestos, además de las referencias específicas encontradas en el diálogo.

En cuanto a la presencia del narrador, parece que el texto de Walsh presenta una característica reseñable de oralidad: el narrador-autor del relato se toma licencias expresivas sobre lo que sucede en la acción, alejándose del autor-narrador y convirtiéndose en la autoridad poética. En efecto, no se puede hablar de un relato

oral en el sentido presencial. Sin embargo, el relato afecta a ese narrador que de un modo u otro interactúa con la trama, sin llegar a intervenir en los acontecimientos, interpelando, *simultáneamente*, al lector o narratario. En la película, la cuestión de la focalización y narración se resuelve de otro modo: el primer narrador de la historia es el padre Lonergan, que es testigo parcial y, a la vez, sabe más de lo que saben el resto de los personajes. Según la terminología de Genette -recogida por Graudeault y Jost- podría decirse que la focalización de esta historia es espectral, en la medida en que 'da una ventaja cognitiva al espectador', que causa en ocasiones situaciones cómicas como la confusión de Red Will con la viuda Tillane; también es interna y fija, aunque presenta contradicciones (1995: 137-155). El padre Lonergan aparece como una voz en *off* que comenta la acción y desaparece en otros momentos de la trama, interviniendo en la historia. El padre Lonergan muestra una confianza variable con el espectador en diversas ocasiones de la trama: al comienzo mantiene la autoridad, gracias a que apela al público en un tono jovial y desenfadado, pero desaparece a medida que avanza la historia y se le ve actuar también en ella. La confusión con el padre Lonergan proviene, sin embargo, de la fuente de su conocimiento sobre la vida personal de Sean. La historia contradice a Lonergan en el momento en que se muestra que el único depositario del secreto de Sean es el reverendo Playfair. Ahora bien, contada como recuerdo, el narrador podría haber sabido esa información mucho después. No obstante, la construcción del relato sería menos sólida, si esto último fuera cierto. Además de este narrador, la música como elemento estético -intra y extradiegético- asume el papel lírico del poeta-bardo propio de la tradición oral. Ese lugar es ocupado por el personaje de Dermot Fahy, en la primera escena en el *Pub Pat Cohan*. Se trata de un músico que entona baladas para amenizar, mientras el resto de parroquianos bebe y confraterniza. En el guión de Nugent, Dermot Fahy toca un violín, aunque, en la película, ameniza con un acordeón.

La voz del narrador tiene rasgos de la tradición oral que explican, por ejemplo, el uso del pasado remoto en el relato, combinando el estilo directo con el indirecto, o la presentación introductoria del protagonista, Paddy Bawn Enrigh, como foco del interés de la historia. El comienzo resulta especial porque asienta el carácter memorable de todo el relato, al describir someramente a Paddy Bawn como 'el último de los Enright' (fórmula), el 'hombre pacífico' que da título al texto y que protagonizará la hazaña principal del relato.

16. Carácter épico de la acción

Con el llamado tono épico se hace referencia a cierto carácter ejemplar y elogioso que adopta la historia, gracias al tratamiento que recibe principalmente el protagonista y al modo de presentar el motivo de su conflicto, con indignación. Desde el inicio del relato de Walsh, se pueden apreciar algunas características concretas de ese tratamiento. Por ejemplo, el protagonista queda aislado narrativamente. En cuanto a su procedencia, ni Shawn ni Paddy se presentan como caracteres superiores o inferiores a la media: son los últimos de una tradición que puede desaparecer; ni se distinguen especialmente por gozar de abundantes cualidades ni por pecar de demasiados defectos. Son, aparentemente, hombres normales y corrientes, cuya superioridad aún es indeterminada. Sin embargo, lo habitual en la épica es que la acción principal recaiga en seres con condiciones especiales, seres superiores. Shawn o Paddy son arquetipos simbólicos de las preocupaciones de un colectivo que se identifica con sus traumas y conflictos: cada relato es un reflejo localizado de una historia más general y costumbrista de Irlanda. También sucede, como en el caso de Sean Thorton, que los personajes demuestran una superioridad moral, intelectual, y, en el último caso, física que colma las expectativas sembradas al inicio de los relatos. De estos personajes, la comunidad espera algo grande, es decir, una hazaña que *recuerde* la grandeza del objetivo propuesto y haga grandes a los compatriotas. Así

como, en correlación, se espera una superioridad especial del *sentido* de la película en su conjunto, al final de la historia. Este tipo de expectativas se manifiesta a lo largo de la trama, por ejemplo, en el orden de las convicciones de Paddy y de Sean. Para Paddy Bawn es más importante su tranquilidad espiritual que la ancestral reverencia a la tierra de los antepasados; así mismo, concede más autoridad a la opinión de Ellen Roe sobre la cuestión matrimonial (la tiene en cuenta a ella), antes que a la costumbre que lleva a su hermano a pactar una boda de absoluta conveniencia; advertir aquí resonancias del drama griego clásico no resulta en apariencia osado, dadas las similitudes de los conflictos.

La peculiaridad del conflicto entre Paddy y Red Will, junto a Ellen Roe radica en el modo en que se resuelve dramáticamente y no en la presencia misma del conflicto. Como tales los dos conflictos planteados, en tanto que manifestación de voluntades distintas, hubieran terminado *sin solución* en la mentalidad trágica griega. Así pues, adquiere más valor el *continuun* de los hechos que muestra una serie de acciones repetidas (o hábitos) como el ingenio y la paciencia de Paddy, tensando la historia hasta el final e implicando a las gentes de Knockanore Hill en el drama. La tensión, en el caso de Sean Thornton, no conduce la historia a la destrucción del personaje, a causa del conflicto planteado por Mary Kate. Antes bien, puede afirmarse que el término de la historia *finaliza*, según lo previsto. Es decir, el talante pacífico y conciliador de Sean -y también de Paddy- construye el espacio de triunfo, a través de sus acciones: no a través de sus deseos sino de sus hechos. Pero, desde el punto de vista de las gentes del pueblo, Sean triunfa porque se decide a pelear con Red Will Danaher: el aprecio por las trifulcas, las apuestas, los retos y los desafíos también conforma el espíritu mítico irlandés, así como orienta la organización de los hechos. Así como el conflicto trágico implicaba, de un lado, la imposibilidad de 'éxito' de las partes, en los relatos de Paddy y de Sean, es posible encontrar un planteamiento temático elevado -en el sentido apuntado por Aristóteles para la tragedia griega: pelear significa haberse llegado a perdonar así mismo. Esa

superioridad también es temática, en tanto que define la posesión del hogar como un lugar que define la identidad de cada uno. Sin perdón la identidad está dañada. Luego sólo si Sean se perdona a sí mismo, habrá pelea y obtendrá lo que significa realmente White O'Morning. Aquí se manifiesta cómo el paraíso perdido es una vuelta a la inocencia primigenia: una búsqueda de perdón que conduce al estado inicial de gracia.

A su vez, cabe dar una respuesta a las objeciones sobre la pervivencia cultural y el grado de afinidad social con las conductas de Paddy y Sean, si sólo se entendieran históricamente. Es decir, con independencia de la aceptación de estos modelos de conducta en la época en que se presentan, es posible hablar de una perdurabilidad superior, que permite identificar esas conductas como propias, pasado el tiempo. El drama convence necesariamente de la idoneidad del curso que han seguido las acciones de sus personajes, si se muestra como un relato vivo y honesto. En el caso del *film*, la presencia física de Sean Thornton marca, de entrada, un tipo de superioridad que afecta también a su condición moral. Para Sean, su fuerza y violencia se convierten en un arma de doble filo. Sin ellas, no puede resolver el altercado con Red Will -no podría enfrentarse a él-; pero por culpa de esa fuerza desmedida mató a un hombre, suceso que lo hace débil en el presente además de culpable de un delito, como he dicho. De nuevo, la presencia de una debilidad predispone la historia en su conjunto a cubrir una necesidad concreta buscando una solución radical: *que Sean Thornton se cure de su dolencia*.

Con todo, el personaje omite esa parte de su pasado a lo largo de la historia. Se siente avergonzado. Sin embargo, es necesario que la causa de su hándicap personal emerja en algún momento para que el drama aflore y halla, propiamente, una historia que contar. Será a través del sacerdote protestante. El señor Playfair comparte con Sean la afición al boxeo, deporte del que es un gran seguidor. El reverendo Playfair establece una complicidad especial con Sean, desde que le reconoce como 'Tornado Thornton'. En una segunda ocasión, Sean busca el consejo del reverendo y entonces Playfair se convierte en el depositario del secreto de Sean y

en su consejero particular en el conflicto con Mary Kate. La mancha vital de Sean Thornton es similar a la vida turbulenta de Ethan Edwards en *The Searchers*, esto es, la razón de ser del personaje y el sentido último del relato.

En suma, la marca de lo trágico se cierne sobre Sean Thornton, como corresponde a una tendencia habitual poética: el empeño por dar cuenta de la existencia del mal personal y de sus exigencias, derivaciones y de cómo *poéticamente* el relato puede mostrar la mejor decisión narrada para vencerlo. La historia de este hombre es desgraciada, sin embargo, el tono 'feliz' de la comedia indicará, desde el inicio, que los cauces cómicos van a resolver el desastre espiritual de Sean. Es decir, el éxito personal de Sean Thornton está anticipado desde la primera escena de la película.

17. Función de lo memorable

John Ford propone una solución genuina y propia de su poética al drama de Sean Thornton y a todo *El hombre tranquilo*. Para entender el proceso cinematográfico de esa resolución final, es necesario reconsiderar el estudio de El Estagirita sobre el mito o ficción, como la representación de una única acción. El manido -pero no menos significativo- lema de la necesidad de la *eudamonía* poética presenta un cauce feliz (Aristóteles, *Poética*, 1448b: 24-25) en el drama fordiano y en el relato de Walsh. A hacer más compacta la historia contribuyen el tono cómico de los personajes - retratados al estilo de la farsa-, en uno, y el costumbrista, en el otro; además facilitan argumentalmente la esperanza heroica y permiten el éxito irrevocable de la acción emprendida, y depositada parcialmente en el protagonista.

Conviene indicar que, en esa tesitura poética, en ambos relatos la evocación épica va más allá de la presentación del personaje principal. Y así resulta especial la referencia a la tierra (materializada en los brillantes y verdes paisajes) y a las gentes de Knockanore Hill o de Innisfree, como si de dos personajes más se trataran. Es

decir, pese a que la historia gira en torno a ese irlandés, de algún modo, las gentes de Knockanore Hill y de Innisfree son homenajeadas, como estirpe de ese paraíso perdido del que proceden los protagonistas. Y, de algún modo, merecen el respeto de él por ser depositarios del *origen propio*. Del mismo modo, Paddy y Sean se ganan el respeto de sus paisanos en el enfrentamiento con Red Will. La tierra, por su parte, representa el origen visible, así como la esperanza de Paddy y de Sean de crear un hogar. Sin una casa donde instalarse o un terreno donde sembrar las verduras -en el caso de Sean, las flores- Paddy no puede encontrar la paz del corazón que tanto ansía. La motivación de Sean, pese a las diferencias con Paddy, es la misma: quiere White O'Morning. Así se expresa el especial respeto por la tierra irlandesa y la patria como pasado y futuro personales.

Como indica Mackillop, la inoperancia de Paddy inquieta a los habitantes de Knockanore Hill. Así un asunto, en principio, particular se convierte en un asunto público. El regreso de Paddy a Irlanda no concluye con una vuelta al hogar, dado que ha perdido la tierra de sus ancestros. En su lugar, Paddy sustituye su casa por la tierra irlandesa, cuestión que no parece importarle demasiado. Ésta es una de las diferencias argumentales entre el texto literario y el *film*. En el último, la casa es el objeto buscado por Sean, sin el cual el personaje andaría perdido y vagando, como hasta el inicio de *The Quiet Man*. Para poder hacerse con lo suyo, Paddy tendría que enfrentarse al nuevo propietario, Red Will Danaher, por la fuerza. Sin embargo, como se indicaba, aunque Paddy Bawn Enright ha sido víctima de una injusticia, no va a denunciarla. A través del narrador ficticio, el relato se encarga de rectificar la reputación de Paddy: "Él ha tenido ya suficientes peleas y lo único que desea ahora es encontrar la paz." (Walsh, 1933: 10). Aquí aparece una de las notas características sembradas al comienzo del relato: su espíritu pacífico. Se verá cómo la actitud paciente y antibelicista de Paddy construye el drama implicando al pueblo y sus expectativas respecto de él. La resistencia de Paddy a pelear motiva y da sentido a la historia, como impedimento visible en el orden político de Knockanore Hill.

Junto a la tierra, también se evoca a la gente irlandesa que, con la écfrasis del mito fordiana, acaba mitificado. El pueblo irlandés aparece retratado como un colectivo, de genio aguerrido, destinado a padecer los sufrimientos de la migración, y a sobrevivir en las épocas de escasez, de conquista, de sumisión o explotación. Como caso concreto de sufrimiento, el drama de Paddy es el de la migración que significa abandonar por fuerza mayor la tierra que te vio nacer. América es no obstante la tierra prometida: donde hará fortuna. La historia de *The Quiet Man* puede considerarse como un relato costumbrista, en torno a un emigrante irlandés, que regresa a Irlanda buscando el descanso. Pero con regresar Sean no tiene suficiente. El descanso se convierte en un objetivo difícil. Parece que, como promesa personal, Paddy no puede reaccionar ante la injusticia y evita cualquier clase de pelea. Sean por su parte se niega a pelear sin explicitarlo con palabras: sólo con la actitud paciente en esas ocasiones en las que Red Will lo desafía, como si se tratara de una tentación.

De algún modo, la pelea adquiere un estatuto superior en el drama fordiano. Esto es, puede entenderse como motor de la acción y nudo poético. En la historia de *El hombre tranquilo*, la pelea como lugar y acción se convierte en un rito inseparable del conflicto principal de Sean, como se ha dicho. Además, se convierte en tema tabú para los protagonistas de los dos relatos. Detengámonos especialmente en la afición al boxeo de Sean Thornton. Según Roth, para Ford las peleas cumplen cuatro funciones dentro de las películas: son el modo único de asegurar la supervivencia de la comunidad; envuelven al individuo y a la comunidad, en un solo ámbito; declaran a la cultura como modo de estabilizar el caos y cumplen la función ritual para el paso a una nueva situación social (Roth, 1983: 38-43). Esto último significa la adquisición de un estatus redefinido y superior. Quizá como ha indicado Eyman, pelear en sí era lo más importante frente a ganar.

Roth considera que la pelea es, por un lado, un rito de rivalidad y enemistad - desde el punto de vista temático- y, por otro, un rito de transición (dramática y

estética). Las peleas, en efecto, podrían considerarse como ritos que indican la lucha necesaria para vencer; pero también pueden ser signos visibles de coordinación y tensión dramáticas, más allá de las funciones concretas que cumple en *The Quiet Man*. Según Roth, hacen concesiones al humor, establecen cierta separación sexual y son buscadas en sí mismas, como lugar para la integración de la comunidad. Sucede que la pelea fordiana, entendida como rito, puede destensar, según la ocasión, el curso del discurso, así como facilitar el crecimiento de la acción, mejorando sintomáticamente el sentido de lo narrado. Y como elemento aglutinante de la acción, es decir, como vínculo entre la comunidad y el personaje forastero, la pelea-ritual redunda en la afirmación sobre la implicación del pueblo en la búsqueda del paraíso perdido.

A propósito de la rivalidad que se contempla en toda pelea, aparece uno de los significados más directos del término. La pelea es una exhibición o demostración de fuerza bruta, defensiva y/u ofensiva. De ahí su carácter social. Originariamente la pelea puede ser fruto de un desacuerdo manifiesto hacia algo: una forma más de concretar y regular la violencia más brutal; pero la mayoría de las veces, la oposición es contra alguien (o sí mismo), en último extremo y no contra nada. La lucha entre héroes en Ilión o la batalla ingeniada por Odiseo contra el Cíclope manifiestan la grandeza -y elevación- de los personajes a través de la acción socialmente. Sean Thornton hace gala de su poder de púgil desentrenado, al retar a Red Will, al final de la historia. No lo hace en privado sino ante el pueblo de Innisfree que le ha seguido desde la estación de Castletown hasta los hornos donde trabajan Red Will y sus hombres.

El drama se tensa hasta culminar en el reencuentro con Danaher y, alertado ya de antemano, en varias ocasiones de rechazo, el pueblo debe asistir al espectáculo. De lo contrario, ni la historia personal de Sean Thornton ni el tradicional romance con Mary Kate hubieran sido relevantes dramáticamente. Es decir, en la medida en que los dos conflictos implican a la comunidad, el curso social de Innisfree depende, para bien o para mal, de los logros de Sean y Mary Kate. La vivencia particular

adquiere un papel importante en el sano mantenimiento de la paz y el orden del pueblo. Se crea la concordia que facilita el buen funcionamiento del pueblo, en el sentido puramente clásico.

Tanto Sean Thornton como Paddy conocen el poder de sus puños, en especial, Sean. Y por ello, pese a sufrir el insulto o padecer la humillación, los dos rehuyen el enfrentamiento. Ahí se destaca la importancia de la motivación de estos personajes. Antes que velar por su orgullo, prefieren evitar el daño al contrincante. Lejos de luchar por dinero, Sean lucha para hacer justicia, reubicar al despótico Red Will y demostrar que quiere ganar ese paraíso perdido que involucra a Mary Kate y ahora es Mary Kate.

Aunque Jaeger afirma que "El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté* [...]". La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante", (1993: 21) el caso de Sean Thornton contradice este supuesto en el mundo cristiano. Señorío, poder y virtud o *areté* iban unidos. Sin embargo, ni Sean Thornton ni Abraham Lincoln pertenecen a la nobleza o aristocracia sociales en sus mundos posibles. Antes bien, conforman una aristocracia espiritual y particular dentro del universo cinematográfico fordiano. El señorío particular se genera en el dominio de sí del que hace gala Sean Thornton -antes de la gran pelea se ha resistido a varios embates por parte de Red Will, desafiando a Sean y 'ofendiéndole', en ese sentido explicado-.

17. El lugar de la esposa: Mary Kate Danaher

Recordando la escena del relato primigenio, Paddy Bawn se fija en Ellen Roe Danaher, en la iglesia de Knockanore Hill. La primera información que obtenemos de ella es por referencia al interior del templo, rezando y recogida en su diálogo con Dios. El *film* de Ford acentúa algunos rasgos más de la futura esposa de Sean,

haciendo que aparezca como en una estampa pastoril e idílica, pastoreando ovejas por los campos cercanos a Innisfree. También aprovecha el hecho del encuentro en la iglesia como el lugar idóneo en el que el hombre se une a lo sagrado. En el movimiento de vuelta a casa, Sean vuelve a través de la esposa que espera y que lo une, de alguna manera, con 'lo sagrado'. La imagen de la esposa difícil se encarna muy bien en Mary Kate Danaher, por eso, más que la fierecilla domada, sólo se puede hablar de otra tradición de equilibrio y reunión: los esposos son dos iguales y en ellos no funciona la relación de dominio de uno sobre el otro. En *The Quiet Man*, el personaje de Mary Kate es la depositaria de lo sagrado: la fuente abierta a la vida que conecta con la trascendencia. Su lugar como esposa recuerda y hace presente el origen y renueva la vida de Sean Thornton. Con su alianza, se resuelve el principal conflicto de la historia. Como afirmó el propio Ford (Anderson, 1981: 206), se trata de una historia de amor maduro con vicisitudes que logran encarar nuestro pasado original en gracia.

18. Conclusiones

Con este artículo llegamos a las siguientes conclusiones que permiten definir el paraíso perdido como una promesa de felicidad también terrenal. En primer lugar, la película *The Quiet Man* y los relatos en los que se basó muestran una relación íntima entre el hogar, como depositario de la identidad original, y la recuperación del paraíso perdido. Esa Irlanda es que abandonaron sus padres buscando su porvenir en los Estados Unidos y es auténtica, no un sucedáneo. En ese sentido, como poeta, John Ford no idealiza lo irlandés gratuitamente o sin sentido, sino que mitifica los elementos esenciales de una Irlanda transmitida con devoción en el seno familiar. En su imaginación, Ford prolonga esa verdad poética fuera de sus fronteras y sacándola de los límites de su imaginario. No necesita adobar la palabra de sus padres con invenciones que serían algo así como mentir. Más bien despoja de lo accesorio el

relato y encuentra en la historia de *The Quiet Man* los mimbres para seguir renovando el paraíso perdido, como mundo posible espiritual eterno.

En segundo lugar, según *The Quiet Man*, la necesidad de volver al *paraíso perdido* exige la búsqueda humilde del perdón. Al tratarse de una historia de matrimonio adulto, cada uno de los protagonistas deberá renunciar a un pasado que le impide crecer como matrimonio abierto a convertirse en un nuevo hogar, es decir, en un *nuevo paraíso*.

Y, por último, en medio de la imperfección de este mundo, lleno de luces y sombras, como se manifiesta en la película de John Ford, el relato como representación, confirma que es posible acometer una acción voluntaria llena de belleza y heroísmo que signifique un aumento de libertad, de novedad y no de mera restitución. Esta nueva forma del paraíso, con entronque en la tierra, entretiene y hace sonreír al dueño sagrado del paraíso, como a los habitantes de Innisfree. Pues Éste ha advertido expectante que esa novedad inesperada (el fruto de la libertad) vestirá reluciente en esos brillantes jardines del paraíso.

Referencias.

- Anderson Imbert, Enrique (1995). *Teoría y técnica del cuento*. Barcelona: Ariel.
- Anderson, Lindsay. (2001). *Sobre John Ford. Escritos y conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1999). *Poética*. Madrid: Gredos.
- Cahill, Thomas. (1995). *How The Irish Saved Civilization. The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe*, New York: Anchor.
- Carreño Aguado, Julen. (2025). *El personalismo fílmico de John Ford. Una antropología de la relacionalidad*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Crosson, Sean & Stoneman, Rod. (2009). *The Quiet Man...And Beyond. Reflections on a Classic Film, John Ford and Ireland*. Dublin: The Liffey Press.

- De-Pablo, Gabriel (2026). "Presenciar la injusticia y no hacer nada es el peor crimen". Luchas, anhelos y decepciones del comunista norteamericano Bill Bailey (1915-1995)". En: *Racionalidad, cultura y transformación social*. Dykinson.
- Gallagher, Tag. (1988). *John Ford. The Man and his Films*, University of California Press.
- Gutiérrez Delgado, Ruth. (2004). *Lo heroico en el cine de John Ford*. Tesis doctoral.
- Gutiérrez Delgado, Ruth. (2019). "El origen del héroe: nacimiento, misión y necesidad". En *El renacer del mito: héroe y mitologización en las narrativas*. Salamanca. Comunicación social.
- Gutiérrez Delgado, Ruth. (2012). "El protagonista y el héroe. Definición y análisis poético de la acción dramática y de la cualidad de lo heroico". *Ámbitos*, 21.
- Jaeger, Werner (1993). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Junco de Calabrese, Ethel. (2020). *La presencia de lo sagrado en el cuento de hadas*. Pamplona: Eunsa, 2020.
- Mackey-Kallis, Susan. (2001). *The Hero and the Perennial Journey Home in American Film*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MacKillop, James (ed.) (1999). *Contemporary Irish Cinema. From The Quiet Man to Dancing at Lughnasa*. New York: Syracuse University Press.
- Maland, Charles J. (1975), *American Visions: The Films of Chaplin, Ford, Capra, and Welles*. Arno Press.
- McBride, James & Wilmington, Michael. (1984). *John Ford*. Madrid: Ediciones JC.
- McBride, James. (2001). *Searching for John Ford*, St. Martin 's Press.
- Metz, Christian (2002). *Ensayos sobre la significación del cine*, I y II, Barcelona: Paidós.
- Propp, Vladimir (1984). *Las raíces históricas del cuento*. Madrid: Fundamentos.
- Propp, Vladimir (1985). *Morfología del cuento*. Torrejón de Ardoz: Akal.
- Roth, Lane. (1983). "Ritual Brawls in John Ford's Films", *Film Criticism* 7, 3, spring, 38-43.
- Ryan, Isobel. (2002). "Poetic Place and Geographical Space: An Analysis of the Poetry of Máirtín O Direáin", *Irish Studies Review*, Vol. 10, No. 3, 267-274.
- Urquijo, Francisco Javier. (1996). *John Ford*. Madrid: Cátedra.
- Villegas, Juan. (1978). *La estructura mítica del héroe en la novela del siglo XX*. Barcelona: Planeta.
- Zapata Ruiz, Teresa. (2007). *El cuento de hadas, el cuento maravilloso o el cuento de encantamiento: un recorrido teórico sobre sus características literarias*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

DOSIER

Silencio y gloria: hacia una fenomenología del
Paraíso perdido como forma velada

Silence and Glory: Towards a Phenomenology of
Paradise Lost as a Veiled Form

Jorge Manuel González Hernández
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
jorge.gonzalez.hernandez@uaslp.mx

Recepción: 27/02/2026 – Aprobación: 08/052026
DOI.

Resumen

El presente artículo propone una lectura del paraíso perdido como símbolo filosóficamente operativo de una pérdida de transparencia: no tanto desaparición del sentido, cuanto velamiento de su modo de aparecer. La hipótesis del texto sostiene que el silencio no es mera carencia de palabra, sino condición de posibilidad para percibir una gloria que se manifiesta precisamente bajo formas frágiles, indirectas y dramáticas. Desde una fenomenología del silencio – entendido como estructura intencional que sostiene el decir sin agotarse en él – se articula, con Hans Urs Von Balthasar, una gramática de la forma velada: la gloria comparece como esplendor de la forma sin convertirse en espectáculo disponible. El motivo del paraíso perdido se vuelve entonces clave hermenéutica para comprender la oscilación entre memoria y promesa, así como la traducción existencial de ese velamiento en angustia, abandono y límite. La teodramática de Von Balthasar permite interpretar la historia no como tratado conceptual, sino como escena donde libertades se encuentran, y donde el silencio adquiere espesor interpersonal, litúrgico y cultural. El resultado es una demostración: el retorno del paraíso no es geográfico, sino una reapropiación del presente como lugar de manifestación velada del sentido.

Palabras clave: silencio, gloria, forma velada, paraíso perdido, estética teológica, teodrama, símbolo.

Abstract

This article proposes an interpretation of *Paradise Lost* as a philosophically operative symbol of a loss of transparency: not so much a disappearance of meaning as a veiling of the way in which it appears. The text's hypothesis maintains that silence is not merely an absence of words, but rather a condition of possibility for

perceiving a glory that manifests itself precisely in fragile, indirect and dramatic forms. From a phenomenology of silence – understood as an intentional structure that sustains speech without being exhausted by it – a grammar of the veiled form is articulated, with Hans Urs von Balthasar: glory appears as the splendour of form without becoming a spectacle at our disposal. The motif of paradise lost thus becomes a hermeneutical key to understanding the oscillation between memory and promise, as well as the existential translation of that veiling into anguish, abandonment and limitation. Von Balthasar's theodrama allows us to interpret history not as a conceptual treatise, but as a scene where freedoms meet, and where silence acquires interpersonal, liturgical and cultural depth. The result is a demonstration: the return of paradise is not geographical, but a reappropriation of the present as a place of veiled manifestation of meaning.

Key words: silence, glory, veiled form, paradise lost, theological aesthetics, theodrama, symbol.

1. Introducción.

Hay experiencias en las que el mundo 'dice' algo y, sin embargo, su decir llega debilitado: no por falta de mensajes, sino por una pérdida de transparencia en la recepción. Ese desfase entre lo que se ofrece y lo que se percibe produce una sensación de exilio: se habita el mismo mundo, pero como si fuese extraño, opaco o distante. El paraíso perdido nombra aquí esa experiencia sin reducirla a una mera arqueología religiosa ni a una suerte de nostalgia psicológica. Como figura simbólica concentra la tensión entre una unidad intuita y una promesa que aún no es poseída. El símbolo no describe un lugar, sino una forma de habitar que se volvió problemática: el sentido persiste, pero bajo velo.

La hipótesis del texto es simple en su formulación y exigente en su demostración: el silencio no es vacío, sino condición de posibilidad para que lo velado comparezca como significativo. Si el paraíso se pierde como transparencia, entonces la recuperación no puede consistir en acumular discursos, sino en rehabilitar una economía de atención capaz de recibir lo tenue. En ese punto, el silencio ya no se entiende como constituyente cuasi exclusivo de la experiencia ascética y se vuelve categoría fenomenológica: estructura intencional que sostiene la palabra desde dentro y organiza los umbrales del sentido.¹ La experiencia contemporánea, saturada de ruido y disponibilidad, muestra la urgencia de esa categoría: sin silencio, el mundo se vuelve pura superficie.

Pero el fenómeno no se agota en una teoría del lenguaje. El velamiento se vive como angustia y como límite: hay momentos en los que las palabras no alcanzan y, sin embargo, ese fracaso no equivale automáticamente a sinsentido. El borde de la existencia abre una pregunta: qué tipo de verdad aparece cuando la evidencia se retira. Para pensar ese aparecer sin caer en un literalismo ni en un reduccionismo psicológico, hace falta una gramática de la forma que abordaremos con partes del pensamiento de Hans Urs Von Balthasar: cómo el sentido se manifiesta sin volverse objeto manipulable. La estética teológica ofrece un vocabulario para describir la gloria como manifestación en la forma; la teodramática ofrece un marco para comprender por qué esa manifestación acontece históricamente bajo tensión y libertad.

La argumentación avanza en seis partes, desde el silencio como método de acceso, hacia el paraíso perdido como símbolo de transparencia velada, y de ahí hacia la forma, lo tenue, la angustia, el drama, la comunión y la cultura. El hilo

¹ Este trabajo retoma y aplica categorías desarrolladas con mayor amplitud en mi tesis doctoral, *Fenomenología del silencio* (en prensa), donde se ofrece una fundamentación sistemática del silencio como fenómeno irreductible a la mera ausencia del habla y se analizan sus implicaciones ontológicas, gnoseológicas y hermenéuticas. Las presuposiciones teóricas que aquí se emplean – en particular la comprensión del silencio como dimensión constitutiva del logos y condición del aparecer y no como simple negatividad – se encuentran allí desarrolladas de manera extensa y argumentada.

conductor no es una sumatoria de temas, sino solo una estructura: el aparecer velado del sentido y las condiciones de su recepción.

1ª parte.

Paciencia metódica y continuidad: del silencio fenomenológico a la gloria velada.

La indicación rilkeana de nuestro epígrafe, respecto del ‘amar las preguntas’ como habitaciones cerradas funciona, en rigor, como una norma de acceso al fenómeno: prescribe una temporalidad de estancia frente a la tentación de la resolución inmediata. El término de ‘habitación’, empleado por el poeta, no designa un motivo literario, sino una estructura: el sentido no comparece como objeto disponible, sino como ámbito en el que se entra, se permanece, y cuya inteligibilidad se conquista por habituación, no por captura. La paciencia se vuelve entonces una decisión metódica: suspender la prisa interpretativa que sustituye el aparecer por el esquema, y que confunde comprensión con clausura. Dicho en términos fenomenológicos, se trata de mantener operativo el derecho del fenómeno a resistir sintaxis ordinaria del dominio: lo ‘no resuelto’ no es un déficit de explicación, sino un rasgo constitutivo de ciertas donaciones de sentido que exigen demora, repetición, variación y retorno. Esa demora no es pasividad, sino una vigilancia descriptiva que impide la inflación del concepto y la hipertrofia de la inferencia: no se deduce el fenómeno, se lo deja perfilarse a través de sus modos de darse. De ahí que la continuidad del argumento dependa de esa paciencia: el silencio no aparece como tema devocional, sino como el dispositivo formal que vuelve posible sostener una pregunta sin convertirla en un problema ya resuelto por anticipación. En el epígrafe, la lengua extraña nombra la resistencia del fenómeno a los hábitos de comprensión; en clave fenomenológica, esa resistencia adquiere el nombre técnico de una fenomenalidad que se preserva de la apropiación.

El silencio, en esta clave, no se define por negación, sino por su función constitutiva en el régimen de aparición: es una modificación intencional que redistribuye el relieve del mundo y altera las condiciones de lo que puede volverse relevante. En vez de concebirlo como intervalo acústico, conviene pensarlo como gesto noético: una variación de la actitud que modifica el campo de lo noemático, es decir, el modo en que lo dado se ofrece como tal. El silencio opera como una economía de la donación: recorta, jerarquiza, des-satura; predice umbrales de significación allí donde el exceso de estímulo disuelve toda forma en pura superficie. Esta economía tiene estructura temporal: su eficacia depende de retención y protención, no como funciones psicológicas accesorias, sino como condiciones del aparecer mismo; la paciencia rilkeana se traduce aquí en una temporalidad que deja madurar el sentido, evitando que la conciencia reaccione en lugar de atender. En términos técnicos, el silencio posibilita que lo tenue adquiera estatuto fenomenal: aquello que no se impone por intensidad ni por evidencia puede, sin embargo, aparecer como significado cuando la conciencia renuncia a la captura y se dispone a una recepción no invasiva. Por eso el silencio es ‘metódico’ y no un contenido, sino una forma de acceso; no agrega información, sino que habilita inteligibilidad. Empero si el fenómeno del sentido puede darse sin imponerse, entonces el silencio no es vacío, sino condición positiva de posibilidad para que el velamiento no se confunda con inexistencia.

Por otro lado, la noción de *gloria velada* se vuelve filosóficamente tratable precisamente desde esa estructura, ya que no nombra una ausencia de sentido, sino una modalidad de manifestación que incluye reserva, es decir, un aparecer que no se deja totalizar. Velada, aquí, no significa *oculta detrás*, como si hubiese un contenido plenamente disponible al que sólo le faltara el acceso; significa que la manifestación misma acontece bajo un régimen de no-apropiación. En un plano estrictamente fenomenológico, esto equivale a afirmar que hay sentidos cuyo modo de darse es tal que cualquier pretensión de posesión los destruye. Es decir, solo se los reconoce en la medida en que se soporta su excedente y se respeta su ritmo. El velo, entonces, no es

un obstáculo contingente, sino una forma interna de la donación, pues el sentido se ofrece como insinuación, como exigencia, como llamada y no como objeto concluido. Esto permite comprender por qué el silencio es el correlato intencional adecuado, pues no ‘produce’ la gloria, pero evita el tipo de aprehensión que la degrada a dato o la reduce a signo utilitario. La paciencia anotada en el texto de Rilke, traducida al vocabulario de la fenomenología, se convierte en una disciplina de la atención capaz de sostener un fenómeno que aparece precisamente sin imponerse. En esa disciplina se juega el paso de la fenomenología a la teología sin ruptura: el punto no es introducir un nuevo objeto – *la gloria velada* – sino reconocer un *modo de aparecer* que, por su propia estructura, solicita un pensamiento preciso del velo que permita distinguir entre reserva y vacío, entre excedente e indeterminación, entre misterio como modo de aparición y oscuridad como mera ignorancia.

La continuidad metódica exige separar registros sin escindir el fenómeno, pues la teología no puede operar como atajo explicativo que sustituya la descripción por un contenido, ni la fenomenología puede clausurarse en psicologismo o neutralidad vacía. El riesgo es doble y simétrico: reducir el silencio a estados internos (afectos, disposiciones terapéuticas de la interioridad) o convertir la gloria en un dato doctrinal presentado como evidencia filosófica. La paciencia – entendida como suspensión del cierre prematuro – bloquea desvíos al mantener la prioridad del aparecer sobre el esquema: se suspenden significaciones preconstituidas en su pretensión de clausura para que el fenómeno conserve su derecho a resistir. En esa línea, el tránsito del silencio a la gloria no es un cambio de tema sino una derivación formal. Si el silencio muestra un sostén tácito del sentido que no se deja decir sin residuo, la gloria nombra una modalidad de manifestación que tampoco se entrega como objeto apropiable; en ambos casos, el núcleo es el mismo, una fenomenalidad velada cuya inteligibilidad depende de no violentar su modo de darse. La pérdida de transparencia designa un problema de accesibilidad del sentido en tanto opacidad de su régimen de aparición, por cuanto la conciencia esté saturada por la reacción. Se

da, así, el autoexilio del mundo definido como ruptura de familiaridad, como estar en el mundo sin habitarlo, recibéndolo como ruido o superficie; su superación no consiste en recuperar un lugar, sino en reconfigurar las condiciones de recepción.

2ª parte

Paraíso perdido como símbolo: pérdida de transparencia, exilio y promesa

La figura del paraíso perdido es filosóficamente fecunda cuando se la trata como símbolo de una pérdida de transparencia: no se enuncia, en primer término, un 'hecho' localizable, sino una alteración en el régimen de aparición del sentido. Transparencia nombra la relativa co-pertenencia entre forma y significación, esto es, la experiencia de que el mundo se deja leer como mundo sin una fricción permanente que convierta toda percepción en sospecha o toda comprensión en violencia interpretativa. Cuando esa co-pertenencia se debilita, el sentido no desaparece, pero se vuelve difícilmente capturable pues comparece como insinuación, como resto o huella. Así, la fórmula bíblica "Los cielos atestiguan la gloria de Dios; y el firmamento predica las obras que Él ha hecho," (Sal 18: 2) funciona aquí como índice fenomenológico. Esa idea firma una atestiguación, pero deja abierto el modo de su recepción; permite describir un hiato entre donación y captación sin convertirlo ni en negación (el mundo ya no dice nada) ni en evidencia (el mundo dice todo sin mediación). El paraíso perdido nombra, así, la experiencia de un mundo que todavía atestigua, aunque su atestiguación se perciba bajo velo. Es decir, no como vacío de sentido, sino como dificultad estructural de acceso al sentido.

Desde esa clave, el símbolo del paraíso perdido puede organizarse según tres registros que conviene distinguir para no empobrecer su rendimiento conceptual. El registro mítico-religioso lo entiende como una condición originaria poseída y luego arrebatada, a saber, la memoria del origen funda la interpretación del presente como

caída o exilio, aun cuando el retorno literal sea imposible. El registro crítico – utópico sospecha la literalidad y lee el origen como construcción retrospectiva y, aquí, el pasado funciona como proyección normativa – una imagen idealizada que opera como horizonte – más que como antecedente empírico. El registro decisivo, sin embargo, es fenomenológico-simbólico pues ambos se imbrican en tanto el símbolo no *in-forma* ni *informa* sobre un pasado, sino que configura una temporalidad del sentido en la que memoria y promesa operan conjuntamente. La memoria es la persistencia de una huella transparente; la promesa, el horizonte de inteligibilidad que reordena expectativa y acción. En este tercer registro, el paraíso perdido deja de ser alternativa entre arqueología y ficción para volverse el esquema de la experiencia que describe el *cómo* del sentido disponible.

En este punto, Von Balthasar permite precisar el núcleo de la oscilación entre lo ya entrevisto y lo aún esperado sin que por ello caiga en el psicologismo en tanto lo perdido no es un objeto, sino una capacidad de percepción de la forma. Cuando Von Balthasar (1985) sugiere, al inicio del tomo 1 de su obra *Gloria, una estética teológica*, que el punto de partida es la belleza no está proponiendo un esteticismo ornamental, sino una tesis sobre el acceso primordial a la verdad del ser: la primera apertura no es la deducción, sino la percepción de una forma que se impone como significativa antes de ser tematizada conceptualmente. (25-28) Esta prioridad de lo estético no rebaja la racionalidad; la sitúa en su suelo originario porque la razón aparece como respuesta a una manifestación, no como productora soberana de sentido. Por eso Von Balthasar puede describir la belleza como una suerte de aureola de resplandor imborrable en torno a la verdad y al bien. En sus palabras: “El plano de la forma que se manifiesta se trasciende interiormente, pero no tanto ni tan visiblemente que el espíritu, inmanente a ella, deje de conformarla y de manifestarse irradiando siempre a través de ella.” (Von Balthasar, 1985: 26). Ahora bien, si el paraíso perdido nombra una pérdida de transparencia, entonces puede describirse también como eclipse de ese acceso originario, pues la fractura no consiste

únicamente en que se ignore el sentido, sino en que la forma ya no se deja percibir como portador de resplandor y el mundo se torna un conjunto de datos sin relieve.² Sin embargo, esta descripción del eclipse no autoriza a pensar la recuperación del acceso como una suma de ‘momentos’ excepcionales que perforan lo cotidiano, ni como una técnica de iluminación intermitente; exige, por el contrario, una corrección del acto perceptivo mismo, porque lo que está dañado no es la cantidad de información sino la capacidad de captar lo verdadero en el aparecer por ello: “[...] para vivir en la forma originaria, es necesario haberla vislumbrado. Es preciso poseer un ojo espiritual capaz de percibir las formas de la existencia en una actitud de profundo respeto.” (Von Balthasar: 27). Ese ojo espiritual, empero no apunta a una facultad esotérica, sino a una disposición integral de la atención que devuelve a la percepción su dignidad veritativa ya que percibir no es registrar estímulos cuanto sí captar lo verdadero en el modo en que algo aparece. La crítica a la filosofía moderna, en ese contexto, no se limita a denunciar un error teórico; señala una inversión práctica del acto perceptivo, cuando la percepción se vuelve operación de control o mera recepción de datos y pierde su carácter receptivo-contemplativo. La tesis, por tanto, desplaza el problema del paraíso perdido desde la nostalgia por un contenido ausente hacia la rehabilitación de un modo de acceso. Lo que se pierde es un estilo de percepción y, con él, la posibilidad de una vida cotidiana validada *desde* el sentido.

La figura del paraíso perdido queda, así, estabilizada como símbolo de un eclipse del acceso originario por debilitamiento de la percepción capaz de reconocer relieve y densidad en lo real. Memoria y promesa operan como temporalidad del acceso, conservando la huella de una transparencia intuida y orientando una restitución que no consiste en momentos excepcionales antes que en formas de recepción capaces de ennoblecer lo cotidiano sin reducirlo a disponibilidad. Ese desplazamiento obliga a preciar con mayor rigor la estructura misma de lo que se

² Para el motivo del “eclipse” como diagnóstico de una pérdida de acceso y/o intimidad originaria véase Buber, M. (1952/2014).

pierde y de lo que puede restituirse, porque la opacidad no se explica en el nivel de los contenidos sino en el nivel de la manifestación. El siguiente movimiento, por tanto, debe formalizar la ontología estética del aparecer donde se decide la unidad entre forma y esplendor, y con ello esclarecer por qué la gloria puede revelarse sólo en la medida en que vela, y por qué el contenido no se busca detrás de la forma sino en su irradiación.

3ª parte.

Forma y esplendor: estética de la gloria como aparición que revela y vela.

La reconstrucción del paraíso perdido como pérdida de transparencia exige una teoría del aparecer que haga inteligible la disociación entre dato y sentido sin recaer en psicologismo. La estética teológica de Von Balthasar ofrece ese marco al situar la belleza como puerta de entrada a la inteligibilidad del ser, no como adorno ni como preferencia subjetiva. De ahí la fórmula programática según la cual la belleza es la primera palabra de la teología y abre el horizonte en el que el esplendor del ser puede ser percibido como tal. En este punto, la gloria deja de ser un contenido sobreañadido a las cosas y se entiende como modo de manifestación, es decir, como la forma en que lo real se ofrece con fuerza de sentido. Así, la tesis del eclipse no remitía a la desaparición del mundo sino a la pérdida del acceso originario mediante el cual la forma se dejaba captar como portadora de densidad. Esta perspectiva impone un desplazamiento metodológico decisivo: la discusión no se juega en el plano de experimentar la gloria como visión beatífica sino en el plano de describir sus condiciones de perceptibilidad, y esas condiciones involucran una economía de atención compatible con una fenomenología del silencio.

El núcleo técnico de esa estética se formula en la unidad interna de forma y luz, que vuelve ilegible toda separación entre exterioridad neutral e interioridad

secreta entendida como un *detrás* inaccesible. Von Balthasar (1985) sostiene que lo bello es, ante todo, una forma, y que la luz no incide desde fuera, sino que irrumpe desde su interior (29) como un “[...] acto en que el espíritu recibe una nueva luz (*lumen fidei*), que, si por el momento no permite aún ver el objeto en sus razones intrínsecas, puede considerarse, sin embargo, como principio de la visión (*inchoatio visionis beatae*). (Von Balthasar: 139).

Esa unidad interna entre forma y luz no se agota en una definición formal de lo bello, sino que introduce una tesis sobre el estatuto mismo del conocer cuando el objeto en cuestión no se deja reducir a evidencia inmediata. Si la luz irrumpe, en efecto, desde el interior de la forma, entonces la inteligibilidad no se obtiene por extracción analítica de propiedades, sino por una transformación del régimen de recepción en el que la forma se vuelve capaz de irradiar. En ese sentido, el *lumen fidei* no debe entenderse como un suplemento subjetivo que se añade a una forma previamente neutra, sino como el principio por el cual la forma comienza a ser visible en su densidad propia incluso cuando todavía no se alcanza la visión por razones intrínsecas; la *inchoatio visionis* nombra precisamente ese umbral en el que la percepción se reconfigura sin que el objeto quede aun plenamente tematizado. Con ello se desplaza el problema del *detrás* inaccesible a una estructura más precisa, a saber, aquella estructura donde no hay un contenido oculto esperando ser desvelado mediante un método analítico de observación-reflexión sino mediante un modo de manifestación que requiere un acto correlativo de recepción para hacerse visible como contenido. La consecuencia inmediata es que la manifestación no puede identificarse como exposición total, y por eso el paso siguiente consiste en formalizar la relación entre revelación y velamiento como estructura interna del aparecer, no como defecto contingente de la percepción.

La referencia a lo paradisíaco puede integrarse sin arqueología ni esteticismo si se la entiende como índice de una creación intacta que irrumpe en medio de una historia herida sin abolirla, de modo que lo bello no funciona como refugio, sino como señal de que la forma todavía puede irradiar sentido incluso bajo condiciones

de opacidad. En ese marco, la belleza no opera como garantía de salvación ni como sustituto de la historia, porque su aparición pertenece al régimen de lo que revela velando y, por tanto, conserva la reserva que impide convertirla en evidencia total. El paraíso, así, no se recupera como lugar ni como imagen plena, sino como posibilidad de acceso, como reactivación de una percepción capaz de dejar que la forma diga más de lo que exhibe. La conexión con la tesis de los capítulos anteriores queda establecida: la pérdida de transparencia se describe como disociación entre forma y esplendor, mientras que la persistencia velada de lo paradisiaco se describe como la posibilidad de una irradiación que no se impone, pero que puede ser reconocida cuando el acto perceptivo recupera su carácter veritativo y no se reduce a registro.

Se fija, así, el siguiente movimiento: si la crisis no consiste en ausencia de manifestación, sino en incapacidad de recibir el modo propio del aparecer, el síntoma principal es la reducción del mundo a dato y la sustitución de la atención por reacción, de modo que la forma pierde su relieve y su esplendor queda neutralizado. En ese contexto, el velamiento se interpreta falsamente como inexistencia, porque la percepción ya no dispone del ámbito abierto en el que lo tenue puede afectar y reorganizar el sentido. La restitución de transparencia no equivale a eliminar el velo, sino a restituir el acceso, es decir, un régimen de recepción no invasivo que permita que la forma vuelva a irradiar sin convertirse en objeto disponible. El tránsito al capítulo 4 queda justificado ya que se requiere describir cómo el ruido y la saturación producen estructuralmente esa incapacidad de recepción, y por qué el silencio, lejos de ser evasión, funciona como resistencia que devuelve hondura y vuelve nuevamente habitable la forma.

4ª parte.**Ruido, hondura y libertad: el silencio como resistencia que vuelve habitable la forma.**

La saturación sonora no es un accidente ambiental. Es un régimen de experiencia que reconfigura el acceso a la forma y, con ello, la posibilidad misma de habitar con sentido. Cuando el ruido se vuelve la atmósfera normal de convivencia, la percepción tiende a reducirse a registro de estímulos y la atención se convierte en reacción. El resultado empero es pérdida de relieve porque la forma ya no consigue imponerse como significativa y el mundo se degrada a repertorio. En ese marco, el silencio, lo vimos, deja de aparecer como condición de inteligibilidad y es interpretado como vacío o negatividad. La tesis de este apartado retoma y amplía el sentido del silencio como condición que restituye la apertura perceptiva donde lo tenue puede afectar y donde la forma vuelve a irradiar sin convertirse en un dato entre otros. En ese sentido, la oposición real no es entre hablar y callar sino entre una vida entregada a la compulsión del estímulo y una vida capaz de sostener un umbral de recepción en el que la realidad recobra hondura.

Este diagnóstico puede formularse epistemológicamente si se atiende al vínculo entre saber y no-saber cómo trasfondo constitutivo del conocimiento humano. Von Balthasar afirma que “[...] solo se puede hablar de un saber digno del hombre” cuando se tiene en cuenta “[...] el trasfondo del no-saber” (Von Balthasar: 396 – 97). La fórmula no legitima irracionalismos, sino que denuncia una mutilación. Cuando el trasfondo queda puesto entre paréntesis y el conocimiento se absolutiza como exactitud autosuficiente, la figura del mundo se vuelve ilegible como figura de realidad. La saturación sonora opera como equivalente existencial de esa mutilación, porque impide sostener la reserva que acompaña a toda significación y conduce a exigir evidencias inmediatas, respuestas instantáneas, comunicación sin escuchar. El silencio, por el contrario, preserva la estructura del acceso al reintroducir la dimensión del trasfondo, no como oscuridad, sino como condición para que la experiencia no quede clausurada en lo meramente operativo. En términos prácticos,

se vuelve posible distinguir, jerarquizar, acoger lo no disponible, restituir la legibilidad de lo real como forma y no como suma de datos.

En este punto se entiende por qué el silencio no es evasión, sino resistencia. Resistir significa impedir que la banalidad y la dispersión se conviertan en norma ontológica del habitar, y significa también sostener una libertad que no se confunda con espontaneidad reactiva. El silencio funciona como acto de lealtad porque interrumpe la obligación permanente de hablar, opinar o emitir señales, y reinstala a la subjetividad en el espacio donde puede responder en lugar de reaccionar. La antropología balthasariana da a esta tesis un soporte fuerte. El hombre “[...] no es palabra originaria [...] sino respuesta” (Von Balthasar: 25), lo cual implica que la libertad humana no se constituye como autoproducción óptima, sino como capacidad de responder a una ley de sentido que la precede. Cuando la convivencia se organiza por ruido y presión de respuesta, la subjetividad queda atrapada en un pseudo – decidir continuo que empobrece la decisión real. El silencio, entendido como resistencia, devuelve a la libertad su carácter responsable, porque abre el intervalo en el que la respuesta puede formarse con hondura, no como reflejo de estímulos, sino como acto que asume la forma del sentido.

El término hondura no debe interpretarse como un *interiorismo* desconectado del mundo. Al contrario, debe asumirse como dimensión encarnada de la existencia donde la libertad se expresa y se inscribe históricamente. Von Balthasar lo formula de modo particularmente útil al insistir en que “[...] mediante el cuerpo está el hombre en el mundo, se expresa e interviene responsablemente [...] inscribe sus acciones en la historia” (Von Balthasar: 25). La libertad no acontece fuera de la forma, sino en la forma, y por ello se juega en cómo se habita el cuerpo, el lenguaje y la comunidad. La saturación sonora sustituye esa intervención responsable por un flujo de respuestas sin inscripción, mientras que el silencio vuelve posible que la acción recupere peso, trazo y consecuencia. Por eso el encadenamiento es estructural. Sin silencio no hay escucha; sin escucha no hay comunicación real; sin comunicación real

no hay mundo compartido. El silencio no se nos presenta, insisto, como una técnica aislada de momentos extraordinarios, sino como la condición estable que permitiría a lo cotidiano ennoblecerse desde dentro, como señalamos en el capítulo dedicado al paraíso perdido como símbolo.

Cuando el ruido deja de ser contingente y se convierte en atmósfera, ya no sólo interfiere con la escucha, sino que altera la forma misma del aparecer. La experiencia se vuelve discontinua, fragmentaria, hecha de impactos que no alcanzan a configurarse como sentido. En ese punto el ruido no es simple ‘más sonido’ sino disonancia que rompe la consonancia interna por la que una figura resulta legible. Por eso se vuelve pertinente introducir una imagen de ruptura que condense conceptualmente la idea del *daño*. Funciona aquí la imagen balthasariana del “ruido de los vidrios rotos” (Von Balthasar: 584-85), que puede leerse como figura de esa ruptura, sin necesidad de convertirla en polémica confesional. El ruido es fragmentación de la escucha y de la unidad forma-esplendor, y por ello constituye una clausura del acceso más que un simple malestar. En consecuencia, el silencio que se busca no es un silencio muerto. Se pretende un silencio operativo que restituya hondura, que vuelva posible el reconocimiento de lo velado y que haga habitable la forma. El movimiento siguiente será, pues, situar tal resistencia en un escenario donde libertad, misión y acontecimiento se articulen dramáticamente de manera que el silencio pueda ser pensado como parte de una acción y no como simple condición previa.

5ª. Parte

Teodrama, comunión y silencio de Dios: cuando el silencio es acción y escena

El paso de la estética a la teodramática no añade un tema nuevo. Más bien, reubica la manifestación en el orden de la acción histórica. El principio decisivo es que la revelación no se deja reducir ni a un hecho enumerado en una cadena causal ni a una

esencia atemporal abstraible de los hechos; se entiende como acontecimiento que irrumpe verticalmente en la historia y, al irrumpir, revela simultáneamente el modo de ser y el modo de actuar de Dios. Von Balthasar lo formula con la categoría de *event*³, subrayando que lo real teológico “[...] is utterly and completely an evento, breaking vertically into the chain of facts.” (Von Balthasar, 1988: 38). Es decir, que la Verdad no se ofrece como dato disponible ni como idea en reposo, sino como irrupción que juzga y salva, y cuya inteligibilidad no se agota en la constatación exterior. Con ello, el silencio ya no puede seguir pensándose sólo como condición de percepción o como resistencia frente al ruido, porque el acontecimiento mismo incluye un régimen de palabra y acto que transforma al oyente. El silencio entra como condición dramática de recepción y como modo de acción. En suma, como reserva constitutiva de un sentido que no se impone como evidencia.

Esta estructura exige una teoría cualitativa del tiempo que evite dos reducciones opuestas, la de un verticalismo sin historia y la de un horizontalismo que absorbe lo escatológico en un flujo indiferenciado. La teodramática insiste en que el acontecimiento atraviesa el tiempo con un ‘ahora’ decisivo, pero no anula el despliegue: lo reconfigura. La lógica bíblica del Kairós y de la hora nombra esta cualidad temporal, en la que el tiempo no corre neutralmente a ambos lados del acontecimiento central, porque se ‘estira’ de manera paradójica en un simultáneo futuro y presente. Este punto permite formalizar el silencio como espera activa y como obediencia temporal pues permite sostener el intervalo en el que el sentido se decide. En el plano conceptual, el silencio se vuelve correlato del Kairós, porque sin ese intervalo no se reconoce lo decisivo y aparece la degradación de lo real a pura recepción de estímulos. En el plano existencial, el silencio opera como posibilidad de

³ En la traducción inglesa que empleamos aquí de Theo-drama, el término “evento” corresponde al campo semántico del alemán *Ereignis* (acontecimiento) como categoría teológica. La revelación no se reduce a un hecho enumerado ni a una esencia atemporal, sino que acontece como irrupción que reconfigura el tiempo. Esta afinidad, sin embargo, no autoriza una identificación directa con el *Ereignis* heideggeriano, cuyo alcance técnico remite a la apropiación en la pregunta por el ser. En Von Balthasar, el acontecimiento queda determinado por una estructura cristológica y escatológica (acto y palabra, Kairós, cruz-resurrección) y por su despliegue dramático en la historia.

una que no se precipita a la reacción, precisamente porque el acontecimiento introduce un tiempo en el que se puede *llegar tarde* y en el que la decisión es real.

La dimensión propiamente dramática aparece cuando la verticalidad del acontecimiento alcanza al tiempo horizontal y lo utiliza como escenario para desplegarse en forma dramática, comparable a los actos de una obra, de modo que no existe solo el desenlace o la escena sino, propiamente, el jugar la pieza entera. (Von Balthasar, 1988: 43). Esta comparación permite integrar con rigor la noción de escena y, por tanto, comprender por qué el silencio se vuelve constitutivo. Toda escena dramática incluye pausas, intervalos, suspensiones que funcionan como elementos tensores del sentido. El silencio de Dios, leído teodramáticamente, se identifica con el modo en que el acontecimiento no se deja convertir en disponibilidad, manteniendo abierta la libertad del hombre en el interior del drama. Aquí es pertinente recuperar el léxico de la paradoja fuerte, ya presente en el análisis de la forma, pero ahora reubicado históricamente. En el nivel de las teofanías y epifanías, “[...] se revela el *escondido* y se comprende el incompresible,” (Von Balthasar, 1986: 312) de modo que la revelación es inseparable de una reserva que no suprime el sentido, sino que lo presenta. El silencio de Dios aparece, así, como estructura de excedencia y no como carencia.

Esta estructura se vuelve más clara cuando se explicita que el drama no es un teatro humano al que Dios ‘asiste’, sino el lugar donde Dios entra como actor. La teodramática plantea la pregunta límite con máxima precisión, al interrogar qué implica que Dios se involucre en la historia y, al hacerse hombre, se haga ‘fellow actor’ en el drama del mundo. (Von Balthasar, 1988: 49). En ese punto, el silencio no puede entenderse como neutralidad, porque la escena incluye riesgo, vulnerabilidad y decisión, y el silencio mismo puede ser una forma de ese riesgo. La incomprensibilidad divina, lejos de neutralizar la historia, se manifiesta en ella como resplandor que puede volverse tinieblas para quien pretende verlo bajo el régimen de la posesión. (Von Balthasar, 1986: 315). El silencio de Dios nombra entonces el modo en que el exceso de sentido se mantiene como exceso en el corazón de la

escena, impidiendo que la revelación sea administrada como dato y obligando a reconocer que el saber digno del hombre incluye el trasfondo de no-saber como condición de legibilidad de la figura real (Von Balthasar, 1985: 396). El silencio, en esta clave, es una de las modalidades de la verdad *en* la Revelación.

La consecuencia para la comunión se vuelve visible sin anticipar aún nuestro penúltimo capítulo. Si el acontecimiento irrumpe como acto y palabra y refigura el tiempo como drama, la respuesta humana no puede quedar confinada a la interioridad privada, porque el drama se juega en el mundo y con otros. La comunión se entiende aquí como forma de participación en el acontecimiento, no como agregación sociológica, y su condición es una escucha compartida capaz de sostener el intervalo del sentido. Por eso, el silencio de Dios tiene un correlato humano inmediato, un silencio activo que no equivale a mutismo. Un silencio que es una forma de decir y de actuar en escena. En una versión que puede ser catalogada como 'extrema', Von Balthasar ejemplifica al silencio con Plotino quien ...

no se cansa de acentuar cuán silenciosa, secreta y recogida en sí misma se comporta toda auténtica acción y creación: no se trata de escuchar sino de mirar; la palabra es secundaria, un recurso *in extremis*, el espíritu engendra su obra en el silencio... (Von Balthasar, 1986: 270)

Esta idea permite pasar al capítulo 6 con continuidad interna pues se vuelve necesario describir cómo ese silencio activo se traduce en prácticas interpersonales y litúrgicas donde la escucha, el rimo y la pausa constituyen comunicación real y, por tanto, comunión efectiva.

6ª parte.

Silencio interpersonal y litúrgico: de la estructura intencional a la comunión

El silencio interpersonal es un componente constitutivo de la significación compartida. Allí donde el discurso se vuelve continuo, la comunicación se degrada a circulación de señales, porque el sentido pierde el intervalo en el que puede

configurarse como sentido para alguien. La condición de posibilidad de una palabra que realmente comunique no reside en aumentar la emisión, más sí en sostener una reserva que equivale a disponibilidad en la recepción y no a ocultamiento hostil. En términos epistemológicos, esta reserva remite al trasfondo sin el cual el mundo deja de ser legible como figura. Trasladado al plano intersubjetivo, implica que la relación con el otro exige un margen no apropiable, un espacio donde la alteridad no es reducida a transparencia administrable y donde, precisamente por esa reserva, la palabra puede adquirir densidad en lugar de inflarse como ruido.

Esta estructura se vuelve más estricta cuando el silencio se piensa como forma activa de expresión y no como simple ausencia acústica. El repertorio conceptual que Von Balthasar atribuye a la tradición medieval – en específico al Eriugena – condensa el núcleo ontológico del fenómeno, al describir la manifestación como aparición de lo no-aparente y como manifestación de lo oculto, sin disolver el carácter de misterio en mera oscuridad. (Von Balthasar, 1986: 317). Empero esta paradoja no justifica ambigüedades sentimentales: fija una ley de la comunicación densa. El silencio preserva la distancia sin la cual el otro se vuelve objeto; y esa distancia no destruye la comunión, sino que la hace posible porque impide que la relación se transforme en apropiación, control o consumo de interioridad. La verdad del vínculo no se mide por la cantidad de información compartida, sino por la capacidad de sostener un espacio donde lo esencial no se agota en lo explicitado.

La liturgia explícita en forma pública esa misma ley. Su silencio no es un vacío entre partes del rito; es un acto que instituye una escucha común, de manera que la palabra no pueda reducirse a información para volverse performativa por su inserción en un ritmo que incluye pausa, espera y acogida. Esto presupone una comprensión de la percepción como ámbito abierto en el que lo dado entra como forma, tanto para la visión como para el oído, y donde el sujeto no se constituye como centro autocerrado sino como apertura receptiva. (Von Balthasar, 1985: 62) En esa apertura, el silencio funciona como condición negativa del acceso al retirar la compulsión de respuesta inmediata, que hace posible que la palabra sea oída como

palabra y no como señal. La comunión litúrgica, entendido con rigor es co-pertenencia sostenida por un régimen compartido de atención que admite reserva como condición de verdad. De ahí que el silencio litúrgico sea una praxis de libertad frente a la saturación, porque restituye el intervalo donde el sentido puede afectar sin coaccionar.

Esta praxis corrige una confusión contemporánea entre comunicación y emisión constante, presencia y disponibilidad, relación y exposición. El silencio compartido devuelve al vínculo su estructura veritativa porque re-inscribe la palabra en un horizonte donde el otro no es material de administración discursiva, y donde la escucha no queda colonizada por el estímulo. La alternativa no es entre silencio y palabra, sino entre una palabra que se expande hasta volverse ruido y una palabra sostenida por el silencio que la imita y la vuelve significativa. En el primer caso, la interacción produce superficie; en el segundo, mundo común. La reserva deja de ser obstáculo cuando se entiende como de aparición de lo esencial, es decir, como condición para que el contenido no sea buscado detrás de la forma sino recorrido en su irradiación. En el plano interpersonal, esto significa que la interioridad del otro no cancela, pero tampoco se clausura; se hace presente de un modo que exige respeto como forma de verdad.

Esta estructura se proyecta más allá del ámbito litúrgico pues la restauración del acceso no consiste en multiplicar discursos, sino en recuperar los lenguajes capaces de alojar reserva sin vaciarla, precisamente los lenguajes simbólicos y estéticos donde lo velado puede ser legible sin convertirse en dato. Así, el silencio compartido, en la liturgia y en la vida común, condensa en forma práctica la tesis de forma velada. La Gestalt de la Revelación no se ofrece como teofanía que anule la miseria humana, sino como presencia que se entrega en el “[...] misterio de un amor que con la paciencia del sufrimiento soporta todo el oprobio.” (Von Balthasar, 1985: 26). Este rasgo formal tiene una consecuencia comunitaria inmediata. Si el sentido se manifiesta sin imponerse, la comunidad no puede constituirse por transparencia

informativa ni por acumulación de enunciados, sino por una disposición común ante un aparecer que reclama recepción. De ahí la función estricta del silencio litúrgico. Aquí, el silencio organiza el sentido porque protege la forma de ser reducida a dato. Este mismo régimen explica por qué el silencio de Dios no se deja reducir a ausencia pues permite que sea pensado como momento dramático y pedagógico del aparecer. La Escritura registra una revelación que habita el velo, no lo elimina: Dios se da en lo tenue como “[...] la brisa suave y apacible.” (1 Re 19: 12) y el conocimiento permanece mediado “[...] como por un espejo y oscuramente,” (1 Co 13: 12), de modo que el acceso exige un tiempo cualitativo de espera y respuesta. La angustia queda asumida hasta el límite en Getsemaní⁴ y en la Cruz, donde el silencio es el lugar donde la palabra se vuelve irreductible a explicación. Así, finalmente, el silencio fenomenológico y el silencio teológico se reflejan mutuamente como dos descripciones del mismo umbral: el punto donde el sentido se ofrece sin agotarse, y donde la comunión se forma por una escucha capaz de sostener lo velado como velado.

5. Conclusiones

La tesis que queda establecida es formal: paraíso perdido nombra una pérdida de condiciones de inteligibilidad. Lo que se debilita es la transparencia del aparecer, no la existencia del sentido. En consecuencia, el problema principal no se corrige aumentando explicaciones o intensificando discursos, porque el déficit se ubica en el régimen de recepción. El silencio se entiende aquí como positividad fenomenológica: reconstituye intervalos, umbrales y jerarquías de relevancia clara para que lo significativo pueda aparecer sin quedar reducido a impacto. Donde la experiencia se

⁴ Ese velamiento toca la existencia. Balthasar, en *The Christian and Anxiety*, no la minimiza: Cristo asume el miedo humano. Getsemaní lo dice con crudeza: “Mi alma está triste, mortalmente; quedaos aquí y velad conmigo” (Mt 26, 38). Y en la Cruz resuena el clamor del Salmo en boca del señor: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt. 27, 46). Fenomenológicamente, la angustia es el borde donde el silencio primero abruma, pero también abre: ahí donde faltan palabras, se ensancha la atención y con ella la posibilidad del significado.

vuelve ilegible, la primera tarea consiste en rehabilitar el espacio donde algo puede llegar a leerse.

Este marco exige precisamente el velamiento. El velo opera como estructura del aparecer pues ciertas manifestaciones se dan con reserva constitutiva y pierden su verdad cuando se las fuerza a volverse objeto disponible. De ahí una inversión crítica: claridad no puede equivaler sin más a verdad, y verdad no puede equivaler sin más a control. El velamiento indica un tipo de evidencia que mantiene excedencia; conserva distancia sin cancelar presencia. El silencio, en esa medida, funciona como regla de trato con lo real, ya que sostiene una recepción no apropiadora, capaz de reconocer que la reserva forma parte del modo mismo en que el sentido se ofrece.

En esa clave se comprende la gloria como nombre de una manifestación que no coincide con la lógica del espectáculo. La gloria, pensado como esplendor de la forma, requiere un tiempo de recepción distinto del instante reactivo. No se está defendiendo quietismo ni anti-intelectualismo; se delimita el estatuto del conocimiento cuando el fenómeno no admite reducción a disponibilidad. La figura del paraíso perdido adquiere así una función filosófica estricta: designa un modo de habitar el presente que no violenta el modo en que el sentido se da.

Así, el retorno del paraíso se juega en prácticas de recepción. La restauración buscada es práctica y comunitaria. Una economía de atención y de convivencia donde el ruido no confisque el aparecer, donde la compulsión de respuesta no sustituya la comprensión, donde la disponibilidad total no se vuelva criterio de verdad. El silencio queda descrito como condición de una palabra significativa y de una presencia que conserva su carácter de acontecimiento. El paraíso posible se decide ahí: en sostener el velamiento como forma de verdad y en asumir el silencio como condición de una presencia compartible precisamente porque no se deja poseer.

Referencias.

- Biblia. (2026). *Biblia*. Versión de Straubinger en línea.
- Buber, M. (2014). *Eclipse de Dios: Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (R. M. Seltzer, introd.; ed. electrónica; 3.^a reimp.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1952 como *Gottesfinsternis*).
- Von Balthasar, H. U. (1985). *Gloria I: Una estética teológica. Tomo 1: La percepción de la forma*. Ediciones Encuentro.
- Von Balthasar, H. U. (1986). *Gloria IV: Metafísica. Edad Antigua*. Ediciones Encuentro.
- Von Balthasar, H. U. (1988). *Theo-Drama: Theological dramatic theory. Volume I: Prolegomena* (1st English ed.). Ignatius Press. (Obra original publicada en 1983 como *Theodramatik: Erster Band: Prolegomena*).
- Von Balthasar, H. U. (1988). *Theo-Drama: Theological dramatic theory. Volume 4: The Action* (1st English ed.). Ignatius Press. (Obra original publicada en 1983 como *Theodramatik: Erster Band: Prolegomena*).
- Von Balthasar, H. U. (2000). *The Christian and anxiety* (D. D. Martin & M. J. Miller, Trans.). Ignatius Press. (Original work published 1952)

DOSIER

Julio Meinvielle y la visión teológica de la historia en su sueño restaurador del paraíso medieval: la utopía teocrática del integralismo católico argentino contra la judaización del mundo moderno (1930-1946).

Julio Meinvielle and his theological vision of history in his dream of restoring the medieval paradise: the theocratic utopia of Argentine Catholic integralism against the Judaisation of the modern world (1930–1946).

Pablo Facundo Ríos Flores
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
pablo.rios@bue.edu.ar

Recepción: **13/03/2026** – Aprobación: **20/05/2026**

DOI.

Resumen

Julio Meinvielle (1905-1973) fue un reconocido cura párroco e influyente intelectual nacionalista perteneciente al integralismo católico, corriente principal de la Iglesia argentina en las décadas de 1930 y 1940. Miembro destacado del renacimiento católico de la primera mitad del siglo XX, el sacerdote sostiene que la edificación de una Ciudad católica y de un Imperio cristiano universal exige una mirada *teológica* capaz de develar tras los intrincados fenómenos histórico-políticos el sentido auténtico de la historia. A través de esta comprensión, el ser humano podrá efectuar un diagnóstico certero de su propia época, del lugar que ocupa ésta en el gran desarrollo histórico-mundial, como guiar su destino hacia los fines que le han sido asignados. El objetivo del presente artículo es analizar la mirada teológica de Meinvielle acerca de la realidad nacional e internacional durante el periodo de entreguerras (1930-1946), en su sueño restaurador del paraíso medieval frente a la judaización del mundo moderno.

Palabras clave: Iglesia católica; integralismo católico; paraíso medieval; judaización moderna.

Abstract

Julio Meinvielle (1905-1973) was a renowned priest of Catholic Integralism, the primary current of Argentine Catholicism in the 1930s and 1940s. A prominent member of the Catholic Renaissance of the first half of the 20th century, the priest argues that the construction of a Catholic City and a universal Christian Empire requires a *theological* perspective capable of revealing, behind the intricate historical and political phenomena, the authentic meaning of history. Through this understanding, humankind can accurately diagnose its own era, its place in the grand narrative of world history, and guide its destiny toward its assigned purpose.

This article aims to analyze the Meinvielle's theological reading on national and international context during the interwar period (1930-1946), in his vision of restoring the medieval paradise in the face of the Judaization of the modern world.

Key words: Catholic Church; Catholic integralism; medieval paradise; modern Judaization.

1. Introducción.

Julio Meinvielle (1905-1973) fue un reconocido cura párroco e influyente intelectual nacionalista perteneciente al 'integralismo católico'¹, corriente principal de la Iglesia argentina en las décadas de 1930 y 1940. Miembro destacado del 'renacimiento católico' de la primera mitad del siglo XX,² Meinvielle colaboró activamente en la conformación del 'mito de la nación católica', un mito fundador de tipo religioso "basado en la idea de que la nación argentina era una entidad espiritual antes que una comunidad política, y que su unidad e identidad estaban comprendidas en el catolicismo" (Zanatta, 2015: 13).³ Él afirma: "El Nacionalismo auténtico no puede [...] estar en oposición con el catolicismo porque el catolicismo es el cauce tradicional auténtico [...] para un nacionalismo auténtico." (1937a: 53). Este mito supuso, al

¹ Di Stefano y Zanatta, 2009: 429; cf. Ben-Dror, 2003: 149-150. Finchelstein (2010: 219) prefiere referirse, en cambio, al "clerofascismo" o "fascismo cristianizado".

² En los primeros decenios del siglo XX, afirman Di Stefano y Zanatta (2009: 364-417), este renacimiento católico supuso, aunque no sin debates y tensiones, la articulación y consolidación estructural y organizativa de la Iglesia, de la determinación de sus contornos doctrinarios, así como de su influencia inédita sobre la vida política, intelectual y social de la nación, entre cuyos rasgos destaca "el vínculo simbiótico con la Iglesia romana y la vocación de encarnar de forma excluyente el elemento fundante y el principio de unidad de la nacionalidad" (364). Se presentaba, al mismo tiempo, como una lucha contra el enemigo para salvar los fundamentos católicos de la sociedad, contra el espíritu secular dominante, contra el liberalismo y la filosofía naturalista, incluso más, contra el socialismo y el anarquismo (377).

³ La construcción de este mito forma parte, en las primeras décadas del siglo XX, de un fenómeno cultural "consistente en la creciente aceptación [...] de la idea de que la religión católica representaba el 'núcleo' de la nacionalidad argentina" (Di Stefano y Zanatta, 2009: 414). Sobre las bases de este mito, percibido como "tercera vía" alternativa al individualismo liberal y al colectivismo comunista, cf. Di Stefano y Zanatta, 2009: 434-439.

mismo tiempo, el retorno de una concepción organicista y corporativa de la comunidad, sustentada en una mítica sociedad cristiana del pasado, a saber, la idea de una sociedad de cuerpos intermedios o instituciones naturales jerárquicamente organizadas bajo la representación del poder político,⁴ así como fomentó la legítima subordinación de este último al magisterio espiritual de la Iglesia. Meinvielle sostiene: “es necesario el reconocimiento franco y leal de los derechos plenos del Poder Espiritual [...] los derechos divinos de Dios y de la Iglesia.” (1937a: 54).

Con el objetivo de propagar las bases de este nacionalismo auténtico, su vocación trascendió los límites de la institución eclesiástica. No solo escribió numerosos manuscritos católicos, fundó sus propias revistas, y financió y editó publicaciones, para difundir su doctrina,⁵ sino que también dictó conferencias, cursos y clases gratuitas a jóvenes y adultos (por ejemplo, en los Cursos de Cultura Católica y luego en los grupos ‘Suma’),⁶ promovió la creación de la Unión Scouts Católicos Argentinos (USCA), fundó la Juventud Obrera Católica y el Ateneo Popular de Versalles (centro parroquial cultural, social y deportivo), fue cofundador de la Universidad Católica Argentina, de la Acción Católica Argentina, de la Sociedad Tomista Argentina y del Instituto de Filosofía Práctica, entre otras actividades de apostolado. Pues, como sostiene el sacerdote: “El Estado cristiano solo puede surgir de una acción profundamente cristiana que renueve y santifique individuos, familias, propiedad, corporación, para que, renovadas y cristianizadas

⁴ cf. Di Stefano y Zanatta, 2009: 431-432, 437-438; Zanatta, 2013: 9-10.

⁵ Meinvielle fue “colaborador de *Criterio*, *Cruzada* y *Universitas* (en sus primeras épocas), de *Sol y Luna*, *La Fronda*, *Itinerarium*, *Arx*, *La Nueva República*, *Ortodoxia*, *Sapientia*, *Ulices*, *Anfiteatro*, *Verbo*, *Jauja*, *Azul y Blanco*, *Tiempo política*, *Estudios Filosóficos y Teológicos*, últimamente en *MIKAEL* [...] y en sin número de publicaciones extranjeras; fundador de periódicos: *Nuestro Tiempo*, *Balcón*, *Presencia* [...] *Diálogo*” (Buela, 1993: 18).

⁶ Los Cursos de Cultura Católica, sostiene Zanatta (2015: 23; 2009: 417), se transformaron en un laboratorio del mito de la nación católica, que postulaba la fusión de la nación y el catolicismo y combatía todas las ideologías seculares “extrañas” a la identidad eterna de la Argentina, una fragua donde se forjó una nueva generación de militantes del nacionalismo argentino de comienzos de siglo. En estos Cursos, agrega Finchelstein (2010), “las ideas fascistas se combinaban sistemáticamente con la doctrina católica y se presentaban como inherentes al catolicismo” (226).

éstas, sea también renovada [...] la sociedad política” (1941: 194).⁷ Y concluye: “El Estado debe ser católico” (1941: 241).

Meinvielle sostiene que la edificación de una Ciudad católica y de un Imperio cristiano universal exige una mirada capaz de develar tras los intrincados fenómenos histórico-políticos el sentido auténtico de la historia. A través de esta comprensión, el ser humano podrá efectuar un diagnóstico certero de su propia época, del lugar que ocupa ésta en el gran desarrollo histórico-mundial, como guiar su destino hacia los fines que le han sido asignados. Solamente una ‘teología de la historia’, afirma, podrá lograr esta visión ‘suprapolítica’ que oriente a la humanidad hacia la auténtica cristiandad.

El objetivo del presente artículo es, en primer lugar, analizar la comprensión de Meinvielle de una visión *teológica* de la historia. En segundo lugar, examinar el modo en que el sacerdote aplica esta mirada teológica para juzgar su propia época, en el marco de la historia universal y del orden nacional e internacional, como de su convocatoria a la edificación de una Ciudad católica y de un Imperio cristiano mundial. En particular, el trabajo se centrará en el periodo de consolidación, auge y declive del proyecto nacionalista restaurador del integralismo católico argentino de entreguerras, a saber, entre el triunfo de la ‘Revolución de Septiembre’ de 1930 y el fin de la ‘Revolución de Junio’ en 1946. Por tal motivo, se analizarán los principales trabajos publicados por Meinvielle durante este periodo, en los que el sacerdote pone en juego su hermenéutica teológica en vistas de la restauración y triunfo del Reino de Dios.

⁷ Sobre las tareas religiosas y sociales específicas que, según el sacerdote, debe llevar adelante la Iglesia en su misión de cristianización del pueblo, esto es, en su tarea de forjar su conciencia colectiva, en espera de un Estado nuevo cristiano, cf. 1941: 196-199, 253-257. Se trata, en principio, de “reintroducir la doctrina social de la Iglesia, primero en las relaciones sociales y luego, como reflejo, en el orden político”, “un proyecto de ‘recristianización’ integral del orden político y social” pero no “la formación de un partido autónomo [que intentara monopolizar] en el plano electoral la defensa de la doctrina de la Iglesia” (Di Stefano y Zanatta, 2009: 388, 391). Cf. también Lvovich 2003: 375-378.

2. Una teología de la historia

En *Hacia la cristiandad*, Meinvielle sostiene: “El mundo vive en perpetuo movimiento porque son infinitos los móviles que en él se agitan: pero no es de imaginar que el mundo se mueva al azar, sin principio ni fin, entregado al puro choque de las fuerzas en juego” (1940: 9). Por el contrario, afirma, la historia está colocada bajo el signo de Cristo y ha de ser cristiana, esto es, ha de proclamar a Jesucristo, Rey de las naciones (1940: 11-13; 1937: 30-31). El camino hacia el triunfo final del Reino de Cristo exige, no obstante, que las naciones se conformen, en su vida interna y en sus mutuas relaciones, al soberano servicio del supremo Señor, hasta alcanzar un concierto de pueblos cristianos, una Cristiandad (1940: 15).

La Iglesia Católica, Apostólico, Romana, en tanto institución universal fundada por Dios, tiene como destino, según Meinvielle, la dominación espiritual de todos los pueblos, esto es, la misión legítima de liderar el proceso de cristianización (1940: 11-13, 29). El reconocimiento de la suprema Realeza de Jesucristo por parte de las naciones del orbe exige, por lo tanto, la subordinación a un principio recto señalado por la Santa Sede, quien promueve el bien supranacional y favorece el destino común de las naciones, evitando que ellas sucumban en “luchas estériles de hegemonía” (1940: 86).⁸

En el camino hacia el Reino de Cristo, afirma Meinvielle, “una *filosofía de la historia* es necesaria al hombre y ésta no puede dejar de ser cristiana” (1940: 13). Por ello, prosigue, debe tener “en cuenta la comunicación de los designios divinos formulados por Dios al hombre y de los cuales es depositaria la Santa Iglesia” (13). En este sentido, sostiene,

la Teología es una ayuda positiva al hombre, porque de un sinnúmero de hipótesis igualmente posibles, según las cuales podría desenvolverse, la historia le manifiesta cuál es aquella que la libérrima Voluntad del Altísimo ha querido escoger. [...] el

⁸ Respecto de la relación entre Iglesia y Estado, Meinvielle afirma: “Son dos cosas distintas, pero unidas. Unidas jerárquicamente en la primacía de lo eterno sobre lo temporal, de la Iglesia sobre la sociedad política” (1936: 61; cf. 1937: 32-35). Se trata, afirma Zanatta (2013) de una “concepción teocrática de la organización de la sociedad temporal”, defendida por el integralismo católico, cuya idea era que “la legitimidad de los poderes públicos derivaba de Dios y que por lo tanto la Iglesia, en calidad de única intérprete autorizada de su mensaje, poseía el derecho de dirigir y guiar su actuación” (44-45).

filósofo cristiano que quiere escrutar la historia, [...] no puede prescindir de la luz teológica, que le proporciona la Revelación oral y escrita y las Directivas de la Iglesia en el gobierno regular de la Cristiandad. (1937: 7-8, 12-13)

Así, el intérprete privilegiado de los pueblos y del misterio de la historia es, para Meinvielle, el teólogo cristiano. Sirviéndose de la Teología, como ciencia de Dios, confiada a la autoridad de la Santa Iglesia Romana —custodia del Sagrado Depósito de la palabra de Dios al hombre—, es capaz de interpretar y conjeturar legítimamente, en virtud de esta luz teológica, exégesis o hermenéutica, los designios de la divinidad acaecidos en la historia, pero también de evaluar su realización presente y futura, de sus actores y de sus obras (1936a: 13-14; 1937: 7, 11-13; 1940: 13). Él puede acercarse, afirma, a esa “visión profunda [...] visión suprapolítica que sólo un modo teológico puede proporcionar” (1940: 77).⁹

Presentando la historia bajo un drama escatológico y milenarista, con no pocos rasgos apocalípticos, el sacerdote sostiene que el reinado definitivo de Cristo estará precedido, sin embargo, por una lucha metahistórica contra los enemigos de la Cristiandad y una última resistencia en la que se prepara y cumple la apostasía universal y el advenimiento del Anticristo, tribulación que acabará pronto, no obstante, cuando llegue el día del Juicio Final (1937: 9, 98-100; 1982: 107-110).

Ahora bien, a pesar de las múltiples luchas que se libran en la historia profana, el movimiento principal de la historia santa está marcado, para él, por una oposición fundamental: la oposición entre ‘cristiano’ y ‘judío’. El pueblo judío cumple, para Meinvielle, una función esencial en el drama escatológico: la de enemigo transhistórico principal de la cristiandad.¹⁰ Afirma:

⁹ Respecto de la autopercepción de la Iglesia argentina, y de los activistas políticos católicos, de contar con una mirada “suprapolítica” que los inviste de un derecho natural para tutelar los valores nacionales, con la ambición de ejercer poderes y funciones de naturaleza “moral” sobre la política terrestre, cf. Zanatta, 2013: 182-184. De allí “la preocupación permanente de Meinvielle [...] de reafirmar la dependencia de toda acción política del magisterio moral de la teología, y la de defender el derecho de la Iglesia a intervenir en política en razón de su fin religioso” (Lvovich, 2003: 274; cf. Meinvielle, 1939: 109-110).

¹⁰ Las tesis fundamentales de Meinvielle sobre el enemigo judío, durante el periodo de entreguerras, fueron expuestas de manera sistemática en su obra *El judío* de 1936, un texto clásico del antisemitismo argentino, que tuvo nuevas ediciones y traducción a otros idiomas en las siguientes décadas. Sobre el “antisemitismo teológico” de Meinvielle, cf. Lvovich, 2003: 403-416. Sobre el imaginario antisemita del nacionalismo y

El pueblo judío es un pueblo sagrado, elegido por Dios de entre todos los pueblos para cumplir la misión salvífica de la humanidad, cual es la de traernos en su carne al Redentor. Y este pueblo se ha hecho, en parte, infiel a su vocación, y por ello cumple en la humanidad la misión sagrada y diabólica de corromper y dominar a todos los pueblos. (1982: 19).

He allí, sostiene, “el Misterio de Grandeza y de perfidia del judío.” (1936a: 50). Meinvielle expone las consecuencias teológicas de esta oposición fundamental que existe entre la Iglesia y la Sinagoga, entre judíos y cristianos, y que opera en la Historia: 1) después de Cristo solo hay dos caminos, o ser cristianos adhiriéndose a Cristo o ser judíos “con todas las perversidades satánicas de la raza estigmatizada”; 2) “el Judaísmo es un enemigo declarado y activo de todos los pueblos en general, y de modo especial de los pueblos cristianos”; 3) la enemistad es universal (se extiende a todos los pueblos), inevitable (es una lucha teológica eterna) y terrible (se produce con simulación, hipocresía y mentira, en conjuración secreta); 4) cristiano y judío ejercen dos polos de atracción, pues “todo lo que no sea de Cristo y para Cristo se hace a favor del judaísmo”; 5) la única defensa y protección contra la esclavitud judaica es la vida cristiana; 6) el cristiano debe precaverse de la peligrosidad judía; 7) aquel que sucumba a este peligro se hace merecedor del mismo castigo y pena que sufrió aquel pueblo por los oprobios contra Cristo (1936a: 38-47; 1982: 35-41). Para Meinvielle, esta dialéctica se hace sentir en la entera vida de las naciones: en la política internacional, en la política interna, en la orientación económica, pero también en las instituciones de instrucción, en las universidades, en la banca, en las agencias de información, en las costumbres (1936a: 10-12). De allí que sostenga que “no son posibles para el hombre sino dos caminos, la cristianización o la judaización [...] dos modos verdaderamente fundamentales: el cristiano y el judío; dos religiones, la cristiana y la judaica; dos políticas, la cristiana y la judaica; dos economías, la cristiana y la judaica; sólo dos internacionalismos: el cristiano y el judaico.” (1936a: 96).

clerofascismo argentino de entreguerras, y su construcción del enemigo judío arquetípico, *cf.* Finchelstein, 2016: 113-137; 2008: 76-96; Lvovich, 2003: 235-561; Ben-Dror, 2003: 177-198.

En su escatología integralista católica, Meinvielle asocia el enemigo judío con el diablo y el Anticristo. Afirma:

es sorprendente el paralelismo que se puede establecer entre el diablo, el antecristo y los judíos [...] una estrecha intimidad para la perpetración del mal en el mundo [...] en la gran tarea de deshacer la obra de Dios que es la Santa Iglesia. Y [...] la empresa de destruir la admirable civilización milenaria que edificó el cristianismo. (1937: 49-50)

El judío es caracterizado así por una función y finalidad teológica, por una única razón de ser y una única preocupación: “el anticristianismo y su sentido mesiánico de dominación universal”, la persecución de la Iglesia y la búsqueda de un “imperio judaico” (1936: 25-26, 37, 53-54; 1937: 27-28 y 62). La mirada teológica descubre entonces el carácter *agonal* de la historia: “esta lucha es una ley de la historia [...] la eterna lucha de Lucifer contra Dios [...], de las tinieblas contra la Luz, de la carne contra el Espíritu” (1936a: 76-95).¹¹ Para Meinvielle, la historia cobra sentido a la luz de esta gran lucha milenaria: o se lucha con Cristo o contra Cristo. En esta batalla, la Iglesia debe proteger las murallas de la Ciudad católica contra la penetración judaica: contra las *herejías*, que corrompen desde el interior el corazón de la Cristiandad; contra la *persecución*, que se abate contra la protección maternal de la Iglesia en su pretensión de dominar las naciones.

Ahora bien, el nombre ‘judío’ adquiere en el esquema teológico del sacerdote una vacuidad y plasticidad que se adapta contingentemente e inviste todo posible enemigo de la Cristiandad. Él sostiene: “Los judíos se han erigido en enemigos del nombre de Cristo y de los cristianos que manifiestan este Nombre.” (1982: 21). Así en toda sociedad, toda nación, toda época, que ponga en cuestión la verdad de Cristo, y de su garante la Santa Iglesia de Roma, opera el Diablo-Judío, y, en virtud de la operancia mágica del nombre, deviene judaico, es judaico. El/lo judío, cualquiera sea

¹¹ Esta oposición o antagonismo teológico participaría, siguiendo la lectura de Meinvielle, de una dialéctica providencial que otorga al judío un papel fundamental. La configuración de un enemigo señalado forma parte del plan o providencia divina, es consustancial al drama cristiano y su escatología. Pues, sostiene el sacerdote, la misión teológica en la historia del judío ha sido “querida por Dios con voluntad antecedente eficaz, antes de la historia misma” (1937: 38; cf. 1936a: 37; 1940: 17), “ellos cumplen con su deber al realizar el programa pérfido que en los Divinos designios les toca llevar a cabo” (1936a: 94). Es en virtud de esta oposición, afirma, que la Providencia divina mueve la historia hacia su desenlace final en el triunfo de Cristo.

su nombre, como afirma el sacerdote (1940: 50), posee esta operancia práctica en virtud de su función teológica negativa.¹² Haciendo uso de la propia demonología cristiana, que adjudica al diablo los caracteres de la astucia y del ocultamiento, en su pretensión de destruir la obra de Cristo y entronizar el Anticristo, Meinvielle considera que este enemigo debe ser descubierto, por lo tanto, por una mirada *teológica* perspicaz que penetre en las profundidades de la política y de la historia, más allá de la lectura literal de los fenómenos, y sirva de orientación en el triunfo final del Reino de Dios.

En su historia escatológica y milenarista, Meinvielle describe entonces su paraíso teológico-político, así como las razones de la “caída”: ha de quedar siempre como la cima de la historia cristiana aquella noche simbólica de la navidad del año 800, en que el gran Papa León III puso, por vez primera, sobre la frente de un monarca la corona imperial. Era el reconocimiento público y solemne de la supremacía de la Realeza de Cristo sobre todos los poderes de la tierra. [...] Carlomagno [...] soberano del reino [...], defensor y auxilio de la Santa Iglesia. (1940: 56)

Expresado en el gran misterio de la Encarnación, como sostiene Meinvielle (1937: 33-35; 1940: 90) desde una perspectiva católica tradicionalista, la Iglesia encarnaría la divinidad en Jesucristo, esto es, la soberanía espiritual; las naciones la naturaleza humana en Cristo, o soberanía temporal; unidas ambas en la unidad substancial de la Cristiandad, sin negación ni confusión de naturalezas. En la Edad Media, prosigue, “esencialmente teocéntrica, sobrenatural y sacerdotal [...] La [I]glesia santificaba el orden temporal en la persona del rey y lo penetraba del espíritu del cristianismo” (1936: 235, 237; cf. 1937: 53; 1936a: 19-21; 1936: 224), al tiempo que éste la protegía con la fuerza de la espada, esto es, una “espada al servicio de la Cruz” (1936b). Ella mantenía, asimismo, “las estructuras vitales del cuerpo social, a la manera que el alma espiritual mantiene [...] las conexiones orgánicas del cuerpo humano” (1946b). De allí procedía la edificación de una auténtica Ciudad católica,

¹² Sobre el concepto de “judío” o de “judaizante” en la historia de la teología católica, como categoría a partir de la cual se disputa el sentido de la auténtica cristiandad contra los potenciales enemigos internos y externos de la Iglesia de Cristo, cf. Nirenberg, 2013.

esto es, una vida de familia, del trabajo, de la cultura, de la política al servicio de Cristo.

Sin embargo, un proceso de descristianización habría dislocado esta armonía del orden jerárquico político-espiritual, este esquema soberano auténticamente cristiano. Desde la Edad media hasta el periodo de entreguerras se asiste, afirma Meinvielle, a un debilitamiento de la Cristiandad, que provoca el alejamiento de aquella plenitud paradisíaca hasta un punto extremo que parece presagiar el fin de los tiempos. Un imaginario católico tradicionalista anuda estas corrientes y épocas diversas en la forma de un decaimiento histórico-espiritual en la época moderna que, revolución tras revolución,¹³ alejaría a la humanidad de aquel paraíso medieval, en la degradación y corrupción del *Corpus Christi* guiado otrora por el alma inmortal de la Iglesia: la primera revolución del Humanismo y de la Reforma en la que lo humano, natural y racional se rebelan contra lo sobrenatural, la política contra la teología, la aristocracia contra el sacerdocio; la segunda de la Revolución Francesa, del Capitalismo y del Demoliberalismo, en el que lo animal e infrahumano se rebelan contra lo humano, natural y racional, lo económico burgués contra lo político, la burguesía contra la nobleza; la tercera del Socialismo y del Comunismo, donde la cosa o el algo se rebela contra lo animal, lo económico-proletario contra lo económico-burgués, el trabajador contra el burgués, el político y el sacerdote (1936: 232-247; 1937: 53-55; 1937a: 21-23, 26-31; 1982: 70-87).¹⁴

No obstante, la fuente de este debilitamiento orgánico-espiritual de la época moderna debe ser reconducido, según su perspectiva, a su “causa primera y principal (digamos el cerebro que piensa y la mano que dirige),” (1936a: 100), he

¹³ Meinvielle define la *revolución*, en un “sentido metafísico”, como “una rebelión de lo inferior contra lo superior para hacer primar lo inferior” (1936: 240). En este sentido, dicha revolución es, para el sacerdote, “judaica”, en tanto define el régimen de grandeza carnal judío como el levantamiento de lo inferior del hombre en oposición a lo superior, lo literal a lo espiritual, la carne al Espíritu (1936b). Sobre el movimiento opuesto de *restauración* (curva de ascenso histórico) llevado a cabo por la Iglesia, según el sacerdote, en los dos últimos siglos, desde Pío IX a Pío XII, cf. Meinvielle, 1939.

¹⁴ Para una descripción complementaria de la época moderna como un proceso de destrucción de la sociedad política medieval, caracterizada por el sacerdote como “un organismo vivo en plenitud de vida [...] rebosante de salud, porque era obra de la sociedad espiritual” (1932: 80), cf. 1932: 79-87; 1941: 140-149.

interpretado en el marco de la escatología. La causa transhistórica de este descenso paulatino y amenaza de derrocamiento final de la Cristiandad recae en la figura del judío. Pues, bajo su mirada teológica, “los hechos nos van diciendo que el proceso de descristianización [...] es un proceso típico de judaización del mundo, es decir, en que los planes judaicos de dominación universal y absoluta sobre cristianos van logrando cumplimiento” (1936a: 98). Así ve la rebelión judaica en los instintos naturalistas del Renacimiento y el racionalismo secular de la Reforma protestante, la acción mortífera de los judíos en la sociedad liberal igualitarista que legó la Revolución Francesa, la dominación efectiva del judío que se logra con el poder financiero en el Capitalismo, la acción judía en el espíritu de división de los pueblos del Socialismo, y la esclavización judaica en el Comunismo (1936a: 89-94, 98-104; 1937: 55; 1936: 154-159).

Sin embargo, este descenso o caída producto de una “edad de diabólicas rebeliones” (1939: 105; 1940a: 80), adquiere, para Meinvielle, un *in crescendo* dramático y tonos apocalípticos durante el periodo de entreguerras. Un punto crítico se anuncia, para él, en la apostasía del mundo moderno: “punto *crítico*, precisamente porque ha llegado el momento decisivo en que hay que tomar una actitud de aceptación o de repudio entre la Iglesia y el fenómeno histórico de la modernidad” (1946b: 3). En los próximos apartados, se expondrá su interpretación teológico-política, de los años treinta y cuarenta, acerca de este momento crítico de judaización, así como de la gran batalla histórico-mundial contra los enemigos de la Iglesia, en el plano local e internacional, dentro de su proyecto de restauración de la Ciudad católica y de un Imperio cristiano universal.

3. Los años treinta y el auge de la “utopía teocrática”

En los años treinta, Meinvielle constata esta suprema tribulación que semeja el fin del mundo, cuando ve cernirse sobre la humanidad “todas las fuerzas del mal [...]

[del mundo moderno] trabajadas por el virus del odio a Cristo y a su Iglesia [...] en un frente único;¹⁵ (1936a: 133): revolucionarios del espíritu, que con su odio satánico impiden o atacan la predicación cristiana; astutos conspiradores, que trabajan para destruir los Estados cristianos y entregarlos a sus enemigos; usureros y avaros, que se apoderan de los bienes y de la economía para someter a los pueblos cristianos (1936a: 64-77).¹⁶ Pero, especialmente, advierte sobre la amenaza diabólica del Comunismo-judaico, que, bajo la dirección en Moscú, parece derribar todos los órdenes y satanizar a los pueblos, desde Rusia a la China, de México a la América del Sur, con el riesgo de una caída final en lo informe y caótico, donde el cuerpo y el alma humana devienen engranaje puesto al servicio de una maquinaria totalitaria (1937: 56, 62-65, 77-81; 1937a: 31-32; 1937b: 5-6; 1936: 225, 244).¹⁷

Frente al proceso descendente de la historia que encuentra en “el bolchevismo [...] el proceso último de una serie de corrupciones degradantes”, afirma Meinvielle, “la elección se hace ineludible: Roma o Moscú. *Orden*, esto es el Universo unido a la Iglesia o por la Iglesia a Cristo y por Cristo a Dios, o *Desorden*” (1930: 594). Por ende, sostiene el sacerdote, es preciso someterse nuevamente a la influencia salvadora de la Iglesia de Jesucristo, como lo hiciera la humanidad en la maravillosa época medieval, para torcer esta dialéctica descendente de la historia que de forma inexorable se viene cumpliendo (1937: 69-70, 1937b: 6). Sin embargo, ello no significa, afirma, “una restauración de todo lo pasado sino del *espíritu eterno*, que fue respetado en los siglos grandes de la Edad Media”, una “*Restauración* de los derechos de Dios y de los pueblos,” (96), “una Restauración de la Ciudad de Dios” o “del

¹⁵ Meinvielle se refiere a un frente único de todo el “mundo moderno” (humanismo, protestantismo, demoliberalismo, capitalismo, socialismo, comunismo) que se rebelan contra Dios y la Santa Sede, “un frente único de revolución *que marcha hacia el caos*” (1936: 247). Se trata de, lo que el sacerdote considera, un proceso de descristianización y consecuente dominación judaica. Respecto de la recuperación y auge de las teorías conspirativas antisemitas, esto es, teorías sobre un complot judío de dominación universal, en el pensamiento católico argentino de los años treinta y cuarenta, cf. Lvovich, 2003: 278-282, 467-519.

¹⁶ En 1936. Meinvielle afirma: “el momento actual es decisivo, crítico para las raíces mismas de la humanidad. Así como la humanidad sucumbió en una catástrofe, en el diluvio, de la misma manera parecería estar a punto de sucumbir en otra” (1936: 222). Se trata, para él, de un momento de *regresión*, de una “regresión cultural muy profunda, de regresión inmediata a la muerte” (1936: 223-224, 345).

¹⁷ Respecto de la posición de la Iglesia argentina frente al comunismo como el principal enemigo y su vínculo, desde posiciones antisemitas, con los judíos, cf. Ben-Dror, 2003: 171-198.

Reino de Cristo” (1937: 90, 96; 1937a: 67; 1939: 107). Solamente una mirada teológica capaz de descubrir tras los intrincados fenómenos políticos e históricos, los designios misteriosos de Dios, podrá determinar el verdadero camino que conduzca a un “movimiento de reascensión” (1936: 250) hacia la Realeza Universal y espiritual de Cristo sobre todo lo temporal, sobre todo orden nacional e internacional.

Bajo el sueño medieval de restauración de los derechos de Dios y de los pueblos, Meinvielle convoca, en los años treinta, a detener el proceso de judaización de la nación e instaurar un régimen político auténticamente cristiano. Para ello, afirma, es necesario una mirada teológica o metafísica que, a diferencia del mundo moderno, conciba al Estado como una realidad moral análoga al ser humano: así como el hombre es un organismo regido por funciones jerárquicamente ordenadas y sometido voluntariamente a un fin superior (Dios), fuente de su existencia y de su legislación moral, la Ciudad católica debe responder a un sistema orgánico y jerárquico de funciones, subordinado a un fin sobrenatural, que le da origen y cuya ley la rige: la soberanía y derecho natural divino¹⁸ (1932: 10-12, 32-33). Y sentencia: “La política no es independiente de la teología; está intrínsecamente subordinada a ella como lo está toda actividad moral” (1932: 33). He aquí su analogía entre el hombre y la Ciudad católica: a la formalidad de *realidad* o de *cosa* del ser humano responde la función económica de ejecución o trabajo manual, desempeñada por el obrero, que procura el bien de la pura existencia; a la formalidad de *animal* o *sensitiva*, la función económica o de dirección —capital—, cumplido por la burguesía que, en articulación con el obrero, garantizan la subsistencia material o bien económico; a la formalidad racional de *hombre* corresponde la función política, que cumple el gobierno de los mejores cuyo fin es hacer virtuosa la convivencia humana o bien virtuoso de la multitud; a la formalidad *sobrenatural* corresponde la función

¹⁸ Sobre la defensa de Meinvielle, dentro de una lectura tomista teocrática (Di Stefano y Zanatta, 2009: 430-431; Lvovich, 2003: 404), del origen divino de la soberanía (la soberanía viene de Dios), contra la idea de “soberanía popular” (calificada por el sacerdote de “liberal”, “moderna”, “democratismo”), y de la necesidad de conformidad del poder político al derecho natural divinamente fundado, contra la idea de que el orden moral y el orden jurídico es una creación y producto del capricho humano, cf. 1932: 22-29; 49-54; 1941: 80-95. Sobre su concepto de “democratismo”, cf. 1932: 158-162.

religiosa del sacerdocio, que ordena los hombres a Dios y procura el bien religioso (1936: 225-228; 1937: 52-53; 1937a: 12-19). Estas funciones, sostiene el sacerdote, deben estar articuladas en un sistema de servicio mutuo, jerárquicamente ordenadas y sometida la más inferior a su correspondiente superior:

el artesanado sirve a la burguesía y la burguesía sirve al artesanado en cuanto lo dirige y tutela [...] El artesanado y la burguesía, unidos en la cooperación económica,¹⁹ sirven a la nobleza y son servidos por ella, que les garantiza el ordenamiento virtuoso.²⁰ [...] El artesanado, la burguesía y la aristocracia sirven al sacerdocio [...] [que] consolida el ordenamiento económico y político de aquéllos por la virtud santificadora que dispensa. (1936: 232; 1937: 53).

De allí que, sostiene Meinvielle, “para el buen gobierno de una sociedad política, sea menester instruirse del magisterio de la Iglesia, la cual [...] conoce ‘la verdadera finalidad de [dicha] sociedad’” (1932: 34). Finalmente, afirma, “la espada de los príncipes cristianos mantendrá la integridad del ambiente de público cristiano” y el apostolado de santidad de los sacerdotes ‘evangelizará profundamente los corazones’, trabajando juntos en la “*Restauración* de los derechos de Dios y de los pueblos.” (1937: 96).

Frente a los gobiernos liberales y laicos, cuyo ‘democratismo’²¹ permite o allana el camino para la expansión judaica del secularismo, del igualitarismo, del capitalismo, del socialismo y del comunismo, el sacerdote proclama la resistencia legítima, fundada en la doctrina de la Iglesia, contra los poderes abusivos que contrarían la soberanía y legislación divina (1932: 69-76). Meinvielle no solo avala la resistencia pasiva (negar obediencia a las leyes injustas) y resistencia activa legal

¹⁹ Sobre la concepción de Meinvielle de una organización económico-social fiel a la doctrina de la Iglesia, en la restauración del ideal medieval católico opuesto al moderno liberalismo y socialismo, dentro de un régimen corporativo no estadual, pero regulado por el Estado: cf. 1936: 189-220; 1932: 88-94. Respecto de la solución del nacionalismo católico y clerofascismo argentino de entreguerras al “problema social” a partir de la “doctrina social de la Iglesia”, cf. Rubinzal, 2012: 54-111.

²⁰ Contra la concepción democrática moderna de la clase política como conjunto de representantes elegidos mediante sufragio universal (el mito, afirma el sacerdote, de la soberanía popular y del igualitarismo universal), Meinvielle defiende la idea de una nobleza dirigente, basada en el principio de la aristocracia, esto es, del gobierno de los mejores, aquellos que se distinguen en valor y virtud (1932: 107-113, 160). De allí que distinga entre la *república*, en la que existe participación jerárquica de todos en el gobierno de la cosa pública y una clase dirigente valerosa y virtuosa, y la *democracia* (o “democratismo”) como el régimen tiránico del gobierno popular (1932: 112-113, 159-162).

²¹ cf. nota a pie 18 y 20.

(exigir la revisión de la ley por medios legítimos), sino también la “*resistencia activa, a mano armada*, que consiste en oponerse por la fuerza a la ejecución de una ley” (1941: 123). Nuevamente se sirve de una analogía orgánico-espiritual, citando a Theodor Meyer, para expresar este derecho natural a la defensa:

Lo mismo que un individuo tiene un derecho innato de proveer por su conservación y por consiguiente de defenderse, a mano armada, contra la violencia de una injusta agresión, [...] asimismo un pueblo, que su unidad social constituye en persona moral, debe necesariamente estar provisto, por la naturaleza del mismo derecho esencial [...] todas veces que un abuso tiránico del poder [...] habrá reducido al pueblo a extremos tales, que manifieste estar en peligro su salvación. (1941: 125)

Los ejemplos de los regímenes tiránicos de Rusia y México, afirma, calificados por él como comunistas-judaicos y como el último estadio de la apostasía religiosa de la época moderna, demuestran la necesidad de prevenir y salvaguardar con el uso de la fuerza la nación en peligro. (1941: 127-128). Solamente un Estado corporativo y autoritario (fuerte, pero limitado por la moral, el derecho de gentes —anclado al derecho divino— y las garantías y libertades individuales —sin desconocimiento de las sociedades naturales—), sostiene, puede dar solución a las deficiencias de las repúblicas democráticas modernas y, precaverse, de los regímenes socialistas y comunistas existentes y venideros. (1941: 187-190, 239).

Así, a comienzos de los años treinta, Meinvielle confiaría consecuentemente, en el plano local, en la defensa del gobierno nacionalista católico de la Cruz y de la Espada de la “Revolución de Septiembre”,²² que, como “reacción salvadora” frente al “desquiciamiento que ha sufrido el país” (Uriburu, 2010: 99), intenta dominar con energía viril²³ toda prepotencia y dominación mortífera “judaica” (Meinvielle, 1930b: 755) en su “misión de salvar a la República” (Uriburu, 2010a: 107). La defensa del sacerdote del primer gobierno argentino de facto, con el ideal de una unión

²² Sobre el apoyo del integralismo católico o clerofascismo al ascenso de José F. Uriburu y, tras su muerte, al “mito de Uriburu” (mito movilizador y aglutinador), “el mito de una sociedad argentina católica y el mito de un ejército nacionalista católico, la unión de la espada y de la cruz” (Finchelstein, 2010: 294), cf. Finchelstein, 2016: 61-71; 2002: 53-70, 120-130; Buchrucker, 1987: 29-41, 51-70. Sobre el fracaso del “mito de Uriburu” para lograr la unificación del nacionalismo y la instauración de una nueva dictadura católica, semejante a las potencias autoritarias y fascistas de la época, cf. Finchelstein, 2002: 131-142; Buchrucker, 1987: 84-94.

²³ Respecto del imaginario viril, heroico y curativo (sanador y salvador) tras el símbolo de la Espada, utilizado por Meinvielle (1936a: 140-150), en el nacionalismo católico argentino, cf. Finchelstein, 2002: 113-130.

protectora de la Iglesia y las Fuerzas Armadas, de “un gobierno militar restaurador del orden”, se justifica entonces como resistencia legítima al proceso de descristianización y degradación producido por la “monstruosa y diabólica [...] ideología liberal” que, con su soberanismo popular (sufragio universal y partidismo electoral), su espíritu laico y secular, y su impotencia ante la ‘cuestión social’, entre la ‘rapacidad capitalista’ y la rebelión socialista, debilita las murallas de la Ciudad católica y pone en peligro el cuerpo orgánico-espiritual de la nación (1930: 593: 359; 1930b: 755; 1931: 13). De allí su utopía, como afirmaba en *Criterio*,²⁴ de un ‘Estado gendarme’ que restituya el orden esencialmente jerárquico del ‘cuerpo social, formado por organismos autónomos y diferenciados (familia, comuna, taller, corporación) que quiere, sobre las bases de la justicia, vivir una vida común’ y cuya autoridad gubernamental “los defienda en sus justos intereses y los reprima, cuando violen los derechos de otros” (1931: 13). Un Estado que proteja los organismos sociales, sin substituir ni inmiscuirse indebidamente en sus funciones, (1930a: 626; 1931: 14) y que respete “el orden esencial impuesto por Dios” (1930: 593) o “Ley eterna [...] [que] dispone cierto orden a las cosas, la familia y los organismos sociales” (1930b: 756), y de la cual es garante la Iglesia de Roma. Un auténtico Estado y gobierno católico, “como [lo] conoció la Edad Media”, que esté supeditado y preste vasallaje a la Iglesia, como lo temporal a lo eterno, (1930a: 626) colabore en su “defensa y protección” y como su brazo secular sea capaz de “reprimir las herejías contumaces y públicas que pudieran perturbar la unidad y corromper la fe del pueblo cristiano” (1932: 142-143, 146).²⁵

²⁴ La revista *Criterio*, fundada en 1928, será incorporada en 1930 a la recientemente creada Acción Católica, momento en que se establece un vínculo orgánico y estrecho entre la publicación y la jerarquía eclesial y a partir del cual la revista adquiere un tono más confesional (Rapalo, 1990: 55). Respecto de los contenidos ideológicos de *Criterio* compartidos por el integralismo católico de entreguerras, así como las disputas surgidas entre sus colaboradores, cf. Rapalo, 1990: 53-69; Echeverría, 2019.

²⁵ Sobre la legitimación de la violencia durante el gobierno de Uriburu y, más tarde, de Agustín P. Justo, por parte del nacionalismo y clerofascismo argentino, como una “legítima defensa” contra el enemigo interno (socialistas, extranjeros, judíos y radicales), continuación natural de la “gesta” violenta de la Revolución de Septiembre, o como respuesta tolerable ante la realidad violenta que se vivía, cf. Finchelstein, 2002: 71-94. De allí que Meinvielle critique el “sentimentalismo” de aquellos que niegan toda necesidad de la violencia en el combate contra los poderes judaicos y se niegan a reprimir sus acechanzas, con “la espada, lo militar, [...] lo

En el plano internacional, por su parte, el sueño de restauración de este “orden normal de vida [...] esencialmente jerárquico” (1936: 232), bajo el recuerdo paradisíaco de la ciudad medieval, parece ser favorecido, según Meinvielle, por las formas fascistas de organización económico-política (1937a: 39). Pues, el fascismo, afirma, armándose de “voluntad fuerte como conviene a varones” (1937: 55) reacciona legítimamente contra la dominación judaica y restaura un orden de jerarquía y autoridad en el que todas las funciones, obrando en armonía, quedan sometidas al poder político (1936: 253-254; 1937: 82-84; 1937a: 42-45; 1940: 46; 1937c: 72). En referencia al fascismo italiano, destaca Meinvielle, “propicia la reforma de la economía y de la política según principios [...] tradicionales” y favorece el “trabajo de reascención a la vida tradicional” (1936: 252). Y sentencia: “es un movimiento impulsado por un dinamismo poderoso de reintegración en el orden que, aun sin quererlo, lo lleva a la política cristiana.” (1937a: 38, 40).²⁶

Sin embargo, cuando el fascismo coloca a la nación o al Estado por encima de todo deviene, para él, un régimen puramente pagano. (1937: 82; 1937a: 36-37, 57; 1937e; 1932: 17-19). Este es el caso, afirma, del nacional-socialismo que, en su divinización del Estado, la nación y la raza, y en su política ‘acristiana’,²⁷ desconoce la jerarquía espiritual de la Iglesia de Roma e impide que la medicación saludable del cristianismo se inyecte en todas las capas del pueblo alemán. (1937: 57-61, 82-83; 1937c: 35-59). Situación que amenaza al propio pueblo o nación pues ‘en la medida

heroico del hombre” (1936b), para la defensa de los derechos conculcados de Dios y de la Iglesia (cf. 1936a: 141-150).

²⁶ Meinvielle concibe el fascismo italiano como un régimen que ayuda a remontar el proceso descendente de la historia, oponiéndose a otros intelectuales católicos, entre ellos Jacques Maritain, y su condena de los totalitarismos comunista y fascista (1937a: 41; 1937e). Incluso manifiesta su esperanza de que el fascismo, a pesar de no ser esencialmente cristiano, pueda ser cristianizado, como parece ocurrir, según su perspectiva, en Italia (1936: 255; 1941: 27). De allí, afirma, “las palabras del genial Mussolini”, que ha comprendido que en toda la historia de la civilización occidental cuando el Estado entra en conflicto con la religión, quien sale vencido es el Estado (1937c: 62-63). Sobre la posición ambivalente del catolicismo integralista argentino y latinoamericano frente al fascismo y nazismo: cf. Ben-Dror, 2003: 147-171; Lvovich, 2003: 380-384, 418-430.

²⁷ Meinvielle diferencia la política “anticristiana” del comunismo “en mano de los judíos”, cuya tradición, según él, busca eliminar la política cristiana por la huella de Cristo en ella y lleva al Anticristo, de una política “acristiana”, que busca desconocer y no quiere coexistir con el cristianismo (1937a: 34-35, 37, 57-58). En este sentido, si bien el nacionalsocialismo podría favorecer la penetración del comunismo-judaico, en su persecución de la Iglesia de Roma, representa, para él, una Alemania que quiere ser pagana (1937c: 8-9). Sobre su historia del descenso espiritual de Alemania, desde el paraíso medieval del Santo Imperio Romano-Germánico, su “caída” tras la descristianización por obra de la Reforma, hasta su presente pagano-germánico, cf. 1937c: 10-21.

en que oprime al cristianismo, se convierte en el colaborador eficaz del más funesto bolchevismo' o, en términos de la oposición cristiano-judío, "todo cuanto se haga contra Cristo, se hace en favor del comunismo, que es el resumen de todas las aberraciones de los hombres de todos los tiempos" (1937c: 75).

No obstante, bajo una mirada teológica o 'visión metafísica' que busca penetrar la insondable voluntad divina en la historia, Meinvielle vislumbra en la tarea de desjudaización y/o persecución fascista de los enemigos de la Cristiandad (el protestantismo, el demoliberalismo, el capitalismo y el comunismo), una mano que obra inconscientemente en beneficio de la Santa Sede y su tarea de recristianización del mundo (1937: 81-84; 1940: 47, 78-80; 1937a: 39-40, 52-53; 1937c: 71-72).²⁸ El poderío de las potencias fascistas o semifascistas, afirma el sacerdote, es "el último esfuerzo desesperado por afirmarse en el mundo antes que el soplo de Cristo le eche para siempre de la tierra" (1937: 84). Pues, si el fascismo pagano presenta una "voluntad decidida de quebrar la dialéctica de la historia y de romper la cabeza del monstruo comunista [...] aunque puede ser un esfuerzo gigantesco de héroes, digno de ser ponderado, es *insuficiente* para deshacer el nudo de la historia" (1937b: 7-8). A pesar de que "los cuatro siglos de influencia anticristiana que [...] han azotado [a los pueblos] no pueden terminar sino en el comunismo, si los mismos pueblos no tuercen el derrotero de este proceso descendente" (1937c: 65), si no reaccionan para evitar precipitarse en "el mal terrible del comunismo" (1937c: 67), el nudo de la historia no se quebrará, según Meinvielle, con la violencia de un poder nacionalista pagano sino con la violencia penitencial (*cf.* 1936: 254; 1937a: 46-48) de un poder nacionalista cristiano.²⁹ La historia parece requerir, para él, de 'una ola general de sangre purificadora', del "Espíritu de Dios, que es fuego ardiente" (1936a: 135), expiando los pecados de la humanidad arrastrada durante siglos en un proceso descendente de descristianización (1937: 92-94). El sueño medieval de una guerra

²⁸ Sobre la interpretación del fascismo como un instrumento de Dios, auxilio indirecto de la Iglesia en su tarea de desjudaización de las naciones, por parte del clerofascismo argentino, *cf.* Finchelstein, 2010: 245-253.

²⁹ Sobre la justificación de una violencia legítima amparada en su carácter redentor bajo los designios divinos en el nacionalismo y clerofascismo argentino de entreguerras, *cf.* Finchelstein, 2016: 97-110.

santa y heroica se anuncia, para Meinvielle, en el martirio del fuego y de la sangre que experimenta España³⁰ (1936c; 1937: 71; 1937a: 48, 57).

Un tiempo excepcional parece vivirse, afirma, en el calendario humano, un tiempo de confusión general, de suprema tribulación o de gran aflicción, que anuncia, no obstante, “en doloroso alumbramiento” (1936c), un proceso de purificación de la humanidad que la prepara “para la liberación del triunfo de la Iglesia primero, y del triunfo de Cristo más tarde” (1940a: 23-24). Para él, esta época de caos y purificación se divisa proféticamente en 1936 en la llamada Guerra Civil Española (1940a: 23-24). Así, en el plano internacional, el sacerdote confía en la esperanza redentora de la España monárquica y católica,³¹ en su “lucha *teológica*” contra la tiranía satánica judío-comunista republicana (1937b: 31-32, 36, 40; 1937: 79-81). Bajo su mirada teológica de la historia, que penetra en “una dialéctica (...) más fuerte que todas las concepciones de los filósofos”, esta república anticatólica, anticlerical y antimonárquica se presenta, para él, como una “anti-España” frente a la “España eterna” (1937b: 28). Pues, sostiene, “España es obra exclusiva de la fe cristiana de suerte que destruir la fe cristiana es destruir España y destruir España es como amputar la Cristiandad.” (1937b: 13; cf. 1937b: 73-74). En resumidas cuentas: “España es de Cristo o del Antecristo”, se “lucha por Cristo o por el Anticristo” (1937b: 30, 70). Para Meinvielle, el descenso espiritual en la historia parece revertirse en esta guerra purificadora, bajo el martirio ineludible del fuego y de la sangre como castigo por el alejamiento de la Cristiandad, “guerra heroica y santa”³² de redención

³⁰ Respecto de la defensa de la “hispanidad” por parte del nacionalismo católico argentino de entreguerras: Finchelstein, 2010: 267-279.

³¹ Como parte de su reivindicación de la España católica durante la Guerra Civil Española (1936-1939), Meinvielle construye un relato histórico hagiográfico del Imperio español, basado en el sentido cristiano de su dominación del mundo (1937b: 20-24). Este imperio católico, afirma, que habría expandido la cultura al servicio de la cristiandad y en lucha contra los enemigos de la Iglesia, se opondría a las formas judaicas de imperialismo con su aprovechamiento del mundo como una inmensa factoría (24).

³² Meinvielle considera a la Guerra Civil Española como una “verdadera cruzada”, una “guerra justa”, una “guerra santa”, a causa del móvil que la impulsa, a saber, “la defensa de los derechos de Cristo-rey en España” (1937b: 82). El sacerdote se enfrenta a las críticas esgrimidas por otros pensadores cristianos, entre ellos Jacques Maritain, a la sacralización del evento bélico y a la glorificación del nacionalismo católico español (37-39). cf. la denuncia de Meinvielle contra el filósofo como “abogado de los rojos españoles” y “amigo de los judaizantes y comunoides” (1937d; 1937f; 1937g), así como la respuesta de Maritain (1937) contra las calumnias desinformadas del sacerdote. Sobre la disputa de Meinvielle contra Maritain, en la revista *Criterio*, en torno al concepto de “guerra santa”: Pattin, 2019: 626-641; Castro Montero, 2003; Zanca, 2013: 75-85. Respecto de las

llevada a cabo por el ‘pueblo auténtico’ de héroes y mártires católicos al grito de ‘Cristo vence’, acompañados por fuerzas paganas anti-comunistas,³³ que “con la espada purificadora limpia[rá] de víboras a la nación hispana” (1936b) y dará comienzo a una verdadera restauración de la civilización cristiana en la que reinará el Corazón de Jesús (1936a: 143, 144; 1937: 71-73, 80; 1937b: 10, 26-27, 33-34, 84; 1940: 81-82; 1937d). Una ‘Santa España’ que, afirma Meinvielle (1937b), restituirá su grandeza cristiana e imperial con la Cruz y la Espada (78-79), luego de “siglos de vergonzosa apostasía de la Europa cristiana” (39, 76) y el predominio de una “Europa burguesa, democrática, mercantilista, afeminada” (80), en resumidas cuentas, judaica, proyectando heroicamente en las naciones la influencia saludable de Cristo-Rey.³⁴ Presentimiento y esperanza mesiánica que se ve acrecentada en los tiempos convulsos y la hora decisiva que se anuncia, para él, tras el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial.

4. Los años cuarenta: de la “utopía teocrática” a una “democracia tradicional”

Durante la Segunda Guerra Mundial, Meinvielle interpreta teológicamente el estado de convulsión abierto en 1914, y agudizado tras el conflicto bélico de 1939, nuevamente bajo el signo de la purificación del fuego y de la sangre, como castigo divino tras el proceso de descristianización y descenso en la historia de las naciones,

polémicas del integralismo católico contra el pensador francés, durante su visita a la Argentina de 1936 y en los meses posteriores, a causa de su posicionamiento ante la “cuestión española”, y, en términos generales, a partir de una condena, por parte de los sectores más reaccionarios, de la cercanía de Maritain, en cuestiones de fe, con el pluralismo religioso, y en términos políticos, con el antifascismo, la democracia liberal y el socialismo, cf. Finchelstein, 2010: 255-277; Zanca, 2013: 58- 109.

³³ cf. la reivindicación de Meinvielle (1937b: 31-32) de la ayuda militar de Alemania, Italia y Portugal, como el papel del partido político fascista y nacionalsindicalista de la Falange de las J. O. N. S, en la lucha anti-comunista-judía.

³⁴ Sobre la hipótesis de un futuro Imperio español cristiano que conquiste el mundo musulmán, recupere su influencia en las antiguas colonias de América y Oceanía y venza, tras su saludable aporte contra el monstruo comunista, las fuerzas fascistas-paganas, cf. 1937b: 40-43. Sobre este sueño, en los años treinta, de un imperio universal cristiano bajo la égida de la España católica, así como el de un neo-imperio hispánico en Latinoamérica liderado por Argentina, cf. Meinvielle, 1937: 72-73; 1937a: 48-53; Finchelstein, 2010: 267-279; 2016: 90-95.

que anuncia un estado superior capaz de remontar la fuerza de decaimiento que arrastra a la humanidad, hacia un “orden nuevo”.³⁵ Así, sostiene (1940), a las fuerzas *regresivas* del burguesismo y del comunismo, que “deben mirarse como judaicos” (78), parecen oponerse las fuerzas renovadas *progresivas* del nacionalismo³⁶ y del catolicismo (22-28). Purificación y ascenso que es visible, agrega Meinvielle, en la desjudaización contemporánea de los pueblos, no solo por obra del nacionalismo pagano fascista, sino también en el comunismo soviético de una Rusia ahora sin judíos,³⁷ y aún más en el triunfo de la España católica contra el comunismo judaico y satánico, sin contar una Francia que, tras los ejemplares castigos divinos en virtud, empero, de su suprema vocación, parece volver a los orígenes de su destino glorioso al servicio de la Iglesia,³⁸ bajo el recuerdo paradisiaco de la Europa medieval. (1940: 24, 41, 43-44, 51-62; 1940a: 111-112; 1944a) Finalmente, presagia Meinvielle (1940), el nacionalismo pagano, que habría trabajado inconscientemente para la Cristiandad al derribar “todo un mundo anticristiano, burgués, liberal, mercantil y capitalista” (1940: 80), será derrotado³⁹ por un auténtico nacionalismo cristiano (1940: 78-79; 1940a: 104-105, 186) y el surgimiento de “un «Nuevo Carlomagno» que coronando el orden de las naciones [promoverá] el bienestar universal temporal y [pondrá] su

³⁵ En términos apocalípticos y palingenésicos, Meinvielle habla de una “Suprema y universal Catástrofe” seguida de un “orden nuevo” con “el Supremo Triunfo de la Iglesia en la tierra”, o en el que “Jesucristo reinará por su Iglesia” (1940a: 184-185). De este proceso de purificación de las diversas naciones, Meinvielle exceptúa (provisoriamente) al pueblo judío (1940a: 184).

³⁶ Mientras que las fuerzas nacionalistas son identificadas principalmente, por Meinvielle, con el nazismo de Alemania (nacionalismo pagano), el fascismo italiano (nacionalismo pagano-cristiano) y la España franquista (nacionalismo cristiano), las fuerzas enemigas corresponden a las fuerzas aliadas: Inglaterra y Francia, (burguesismo y demoliberalismo) y Rusia (comunismo) (1940: 19) La fuerza nueva del fascismo italiano, el movimiento nacional-socialista y la España nacionalista son consideradas, por él, como “un verdadero milagro” producido por la intervención de la Causa Primera, que quiebra con el “*proceso histórico descendente*” y con “un mundo aburguesado y proletarizado” (1940: 38-39).

³⁷ Meinvielle considera que el desplazamiento de los judíos de Rusia anuncia un “comunismo sin comunismo” o “comunismo aparente”, esto es, un comunismo sin el “satanismo judaico”, que podría conducirla a un paneslavismo (1940: 44), una forma de paganismo desjudaizado.

³⁸ Sobre la caída y proceso de descristianización de Francia, así como de la esperanza de su potencial redentor junto a la España católica, cf. Meinvielle, 1940: 52-91. Ambas naciones pecadoras estarían sometidas, según Meinvielle (1940), a un proceso de purificación tras su alejamiento de la Cristiandad, una, bajo el martirio de la Guerra Civil y la restauración cristiana por obra de Franco (81), la otra, por la ocupación de las Fuerzas del Eje y la recuperación de la civilización cristiana tras la instauración del Régimen de Vichy en manos del mariscal Petáin (81-82).

³⁹ Meinvielle omite de esta derrota definitiva al fascismo italiano, al cual considera un nacionalismo mixto pagano-cristiano y, por ende, capaz de ser redimido por el poder espiritual de la Iglesia.

espada al servicio del Jerarca de Cristo” (1940: 85), en un nuevo reino donde “las naciones se consagrarán todas al Sagrado Corazón de Jesús” (1940a: 171).⁴⁰

La confianza de Meinvielle en un proceso histórico-político de ascenso, purificación y restauración hacia un Imperio cristiano universal se vio fortalecida, esta vez en el plano local, con el surgimiento del Estado católico proclamado por la Revolución de Junio (1943-1946).⁴¹ Una revolución que, afirmaba el presidente de facto Pedro P. Ramírez (1943), tiene “la histórica responsabilidad de restaurar para el país los tradicionales valores de la cultura argentina [...] bajo la advocación de Dios” y en el que “se reconozca [...] el signo augusto de la Cruz con que España marcó para siempre el alma del continente” (197). La idea de una Argentina al servicio de la Espada y de la Cruz, de un ‘Estado corporativo’ respetuoso de las funciones naturales, ‘elitista y militarista’, de un ‘nacionalismo restaurador’, ‘argentinista’, o sea, ‘católico’ e hispanista, opuesto a la ‘Antipatria’ moderna, , y, por tanto, ‘antijudío’ (antiprotestante,⁴² antilaico, antiliberal, anticomunista), que se presentaba como heraldo de una combinación vertical de ‘justicia social’ armónica y ‘orden autoritario’,⁴³ parecía ser el cumplimiento de aquella Ciudad católica anhelada durante años por el sacerdote.

Tras el primer año de la Revolución de Junio, Meinvielle anuncia, en *Nuestro tiempo*,⁴⁴ un momento decisivo para la nación, un tiempo en el que se pone en juego su existencia y su destino, un tiempo de encrucijada en que ha de decidir si afirmará su vocación de grandeza “o se extraviará en los vericuetos torcidos que la llevan al abismo” (1944).⁴⁵ El camino de ascensión o de descenso de la patria se decide, para

⁴⁰ Durante la guerra, Meinvielle anuncia este sueño (o visión profética) de un imperio cristiano universal, en el que las naciones cristianas serán unidas bajo un emperador mundial (Gran Monarca), al servicio del poder espiritual de la Iglesia (Pontífice Santo). cf. 1940: 86- 91; 1940a: 104-105, 161-167.

⁴¹ Sobre el apoyo y participación de los miembros de la Iglesia argentina, así como los debates, tensiones y luchas al interior del universo católico nacional, en la Revolución de Junio, cf. Zanatta, 2013.

⁴² Sobre la cruzada antiprotestante de la Iglesia argentina de los años cuarenta, cf. Zanatta, 2013: 276-281, 396-407.

⁴³ cf. Finchelstein, 2016: 72; Buchrucker, 1987: 281-282; Zanatta, 2013: 25-26, 33-34, 74-75.

⁴⁴ Revista católica (1944-1945) fundada y dirigida por Julio Meinvielle.

⁴⁵ Meinvielle afirma (1944) que las palabras del gobernante (en posible alusión a E. Farrell), “pronunciada con dignidad y viril acento en la noche del 06 de julio a las Fuerzas Armadas”, despiertan la fe y la esperanza en el cumplimiento del destino de la patria, “en estos días dramáticos y decisivos”.

él, en la fidelidad o en la traición de su origen y de su propia esencia. Esto es, la afirmación o negación de la ‘América Española’, de la cultura hispánica y latina informada por la Iglesia, contra la otra América, anglosajona, materialista y prepotente, cuyo ‘desorden anticristiano’ favorece la penetración del comunismo ateo bolchevique (1944b; 1944n). Es preciso por ello, sostiene el sacerdote, dotar al pueblo de una riqueza cultural, de una auténtica cultura, para ‘un vivir ascensional, de plenitud que asciende’ en la conexión con las fuentes perennes de la vitalidad, “las fuentes de la energía divina” (1944c). Pues, sostiene, en esta ‘edad teológica’ en que se libran las grandes batallas “por el dominio de los valores culturales”, lucha metaeconómica y metapolítica por “la dominación de la ciudad temporal, para hacerla entrar bajo el poder de Cristo o del Anticristo” (1944n), solamente caben dos opciones: “Teología de Dios, o de los sin-Dios; Reino de Cristo o del Anticristo; Dominación del hombre-Dios o del Hombre-Máquina” (1944c). O, en otras palabras, educar en la cultura de Dios, para la restauración de los valores permanentes y un resurgir del sentido heroico de la vida, o cultura moderna, con su descenso espiritual y la caída final en la “fuerza irresistible, demoníaca” del comunismo ateo (1944c; 1944d).

Se requiere entonces, según Meinvielle, de una “contrarrevolución” que haga “entrar al hombre en la razón y en el orden” por la acción ordenadora de la inteligencia, frente a la revolución como mera exteriorización apetitivo-emocional, que deja precipitarse al hombre en la pendiente en que marcha (1944f).⁴⁶ Una ‘Revolución de inteligencia’ en el que, sostiene, se someta al orden las fuerzas sociales disgregadas (1944g) para que impere el ‘orden en la libertad’ contra ‘la desorbitación de la libertad’ de la revolución moderna que ha vuelto la espalda a

⁴⁶ En 1944, el presidente de facto E. Farrell celebra el carácter restaurador de la Revolución de Junio frente al “alarmante proceso de decadencia interior” de la nación que, afirma, viendo “subvertidas las instituciones fundamentales, [y] trastocados los valores tradicionales”, “marchaba hacia la obscuridad y el caos”, así como hacia la “pérdida de sus grandes destinos”, pero que, gracias a las fuerzas armadas de la nación, pudo superar “la hora del peligro” (11-14). Se trata, afirma, de una “Revolución [que] sigue su marcha hacia el logro de la recuperación moral y cívica”, contra las conspiraciones y “actividades alarmistas y antiargentinas”, e invoca “para el logro integral de [los] patrióticos afanes, las bendiciones del Altísimo, fuente suprema de belleza y bien” (13, 33).

Cristo y a su Iglesia (1944j; 1944m). No la falsa libertad de los modernos, según la cual, afirma, ‘toda potestad viene del pueblo’ y cuya constitución protege el ‘desorden de la cantidad’, del ‘electoralismo’, y la ‘politiquería’, sino aquella en la que la autoridad pública toma el principio, la majestad y la fuerza del mando de Dios para el buen gobierno, y que llama a un ‘reacondicionamiento de la ley constitucional del país’; no aquella de la grandeza de la autodeterminación y de la rebelión contra la autoridad, sino la de la reintegración del individuo en el bien común y la subordinación a la potestad de los que gobiernan en comunicación con la ordenación de Dios; no la libre igualdad y comunión de toda riqueza que borra toda diferencia de clases y fortunas, sino la organización de las funciones y jerarquías sociales en vistas del bienestar del todo social; no aquella libertad de culto, de imprenta y de enseñanza emancipada del imperio divino y de su ley, sino subordinada, en cambio, a la voluntad del Creador, bajo el auténtico culto católico, la opinión debidamente formada y la enseñanza religiosa (1944g; 1944h; 1944m; 1944n).⁴⁷ En definitiva, un Estado y organismo social cuya autoridad, leyes, instituciones y medio comunitario estén regidos por los mandamientos de la ley eterna, de la que es intérprete y guardiana la Iglesia, en un programa de recuperación espiritual, económica y cívica, que proteja las murallas de la Ciudad católica contra la ‘conspiración anticristiana’ moderna, con centro en Moscú y comandada por ‘un mismo y continuado cerebro que excogita y una misma y continuada mano que ejecuta’, el poder masónico-judaico, cuya “mortal pestilencia [...] se infiltra por las articulaciones de la sociedad humana y la pone en riesgo de muerte” (1944n; cf. 1944j).⁴⁸ Pero esto solamente es posible, sostiene Meinvielle, en

⁴⁷ La Revolución de Junio supuso, inicialmente, la primacía del “poder castrense, enseñanza religiosa obligatoria, disolución de los partidos políticos, puesta en suspenso de las instituciones liberales, [restricción de libertades civiles e intervención en la industria cultural,] represión del comunismo e incluso de referentes del antifascismo, intervención y purgas en las universidades y, a la par, creación de la Secretaría de Trabajo y Previsión (STP) desde la cual se llevaría adelante una destacada labor social” (Lida y López, 2023: 9, 18). Sobre el apoyo brindado por la Iglesia al gobierno militar y su intervención en la política educativa y cultural de la Revolución, así como sobre su pretensión de influir en instituciones políticas e imponer su agenda en nombre de un reformismo social católico, cf. Lida, 2023a; Zanatta, 2013: 25-313.

⁴⁸ Sobre las dificultades, según Meinvielle, para encontrar un conductor de la política nacional que interprete la causa de esta contrarrevolución y dé forma a la realidad social argentina infundiéndole la idea ejemplar católica

un nuevo nacionalismo, o un nacionalismo superado, en el que la ordenación tradicional de vida, imprescindible para la salud del cuerpo social, pero puesta en crisis por el movimiento descendente de la modernidad-judaica, no sea impuesta solamente por la fuerza o por la espada, sino que ésta ‘deshaciendo una estructura social defectuosa y falsa que pone obstáculos a la labor de la inteligencia’, permita que penetre libremente, culturalmente, vitalmente, el orden y disciplina desde sus fuentes auténticas: los valores permanentes de la patria, bajo la soberana y augusta voluntad de Dios, y de su protectora, la Iglesia (1944i). De allí saldrá, sostiene Meinvielle, un gobierno de ‘varones de grandeza’ que teniendo en sus manos las fuerzas del poder renuncie a su ambición personal y requiera de la colaboración de personas respetables que ofrezcan la garantía de guiar en los valores permanentes de la nacionalidad y gobiernen firme y serenamente para que el país entre en “la normalidad, de la que nadie tendrá que preguntarse cómo ni cuándo salir” (1944k).

Sin embargo, el fracaso de la ‘vía clerical’ (con su utopía teocrática) de la Revolución de Junio, en el plano local,⁴⁹ y el desenlace del conflicto bélico con el triunfo de las fuerzas aliadas y del comunismo-judaico de la Unión Soviética, en el plano internacional,⁵⁰ parecían poner fin al sueño integralista de Meinvielle de una pronta desjudaización de las naciones y la visión excesivamente optimista, de comienzo de los años cuarenta, de restauración del paraíso teológico-político perdido con el triunfo del Reino de Cristo. Sin embargo, él nunca abandonó aquella

de orden, cf. 1944f; 1944i; 1944j. Meinvielle destaca aquí, no obstante, como modelo nacional y de conducción política el Portugal de Oliveira Salazar. En “La Argentina y nuestro tiempo” (1945), publicada en la *Revista de Estudios Políticos* de Madrid y que compila un conjunto de editoriales de *Nuestro Tiempo* de 1944, estas referencias al gobierno portugués serán eliminadas para favorecer, probablemente, la conexión entre las palabras del sacerdote y el modelo gubernamental de Franco.

⁴⁹ Sobre el fracaso del sueño puramente restaurador de la Revolución de Junio y, en sus postrimerías, del proyecto de una transición moderada a una democracia cristiana, en la que la Iglesia y el Ejército siguieran ejerciendo una suerte de tutela ideológica sobre toda la nación, con el consecuente ascenso de J. D. Perón como único heredero de los principios revolucionarios y del mito de la nación católica, en una perspectiva “populista”, cf. Zanatta, 2013: 161-432. Sobre las influencias ideológicas del nacionalismo y catolicismo de las primeras décadas del siglo XX en la génesis del “justicialismo”, cf. Buchrucker, 1987: 301-324.

⁵⁰ Tras la derrota nazi, Meinvielle se lamentará de la victoria de la Unión Soviética como una catástrofe acaecida a la civilización cristiana (1945b). Sobre la adecuación de la Iglesia argentina, en especial de los católicos nacionalistas, en su consideración de las potencias del Eje tras las circunstancias finales de la guerra, y su posicionamiento crítico frente al “materialismo” aliado de la cultura anglosajona y, aún más, contra el “espectro del comunismo”, en nombre de la cultura latina e hispánica, cf. Zanatta, 2013: 153-155, 265-276.

mirada *teológica* que le sirviera para interpretar los acontecimientos de su época, de la política y de la historia, contra los peligros judaicos del mundo moderno, de acuerdo a su interpretación de las enseñanzas de la Iglesia de Roma, y como guía en la restauración del orden cristiano.

Si en el mundo de posguerra, sostiene Meinvielle, las Potencias del Dinero y del Resentimiento aliado se afanan en avivar el mito de la Libertad y de la Democracia para garantizar la Paz y Seguridad internacional, (1944e; 1945e: 37) si los movimientos de oposición ‘democratistas’ se congregan para clamar una Marcha de la Constitución y de la Libertad (Lida y López, 2023: 13-14), si en el propio seno de la Iglesia se constata la necesidad de una democracia y un humanismo cristiano acorde a los tiempos modernos⁵¹, es preciso advertir tras estas falsas proclamas los peligros de ‘*la Gran Seducción*’ judaica (1945b; 1945c) que confunde el sentido puro de la democracia. A partir de una mirada teológica que penetra en la ‘dialéctica de la historia’, con “la lucha universal milenaria entre los hijos de Satán y los hijos de Dios”, entre la Iglesia y la Contra-Iglesia (1945b: 9), el sacerdote recuerda nuevamente el proceso descendente y de decaimiento orgánico-espiritual de la Cristiandad, por obra de las sombrías fuerzas modernas que “han destruido la unidad vital de la Europa ecuménica y católica” (1945e: 37), desde “una edad de oro, teológica, por el primado de la verdad sagrada o sacerdotal”, con la unión del Imperio y de la Iglesia en la Edad media, hasta “una edad de hierro o democrática, por el primado de la materia, o de la cantidad que es su propiedad necesaria, o de la

⁵¹ Tras el triunfo de los aliados y la destrucción “de las posibilidades de los modelos políticos autoritarios de entreguerras, en los que habían puesto sus esperanzas los grupos católicos nacionalistas” (Zanca, 2013: 155), así como tras la alocución papal de la Navidad de 1944 que diera a “la democracia un estatuto de legitimidad dentro del catolicismo” (155-156), seguida por “el nombramiento de Maritain como embajador de Francia ante la Santa Sede” (156-157), y la creciente legitimidad y popularización de las ideas maritainianas tras la guerra, el clerofascismo argentino se sintió compelido a enfrentar las embestidas “democratistas” de los sectores católicos liberales, percibidos como “herejes” o, al menos, como promotores de “errores teológicos”. Es en este contexto, que Meinvielle prosigue su enfrentamiento contra Maritain y sus seguidores, los que, afirma, intentan “conciliar la verdad católica con los principios modernos”, sometiendo a “la teología católica a una *alteración* o *disminución*” (1945b: 10), en nombre del humanismo y personalismo (1946g: 7-8), hacen odioso y falso “el mito de la fuerza al servicio de Dios” de la Edad Media, y proclaman “el mito de la realización de la libertad” (la libertad y la democracia como los supremos valores de la vida) como “ideal histórico concreto de la ‘nueva cristiandad’” (1945h: 71; 1945f: 61), permitiendo que penetren “las ilusiones del Anticristo” (1945b: 10-11).

multitud o de lo económico-proletario” del mundo burgués y comunista (1945a). En nombre de la auténtica democracia, sostiene Meinvielle, estos poderes descendentes o ‘agentes del universalismo del Anticristo’ intentan derribar con ‘furor diabólico’ el poder espiritual de la Iglesia y el poder temporal de los Estados, así como de su concordia, para “imponer sus seculares planes de dominación universal” (1944o), “el totalitarismo democrático-comunista o judaico” (1945c: 19; cf. 1945d: 34).

Esta noción de ‘democracia absoluta’ que parte de una falsa idea de libertad, prosigue Meinvielle, intenta imponer “la tiranía o dictadura de la multitud, del número, de la cantidad y por lo mismo de la sinrazón y del desorden” (1945a). Se trata, como última etapa de la desintegración social de las naciones y de caída en la esclavitud (1945d: 35; 1945g: 65), de un “igualitarismo universal absoluto” propio de la materia informe, “lo más opuesto a Dios de todas las realidades”, y “lo más opuesto a Dios es el *diablo* [...] y por lo mismo, [...] el *anticristo*, que es el diablo encarnado” (1945a). Revolución anticristiana de la democracia materialista norteamericana, pero aún más, sostiene, en la plena realización del igualitarismo nivelador del comunismo bolchevique (1945a).

Meinvielle define entonces su concepto puro de democracia,⁵² de una democracia ‘legítima y sana’: “la democracia entendida como un régimen de convivencia política donde se ofrezca a todos los ciudadanos la garantía de paz civil no se encuentra sino en un Estado jerárquico y autoritario, Estado que es hoy furiosamente combatido en nombre de la democracia” (1944o). De la concordia del Estado con la Iglesia, en el que el primero se somete, como lo inferior a lo superior, como lo terrenal a lo eterno, a las “divinas leyes del Evangelio, cuya custodia permanece, por inalterable disposición de Dios, en manos de la Iglesia (...) surge el orden auténtico que asegura la paz” (1944o). He aquí, sostiene, una *democracia tradicional* “que implica la reprobación de la democracia moderna, tanto en la forma liberal y socialista como en la absurda de los católicos democratistas”, y que se

⁵² Sobre la necesidad de una apertura democrática de la Revolución de Junio en 1945, a partir de la coyuntura internacional, cf. Lida y López, 2023: 15-16.

somete a “la efusión del Espíritu de Dios que solo habita en la Iglesia Católica”, en “la disciplina sobrenatural de Roma” (1945a).

Tras el retorno de la vía electoral en 1946, Meinvielle depositó nuevamente su esperanza en un gobierno capaz de luchar contra las fuerzas demoníacas judaicas para un proceso de ascenso histórico-espiritual y la restauración de la Ciudad de Dios. La tercera vía del nacionalismo católico parecía quitar al pueblo de Cristo de las garras del capitalismo y del comunismo, en el plano internacional, y de aquellas del frente moderno ‘antiargentino’ de la “Unión democrática”,⁵³ en el plano local, bajo el auspicio de un Estado orgánico, jerárquico y espiritual, “colaborador *indirecto* —el brazo secular— del fin mismo sobrenatural de la Iglesia” (1946f). Nuevamente el modelo católico español alimentó sus sueños restauradores de una nación y una humanidad auténticamente cristianas.⁵⁴

En un conjunto de artículos de la revista *Balcón*⁵⁵, y bajo la constatación de una crisis civilizatoria “que ha alcanzado su punto máximo [...] de apostasía de la Iglesia” (1946b), Meinvielle advierte nuevamente a la nación que arraigue a una concepción cristiana de la vida para no ser presa “del imperialismo despótico de Rusia o de los anglosajones”, gigantescos organismos que, sin el auxilio de la Santa Sede, sostiene, carecen de fundamento moral, y que “luchan entre sí por imponer su dominación universal”, para instaurar un “Estado totalitario universal” o “Estado servil” (1946; 1946d; 1946g: 5-7, 10). La nación argentina, prosigue, debe tomar conciencia de su destino y protegerse de estas dos fuerzas moderno-judaicas, una vez caído “todo ordenamiento pagano de la vida pública” (1946e), en la solidaridad con los pueblos hispanos e iberos. De allí la necesidad de la unión de España y Argentina, en su misión rectora, para imperar nuevamente en Europa y en América

⁵³ cf. Zanatta, 2013: 407-485, Lida y López, 2023: 14.

⁵⁴ Así como lo hiciera ya antes de la guerra (1937c: 70-71), Meinvielle reconoce nuevamente como un modelo de Estado católico también al *Estado Novo* (corporativo y autoritario) de Oliveira Salazar. Sobre la creciente reivindicación de algunos sectores de la Iglesia argentina de los regímenes corporativos y católicos de Oliveira Salazar y de Franco, con un estratégico alejamiento y distanciamiento, tras los resultados de la Segunda Guerra Mundial, de los totalitarismos, ahora considerados, irreconciliablemente “paganos”, cf. Zanatta, 2013: 334-342.

⁵⁵ Revista católica (1946) fundada y dirigida por Julio Meinvielle.

(1946; 1946c). El modelo de una España renacida tras la guerra civil, esa nación “firmemente asentada sobre su fe católica milenaria”, sostiene Meinvielle, puede servir de faro de “una nueva vida —de categoría universal— donde la fe católica se conjugue en la cultura y en la política” (1946). Se hace necesario, por tanto, un Estado-poder católico, un Estado que surge “cuando el representante máximo de la comunidad [...] afirma la voluntad de la comunidad de regir su vida en conformidad con los dictados de la Iglesia”, “un régimen de la más amplia justicia social”, que preserve “la grandeza de la patria y la conservación de los principios del progreso económico” (1946a). La España de Franco y la Argentina de Perón, “en la medida en que parece haber entrado por el mismo sendero” (1946a),⁵⁶ sostiene, aportan una solución al mundo contemporáneo, en la tercera vía de un nacionalismo católico, contra aquellos dos imperialismos totalitarios anticristianos, y por tanto judaicos, que buscan conquistar y subyugar las naciones de la Tierra.

5. Conclusiones

Bajo el sueño de restauración de la Ciudad católica y de un Imperio cristiano universal, Meinvielle convoca en los años treinta y cuarenta a adoptar una mirada *teológica* capaz de develar, tras los intrincados fenómenos histórico-políticos, el sentido auténtico de la historia. En ella, se revela, para él, una lucha metafísica entre la Iglesia de Cristo y sus enemigos, aglutinados bajo la figura arquetípica del judío, en un proceso de decaimiento orgánico-espiritual de las naciones, por obra de la regresión revolucionaria del mundo judaico-moderno, desde la plenitud paradisiaca

⁵⁶ A pesar de las críticas esgrimidas por el integralismo católico a las reformas sociales impulsadas por Perón desde la Secretaría de Trabajo, que podrían marcar una “línea descendente” en la contrarrevolución de Junio (Buchruker, 1987: 289-290; Zanatta, 2013: 258), Meinvielle reconocerá un año más tarde, no obstante —como síntoma, tal vez, del declive de la utopía nacionalista y clerofascista de un Estado católico restaurador y de un régimen teocrático (Zanatta, 2013: 259-263)—, el parentesco histórico-espiritual entre la Argentina de Perón y la España de Franco, en su lucha contra el capitalismo e individualismo liberal y la amenaza comunista. Respecto de la percepción del clerofascismo argentino del gobierno de Perón, y del movimiento peronista, como una continuación de la Argentina imperial, heredera de la unión nacionalista de la Cruz y de la Espada, y cumplimiento (aunque no sin profundos reajustes o, al menos, como un “mal menor”) del mito de la nación católica, así como los motivos que justifican dicho lazo ideológico, cf. Zanatta, 2015; Finchelstein, 2016: 139-196; 2008: 97-129.

de la Europa cristiana medieval hasta alcanzar su punto extremo en la época contemporánea, en la que presagia el fin de los tiempos. En una lectura escatológica y milenarista, con no pocos rasgos apocalípticos, Meinvielle anuncia entonces un momento decisivo para la nación y para la humanidad, un tiempo en el que se pone en juego su existencia y su destino: luchar por el Reino de Cristo o del Anticristo, alcanzar el Reino de Dios o sucumbir en el Abismo.

A partir de esta luz teológica, el sacerdote juzgará los acontecimientos nacionales e internacionales, sus actores y sus obras, dentro de una representación dramática y agonal que opone fuerzas divinas y demoníacas, violencias redentoras y violencias impías, en nombre de la restauración de los derechos de Dios y de los pueblos contra la judaización del mundo moderno. En el espejo paradisiaco del orden medieval, con la unión de la Espada del príncipe y de la Cruz del sacerdote, Meinvielle reflejará los sueños de un orden católico nuevo en el que la vitalidad espiritual de la Iglesia penetre nuevamente en el cuerpo de las naciones, reintegrando su funcionalidad, ordenamiento y jerarquías naturales, y su arreglo a la Divina Majestad, cuya custodia es la Iglesia. Movimiento de reascensión que, durante los años treinta y cuarenta, Meinvielle atisba, en el plano nacional, en los gobiernos de facto de la Revolución de Septiembre y de la Revolución de Junio, y, en el plano internacional, en los movimientos fascistas y, especialmente, en el nacionalismo católico español. Si el fracaso de la utopía teocrática del sacerdote pronto revelaría las distancias entre la mirada metafísica y las complejas realidades del mundo contemporáneo, su teología de la historia, con su carácter dramático, agonal y maniqueo, con su justificación moral de la violencia, con sus rasgos antisemitas y antimodernos, no perderían completamente su vigor y funcionalidad en las siguientes décadas, cuando sirvieran de inspiración para una nueva batalla contra la Revolución anticristiana.⁵⁷

⁵⁷ En los años cincuenta, Meinvielle se transformó en líder de la Guardia Restauradora Nacionalista Tacuara, uno de los tres grupos principales de esta organización católica, neofascista, antisemita y militarista argentina (Finchelstein, 2016: 210, 226-227).

Referencias.

- Ben-Dror, G. (2003). *La Iglesia católica ante el Holocausto. España y América Latina 1933-1945*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buchrucker, C. (1987). *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Buela, C. (1993). *Padre Julio Meinvielle*. San Rafael: Verbo Encarnado.
- Castro Montero, Á. (2003). El eco de la Guerra Civil Española en la revista *Criterio*. *Temas de historia argentina y americana*, (2), 27-53. URL: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10482?locale=en>
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Echeverría, O. (2019). La Argentina y el mundo en *Criterio* (1928-1939). Temas, desarrollos y debates. En L. Miranda [et.al.] (comp.), *La revista Criterio y el siglo XX argentino. Religión, cultura y política* (pp. 55-78). Rosario: Prohistoria.
- Farrell, E. (1944). Mensaje del Excelentísimo Presidente de la Nación (pp. 11-33). En *Mensaje del Excelentísimo Presidente de la Nación General Edelmiro J. Farrell y Memoria del primer año de labor (1er Aniversario del Gobierno de la Revolución: 1943- 4 de junio- 1944)*. Buenos Aires: Presidencia de la Nación.
- Finchelstein, F. (2002). *Fascismo, liturgia e imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*. Buenos Aires: FCE.
- Finchelstein, F. (2008). *La Argentina fascista. Los orígenes ideológicos de la dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Finchelstein, F. (2010). *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires: FCE.
- Finchelstein, F. (2016). *Orígenes ideológicos de la "guerra sucia". Fascismo, populismo y dictadura en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Lida, M. y López, I. A. (2023). El sentido del golpe de Estado de 1943 (y de este libro). En M. Lida y I. A. López (comps.), *Un golpe decisivo: La dictadura de 1943 y el lugar de Juan Domingo Perón* (pp. 9-19). Buenos Aires: Edhasa.
- Lida, M. (2023a). Entre la recristianización y la cuestión social: las derivas de los católicos ante el golpe. En M. Lida y I. A. López (comps.), *Un golpe decisivo: La dictadura de 1943 y el lugar de Juan Domingo Perón* (pp. 119-133). Buenos Aires: Edhasa.
- Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Maritain, J. (1937). Posiciones. *Criterio*, X (493), 12/08/1937.
- Meinvielle, J. (1930). La defensa del Estado. *Criterio*, III (140), 06/11/1930, 593-595.
- Meinvielle, J. (1930a). Los derechos del Estado. *Criterio*, III (141), 13/11/1930, pp. 625-626.
- Meinvielle, J. (1930b). La estructura social. *Criterio*, III (145), 11/12/1930, 755-756.
- Meinvielle, J. (1931). El Estado gendarme. *Criterio*, IV (148), 01/01/1931, 13-14.

- Meinvielle, J. (1932). *Concepción católica de la política*. (1º ed.). Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica.
- Meinvielle, J. (1936). *Concepción católica de la economía*. Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica.
- Meinvielle, J. (1936a). *El judío*. Buenos Aires: Antídoto.
- Meinvielle, J. (1936b). Los judíos y la espada, *Crisol. El diario de la mañana*, V (1411), 10/09/1936, 1.
- Meinvielle, J. (1936c). "El alumbramiento de la España nueva", *Crisol. El diario de la mañana*, V (1459), 05/11/1936, 1 y 3.
- Meinvielle, J. (1937). *Los tres pueblos bíblicos en su lucha por la dominación del mundo*. Buenos Aires: ADSUM.
- Meinvielle, J. (1937a). *Un juicio católico sobre los problemas nuevos de la Política*. Buenos Aires: Gladium.
- Meinvielle, J. (1937b). *Qué saldrá de la España que sangra*. (2º ed.). Buenos Aires: Sol y Luna.
- Meinvielle, J. 1937c). *Entre la Iglesia y el Tercer Reich*. Buenos Aires: ADSUM.
- Meinvielle, J. (1937d). Los desvaríos de Maritain. *Criterio*, X (488), 08/07/1937, 227-228.
- Meinvielle, J. (1937e). César E. Pico acaba de publicar en folleto su Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista. *Criterio*, X (492), 05/08/1937, 330-331.
- Meinvielle, J. (1937f). Contestación a Jacques Maritain. *Criterio*, X (493), 19/08/1937.
- Meinvielle, J. (1937g). De la Guerra Santa. Refutación del artículo de Jacques Maritain aparecido en *La Nouvelle Revue Française*. *Criterio*, X (494), 19/08/1937, 378-383.
- Meinvielle, J. (1939). "Pastor Angelicus", *Sol y Luna*, (2), 101-117.
- Meinvielle, J. (1940). *Hacia la Cristiandad. Apuntes para una filosofía de la historia*. Buenos Aires: ADSUM.
- Meinvielle, J. [bajo el pseudónimo Sergio María Mirakles] (1940a). *El mundo actual anunciado por los videntes*. Buenos Aires: Huemul.
- Meinvielle, J. (1941). *Concepción católica de la política*. (2º ed.). Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica.
- Meinvielle, J. (1944). Frente a la encrucijada. *Nuestro Tiempo*, 1 (3), 14/07/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944a). Francia. *Nuestro Tiempo*, 1 (3), 14/07/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944b). Personalidad de la Argentina. *Nuestro Tiempo*, 1 (6), 04/08/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944c). La Cultura. *Nuestro Tiempo*, 1 (6), 04/08/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944d). Cultura y Educación. *Nuestro Tiempo*, 1 (7), 11/08/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944e). Entrando en lo sombrío. *Nuestro Tiempo*, 1 (9), 25/08/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944f). Inteligencia y revolución. *Nuestro Tiempo*, 1 (9), 25/08/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944g). Convivencia política. *Nuestro Tiempo*, 1 (10), 01/09/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944h). El sermón de la libertad. *Nuestro Tiempo*, 1 (11), 08/09/1944, s/n.

- Meinvielle, J. (1944i). Realidad política argentina. *Nuestro Tiempo*, 1 (11), 08/09/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944j). Conducción política argentina. *Nuestro Tiempo*, 1 (12), 15/09/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944k). Normalidad política. *Nuestro Tiempo*, 1 (13), 22/09/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944m). Libertad y autoridad. *Nuestro Tiempo*, 1 (13), 22/09/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944n). La conspiración anticristiana. *Nuestro Tiempo*, 1 (23), 01/12/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1944o). Cristianismo y democracia. *Nuestro Tiempo*, 1 (24), 08/12/1944, s/n.
- Meinvielle, J. (1945). La Argentina y nuestro tiempo. *Revista de Estudios Políticos* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid), XII, 209-237.
- Meinvielle, J. (1945a). Filosofía de la democracia. *Nuestro Tiempo*, 2 (24), 16/03/1945, s/n.
- Meinvielle, J. (1945b). La Gran Seducción. *Nuestro Tiempo*, 2 (27), 23/03/1945, s/n.
- Meinvielle, J. (1945c). Los dos pueblos del gran Seductor. *Nuestro Tiempo*, 2 (28), 30/03/1945, 18-20.
- Meinvielle, J. (1945d). Sin la Iglesia, no puede haber verdadera civilización. *Revista Nuestro Tiempo*, 2 (30), 20/04/1945, 34-35.
- Meinvielle, J. (1945e). El desenlace de la guerra. *Nuestro Tiempo*, 2 (33), 01/05/1945, 57.
- Meinvielle, J. (1945f). La Civilización y la maternidad de la Iglesia. *Nuestro Tiempo*, 2 (33), 01/05/1945, 60-62.
- Meinvielle, J. (1945g). Marcha Hacia la Esclavitud. *Nuestro Tiempo*, 2 (34), 18/05/1945, 65.
- Meinvielle, J. (1945h). Unicidad de la Civilización Cristiana. *Nuestro Tiempo*, 2 (34), 18/05/1945, 68-71.
- Meinvielle, J. (1946). Convivencia e imperialismo. *Balcón*, (1), 14/06/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946a). España-Argentina, solución del mundo. *Balcón*, (5), 05/07/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946b). España-Argentina, solución del mundo. *Balcón*, (7), 19/07/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946c). España-Argentina, solución del mundo. *Balcón*, (9), 02/08/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946d). España-Argentina, solución del mundo. *Balcón*, (12), 23/08/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946e). España-Argentina, solución del mundo. *Balcón*, (16), 20/09/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946f). Política, católica y una pura política de derecha. *Balcón*, (20), 18/10/1946, s/n.
- Meinvielle, J. (1946g). Prólogo a *La Iglesia y el Estado*. En M. Liberatore, *La Iglesia y el Estado* (pp. 5-10), A. de Valbuena y A. Bó (trads.). Buenos Aires: Rovira.
- Meinvielle, J. (1982). *El judío en el misterio de la historia*. Buenos Aires: Cruz y Fierro.

- Nirenberg, D. (2013). *Anti-Judaism. The History of a Way of Thinking*. Londres: Head of Zeus.
- Pattin, S. (2019). Guerra española, guerra santa: Apuntes a partir de una controversia conceptual en Argentina (1936-1937). *Historia Contemporánea*, (60), 619-646. URL: <https://ojs.ehu.eus/index.php/HC/article/view/19316>
- Ramírez, P. P. (1943). Carta del Excmo. Sr. Presidente de la Nación al Director de *Criterio*. *Criterio*, XVI (800), 01/07/1943, 197.
- Rapalo, M. E. (1990). La Iglesia católica y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1928-1931. *Anuario del IEHS*, V, 51-69.
- Rubinzal, M. (2012). *El nacionalismo frente a la cuestión social en Argentina [1930-1943]: Discursos, Representaciones y prácticas de las derechas sobre el mundo del trabajo*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. URL: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=tesis&d=Jte450>
- Uriburu, J. F. (2010). Proclama golpista, 6 de septiembre de 1930. En R. de Titto (comp.), *El pensamiento de los nacionalistas* (pp. 99-101). Buenos Aires: Ateneo.
- Uriburu, J. F. (2010a). Manifiesto, 1^o de octubre de 1930. En R. de Titto (comp.), *El pensamiento de los nacionalistas* (pp. 104-107). Buenos Aires: Ateneo.
- Zanatta, L. (2013). *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Zanatta, L. (2015). *La larga agonía de la Nación católica. Iglesia y Dictadura en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Zanca, J. (2013). *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Euphyia es una revista especializada y arbitrada de filosofía que publica ensayos, debates, traducciones y reseñas bibliográficas. Los textos publicados no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en español, inglés y portugués. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Todos los artículos se someterán a un proceso de revisión por pares, siguiendo el método de evaluación doble ciego. La revista publica sus números semestralmente en formato digital y de libre acceso.

Euphyia es una revista especializada en filosofía, con periodicidad semestral. No se aceptan en *Euphyia* trabajos que no estén elaborados con una metodología y un contenido predominantemente filosóficos. Los textos publicados en la revista no se limitan a un área o campo específico de la filosofía, y la revista acepta propuestas de publicación en inglés. Las contribuciones deben ser originales e inéditas, y no estar en proceso de evaluación para otra revista. Los textos publicables en *Euphyia* pueden ser de cuatro tipos:

1. Artículos, cuya extensión no será superior a 35 páginas ni inferior a siete (en tamaño de letra 12 con interlineado de una línea y media).
2. Debates, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o debates publicados anteriormente en algún texto científico, preferiblemente publicados anteriormente en *Euphyia*.
3. Reseñas críticas, cuya extensión no será superior a ocho páginas ni inferior a dos.
4. Traducciones, que consistan en textos breves (no más de 40 páginas y no menos de siete) que estén libres de derechos de autor y, preferiblemente, que aún no hayan sido traducidos al español.
5. Enviar los comunicados a: revista.euphyia@gmail.com

<https://revistas.uaa.mx/euphyia>

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Col Ciudad Universitaria.
Aguascalientes, Ags. Mx. CP. 20100
<https://revistas.uaa.mx>