

Michael Schulz / Estrella Guerra (eds.)

# Fluctuaciones del mal

Alteridad y violencia en la interpretación  
latinoamericana

Bonn University Press





**unipress**

Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika /  
Interdisciplinary Studies on Latin America /  
Estudios interdisciplinarios sobre América Latina

Band / Volume / Tomo 6

Herausgegeben von / Edited by / Editado por  
Antje Gunsenheimer, Michael Schulz  
und / and / y Monika Wehrheim

Beirat / Advisory Board / Consejo editorial:

Mechthild Albert (Universität Bonn, Deutschland)  
Gisela Canepa (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima)  
Manfred Denich (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,  
Deutschland)  
Edward F. Fischer (Vanderbilt University, Nashville, USA)  
Nikolai Grube (Universität Bonn, Deutschland)  
Matthias Herdegen (Universität Bonn, Deutschland)  
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do  
Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasilien)  
Karoline Noack (Universität Bonn, Deutschland)  
Javier Pinedo Castro † (Universidad de Talca, Chile)  
Ana Maria Presta (Universidad de Buenos Aires, Argentinien)  
Carlos Andres Ramirez Escobar (Universidad de los Andes,  
Bogotá, Kolumbien)  
Elmar Schmidt (Universität Bonn, Deutschland)  
Eva Youkhana (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,  
Deutschland)

Michael Schulz / Estrella Guerra (eds.)

# Fluctuaciones del mal

Alteridad y violencia en la interpretación  
latinoamericana

Con 11 figuras

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen bei V&R unipress.**

© 2023 Brill | V&R unipress, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Palacio Nacional de la Ciudad de México. Mural (1929–1945) de Diego Rivera: Explotación de México por los conquistadores españoles, CC-BY-SA, Photographer: Wolfgang Sauber.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2511-8404

ISBN 978-3-8470-1505-5

---

# Índice

Prólogo . . . . .	7
Agradecimiento . . . . .	9
Introducción . . . . .	11
Fidel Tubino Hacia una hermenéutica diatópica crítica del mal situado . . . . .	27
Oscar Espinosa <i>Kamari</i> : mal, enfermedad y violencia en la historia del pueblo asháninka (Amazonía peruana) . . . . .	43
Monika Wehrheim Ambivalencias, oscilaciones y desplazamientos – La construcción narrativa del mal en textos coloniales . . . . .	61
Estrella Guerra Caminiti “¡Ay de mí que ardiendo quedo! ¡Ay que pude, ya no puedo! ¡Ay que por siempre he de arder!” La retórica del miedo en la evangelización del Perú . . . . .	83
Michael Schulz La interpretación demológica de las religiones indígenas en José de Acosta – un comienzo para una hermenéutica diatópica . . . . .	105
Mechthild Albert Fluctuaciones del mal en la novela del dictador – <i>La Fiesta del Chivo</i> (2000) de Mario Vargas Llosa . . . . .	133

Luis Fernando Cardona Suárez	
La desaparición forzada como un caso de maldad política en Colombia . . . . .	153
Sofía Macher	
La perversidad del Mal en el “nuevo Estado” del PCP-SL . . . . .	173
Josef Estermann	
El mal como desequilibrio: Apuntes interculturales sobre la concepción andina del “mal” . . . . .	193
Marcos Paredes Sadler	
Los vengadores de la ira de Dios: La cultura y libertad indígena como manifestación de la maldad en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda . . . . .	209
Enrique de Jesús Cortazar Vega	
Feminicidios en Ciudad Juárez, reflexiones sobre el mal como impunidad y justicia . . . . .	225
Esther Gardei	
El Democratic German Report y la instrumentalización del mal . . . . .	243
Max Maureira	
Acerca del modo de decir el mal en Hölderlin . . . . .	267
Sobre los Autores . . . . .	287
Índice de Nombres . . . . .	293

---

## Prólogo

### **Serie de publicaciones ISLA del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Bonn**

Con la siguiente publicación de la serie “Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos” (acrónimo en alemán: ISLA), el Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (ILZ) continua su actividad editorial. La serie de libros ISLA aborda preguntas y asuntos contemporáneos de las sociedades latinoamericanas. Su particularidad reside en la diversidad de reflexiones críticas en torno a temas actuales seleccionados, cuyo procesamiento abarca los estudios culturales, las humanidades, las ciencias naturales y planteamientos jurídicos. En el transcurso de la serie no solo se discuten dinámicas y cambios sociales y culturales, sino también interacciones entre Europa y América Latina que comparten una relación larga y estrecha oscilando entre dependencia y separación. También se incluyen análisis de cuestiones culturales y sociales en contextos precoloniales y coloniales. Tomos hasta ahora publicados:

ISLA Tomo 1: *2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*, editado por Antje Gunsenheimer, Monika Wehrheim, Mechthild Albert y Karoline Noack, 2017.

ISLA Tomo 2: *Border Transgression. Mobility and Mobilization in Crisis*, editado por Eva Youkhana, 2017.

ISLA Tomo 3: *El otro héroe. Estudios sobre la producción social de memoria al margen del discurso oficial en América Latina*, editado por Antje Gunsenheimer, Enrique Normando Cruz y Carlos Pallán Gayol, 2020.

ISLA Tomo 4: *Philosophy of Religion in Latin America and Europe*, editado por Michael Schulz y Roberto Hofmeister Pich, 2020.

ISLA Tomo 5: *Imaginarios ecológicos. Crónicas coloniales, ensayos, novelas, cine y prácticas culturales*, editado por Elmar Schmidt y Monika Wehrheim, 2022.

Antje Gunsenheimer, Michael Schulz, Monika Wehrheim  
(Editores de la serie ISLA)  
Bonn, 2022

---

## Agradecimiento

El taller realizado en Perú en mayo de 2019, que dio lugar a este libro, fue financiado por la Fundación Alemana de Investigación (DFG), y apoyado por la Pontificia Universidad Católica del Perú en Lima, por lo que estamos muy agradecidos. Este libro no se habría podido escribir sin la dedicada ayuda de Enrique de Jesús Cortazar Vega, estudiante de doctorado de México, y el apoyo financiero de las Áreas de Investigación Transdisciplinaria 5 de la Universidad de Bonn bajo la dirección del Prof. Dr. Matthias Becher y la Prof. Dra. Karoline Noack. También queremos darles las gracias por ello.



---

## Introducción

¿Unde malum? Es una de las preguntas de la humanidad para la que no se encuentra una respuesta que sea compartida por todos. Hegel identifica la cognición humana como el origen del mal<sup>1</sup>. Sin embargo, este origen antropológico del mal en la cognición no explica la “multitud de ejemplos alarmantes” que, según Immanuel Kant, hablan de la presencia general del mal en la historia de la humanidad<sup>2</sup>. Porque el conocimiento de la posibilidad del mal no obliga necesariamente a un acto malo. Cualquier coacción o naturalización del mal neutralizaría su cualidad moral; la perspectiva de superación del mal también se enturbiaría o, en el mejor de los casos, podría tener lugar en el plano de las disposiciones naturales del hombre, pero no en el de la libertad.

El presente estudio aborda el mal desde una perspectiva específica: en su uso para etiquetar al Otro étnica, cultural, religiosa y socialmente. En los siglos XVI y XVII, fueron los europeos quienes interpretaron las diferencias étnico-culturales con la población indígena de América en términos ideológico-religiosos: sobre la base de su cultura y de su religión, los indígenas son descalificados como manifestaciones del mal, de los demonios. Este etiquetado negativo del Otro legitimó el uso de la violencia. El mal se manifiesta, entonces, como violencia deshumanizadora. Esta experiencia de violencia llevó a los indígenas a ver, contrariamente, a los conquistadores y colonialistas como los verdaderos agentes del mal, lo que justificó y perpetuó el uso de una nueva violencia.

Particularmente en Perú, que todavía se caracteriza por un pluriculturalismo, las fronteras culturales y económicas designan las rupturas sociales en las que se ejerce y se sufre la violencia; el mal cumple su función de marcador de alteridad. Este etiquetado de la alteridad muestra el carácter fluctuante de la categoría del mal. Una hermenéutica diatópica intenta captar esta fluctuación con mayor

---

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Parte 3: *La religión consumada*, ed. Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 255: “El conocer es el origen del mal.”

2 Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Obras en diez tomos, tomo 7, ed. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975), B 27 (p. 680).

precisión abriendo los *topoi* culturales desde los que se vislumbra la alteridad cultural. El objetivo de esta hermenéutica es mediar entre estos *topoi* para permitir la comprensión mutua y, en el mejor de los casos, la reconciliación. La posibilidad de reconciliación demuestra la cualidad no necesaria del mal y la capacidad de la libertad humana para rechazar y superar el mal. Impulsada por este optimismo, entre 2001 y 2003 la *Comisión de la Verdad y Reconciliación* trabajó en los conflictos violentos en torno al Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso, que desgarró la sociedad peruana en el periodo 1980–2000 y se cobró casi 70.000 vidas, principalmente entre la población indígena quechua (75 %).

El presente libro es el resultado de un taller interdisciplinario celebrado del 1 al 4 de mayo de 2019 en Pisac (Perú) con el patrocinio de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG Fundación Alemana de Investigación) y el apoyo logístico de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). En el workshop titulado “*Fluctuaciones del mal: Alteridad y Violencia en la Interpretación Latinoamericana utilizando el Ejemplo de Perú – Taller Interdisciplinario sobre Hermenéutica Diatópica*” participaron los siguientes profesores de la Rheinische Friedrich-Wilhelms- Universität de Bonn: Prof. Dra. Mechthild Albert (Estudios Hispánicos), Dra. Monika Wehrheim (Estudios Hispánicos), Prof. Dra. Karoline Noack (Estudios Precolombianos) y Prof. Dr. Michael Schulz (Filosofía); de la PUCP hicieron parte: Prof. Dr. Álvaro Ezcurra (Lingüística), Prof. Dr. Fidel Tubino (Filosofía), Prof. Dr. Oscar Espinosa (Etnología), Prof. Dra. Estrella Guerra (Estudios Literarios) y Dra. Sofía Macher, miembro de la *Comisión de la Verdad y Reconciliación* del Perú, y Prof. Dr. Fernando Cardona (Colombia).

Los artículos de esta antología se basan en las ponencias de esta conferencia. Al final, hay un resultado sistemático que invita a seguir trabajando en este tema. Los artículos que se remontan a la conferencia se complementan con otros cinco ensayos que profundizan en el tema de la conferencia y lo amplían.

(1) Fidel Tubino ofreció con su conferencia *Hacia una hermenéutica diatópica crítica del mal situado* el marco teórico para todo el taller. Destacó las posibilidades (como la presencia transcultural del mal en forma de violencia en todas las culturas), las condiciones (por ejemplo, la trascendencia de los propios *topoi* culturales a través de la empatía) y los límites del entendimiento intercultural.

Según Tubino, una justificación para la violencia contra las personas en muchas culturas equivale a negar a las víctimas su pertenencia a su propio grupo étnico, clase social, nación o ser humano por excelencia. La violencia contra los “no humanos” no es problemática. En contraste con la tradición filosófica, enfatizó que el mal no es solo una *privatio boni*, sino que se manifiesta como una *experiencia negativa deshumanizadora inmediata*, la experiencia de una crueldad que trascienda la categoría de lo injusto. El mal constituye una dimensión nueva y propia, sostiene Tubino, una dimensión “noumenal”, “indeterminable

por el entendimiento humano”. El mal es la ausencia del logos, de categorías previas, de un sentido, de lo que se puede explicar por conceptos. Según Tubino, solo nos queda acercarnos al fenómeno del mal mediante la “imaginación productiva (poiética)”, la narración y el símbolo.

Aunque el mal forme parte del hombre, no es su destino ineludible. La demonización de otras culturas, la exclusión de lo extranjero, la marginación del otro y las asimetrías sociales pueden superarse mediante una hermenéutica diatópica. Tubino explica la etimología del concepto: “Dia” en griego significa estar “a través de”, entre. Dia-tópico significa estar entre dos topos o lugares. Significa no estar en un lugar en particular sino en el entre, a través del cual tratamos de ir de un lugar al otro. Cuando hablamos de diatopismo, en hermenéutica nos referimos a lugares histórico-culturales distintos. Se trata de ir de un lugar histórico-cultural hacia otro, con la intención de ver el mundo desde ese otro lugar. En ello consiste básicamente la dinámica de la hermenéutica diatópica.

Tubino enfatiza que esta hermenéutica diatópica no es solo un método, un instrumento epistemológico, sino el resultado de una “experiencia de la escucha empática y flotante de la alteridad”, por eso “requiere de una formación del carácter”. En este sentido, la hermenéutica diatópica solo puede ser una praxis personal de entendimiento intercultural después de un tiempo largo de estudio, de encuentros con personas de otras culturas y contactos pluriétnicos —de una vida compartida con “los otros”—. La misma experiencia hace evidente la “incompletud a su máximo posible participando en el diálogo” con “el otro”. La comprensión del otro *topos* queda limitado. Con un pie uno está siempre en la propia cultura, en el propio *topos*; con el otro pie, uno puede estar en la cultura distinta. Un cambio completo, un estar con los dos pies en la cultura extraña no se lo alcanza —este cambio completo al otro lado cultural no es sólo utópico, sino una idea errónea porque coincide con la pérdida de la propia identidad cultural y trasformaría el diálogo en un monólogo. La permanencia de la diferencia cultural exige tanto el diálogo como garantiza que el diálogo siga siendo un desafío interesante, difícil y enriqueciendo.

En este diálogo intercultural se descubre, según Tubino, que la “experiencia del mal es transcultural”, porque no existe una sociedad “sin injusticia” y ninguna “convivencia sin maldad”. Sin embargo, la “manera de procesarla y hacerla inteligible es ... múltiple. Varía de acuerdo con la diversidad de *éthos* y *topoi* desde los que es vivido y elaborado. Si bien revela una propensión universal de la especie humana, se manifiesta de múltiples formas”. La hermenéutica diatópica nos hace entender el mal en su dimensión antropológica e indica caminos para superar el mal como falta de entendimiento intercultural, es decir, indica caminos hacia una reconciliación.

(2) En su estudio etnológico *Kamari: mal, enfermedad y violencia en la historia del pueblo asháninka (Amazonía peruana)*, Oscar Espinosa ilustran las influencias recíprocas de la ponerología indígena y colonial. Mientras que el término andino *kamari* describe polisémicamente el espíritu de los seres humanos y animales muertos, de las personas malvadas y de los monstruos, el término europeo-cristiano *demonio* o *diablo*, con el que se tradujo *kamari*, reduce esta ambigüedad. Los indígenas comenzaron después a utilizar el término *demonio*, aunque en un sentido polisémico. Espinosa explicó la idea de que los *kamari* pueden encarnarse en diversas manifestaciones para seducir a sus víctimas, hundirlas en la ruina o llevarlas a la muerte a través del contacto físico. Los indios, finalmente, identificaron a los blancos con los *kamari* porque trajeron enfermedades desconocidas y muerte. Esta interpretación de los europeos como manifestación del mal, encuentra su contrapartida en la aplicación colonial de la categoría del mal a la religión y a la cultura de los pueblos indígenas, que se remonta, según esta interpretación, a la inspiración y la seducción diabólicas. La alteración y la alienación se atribuyen así al atributo del mal por parte de los *topoi* europeos e indígenas.

Debido a las atrocidades perpetradas por el Partido Comunista del Perú *Sendero Luminoso* contra grupos étnicos indígenas a partir de 1980, a los miembros de este movimiento maoísta también se les conoce como *kamari*. La *Comisión de la Verdad y Reconciliación* presenta testimonios de violencia de los Senderistas contra mujeres del pueblo *ashánink*. Esta experiencia del mal deshumanizador, como otras, son interpretadas con la categoría *kamari*. Espinosa sostuvo que la Comisión de la Verdad debería incluir este concepto indígena de activistas violentos en su documentación para hacer justicia al entendimiento intercultural. Esta propuesta fomenta una *hermenéutica diatópica*.

(3) Monika Wehrheim ofreció una visión del uso fluctuante de la categoría de maldad para indicar la alteridad cultural en un estudio teórico-discursivo de las crónicas del siglo XVI. La evidente *constructividad de la categoría de maldad* en el discurso colonial sobre los pueblos indígenas permite al mismo tiempo su deconstrucción y reconstrucción en nuevos contextos. La posición ideológica de los primeros cronistas (como Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés, Colón y Juan Ginés de Sepúlveda), según la cual el sacrificio humano y el canibalismo cultural de la población americana original manifestaban el mal por excelencia, es sorprendente. La Profesora Wehrheim debatió las consecuencias políticas de esta construcción del mal, a saber, la legitimación de una guerra justa contra los pueblos indígenas y su reducción a la esclavitud. Según su propia interpretación, una valoración deconstructiva se inicia con reflexiones europeas sobre las guerras de religión, como en el caso de Bartolomé de Las Casas, que defiende a los indígenas y denuncia las acciones de los españoles. Las Casas reconstituye la categoría del mal reconociendo en la conquista y colonización formas de maldad

que contradicen la confesión cristiana de los europeos y desacreditan el cristianismo. Desde este punto de vista, la profesora construyó un puente con el cronista indígena Guamán Poma de Ayala, quien refirió la categoría de maldad a los conquistadores españoles del Perú.

(4) En su artículo “*¡Ay de mí que ardiendo quedo! ¡Ay que pude, ya no puedo! ¡Ay que por siempre he de arder!*”. La retórica del miedo en la evangelización del Perú Estrella Guerra analizó la orquestación emocional de las primeras colecciones de sermones coloniales para el exterminio de la idolatría. Con el sentimiento de miedo a las penas eternas del infierno y con la retórica de un imperio del diablo, se operó para forzar el cambio al cristianismo. El diablo se convirtió en el arma de la conquista. Estrella Guerra también hace referencia a crónicas del siglo XVI, que confirman el ya conocido patrón legitimador de la argumentación: Los conquistadores tienen derecho a destruir el reino del mal al que se atribuye a los indígenas. Con su estudio, Guerra quiere revelar la razón principal que explica el éxito de la conquista: “a través de la institucionalización de una política del miedo en la que la Iglesia y el Estado monárquico”. Con su estudio de los sermones y crónicas define un *topos* hermenéutico desde el cual se entiende el actuar de los europeos en las Indias. Al mismo tiempo, se refiere a la diversidad interna de este *topos* que indica la plasticidad de identidad culturales: Guerra recuerda a los misioneros como Bartolomé de Las Casas, que por su parte aplicaron el motivo del miedo al fuego del infierno a los conquistadores y colonizadores: por sus acciones brutales se ganan el infierno. Ya en el Antiguo Testamento, el sermón (proto-)escatológico de los profetas (que pronuncian un castigo divino todavía en esta vida terrena) se dirige a los explotadores, a los que tratan injustamente a las viudas, a los huérfanos y a los extranjeros. Los misioneros retoman este tema en sus críticas a los españoles. Sobre todo, el motivo de la predicación del fuego del infierno y el miedo a este se remonta a la práctica de la predicación parénética de Jesús, que quería despertar a sus oyentes con esta imaginería escatológica tomada de la tradición apocalíptica del judaísmo y hacerles conscientes de las consecuencias de su modo de vida. Pero en las iglesias y comunidades cristianas —muchas veces también instrumentalizadas por autoridades estatales— se ha abusado una y otra vez de este motivo de la parénesis clásica, como Guerra muestra para el caso del tiempo de la conquista y colonización. Para una hermenéutica diatópica, la adecuada comprensión histórica del trasfondo intelectual de la conquista y la colonización es una tarea exigente.

(5) La investigación lingüística de Álvaro Ezcurra sobre la homilética colonial confirmó la gran relevancia del método de la misión afectiva, que utilizaba la amenaza de la muerte prematura y el castigo infernal. A los pueblos indígenas se les concede un conocimiento natural de Dios que es posible gracias a la razón y, por lo tanto, a la humanidad plena. En el conocimiento natural de Dios, muchos predicadores ven una *praeparatio evangelii*, en la que las religiones indígenas se

integran en un concepto de historia de la salvación. Sin embargo, como los habitantes de la región de los Andes no usaron consistentemente su posibilidad de reconocer al verdadero Dios con su razón y no liberaron su religión de toda idolatría, permanecieron bajo el dominio del mal. Los enfoques de la *hermenéutica diatópica* —el reconocimiento de elementos conectables en la cultura indígena— no se utilizaron para un proceso de entendimiento mutuo. Lamentablemente, nuestra colega no pudo completar su artículo para ser impreso en esta antología.

(6) El autor de esta introducción, Michael Schulz, presenta dos obras importantes del jesuita José de Acosta (1540–1600) para mostrar un primer comienzo de una hermenéutica diatópica: *De procuranda Indorum salute* (1588) y la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Por un lado, Acosta parece estar completamente atado a la tradición en sus pensamientos y acciones. Es misionero, persona importante del III Concilio Limense y miembro de la Inquisición de Lima. En sus escritos expone *La interpretación demonológica de las religiones indígenas en José de Acosta* y favorece la campaña de la extirpación de la idolatría. Por otro lado, Acosta abre nuevos horizontes en la comprensión de la religión y cultura indígenas. Apoyado por los análisis del historiador español Fermín del Pino-Díaz, se pueden compilar indicaciones para el carácter estratégico de la interpretación demológica de las religiones indígenas: ella sirve como un signo negativo que pone delante del paréntesis en que describe las religiones y los cultos del mundo andino y mexicano identificando en ellos muchos aspectos positivos: un conocimiento de Dios, alusiones a la Trinidad, virtudes religiosas, símbolos y prácticas sacramentales. Existen tantos aspectos positivos que los interpreta como resultados de un robo y una usurpación de la verdad del evangelio por parte de los demonios. Presenta a los demonios como catequistas contra su voluntad, sin embargo, en sintonía con la providencia divina que prepara la llegada y la aceptación del evangelio. Parece que sin esta construcción demonológica Acosta no habría podido hablar tan positivamente de las religiones indígenas sin caer en el peligro de una demanda judicial por la Inquisición. Es impresionante que cualifica también un engaño del diablo “la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos [de los indios], como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre”. La falsa opinión diabólica que los europeos tienen de los indígenas necesita una corrección. Parece que Acosta diseña comienzos de una hermenéutica diatópica que busca un entendimiento intercultural. Además, denuncia, como Las Casas, la brutalidad satánica de los conquistadores. La categoría del mal se muestra otra vez como categoría fluctuante, como etiqueta de aplicaciones opuestas. El espíritu del Renacimiento habla desde Acosta cuando, incluso, subordina la misión a la educación humana de los indígenas, confiando en el poder de la educación, especialmente en lo que se refiere a aquellas etnias indígenas que en su esti-

mación aún se mantienen en un estatus de civilización bárbara. A pesar del paternalismo y de los juicios unilaterales que, desde la perspectiva actual, se desprenden de la obra de Acosta, una hermenéutica diatópica puede demostrar también su valor precisamente en la comprensión del *topos* cultural desde el cual Acosta juzga, actúa y llega a ideas innovadoras bajo condiciones difíciles.

(7) Karoline Noack investigó lo poco que se daba por sentado sobre la recepción positiva de la cultura Inca, incluso en los siglos XIX y XX. Analizó, entre otras cosas, la exposición *Los Incas: Reyes de los Andes* (Stuttgart/Rosenheim 2013–2014), que fue recibida por el público como una búsqueda del “mal” en la cultura incaica. Desde *L’Empire socialiste des Inka* (1928) de Louis Baudin, la cultura inca en Europa ha servido como superficie de proyección para construir, por ejemplo, una idea “comunista” de la propiedad de la tierra y su “economía planificada”. Desde esta perspectiva, el fin del imperio inca se interpreta como una consecuencia interna de su obsesión por el poder y su economía socialista, de modo que, incluso, la conquista española se ve absuelta de la crítica de haber destruido un imperio floreciente. La exposición, por otra parte, intentaba transmitir una imagen científicamente fundamentada de uno de los mayores imperios precolombinos de América para facilitar la *hermenéutica diatópica*. Lamentablemente, por diversas razones, nuestra colega no pudo completar su artículo para ser impreso en esta antología.

(8) Mechthild Albert habló de novelas de dictadores latinoamericanos las cuales, oscilando entre la historia y la ficción, representan a potentados que, tras el título de novela del escritor paraguayo Augusto Roa Bastos *Yo, el Todopoderoso* (1974), presumen de cualidades divinas y, de esta manera, se exponen como manifestaciones del mal. De particular interés interdisciplinario es la preparación narrativa de tesis teológicas y filosóficas sobre el bien y el mal. Al principio de su análisis, la colega Albert presentó el clásico latinoamericano *El Señor Presidente* (1946) del escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias. Gracias a sus estudios etnológicos y de ciencias sociales de la cultura maya en París, Asturias integra elementos de mitos indígenas en su narrativa y los combina con imágenes europeas. Así, el dictador diabólico recibe los rasgos del dios del fuego y del rayo Tohil, a quien se le ofrecieron sacrificios humanos; mientras que las mazmorras de la dictadura están modeladas según los círculos infernales de Dante. La novela del dictador *La fiesta del chivo* del peruano Mario Vargas Llosa, publicada en el año 2000, nos conduce a la República Dominicana dirigida por Rafael Leónidas Trujillo, quien es asesinado tras décadas de represión. En relación con la *descripción de la “deshumanización”* inherente a las dictaduras, se reconoce, en el género de la novela del dictador, una antropología negativa cuyas perspectivas sociales, éticas, políticas, filosóficas y religiosas se abren a través de un enfoque interdisciplinario. El dictador aparece como la fuente del mal, por lo que para algunos se asemeja al diablo, mientras que para otros tiene rasgos sobrehuma-

nos-divinos. Hitler es su modelo a seguir. La violación de Urania Cabral, la hija del abogado Agustín Cabral, que ayuda al dictador en la brutal opresión de la población y tiene que sacrificar a su propia hija como muestra de su lealtad a Trujillo, se convierte en un símbolo de la violación de todas las personas que entran en contacto con la fuente del mal y pierden así su humanidad y dignidad. Se le quita a la gente el libre albedrío; se les hace disfrutar pérfidamente de mancillarse y humillarse. El asesinato exitoso del tirano está moralmente justificado, pero la sangre derramada por el dictador exige más sangre. En su análisis de la novela *La fiesta del chivo*, M. Albert retoma la hermenéutica diatópica de Fidel Tubino, pero en un sentido limitado, porque los protagonistas de la novela son irremediabilmente opuestos entre sí. Además de ello, algunos *topoi* siguen siendo ambiguos: los colaboradores de Trujillo son tanto víctimas como posteriores conspiradores contra él. Y el dictador utiliza cualquier comprensión de los demás solo para humillarlos aún más. El sistema del mal impide cualquier comprensión benévola del otro. Sin embargo, M. Albert identifica elementos y aspectos que inician el entendimiento mutuo. Así, la comprensión del racismo está implícita en la determinación del topos particular que permite el uso de la palabra “*nigger*” en un momento y lo prohíbe en otro. En el sistema deshumanizado del mal, algo de humanidad se muestra, si bien por un momento. Por lo tanto, si la hermenéutica diatópica tiene éxito, se superaría el mal como poder deshumanizador.

(9) El colega Fernando Cardona, de la Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia), se centró en la experiencia del mal en forma de *violencia deshumanizadora* que ha dominado su patria durante muchas décadas. En un primer momento, constató un cambio epistemológico: el mal en su concreción es ahora un objeto de investigación, ya no exclusivamente un concepto metafísico, por el cual, en particular, una hermenéutica existencial ofrece acceso al fenómeno del mal. Se centra en el mal de la política, en el mal político que son las desapariciones forzadas desde la década de 1970. Los desaparecidos son las víctimas en la lucha entre las FARC, otras organizaciones guerrilleras, paramilitares y el ejército oficial. En este marco, describió impresionantes formas de protesta y dolor para superar esta experiencia *deshumanizadora* de la extinción de sus seres queridos. En lugar de un miembro de la familia desaparecido y probablemente asesinado, cuyo entierro no es posible por falta de cadáveres, se ‘adopta’ a un muerto, a una persona asesinada cuya identidad no puede ser aclarada, y se le rinde los últimos respetos, se le entierra y se cuida de su tumba.

(10) Sofía Macher ofreció una visión de la vida de las mujeres en cautiverio del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (SL), grupo este que cometió los actos más violentos de terrorismo en el Perú desde 1980 en adelante, amparado en un reconocimiento del Estado como manifestación del mal. Para muchos, sin embargo, fue SL la personificación del mal. En su artículo, utiliza testimonios

para describir el destino de las personas que SL veía como las masas que tendrían que servir a sus objetivos como máquina de guerra. Muchos testimonios proceden de la comunidad indígena de los Asháninka, cuyo territorio ocupó SL. Al mismo tiempo, SL expulsó a la población de su territorio, supuestamente por la aproximación de los militares. Los testimonios describen detalladamente la tragedia de las marchas forzadas. Sofia Macher ve una manifestación del mal en forma de violencia deshumanizadora en la praxis y en la ideología inhumana de SL, que prohibía incluso llorar la muerte de los familiares por considerarla un sentimentalismo inapropiado y exigía que se sacrificara todo por la victoria del partido, que supuestamente prometía prosperidad para las masas empobrecidas. El mal se presenta, además, en el poder absoluto de SL: “Una de las manifestaciones del mal en el dominio senderista se encuentra en el poder absoluto autoimpuesto por Sendero Luminoso sobre la vida de quienes terminaban siendo parte de esa ‘masa’, y de cualquier otra persona, incluyendo al propio militante senderista”. Finalmente, la ponente, como miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), explicó su trabajo y objetivos, a saber, la documentación de todos los actos de violencia de la manera más completa posible, independientemente de la parte que los cometió. Además, se deben iniciar proyectos y estrategias de reconciliación, cuyo requisito previo sea el esfuerzo de mirar el propio punto de vista desde el punto de vista del otro, es decir, la *hermenéutica diatópica*.

(11) Conclusión: En un intercambio final de opiniones, los resultados del coloquio se resumieron bajo el título “*Aproximaciones diatópicas al mal: lugares y tiempos de su representación*”.

- a) El resultado de nuestros análisis interdisciplinarios del mal utilizando el ejemplo del pasado y del presente del Perú y sus representaciones textuales y mediáticas, lo revela como un *ejercicio deshumanizador de la violencia*. Formalmente, el mal presupone al menos dos actores: uno activo y otro pasivo, es decir, un perpetrador y una víctima, que se atribuyen mutuamente el concepto de maldad. Así, el mal puede convertirse en una categoría fluctuante. Los dos actores pueden pertenecer a diferentes culturas en conflicto en las que la alteridad como alienidad se convierte en motivo de interpretación negativa. Sin embargo, también pueden pertenecer a un espacio cultural en gran medida uniforme con una estructura social en la que, por ejemplo, las relaciones de poder se convierten en el lugar donde se desarrolla el uso fluctuante de la categoría de maldad. Una *aproximación diatópica* al fenómeno del mal analiza estos lugares; se acerca a los respectivos topoi culturales y sociales desde los que los actores se encuentran en un conflicto violento en ciertos sitios y en ciertos momentos.

- b) El objeto común —*el mal como violencia deshumanizadora*— se examina en sus representaciones de diversa índole: en mitos y lenguajes, formas escritas y orales, figuras retóricas, imágenes, metáforas y símbolos, arte y literatura. La investigación de estas representaciones se lleva a cabo según los métodos de la respectiva disciplina de humanidades y estudios culturales.
- c) El objeto común, representado de diversas maneras, se analizará desde perspectivas específicas que trasciendan las fronteras de las disciplinas y requieran una estrecha colaboración interdisciplinaria:
- desde una perspectiva antropológica. Este enfoque reúne enfoques filosóficos, religiosos, políticos y culturales del fenómeno del mal, investigando, entre otras cosas, cómo se expresan los efectos del mal en textos en las áreas de lo físico, los afectos, la psique y los sentimientos.
  - desde una perspectiva ética. Donde se deben determinar los valores culturalmente definidos y las evaluaciones del bien y del mal; siendo, cada uno de ellos, la caracterización de un *topos* a partir del cual se lleva a cabo o se representa una acción éticamente relevante.
  - desde una perspectiva social. El mal es abordado y analizado por las disciplinas de humanidades y estudios culturales en el contexto de las estructuras sociales, las instituciones y las categorías (por ejemplo, el género), pero siempre a nivel de las representaciones culturales o de los medios de comunicación.
- d) Con estos análisis y evaluaciones se inicia una *hermenéutica diatópica* que apunta a la comprensión mutua de los actores en conflicto, pero siempre a nivel de las representaciones mediáticas, no de la respectiva realidad social histórica.

## Artículos complementarios

(12) Los aspectos etnológicos y coloniales de los artículos anteriores se complementan, en primer lugar, con la aportación del teólogo y filósofo suizo Josef Estermann, que vivió, investigó y enseñó en la región andina durante muchos años. En su ensayo *El mal como desequilibrio. Apuntes interculturales sobre la concepción andina del “mal”* presenta como punto clave de su reflexión el mostrar que la concepción del “mal” en el mundo andino tiene que ver con un trasfondo cosmo-espiritual o filosófico ajeno a la concepción dominante de Occidente en tiempos de la Conquista. Como tal, llama la atención a la urgencia de una suerte de deconstrucción inter-epistémica y de un diálogo inter-paradigmático entre dos perspectivas filosóficas totalmente distintas.

Estermann comienza recapitulando todas las acusaciones hechas a los indígenas desde la primera invasión. Estas acusaciones (canibalismo, sacrificios

humanos, idolatría, etc.) revelan la proyección ideológica presente en el imaginario europeo. Estermann nos aclara la historia del concepto del mal en nuestro tiempo, retomando sus raíces judeocristianas y grecorromanas hasta llegar al problema de la teodicea y la *privatio boni*. El imaginario presente en el pensamiento colonial se presenta como consecuencia de la onto-teologización del problema del mal, así como de la ontologización particular del mal en la figura del “diablo”, ontologización de la cual la concepción de la tierra como campo de batalla entre Dios y Satanás encuentra lugar. Esta visión del mundo es la que permea en los primeros cronistas que ven en el Nuevo Mundo una tierra sometida por las fuerzas diabólicas. Como primer paso a una reflexión filosófica, es necesario descubrir el “lugar” el topos en el que el mal en el mundo andino tiene lugar.

La investigación llama la atención a la importancia del lenguaje y a la facilidad con la que un lenguaje centrado en la forma gramatical del sujeto afirma la intuición filosófica de la sustancialidad metafísica y ontológica; sin embargo, al comparar esta forma de articulación del mundo con el pensamiento andino, nos encontramos con una idea de “relación” como verdadera sustancia del mundo. El pensamiento andino se configura entonces desde un marco relacional opuesto al del pensamiento europeo, donde las correspondencias establecen una relación vital. Dicho acercamiento a la realidad se contrapone directamente con la visión mecanicista presente en la mayor parte del pensamiento europeo.

Como paso importante en su investigación, Estermann nos aclara el nivel estético de la comprensión del mal en el mundo andino, donde el mal no parece tener relación con categorías morales o figuras míticas, sino con la composición de lo que se vive, entre lo agradable y lo feo. Por ello, el ser humano juega un papel central en la conservación o destrucción del equilibrio. Estermann aclara esta importancia a través de la noción de *pachakuti* como movimiento cíclico de la historia, que prevea un cambio brusco en la armonía. Él comprende en este marco que el lugar del mal se debe a presupuestos filosófico-religiosos que no pueden ser armonizados y de donde se puede aprehender una noción del mal como una absolutización del individuo fuera de cualquier relación.

(13) En su estudio *Los vengadores de la ira de Dios: La cultura y libertad indígena como manifestación de la maldad en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda*, Marcos Paredes, estudiante peruano de teología protestante, retoma la interpretación de la cultura y la religión indígena tal y como la entendió este humanista español, historiador y especialista en Aristóteles, explicando también sus consecuencias. En su ensayo, analiza el papel que desempeña la categoría del mal en la justificación de Juan Ginés de Sepúlveda para la conquista española de las Américas, centrándose en su obra *Democrates Secundus*. En primer lugar, expone una causa justificativa clave, a saber, que algunas personas, por naturaleza, deben servir y otras deben gobernar. Esta afirmación se

basa en la filosofía de Aristóteles, y Sepúlveda la integra en su teología. Al hacerlo, sacraliza su afirmación y asegura su estatus divino. En segundo lugar, describe cómo Sepúlveda aplica este marco teórico a los pueblos indígenas de América, con el resultado de que estos pueblos apenas son considerados seres humanos. Además, sostiene que para Sepúlveda el mero hecho de que los pueblos indígenas de las Américas estén libres del dominio español es una manifestación del mal. En tercer lugar, analiza las otras razones para la justificación de la conquista, incluyendo la idolatría, el canibalismo y otros pecados contra Dios. Sepúlveda amplía el argumento de la manifestación del mal en los pueblos conquistados a áreas que van más allá del dominio típicamente moral, específicamente, al dominio cultural. Para Sepúlveda, incluso la forma particular de vivir y organizar la vida que muestran los pueblos indígenas es mala. Finalmente, el autor añade algunas reflexiones sobre Sepúlveda en relación a la *hermenéutica diatópica*: acentuando que el humanista español es completamente incapaz de desarrollar empatía por el *topos* del indígena. Es un ejemplo del fracaso de una hermenéutica diatópica y, por tanto, indirectamente, *ex negativo*, una prueba de su necesidad.

(14) Desde estas perspectivas etnológicas y coloniales, el doctorando mexicano Enrique de Jesús Cortazar Vega traza un arco mental a la experiencia de la violencia y el mal en el México contemporáneo en forma del feminicidio: *Feminicidios en Ciudad Juárez, reflexiones sobre el mal como impunidad y justicia*, es el título de su ensayo. Tomando como ejemplo la ola de feminicidios ocurridos en Ciudad Juárez, Chihuahua, Enrique Cortazar muestra que el ejercicio de la violencia nunca es un fenómeno aislado, sino que se encuentra dentro de una narrativa. Este entramado es mostrado en la evolución del concepto *femicide* tal y como es usado por Jane Caputi a feminicidio como es entendido por Marcela Lagarde, aquel como un acto de violencia particular y este como la localización de dicho acto en un entramado político-narrativo. De la mano de F.W.J. Schelling, Cortazar piensa el mal como un movimiento de la voluntad humana que, fundamentada en la libertad, pretende elevar la particularidad del sujeto a un universal. Desde esta perspectiva, analiza el marco víctima-victimario, dentro del cual se suele tematizar la violencia mostrando algunos de sus límites y presupuestos. Dichos presupuestos llaman la atención al peligro de entender el mal como una acción aislada sin tematizar la estructura cultural que dota las coordenadas sobre las cuales el mal puede transmutarse en algo justo. Por lo tanto, la hermenéutica diatópica concede gran importancia a la determinación del *topoi* cultural de una persona que actúa para que su acción sea comprensible en su propio contexto cultural, pero posiblemente también en otros contextos. Por lo tanto, habría que examinar más de cerca por qué el feminicidio tiende a seguir siendo la excepción en un contexto y degenera con mucha frecuencia en otro.

(15) Tras centrarse en la experiencia deshumanizadora del mal en el continente americano, la estudiante de doctorado Esther Gardei-Schilling pasa a ocuparse del pasado nazi en su artículo *El Democratic German Report y la instrumentalización del mal*. La autora describe la vida y la obra del periodista londinense John Peet, que se ofreció como voluntario en la RDA para luchar contra lo que consideraba el “mal” absoluto, el capitalismo como origen del nacionalsocialismo. Gardei analiza el impacto del *Democratic German Report*, una pequeña revista editada en la RDA donde John Peet ejerció un rol principal. La revista tenía como función la exposición de ex-nacionalsocialistas activos en la política de Alemania Occidental, principalmente en el Ministerio de Relaciones Exteriores. Esto tenía por meta la desestabilización de las relaciones germano-británicas en el gobierno de Konrad Adenauer. Gardei analiza, puntualmente, la publicación en la revista de un mapamundi: *La Peste*. El mapa mostraba la ubicación de embajadores de Alemania Occidental con pasado nacionalsocialista. Como ejemplo del impacto de este mapa, Gardei analiza la figura de Ernst-Günther Mohr, quien en la década de los sesenta fungía un cargo como embajador de Alemania Occidental y que fue trasladado de Berna a Argentina en 1963 traslado que, según Victor Grossman (colega de John Peet), se debió al impacto de la revista. Gardei muestra que la lógica detrás de la publicación del mapa opera, irónicamente, bajo la misma línea del pensamiento nazi. El artículo también ilustra que la confrontación con los crímenes nacionalsocialistas y sus autores que pretendía John Peet falló, ya sea por una instrumentalización política e ideológica de este crimen en el contexto de la RDA o por su banalización en la República Federal.

En este caso, la hermenéutica diatópica puede describir los *topoi* a partir de los cuales se determina, instrumentaliza y oculta o trivializa el mal. En un segundo paso, debe discutir la problemática de estos *topoi* relacionando ambos entre sí y revelando así su parcialidad correlativa. En un tercer paso, puede ofrecer la liberación de los *topoi* de su unilateralidad construida de forma política o ideológica, lo que abre una oportunidad para comprender realmente el mal: los crímenes nacionalsocialistas.

(16) La última contribución *Acerca del modo de decir el mal en Hölderlin*, realizada por el docente chileno de Filosofía Max Maureira Pacheco, concluye discutiendo una cierta comprensión del mal en un contexto genuinamente europeo.

M. Maureira problematiza el cambio a un entendimiento representacional del mal tal y como es entendido en la versión conceptual de la ciencia moderna. Friedrich Hölderlin se presenta como la figura con la cual se ejemplifica la atmósfera intelectual del siglo XVIII, quien busca reestablecer el mal dentro del discurso mitológico. Sobre la base de algunos versos, se entiende que Hölderlin se inclina por una comprensión del mal como *privatio boni*, afirmando la no-

existencia del mal. No solo ello, sino que esta aprehensión se da de forma teológica: “todo dolor es sólo el camino hacia la verdadera y sagrada alegría”. Así, la experiencia del mal se encuentra siempre entrelazada con una búsqueda del bien, ambas se presentan inseparables, postura que Maureira analiza desde Heráclito. El mal se presenta como consecuencia de nuestra individualidad, de nuestra limitación que tiende a un regreso a la unidad. Esta unidad como fundamento de toda referencia se presenta como belleza, motivo por el cual la poesía aparece siempre antes que la filosofía, siendo que esta analiza la esición captada en su totalidad por aquella. Para Maureira esta unidad es expresada en el mito, que se presenta como la expresión “intelectual-histórica” de la vida espiritual del ser humano. (17) Para concluir: desde la perspectiva de la hermenéutica diatópica, quizá sea natural simpatizar con la tesis de Hölderlin de que el mal debe asociarse a nuestra individualidad finita, ya que aparentemente se opone de forma inherente a la unidad con otras personas y con toda la realidad. Según Hölderlin, el mito habla de la pérdida de la unidad original del hombre con todo. La individualidad separada podría verse así como una razón ontológica para la posibilidad de malentendidos, es decir, para vivir en *topoi* culturales que parecen no tener apertura para los demás y descalifican al otro, al extranjero como enemigo y demonio, como epítome del mal. Por esta razón, las identidades (individualidades) europeas e indígenas no podían encontrarse.

Los testimonios trágicos y fatales de la demonización de la alteridad cultural se discuten en las contribuciones individuales sobre el período colonial de América Latina. Pero, incluso dentro de un mismo espacio cultural, las ideologías pueden separar unos espacios políticos de otros, de modo que, como demuestra E. Gardei, el mal en sí mismo ni siquiera se vislumbra, sino solo de forma instrumentalizada o trivializada. El espacio dictatorial expone esta instrumentalización del mal. Por otro lado, son los individuos los que, en su injustificable responsabilidad y empatía, abren sus horizontes de comprensión a otras culturas, aun sabiendo que nunca se producirá una fusión de horizontes. Solo el ser humano individual es capaz de vivir en unidad con otros seres humanos; solo él es capaz de un amor desinteresado, en el que su individualidad llega a desarrollarse plenamente.

La unidad rota de la que habla el mito puede recuperarse, al menos fragmentariamente. En el contexto colonial temprano, Bartolomé de Las Casas es un ejemplo sin parangón de ello. Por eso acertó en una hermenéutica diatópica, que también da esperanza al presente, igualmente determinado por la violencia deshumanizadora; E. Cortazar menciona los feminicidios, y todo el mundo sabe que la destrucción de la selva en América Latina sigue despojando a las comunidades indígenas de su medio de vida y de su identidad cultural. Las oportunidades educativas desigualmente distribuidas perpetúan los contrastes socio-económicos y solidifican el mal que se ha vuelto estructural en las sociedades

---

multiculturales y multiétnicas de América Latina. La práctica de la hermenéutica diatópica es, por tanto, aún más necesaria.

Bonn / Lima, 2022  
Michael Schulz y Estrella Guerra



## Hacia una hermenéutica diatópica crítica del mal situado

### Resumen

En el presente artículo entendemos el mal, no como un ente, sino como una experiencia deshumanizante que genera sufrimiento y dolor. Así entendido, el mal puede ser consentido o activo. La crueldad es su expresión máxima. Nuestro punto de partida es la descripción densa de un conjunto de testimonios y narrativas de experiencias vividas del mal durante el conflicto armado interno que se vivió en el Perú. En un segundo momento procedemos a presentar lo que presupone, a nivel semántico, una hermenéutica diatópica de dichas narrativas culturalmente elaboradas. Hermenéutica que será a su vez el punto de partida de un abordaje filosófico de las dimensiones transculturales de la condición humana que aparecen en las experiencias del mal en situaciones trágicas.

### Abstract

#### Toward a critical diatopic hermeneutics of situated evil

In this article we understand evil, not as an entity, but as a dehumanizing experience that generates suffering and pain. So understood, evil can be consented or active. Cruelty is its maximum expression. Our starting point is the dense description of a set of testimonies and narratives of lived experiences of evil during the internal armed conflict that took place in Peru. In a second moment we proceed to present what presupposes, at the semantic level, a diatopic hermeneutic of such culturally elaborate narratives. Hermeneutics that will in turn be the starting point of a philosophical approach to the cross-cultural dimension of the human condition that appears in the experiences of evil in tragic situations.

## 1. Introducción

El mal es el sufrimiento hecho acontecimiento. Su ser es su aparecer. Es la expresión de lo que I. Kant llamaba “la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle.”<sup>1</sup> Es una experiencia intersubjetiva que involucra un sujeto que daña y un

---

1 Kant, Immanuel: *La religión en los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial 1969, p. 58.

sujeto que es dañado. Es una vivencia relacional, situada y fechada. Presupone un sujeto que lo ejerce y un sujeto que lo padece y que reacciona, frente al sufrimiento, de múltiples maneras. No hay verdugo sin víctima ni víctima sin verdugo. Pero existe un tercer actor, aquel que consiente el mal sabiéndolo. Este contribuye con su pasividad a ahondar el sufrimiento que genera el sentimiento de orfandad y abandono que padece la víctima. Importa mucho no perder de vista que “más allá del dolor físico, la pena moral de la víctima ha de multiplicarse con el sentimiento de abandono... Pues el infierno no son los otros, sino más bien la ausencia de todo otro.”<sup>2</sup> Ponerse de manera diatópica en la perspectiva de la víctima nos permite captar la crudeza del daño infringido. Ponerse en la perspectiva del verdugo nos permite captar la perfidia que alberga el corazón humano. La malignidad que está a la base de la perversión de la voluntad humana y de la racionalidad argumentativa cuando se usa para tranquilizar la conciencia, autojustificarse y justificar la maldad.

La perspectiva de la víctima y la perspectiva del victimario no son perspectivas complementarias que nos permiten explicar de manera más amplia lo acontecido. “... Aquí la primera y la última palabra la tiene quien lo experimenta, porque en su sufrimiento inmerecido mismo radica la consistencia del mal.”<sup>3</sup>

Hemos dividido el presente trabajo en tres etapas. En un primer momento haremos la presentación de algunas experiencias vividas en el contexto del conflicto armado interno que se vivió en el Perú. En un segundo momento haremos un esfuerzo por comprender lo que implica una comprensión hermenéutica de las narrativas culturalmente contextualizadas que se construyen a partir de este tipo de experiencias. Finalmente propondremos un abordaje filosófico a la problemática con la intención de desentrañar qué dimensiones transculturales de lo humano se manifiestan en la experiencia del mal.

## 2. La experiencia del mal situado

En el caso peruano, la experiencia del terror programado y del horror vivido durante los años del conflicto armado interno en los Andes marcó un punto de quiebre en nuestra historia. Según datos del Listado del Registro Nacional de Personas Desaparecidas y Sitios de Entierro (SENADE) actualmente aún existen unas 6000 fosas aún sin exhumar. Es verdaderamente preocupante que la dimensión de esta tragedia colectiva no sea un escándalo en el Perú. Las resistencias

---

2 Arteta, Aurelio: *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza Editorial 2012. p. 47–48.

3 *Ibid.*, p. 46.

a asimilar esta tragedia nacional son tan poderosas que aún no podemos incorporarla en nuestra narrativa histórica.

Quisiera empezar narrando un hecho que aconteció en la comunidad de Cutivireni, habitada por indígenas amazónicos del pueblo Asháninka. El 11 de noviembre de 1989, un grupo de militantes armados de Sendero Luminoso llegaron a esta comunidad, situada en la cuenca del río Ene, en la Selva central. Juntaron a los Asháninka y los amenazaron con ejecutarlos si participaban en las elecciones municipales, pues lo consideraban un acto de traición. Asimismo, reunieron y obligaron a todos a escuchar sus arengas antes de colocar la bandera roja senderista en el lugar de la bandera nacional. La mañana del 22 de noviembre de ese año un contingente de cerca de 60 senderistas armados, entre hombres y mujeres, llegó nuevamente a la comunidad de Cutivireni. Buscaban al profesor Mario Zumaeta, quien había hecho bajar la bandera roja con la hoz y el martillo que los senderistas habían colocado 11 días antes. Cuando lo encontraron lo sometieron a un interrogatorio y lo condenaron a ser ejecutado. Pero "... primero le cortaron la lengua... Finalmente lo castraron. Lo habían crucificado en una cruz improvisada... Cuando murió le abrieron la barriga y la llenaron de piedras para hacer peso. Y tiraron sus restos en las aguas oscuras y rápidas del Ene."<sup>4</sup> Los Asháninkas de la comunidad fueron obligados a asistir a esta barbarie. Luego huyeron hacia el monte "por el estrecho cañón de Tinkareni hacia el río Mamiri."<sup>5</sup> En nuestro país este hecho pasó casi desapercibido. Fue hecho público, pero pocos lo recuerdan pues no fue considerado un escándalo. Estamos frente a un hecho al que es difícil de encontrarle una calificación que pueda dar cuenta de su significado. Decir que dicho ajusticiamiento fue injusto porque no se respetó el debido proceso es completamente insuficiente. Lo injusto es una expresión del mal, pero el mal no se agota en la vivencia de lo injusto. Lo malo no se restringe a lo injusto, lo abarca.

Así, por ejemplo, el *sumum malum*, la crueldad, es injusta, pero es más que injusta. Calificarla de injusta no da cuenta de lo que moviliza en las personas, tanto en la víctima —el profesor Zumaeta, como en los victimarios de Sendero Luminoso, "... La crueldad humana sobrepasa los criterios de validez que engloban la idea de justicia."<sup>6</sup> Aquí lo que está en juego es "algo más". Es la crueldad como espectáculo. El sometimiento y la parálisis a la que conducen el miedo y el terror colectivo.

La crueldad es una forma premeditada de producir sufrimiento intenso en el prójimo. Es la expresión privilegiada de la malignidad. "... Las acciones que

---

4 Gagnon, Mariano: *Guerreros en el paraíso*. Lima: Jaime Campodónico 2000, pp. 93–94.

5 *Ibid.*, p. 94.

6 Lara, María Pía: *Narra el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Ed. Gedisa 2009, p. 53.

calificamos como malas por ser crueles no se pueden comprender (solamente) a partir de la idea del sufrimiento que generan. El sufrimiento no posee un valor moral independiente de la responsabilidad del que lo genera.”<sup>7</sup> En otras palabras, al victimario nada lo justifica. Ni la coacción a la que pudo estar sometido ni el contexto mental en el que se encontraba. Es siempre responsable.

Algo semejante acontece con la percepción de lo injusto. No requerimos de un concepto de justicia para sentir que una situación es injusta. En segundo lugar, es una percepción del orden del sentimiento, la percepción de que un determinado trato es injusto no presupone el concepto de lo justo. Se impone.

Lo injusto es una expresión del mal, pero el mal no se agota en la vivencia de lo injusto, lo abarca. Por ello “... requiere un paradigma específico. Al distanciarnos de la idea de que estas acciones se pueden tematizar dentro del paradigma de la justicia, propongo una esfera autónoma con la que se puede tratar este tipo de acciones, ya que la crueldad humana sobrepasa los criterios de validez que engloban la idea de justicia. Nadie se podría sentir tranquilo diciendo que la catástrofe nazi es sólo una injusticia. Ese término se queda corto. De ahí la necesidad de que exista una esfera moral autónoma que se debe ocupar de estos temas.”<sup>8</sup>

La crueldad produce un sufrimiento ilimitado “Las acciones que calificamos como malas por ser crueles no se pueden comprender (solamente) a partir de la idea del sufrimiento que generan. El sufrimiento no posee un valor moral independiente de la responsabilidad del que lo genera.”<sup>9</sup> El sufriente de alguna manera es víctima de sí mismo cuando su deseo de sobrevivir predomina sobre su deseo de vivir con dignidad. Preferir vivir sin dignidad a morir dignamente nos esclaviza a la sobrevivencia y nos hace cómplices involuntarios de la crueldad padecida.

En el Perú, según la Comisión de la Verdad y Reconciliación -CVR, el conflicto armado interno cobró la vida de alrededor de 69,000 seres humanos. Durante más de diez años vivimos pensando que —según información oficial— habían muerto o desaparecido unos 30,000 ciudadanos. Esto quiere decir que cerca de 40,000 personas habían fallecido sin que el Perú oficial lo notara. No es casual —según afirmaba el antropólogo Carlos Ivan Degregori— que la tercera parte de los muertos o desaparecidos del conflicto fueran básicamente indígenas quechua hablantes y asháninkas.

Lo de los lugares donde el horror producido por Sendero Luminoso fue más intenso se encuentra en la región denominada Oreja de Perro en el departamento

---

7 Ídem.

8 Lara, María Pía: *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Ed. Gedisa 2009, p. 53.

9 Ídem.

de Ayacucho, ubicado en los Andes del Perú. Los quechuas interpretaron esos años aciagos en la región andina como un tiempo de *chaqwa*. “Esto fue señalado por diversos analistas en los momentos más agudos del conflicto, quienes destacaron que en la visión de los campesinos quechuas el tiempo de *chaqwa* era considerado como un período sumamente grave de desorden.”<sup>10</sup>

En estos tiempos, los conflictos irresueltos, las rabias, los miedos y los odios latentes se desbordan, se hacen manifiestos. En Ayacucho y Huanta “reapareció (con fuerza) la figura del ‘pishtaco’, adoptando formas semihumanas, casi monstruosas.” El racismo soterrado existente en el Perú “afloreó al primer plano de las percepciones y fue el sustento de los criterios de identificación y selección de víctimas.”<sup>11</sup> La estigmatización cultural, la discriminación y el racismo deshumanizante se activaron y eclosionaron toda forma de respeto digno entre las personas. Aprendimos de una vez para siempre que, a pesar del mestizaje y de las hibridaciones culturales, somos un país fracturado. En otras palabras, una sociedad “diglósica”,<sup>12</sup> estructural e históricamente asimétrica, en la que las desigualdades categoriales refuerzan y reproducen las desigualdades persistentes.

Durante el conflicto armado interno que se vivió en el Perú el terror se apoderó de las mentes de los que vivían en aquellos lugares donde la violencia letal y el miedo llevaron a las personas a cometer los actos más despreciables. Muchas madres fueron “llevadas” a asesinar a sus hijos.

“... Todo era para sentir miedo, solo de noche se preparaba la comida, no probábamos sal, vivíamos como cualquier animalito del monte... Cuando venían los militares, los niños tenían que estar calladitos, sin hacer bulla. Pero a veces el hambre, la sed, hacía que los niños lloren. Por eso los jefes de los senderistas ordenaron matar a todos los niños de Huertahuaycco. A las mujeres les obligaron a matar a sus hijos, pero después ellos mismos los mataron ahorcándolos con soguillas y también con sus manos les aplastaron sus cuellitos. Las mamás no podían detenerlos porque también les amenazaban con matarlas. Solo lloraban de miedo, otras se tapaban los ojos mientras que a sus bebés los mataban.”<sup>13</sup>

Casos como el narrado nos permiten percibir que el mal causado intencionalmente es más que la ausencia de bien. El bien ausente y el mal presente no son lo mismo. La ausencia del bien abre el espacio para la irrupción del mal. “... No estamos en duda cuando el mal se nos interpone en el camino, pero del bien sólo estamos seguros gracias a la experiencia de su opuesto.”<sup>14</sup> Cuando vivimos o

10 Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe Final*. Lima: CVR 2003, p. 114.

11 Ídem.

12 Tubino, Fidel: *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP 2015, p. 295.

13 Jiménez, Edilberto: *Chungui. Violencia y trazos de memoria*. Lima: IEP/COMIDEDH/DED 2009, p. 228.

14 Jonas, Hans: “Imperative of responsibility” (IR 27). En: Bernstein, Richard. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ediciones LILMOD 2005, p. 269.

contemplamos la deshumanización del hombre por el hombre lo que sentimos y percibimos no presupone su contrario.

### 3. La comprensión del mal situado como hermenéutica diatópica

El mal se dice de muchas maneras. Esto quiere decir que la experiencia del mal como ofensa moral y daño identitario, se procesa, articula y representa de acuerdo a los recursos que nos proporciona el contexto en el que es vivido.

Intentar comprender la diversidad de narrativas culturales mediante las que se procesan y elaboran las experiencias del mal responde a la toma de conciencia de los límites de las conceptualizaciones determinantes. Asimismo, responde a la necesidad de ampliar nuestro horizonte de comprensión de la experiencia del mal dialogando con formas no- occidentales de visualizarlo, entenderlo y combatirlo.

El diálogo presupone, en primer lugar, no colocar al otro como un objeto de estudio. Implica no colocar nuestras creencias y valores como condición del reconocimiento del otro como un “tú” y no como un “ello”. Involucra estar dispuestos a percibirnos desde la mirada del otro. Escuchar, no para convencer sino para aprender. Esto es constitutivo de toda experiencia intersubjetiva de carácter dialógico. Nuestro reto es hacer de la hermenéutica una experiencia dialógica, y del diálogo intercultural una hermenéutica diatópica. “*Dia*” en griego significa estar “*a través de*”, entre. *Dia-tópico* significa estar entre dos *topos* o lugares. Significa no estar en un lugar en particular sino en el *entre*, a través del cual tratamos de ir de un lugar al otro. Cuando hablamos de *diatopismo*, en hermenéutica nos referimos a lugares histórico-culturales distintos. Se trata de ir de un lugar histórico-cultural hacia otro, con la intención de ver el mundo desde ese otro lugar. En ello consiste básicamente la dinámica de la hermenéutica diatópica.

En países como el Perú conviven de manera diglósica una diversidad de hábitos, aspiraciones y valoraciones culturalmente contextualizadas. Las representaciones de la vivencia de la maldad son por esto múltiples y diversas. Comprenderlas sin juzgarlas para dialogar a partir de ellas es una tarea pendiente. Esto significa asumir el reto de poner en práctica desde una aproximación interdisciplinaria, una hermenéutica diatópica del mal situado.

Para ello tenemos que partir de una escucha no mediada por calificaciones previas. Hacer lo contrario es lo más frecuente. Como cuando se descalificaban y descalifican aún las creencias de los pueblos indígenas como supersticiones, es decir, creencias falsas. La escucha hermenéutica es lo opuesto. Busca comprender sin juzgar mediante el diálogo la dimensión inteligible de lo que revela el discurso del otro. Y, al mismo tiempo, busca también comprender la insuperable im-

perfección y finitud de nuestras representaciones de la otredad; comprender de manera hermenéutica es explicitar hasta donde sea posible el sentido que se le otorga a lo vivido en las narrativas del otro. En ello consiste el arte de la interpretación.

Interpretar de manera hermenéutica involucra no solamente nuestro intelecto sino también nuestra sensibilidad. Presupone una conexión empática que haga de la experiencia de la alteridad un encuentro existencial. Creo que a eso se refiere Raimon Panikkar cuando nos dice que el “diálogo dialogal” es la condición del “diálogo dialéctico”. “El diálogo dialogal —nos dice— no mira a convencer al otro, esto es, a derrotarlo dialécticamente. El campo del diálogo dialogal no es la arena lógica de la lucha entre ideas sino el ágora espiritual del encuentro entre seres parlantes.”<sup>15</sup> Alude a la dimensión no verbal del encuentro humano. La dimensión dialéctica alude a su dimensión discursiva.

Pero para que el diálogo dialogal y el diálogo dialéctico se tornen acontecimientos es necesario que existan ciertas condiciones subjetivas y objetivas que en nuestras sociedades postcoloniales no existen. Lo que existen son barreras intersubjetivas y objetivas. Los estigmas o estereotipos descalificadores que inferiorizan, menosprecian y hasta deshumanizan al otro son barreras intersubjetivas que se encuentran instaladas en el imaginario social. Se podría decir que se asimilan casi por ósmosis. Se encuentran enraizados en el inconsciente. Por eso generan respuestas afectivas que en muchos casos están en contradicción con lo que racionalmente podemos pensar acerca de las personas.

Las barreras objetivas están conformadas por normas, procedimientos, diseños institucionales y protocolos establecidos, que excluyen a los grupos socioculturales vulnerables de acceder en igualdad de condiciones a las instituciones tanto públicas como privadas. Se trata de barreras subjetivas y objetivas que se retroalimentan entre sí. Su función es permitir la reproducción de las desigualdades persistentes e impedir que las personas que pertenecen a grupos culturalmente subordinados ejerzan aquellos derechos jurídicamente instituidos. Explicitar y evidenciar dichas barreras para deconstruirlas mediante la crítica es la condición necesaria del diálogo intercultural. Sólo así la hermenéutica diatópica dejará de ser una propuesta ideal conceptualmente sugerente y podrá contribuir a que la convivencia intercultural dialógica sea un acontecimiento histórico.

No puede haber hermenéutica diatópica ni diálogo intercultural desde miradas estigmatizantes. Los estereotipos etnocéntricos desde los que usualmente han sido y son desvalorizadas las creencias de nuestras culturas amerindias

---

15 Panikkar, Raimon: “El imperativo intercultural.” En: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt/M: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1998, p. 25.

hacen de las diferencias criterios de desvalorización subordinación sociocultural. Dichos estigmas y prejuicios de valor aún continúan actuando y contaminando la convivencia. Actúan como marcas que deshumanizan al otro. Estigmas, muchas veces no conscientes, que generan actitudes, sentimientos y hasta sensaciones. Actitudes de menosprecio, sentimientos de amenaza y miedo, y sensaciones involuntarias de asco y rechazo. Los estigmas se adquieren en los procesos de socialización de una manera no deliberada.

Un estigma es un atributo que colocamos y proyectamos de manera pre-reflexiva en una persona, por su pertenencia a un grupo social categorizado como socialmente menospreciado. Genera “anticipaciones” sensoriales deshumanizantes y descalificadoras que la anulan simbólicamente como persona. Asco, rechazo, miedo son algunas de las reacciones involuntarias que los estigmas producen. De esta manera “un individuo que podía haber sido fácilmente aceptado en un intercambio social corriente posee un rasgo que puede imponerse a la fuerza a nuestra atención y que nos lleva a alejarnos de él cuando lo encontramos, anulando el llamado que nos hacen sus restantes atributos.”<sup>16</sup> Puede ser un rasgo fenotípico, una manera de hablar, una costumbre. Por ello “... es probable que al estar frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su identidad social.”<sup>17</sup> Esta coincide con el estereotipo anticipatorio antes que con la identidad real.

Los estigmas definen, antes que conjuntos de personas (discriminados y discriminadores), roles de interacción social. Así, por ejemplo, una persona puede asumir el rol de estigmatizadora frente a otra que porta el mismo estigma sociocultural por encontrarse en una posición social de privilegio. Lo más grave es que los estigmas generan creencias irreflexivas que actúan como disparadores de actitudes despreciativas. Así “... creemos, por definición, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana.”<sup>18</sup> Y no solo lo creemos, sino que lo sentimos y hasta olemos.

La crítica de la estigmatización cultural en su génesis histórica y su actuación en el presente es sin duda el primer paso de una experiencia hermenéutica dialógica. Cuando el llamado diálogo intercultural se reduce a ser una experiencia hermenéutica acrítica se convierte en un monólogo intracultural encubierto. Monólogo que contribuye a la reproducción de las desigualdades que los estereotipos estigmatizadores generan.

Desestabilizar críticamente nuestros estereotipos estigmatizadores es el punto de partida de la hermenéutica diatópica crítica. Esta nos permite descubrir no

---

16 Goffman, Erving: *Estigma*. Buenos Aires: Amorrurto Ed. 2008, p. 16.

17 *Ibid.*, p. 14.

18 *Ibid.*, p. 17.

solamente la función descalificadora de nuestras representaciones previas sino también la finitud de nuestra visión del mundo. En otras palabras, la hermenéutica diatópica nos revela con transparencia la parte opaca de nuestras representaciones, así como la finitud de la perspectiva desde la que procesamos y elaboramos nuestras representaciones culturales del mal.

Llegar e ingresar al *topos* desde el cual el otro vivencia y entiende el mundo es una vivencia vital tan difícil como rara. Involucra no solamente una empatía natural sino también un esfuerzo intelectual y emocional muy hondo.

No estamos frente a una metodología entre otras. La hermenéutica diatópica es más que una estrategia de desciframiento del sentido. Es la experiencia de la escucha empática y flotante de la alteridad. Es decir, sin taxonomías pre-establecidas y sin juicios de valor de por medio. Requiere de una formación del carácter.

“... La hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, dado que la aspiración a la incompletud induce a tomar *pars pro toto*. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud —siendo éste un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico.”<sup>19</sup>

En otras palabras, nunca podremos poner los dos pies en la cultura del otro. Siempre estaremos con un pie en la nuestra. Esto es bueno saberlo para ser conscientes que siempre habrá una insalvable distancia entre nuestras representaciones y lo que queremos representar a través de ellas. Para comprender el significado de una experiencia cultural determinada, es inevitable recurrir a nuestros saberes previos, pues siempre comprendemos por analogía con lo que ya sabemos. Por ello, en la hermenéutica de las culturas, siempre estamos en el territorio del “entre”. Y esto es así porque nuestra tendencia es a buscarle un sentido a lo extraño desde lo que nos es familiar. A esto se refiere Panikkar con los llamados “equivalentes homeomórficos.”<sup>20</sup> Se trata de concepciones o creencias que cumplen una función topológica análoga en universos históricos y/o socioculturales diferenciados. Así, por ejemplo, no se trata de buscar en la lengua asháninka una palabra o conjunto de palabras que traduzca lo que nosotros entendemos por bien y mal. Lo que hay que buscar en este caso es una

19 Santos, Boaventura de Sousa: *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. Véase: [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20-%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf).

20 Panikkar, Raimon: “El imperativo intercultural.” En: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt/M: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1998, p. 34.

creencia que cumpla al interior del universo sociocultural asháninka una función análoga a la que cumplen las nociones de bien y mal en nuestro horizonte cultural. En relación al mal, de lo que se trataría sería de encontrar, desde nuestro lugar de enunciación —en universos culturales no-occidentales— creencias sobre el origen y naturaleza de la violencia, el daño moral, la crueldad y otras manifestaciones del mal. que nos obliguen a visitar nuestras propias creencias. Es necesario insistir en que la hermenéutica como experiencia diatópica nos hace conscientes de que nuestra representación de la alteridad es siempre resultado de una “fusión de horizontes”.

El diálogo intercultural sobre la vivencia del mal presupone un diálogo de sensibilidades, es una experiencia que no es únicamente entre conocimientos diferentes sino también entre culturas diferentes, es decir, entre diferentes, en un sentido fuerte, universos de sentido inconmensurables. Estos universos de sentido consisten en constelaciones de *topoi* fuertes.

Los *topoi* fuertes son como las *epistemes* de las que nos habla Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.<sup>21</sup> Estas comprenden las condiciones de posibilidad sin las cuales el saber institucionalizado no habría podido constituirse. Una *episteme* es como un “apriori histórico”. Abarca las condiciones necesarias de posibilidad y los principios estructurantes del saber estructurado en un contexto específico. Constituyen el sedimento, la base constituyente del saber constituido en un espacio histórico-cultural determinado. Estos “lugares comunes” o *topoi* fuertes de un horizonte cultural pertenecen al universo de lo pre-reflexivo<sup>22</sup>.

Los lugares comunes tienden a funcionar como premisas de argumentación, haciendo posible de esta manera la producción e intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se hacen altamente vulnerables y problemáticos cada vez que son “usados” en una cultura distinta. Lo mejor que les puede pasar es que sean “bajados” de premisas de argumentación a argumentos. De no ser así puede resultar bastante difícil, sino completamente imposible, entender una cultura determinada desde el *topoi* de otra cultura<sup>23</sup>.

Sin embargo, habría que recordar que la hermenéutica diatópica posee no solo una dimensión epistemológica sino también estética, sensible. La interpretación como acontecimiento dialógico presupone apertura empática, conexión emocional y actitud de búsqueda. En relación con el tema del mal, debo decir que la

21 Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard 1966.

22 En este punto me separo de la percepción de Boaventura do Santos. Dichas creencias o valores compartidos son y también no son como premisas. Lo son en tanto no se cuestionan, pero no se cuestionan porque no son conceptualmente explícitos. Como sí lo son las premisas de una argumentación.

23 Santos, Boaventura de Sousa: *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. Véase: [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20%20Concepci%C3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf).

hermenéutica diatópica constituye un doble esfuerzo. En primer lugar, un esfuerzo por comprender los sentidos que los seres humanos le adjudicamos a la vivencia del mal a partir de nuestros “a priori históricos” y de nuestra comprensión histórico-cultural. En segundo lugar, es un esfuerzo por elucidar aquellas dimensiones de lo humano que en dichas vivencias se anuncian.

#### 4. Una aproximación filosófica a la experiencia del mal

Intentar comprender qué dimensiones del ser humano actúan en acontecimientos tales como los genocidios, las desapariciones masivas, la tortura, la segregación y el menosprecio deshumanizador nos enfrenta a la necesidad de repensar la antropología filosófica desde sus raíces. Nos confronta asimismo con la insuficiencia de aquellas categorías con las que hemos intentado entender la naturaleza y el origen del mal desde el pensamiento occidental.

La experiencia del mal es transcultural; la manera de procesarla y hacerla inteligible es múltiple. Varía de acuerdo a la diversidad de *éthos* y *topoi* desde los que es vivido y elaborado. Si bien revela una propensión universal de la especie humana, se manifiesta de múltiples formas. No hay sociedad sin injusticia ni convivencia sin maldad. Estas se pueden tematizar de diversas maneras.

Ahondar en la comprensión del mal es ahondar en una dimensión específica del ente que somos. Tanto la propensión al mal como la predisposición al bien, nos enseña Kant, son inherentes y constitutivas de la condición de la especie humana. La raíz del mal está en nosotros<sup>24</sup>. Su origen no radica en una instancia externa o trascendente. Es inmanente al ser humano. Se trata de una propensión que puede ser activada por estímulos externos. Es como una potencia que, en determinadas condiciones, se puede poner en acto fácilmente. Es fruto de una tendencia que presupone “una corrupción de la voluntad”. O, al decir de Hannah Arendt, “la ausencia de pensamiento”, es decir, de juicio, de reflexión sobre el sentido de lo que hacemos y de absoluta falta de voluntad e incapacidad para intentar revivir la vivencia del otro.

La vivencia del bien y del mal, de lo sublime y lo abyecto de lo que somos capaces, nos confronta con nosotros mismos como especie. Analizar su origen nos enfrenta con lo inescrutable y pretender comprender su significado nos coloca frente a lo absurdo, a la posibilidad del sinsentido. Hacer inteligible aquella dimensión de la especie humana que en la diversidad de relatos de la vivencia del mal se asoma es una tarea infinita.

---

24 Kant, Immanuel: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

Tal vez la vivencia del mal posee una dimensión fenoménica —cognoscible y por lo mismo susceptible de ser analizada de manera parcial y limitada— y una dimensión nouménica, que podemos evocar de manera indirecta, analógica. Siguiendo lo señalado por H. Arendt en el apéndice a su libro *La vida del Espíritu*<sup>25</sup> la distinción kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexionantes puede ayudarnos a comprender los límites de las aproximaciones analíticas y conceptuales y las potencialidades de las aproximaciones narrativas y simbólicas. Las primeras objetivan, descomponen, subsumen lo singular en conceptos universalizables. Las segundas nombran lo singular en su singularidad, descubren la dimensión emblemática de los hechos particulares y mediante la creación poética develan —a través del lenguaje indirecto— lo universal en lo particular.

Según Kant “... La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular es determinante. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es reflexionante.”<sup>26</sup>

Subsumir la representación de un particular en un concepto universal es lo propio de los juicios determinantes. El reconocer un determinado objeto particular como “algo en general” es una manera de subsumir lo particular en lo universal. Pues “si reconozco una casa (como casa) la casa que percibo también incluye la apariencia de una casa en general.”<sup>27</sup> En otras palabras, presupone que dispongo de una imagen conceptual no del todo definida entre una imagen particular y un concepto universal. Esto me permite reconocer la casa concreta que estoy percibiendo como agrupable y/o subsumible en la imagen conceptual previa de casa.

Los juicios reflexionantes parten de un hecho particular y lo descubren como emblemático, ejemplar. Para ello lo ponen en relación con otros hechos particulares con los que guarda un cierto “aire de familia”. Se trata de un pensar lo particular para, desde allí, crear —con el concurso de la imaginación productiva— la imagen-concepto (esquema) universal que aparece de manera ejemplar en el hecho particular. Desde esta perspectiva “reflexionar es comparar y mantener reunidas representaciones dadas.”<sup>28</sup> La imaginación cumple en este caso una función no mimética sino poética. La conjetura que queremos proponer es que las narrativas reflexivas tienen la capacidad de convertirse en “vehículos del

25 Arendt, Hannah: *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós 2002.

26 Kant, Immanuel: *Crítica de la facultad de juzgar*. (Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún). Caracas: Monte Avila Editores 1992, p. 91.

27 Arendt, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós 2003, pp. 147–48.

28 Kant, Immanuel: *Crítica de la facultad de juzgar*, p. 35.

juicio reflexionante<sup>29</sup> en la medida en que nos permiten, sin la mediación de conceptos, asomarnos a la dimensión noumenal de lo vivido a través del símbolo.

Estamos sosteniendo que, por ejemplo, la tortura y el asesinato cruel a los que fue sometido el profesor Zumaeta en Cutivireni en 1989, posee una dimensión noumenal. Se podría decir que hay hasta cierto punto una dimensión indeterminable por el entendimiento humano. Una dimensión que no es susceptible de ser subsumida a categorías previas. ¿Será posible —mediante la imaginación productiva (poiética)— develar aquella dimensión indeterminable desde conceptos previos que en acontecimientos patéticos como éste se revela?

La pregunta permanece, entonces: ¿Podremos aproximarnos y hacer inteligible de manera indirecta la dimensión nouménica de la vivencia del mal? ¿Crear una metáfora que sea capaz de nombrar las dimensiones inéditas del sufrimiento injusto, de lo abyecto, pero también de lo sublime?

## Bibliografía

- Améry, Jean (2016): *Par-delà le crime et le châtement*. Arles: Actes Sud.
- Arendt, Hannah (1999): *Eichmann en Jerusalem*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, Hannah (2002): *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, Hannah (2006): *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2007): *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Arteta, Aurelio (2012): *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bernstein, Richard (2005): *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ed. Lilmod.
- Bernstein, Richard (2015): *Violencia. Pensar sin barandillas*. Barcelona: Gedisa.
- Buber, Martin. (2006): *Imágenes del bien y del mal*. Buenos Aires: Ed. Lilmod.
- Butler, Judith (2006): *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Card, Claudia. (2002): *The Atrocity Paradigm. A Theory of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cardona, Luis Fernando (2012): *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Cardona, Luis Fernando (editor académico) (2014): *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Cardona, Luis Fernando (editor académico) (2016): *Totalitarismo y paranoia*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.

---

29 Lara, María Pía: *Narra el mal. Una teoría postmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Ed. Gedisa 2009, p. 101.

- Eagleton, Terry (2010): *Sobre el mal*. Barcelona: Ed. Península.
- Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Gagnon, Mariano (2000): *Guerreiros en el Paraíso*. Lima: Jaime Campodónico.
- Goffman, Erving (2008): *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu Ed.
- Haag, Herbert (1981): *El problema del mal* / tr. del alemán de Xavier Moll. Barcelona: Herder.
- Honneth, Axel (2011): *La sociedad del desprecio*. Madrid: Ed. Trotta.
- Jimenez, Edilberto (2005): *Chungui. Violencia y Trazos de Memoria*. Lima: IEP / COMI-DEDH / DED.
- Jonas, Hans (2005): "Imperative of responsibility" (IR 27). En: Bernstein, Richard: *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Ediciones LILMOD.
- Kant, Immanuel (1969): *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (1992): *Crítica de la facultad de juzgar*. (Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún). Caracas: Monte Avila Editores.
- Karski, Jan (2011): *Historia de un Estado clandestino*. Barcelona: Acatilado ed.
- Kearny, Richard (1998): *Poetics of imagining*. New York: Fordham University Press.
- Lara, María Pía (2001): *Rethinking evil. Contemporary Perspectives*. Berkeley: University of California Press.
- Lara, María Pía (2009): *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa ed.
- Levi, Primo (2015): *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Península Ed.
- Makkreel, Rudolf (1990): "Imagination and interpretations in Kant". En: *The hermeneutical import of the critique of judgement*. Chicago/London: Chicago University Press.
- Nabert, Jean (1970): *Essai sur le mal*. Paris: Aubier Montaigne.
- Neiman, Susan (2012): *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. México: FCE.
- Nussbaum, Martha (2006): *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Ed.
- Ovejero, José (2012): *La ética de la crueldad*. Barcelona: Anagrama.
- Panikkar Raimon (1998): "El imperativo intercultural." En: *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Frankfurt/M:IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Quesada, Julio (2004): *La filosofía y el mal*. Madrid: Síntesis.
- Revault, Myriam (2010): *Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político*. Buenos Aires: Amorrortu ed.
- Ricoeur, Paul (1969): "La simbólica del mal". En: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus ed.
- Ricoeur, Paul (1969): "La symbolique du mal interprétée". En: *Le conflit des interprétations*. Paris: Ed. du Seuil.
- Ricoeur, Paul (1975): *La métaphore vive*. Paris: Ed. Du Seuil.
- Ricoeur, Paul (1985): *Tems et récit III. Le temps raconté*. Paris: Ed. Du Seuil.
- Rosenfield, Denis (1993): *Del mal. Ensayo para introducir en la filosofía el concepto del mal*. México: FCE.
- Santos, Boaventura de Sousa (2002): *Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos*. Véase: [http://www.uba.ar/archivos\\_ddhh/image/Sousa%20%20Concepci%C](http://www.uba.ar/archivos_ddhh/image/Sousa%20%20Concepci%C)

3%B3n%20multicultural%20de%20DDHH.pdf (consultado por última vez el 20 de febrero de 2022).

Sichere, Bernard (1996): *Historias del mal*. Barcelona: Gedisa ed.

Souki, Nadia (1998): *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG.

Treverso, Enzo (2001): *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder ed.

Tubino, Fidel (2015): *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Zimbardo, Philip (2008): *El efecto Lucifer. El por qué de la maldad*. Barcelona: Paidós.



---

Oscar Espinosa

## ***Kamari*: mal, enfermedad y violencia en la historia del pueblo asháninka (Amazonía peruana)**

### **Resumen**

“*Kamari*” es el nombre dado por los asháninka a una serie de malos espíritus. Aunque usualmente se ha traducido por el término “demonio”, sobre todo por misioneros o incluso antropólogos, este término correspondería más bien al de una categoría que incluye a diversos tipos de seres peligrosos o “monstruos” como los *kashivoreri*, *mironi*, *imparavanto*, etc. Los *kamari* juegan un rol importante en la vida asháninka: frecuentemente se les asocia con diversas enfermedades y se utiliza para asustar a niños malcriados, de manera similar a como en otras sociedades se les asusta con el “coco”. En el presente texto se discute cómo la figura del *kamari* se ha asociado a lo largo de la historia a experiencias de violencia y muerte. En efecto, la asociación del *kamari* con las enfermedades se remontaría al encuentro con los europeos en la época colonial y la trágica experiencia de las epidemias que diezmaron a la población indígena. Más recientemente se ha comenzado a asociar también con los crueles y violentas acciones de Sendero Luminoso durante el conflicto armado interno que padeció el Perú a partir de 1980.

### **Abstract**

***Kamari*: Evil, illness and violence in the history of the Asháninka people (Peruvian Amazon)**

“*Kamari*” is the name given by the Asháninka to a series of evil spirits. Although it has usually been translated by the term “demon”, especially by missionaries or even anthropologists, this term would correspond more to that of a category that includes various types of dangerous beings or “monsters” such as the *kashivoreri*, *mironi*, *imparavanto*, etc. The *kamari* play an important role in Asháninka life: they are frequently associated with various diseases and are used to scare spoiled children, in a similar way as in other societies they are scared with the “Boogeyman / El Coco”. This text discusses how the figure of *kamari* has been associated throughout history with experiences of violence and death. Indeed, the association of *kamari* with disease dates back to the encounter with Europeans in colonial times and the tragic experience of the epidemics that decimated the indigenous population. More recently, it has also begun to be associated with the cruel and violent actions of the Sendero Luminoso during the internal armed conflict that Peru suffered from 1980 on.

## 1. Aprendiendo de una historia de episodios violentos

Entre 1980 y 1995 el Perú vivió de manera trágica el conflicto armado interno que también se conoce en el lenguaje cotidiano de los peruanos como “los años de la violencia política”. Uno de los sectores más golpeados por la violencia en esta época fue el pueblo asháninka, especialmente las comunidades ubicadas en los ríos Ene y Tambo, y en menor medida las ubicadas en los valles del Perené, Pichis y en el Gran Pajonal, en la Selva Central peruana. Sin embargo, para el pueblo asháninka, la experiencia de la violencia no comienza ni termina con este episodio. En las últimas décadas, los asháninkas han buscado interpretar lo sucedido en estos años a partir de su propia visión de la historia. La violencia política de los años ochenta es uno de los diversos episodios de violencia que han tenido que enfrentar a lo largo de la historia.

Al igual que ocurre con otras experiencias de muerte y violencia, la memoria sobre el conflicto armado interno es una memoria dolorosa. Para los asháninkas, como para otros indígenas de la Amazonía que han sufrido episodios de violencia por largos períodos de tiempo, la idea de recordar y contar historias tristes es considerado como algo que no les hace bien, ni a la persona que cuenta la historia, ni tampoco a la persona que la escucha (Echeverri 2011 y 2012; Berjón y Cadenas 2014; Leonardo Tello, comunicación personal, Nauta, 12 mayo 2015). Muchos hombres y mujeres asháninkas, al igual que en el caso de otras sociedades amazónicas evitan decir el nombre de las personas muertas, especialmente si la muerte ha ocurrido recientemente (Carneiro da Cunha 1978; Kracke 1981 y 1988; Conklin 1993; Kensinger 1993, Taylor 1993, Shepard Jr. 2002, etc.). Mencionar el nombre de las personas difuntas es como si se las estuviera llamando y, por lo tanto, puede terminar bloqueando o dificultando su viaje después de la muerte. Es más, el estado liminal en que se encuentran los recién muertos no solo los coloca a ellos en una posición complicada, sino que pone a sus deudos en un estado de vulnerabilidad y de peligro. El hecho de que el espíritu de la persona difunta no continúe su viaje puede llevarle a que se quede dando vueltas cerca de sus familiares, poniendo así en riesgo a las personas vivas, y sobre todo a los niños y niñas cercanos, a quienes esta persona difunta podría asustar y enfermar o llamar también a su lado., sino sobre todo a sus deudos. Sin embargo, a pesar de todo ello, para los asháninkas, la principal razón para recordar los hechos dolorosos del pasado es para que las futuras generaciones puedan aprender de ellas y evitar ser “engañados” de nuevo.

Las sociedades indígenas conciben el pasado y la historia de maneras diferentes. En las sociedades modernas, el conocimiento histórico requiere de datos precisos: nombres, lugares, y sobre todo fechas. Los datos objetivos son cruciales para entender el pasado. Una de las principales dificultades que encontró la Comisión de la Verdad y Reconciliación fue el de tratar de establecer el número

exacto de víctimas, así como el nombre de las personas pertenecientes a las comunidades indígenas que habían fallecido. Este tipo de información no es relevante para muchas sociedades indígenas, en parte, debido a que tradicionalmente la información se transmite de manera oral. Lo importante no es el dato exacto sino el sentido de lo ocurrido y su impacto sobre los individuos o sobre la comunidad en su conjunto. Solo aquellos eventos que hayan tenido un impacto sobre la vida social valen la pena ser recordados, de tal manera que las nuevas generaciones aprendan de la experiencia de sus ancestros. Así, los asháninkas, refiriéndose al conflicto armado interno insisten que lo recuerdan “para que no los vuelvan a engañar”<sup>1</sup>.

El conflicto armado interno no es el único episodio de violencia vivido o sufrido por los asháninkas, sino tan solo uno de los últimos episodios de una larga historia de agresiones e invasión de sus territorios por parte de los *wirakocha* (gente “blanca”) o de *chori* (gente andina) (Varese 2006 [1968], Espinosa 1993, 2012). Los senderistas o *kityónkari* o *kitiónkari*<sup>2</sup> también son *wirakocha* o *chori*. Los extraños, pues, representan una amenaza permanente, no solo para su estilo de vida, sino también para su seguridad y bienestar. Y por ello, una de las cosas fundamentales que los niños y niñas asháninkas deben aprender de sus mayores es la de desconfiar de los extraños.

## 2. Sendero Luminoso como encarnación del mal

Los asháninkas también relacionan a los senderistas con los *kamari*. *Kamari* o *kamáari* es el nombre que los asháninkas dan a ciertos tipos de entidades malignas. Es importante señalar que no se trata, de un tipo ser maligno en particular, sino que correspondería más bien a una categoría de clasificación que incluye a una variedad de entidades dañinas. Los *kamari*, o su versión femenina *kamaro*, juegan un rol importante en la vida asháninka: pueden ser la causa de diversos tipos de enfermedad; pueden atacar a cazadores o gente que deambula por los bosques; o incluso pueden ser utilizados en la vida cotidiana para asustar a los niño o niñas que se comportan mal. Sin embargo, la conexión entre *kamari* y *kityonkari* es más reciente. Cuando comencé a visitar las comunidades asháninkas a inicios de la década de 1990, en pleno conflicto armado interno, escuché diversas historias sobre los *kamari*, y también discutimos largamente sobre los senderistas que se hallaban en constante enfrentamiento con ellos, pero

---

1 Para una discusión más detallada sobre la idea de “*engaño*” en las narrativas asháninka sobre el conflicto armado interno, cf. Villapolo (2003).

2 La palabra *kityónkari* significa literalmente los “rojos”, y es el nombre que los asháninkas dan a los senderistas debido al color rojo de las banderas que utilizaban.

nunca hicieron la conexión de manera explícita. Por otro lado, los asháninkas se refieren a las personas extrañas y peligrosas como *pishtacos*<sup>3</sup>; sin embargo, cuando hablan de los *kityonkari*, no lo hacen, y en cambio los vinculan a los *kamari*.

Al descubrir esta conexión, pregunté por qué identificaban a los *kityonkari* como *kamari*, y la respuesta les parecía obvia: porque son malvados. Y en efecto, una de las formas de traducir el término *kamari* es simplemente como “mal” o “maligno”<sup>4</sup>. Para los asháninkas, pues, resulta bastante obvio la naturaleza maligna, tanto de los *kamari* como de los *kityónkari*. Pero, ¿qué significa que los *kamari* sean malignos?

La filosofía occidental moderna distingue entre dos tipos de mal: uno relacionado con los seres humanos, al que se le denomina también como “mal moral”; mientras que al que tiene sus orígenes en causas naturales como, por ejemplo, la enfermedad o los desastres naturales, se le considera como “mal

3 El *pishtaco* o *pishtaku* es un personaje maligno que cuenta con una larga historia en las sociedades indígenas andinas desde hace mucho tiempo. Las referencias a este personaje incluso pueden remontarse hasta tiempos coloniales, y han sido objeto del estudio de la antropología desde mediados del siglo XX (Morote 1956, Oliver-Smith 1969; Ansión 1989, Degregori 1989, Portocarrero et al 1991, Bellier & Hocquenghem 1991, Kapsoli 1991, Molinié 1991, Rivière 1991, Portocarrero 2012, Weismantel 1997 & 2001, Canessa 2000, etc.). Este personaje también ha sido conocido con otros nombres. En los Andes centrales del Perú, se le conoce como *pishtaco*, pero en el la zona sur andina se le conoce como *ñanaq* or *ñak'aq*; los aymara le llaman *k'arisiri*, y en los Andes de Bolivia lo denominan *olik'ichiri*. El *pishtaco* usualmente mata a sus víctimas para extraer de sus cuerpos sustancias vitales, principalmente la grasa o unto que después van a utilizar para su beneficio o que van a vender para obtener dinero. En la década de 1990 el *pishtaco* sufrió una transformación importante, y se empezó a generalizar la idea de que roba órganos humanos (ojos, riñones, hígados, etc.) para vender a extranjeros o para ser utilizados en trasplantes médicos. También existen historias sobre este tipo de personaje en la región amazónica, muchas veces conservando el nombre de *pishtaco*. Aparentemente, una de las menciones más antiguas en una sociedad indígena amazónica fue la recogida por Farabee (1922: 38) entre los matsigenka a inicios del siglo XX. Sin embargo, en la Amazonía, este personaje generalmente aparece con el nombre de “pela-caras” o “saca-caras”, o también de “corta-cabezas” (Roe 1982: 90–92; Brown 1986: 183; Gow 1991: 245; Santos-Granero 1998: 137–139; Regan 1983, Cure 2005, Cajigas-Rotundo 2007). En tiempos más recientes, aparece bajo la forma de “gringos voladores” o “selladores” que trabajan a las órdenes del demonio (Santos-Granero & Barclay 2010). Y en tiempos más recientes aún se ha comenzado a hablar de personas indígenas de la comunidad que trabajan para estos *pishtacos* externos a cambio de dinero o de comisiones. En general, las narrativas en torno al *pishtaco* se hallan asociadas a la expresión de relaciones de dominación, hegemonía y explotación casi en un sentido literal: las sustancias vitales son extraídas de las personas indígenas para ser utilizadas por los ricos y poderosos, sobre todo si son extranjeros. En el caso de los “pela-caras”, el hecho de perder el rostro también se ha asociado a la pérdida de la identidad étnica o cultural. En África también se ha reportado la existencia de seres similares, como los llamados “ladrones de genitales” (*sex thieves*) descritos por Julien Bonhomme (2016).

4 En uno de los más antiguos diccionarios asháninkas, el padre Sala define *kamari* como “mal”, “malo”, “cruel” o “demonio” (1905: 838, 892).

metafísico o natural”<sup>5</sup>. Susan Neiman (2002) explica la diferencia entre estos dos términos a partir de dos ejemplos: el gran terremoto de Lisboa que tuvo lugar en el año 1755 y los campos de concentración nazis en Auschwitz. Ambos eventos supusieron una enorme cantidad de muertos y víctimas, y ambos tuvieron un gran impacto no solo en la vida de la gente que fue afectada de manera directa, sino también en el conjunto de su sociedad y de su tiempo.

El terremoto de Lisboa, seguido por incendios y un tsunami, destruyó la ciudad, matando a miles de personas.<sup>6</sup> El desastre fue tan grande, que requirió de la sociedad europea el desafío de poder explicar por qué había ocurrido. Es precisamente en este contexto que aparece la idea del “mal natural” como independiente de la voluntad o acción humanas o de la voluntad divina. De manera similar, cuando se busca comprender por qué ocurrió el Holocausto y la existencia de campos como los de Auschwitz, es difícil explicarlo a partir de “causas naturales”: por el contrario, es evidente que se debió a la acción humana.

Es más, según Neiman, hay una diferencia importante en el uso del término “mal”. En el contexto premoderno, la idea de mal se asocia tanto a los actos de crueldad humana como a al sufrimiento humano (Neiman 2002), mientras que ahora se puede distinguir entre ambos. Hoy en día, en el siglo XXI, nuevamente se puede plantear esta cuestión referida, por ejemplo, al cambio climático: ¿los desastres vinculados a este corresponden a un mal natural o a la acción humana?

Para los asháninkas, tanto el mal “natural” como “humano” puede ser asociado a la figura del *kamari*. Esto no significa que los asháninkas no puedan distinguir entre mal natural y moral. Esto se podrá entender mejor en la medida en que se comprenda mejor quiénes son los *kamari* y por qué son malignos.

### 3. Los *kamari* y el mal

Para los asháninkas, el daño causado por los *kamari* es diferente a otro tipo de daños, como el causado por la brujería<sup>7</sup>, y también es diferente a otras formas impropias o incorrectas de comportarse socialmente, como aquellas consideradas como poco generosas o “mezquinas” que corresponderían al “mal moral”. Sin embargo, esto no elimina la posibilidad de que una persona se convierta en *kamari* si actúa de una manera inapropiada, sobre todo si se actúa con crueldad

5 El término “mal metafísico” fue acuñado por el filósofo Leibniz (1996 [1710]) para describir las limitaciones del mundo, incluyendo la finitud, la enfermedad y la muerte.

6 Se calcula que el número de personas muertas puede haber superado los 100 mil (Pereira 2006).

7 Weiss es contundente en su insistencia respecto a la diferencia entre *kamari* y la brujería. Según Weiss el término *kamari* está asociado a la idea de demonio, no de brujo. Además, a los chamanes (*seripiari*, *tsiripiari* o *shiripiari*) tampoco se les puede clasificar en la misma categoría de las personas que practican la brujería (*matsi*). (1975: 246n16).

contra otras personas, obviando todo tipo de norma considerada como “social”, incluyendo aquellas que corresponden al trato con los enemigos.

Al mismo tiempo, la experiencia más común y cotidiana de los asháninkas con los *kamari* es a través de la enfermedad y la muerte, es decir, correspondería con lo que se considera en la filosofía occidental como “mal natural”. En efecto, muchas de las enfermedades que sufren los asháninkas son explicadas como fruto del daño producido por el *kamari* o por otras entidades malignas como el *peyari*, y en algunos casos también por la brujería, pero esta explicación es menos frecuente (Weiss 1975, Lenaerts 2006, Nicahuate 2007, La Serna 2010)<sup>8</sup>.

Es importante señalar, sin embargo, que hoy en día, no existe una diferencia clara entre los *kamari* y los *peyari*. Antiguamente, sin embargo, los *peyari* estaban asociados de manera más particular con los espíritus de los difuntos, sobre todo en la fase en que siguen dando vueltas por la tierra o cuando adoptan formas animales (Weiss 1975, Rojas 2002) y, por lo tanto, cuando son más peligrosos para los humanos.

El propio vocablo *kamari* ofrece también pistas acerca de esta relación. Según Weiss (1975: 283), “la etimología de este término es incierta, pero parece que contiene a la raíz *-kam-* (morir, estar muerto)”. Algo similar ocurre entre los matsigenka. El equivalente matsigenka del *kamari* es el *kamagarini* que significa literalmente “los que traen la muerte” (Shepard Jr. 2002: 207).

La misma raíz *-kam-* también se encuentra en otras palabras asociadas a enfermedades, como la gripe, la congestión nasal y los vómitos<sup>9</sup>; es decir, con algunos de los síntomas más frecuentes asociados con las epidemias que diezmaron a la población indígena desde los primeros contactos con los europeos (Santos Granero 1987, Denevan 1980 y 1992, Cook 1998, Gómez 1998). Así, la asociación hecha entre *kamari* y enfermedad, por un lado, o entre *kamari* y gente “blanca” o *wirakocha*, por otro, resultan más coherentes.

Philippe Descola, basándose principalmente en el trabajo etnográfico de Weiss, señala que las “cosmologías de las tribus campas se encuentran organi-

8 Lo mismo es válido también para los matsigenka (Shepard Jr. 2002, Izquierdo & Shepard Jr. 2004). Sin embargo, según Shepard (2002: 208), mientras que los demonios predatorios (identificados con la figura del *kamarageni*) y los espíritus de los animales son los culpables e formas inexplicables de enfermedad o de muerte, sobre todo en las aldeas más lejanas, esto no es así en las comunidades que atraviesan procesos de aculturación y cambio económico donde se les asocia con la brujería. En este sentido, señala Shepard, existiría una cierta coincidencia entre nuevos tipos de enfermedad, nuevas formas de estrés económico y social, y la creciente interacción con foráneos. Y concluye: “no sorprende que las acusaciones de brujería se hagan a personas foráneas que viven con ellos (como los asháninkas, yine, shipibo o matsigenka aculturados), quienes, además, sirven de intermediarios con intereses económicos modernos u occidentales a lo largo del siglo XX. Estos, según Shepard, serían ‘los predadores en una ecología global del capital’.”

9 Esta raíz también está presente en el término asháninka utilizado para la ayahuasca (*Banisteriopsis sp.*), *kamarampi*, debido al hecho de que esta liana suele tener propiedades vomitivas.

zadas en torno a un principio dualista que divide a las sociedades humanas, animales y espirituales en dos dominios ontológicos distintos y mutuamente antagónicos” (2012: 487). Uno de estos dominios sería positivo, y el otro negativo. Para Descola, dentro de este dominio negativo se “incluye a todos los seres humanos que provienen de los Andes, sean indígenas o blancos, animales-brujos o sus dueños”, todos ellos, en última instancia, considerados como espíritus malignos (Descola 2012: 487). Sin embargo, este autor no explica por qué los asháninkas consideran a los *choris* (andinos) o *wirakocha* (blancos) como *kamari*. Lessin (2011: 118), sin embargo, intenta explicar este vínculo a partir de un origen común: “el blanco viene del mundo subterráneo o subacuático<sup>10</sup>, lo que quiere decir que es, originalmente, un demonio (*kamari*). Como *kamari*, el blanco debe ser evitado, pues tiene el poder de contaminar a los asháninkas con la enfermedad y la muerte”. A su vez, Weiss (1975) tampoco establece una conexión directa entre los *wirakocha* y los *kamari*, aunque sí reconoce la posibilidad de que estén asociados en determinadas circunstancias. Por su parte, Eduardo Fernández (comunicación personal, 25 enero de 2016), acepta la posibilidad de que exista un vínculo histórico entre los *wirakocha* y los *kamari*, aunque según él, el uso cotidiano del término va más allá de cualquier identidad étnica o de origen, y que incluso los propios asháninkas pueden convertirse eventualmente en *kamari*.

Finalmente, para los asháninkas, también existen animales que pueden ser considerados o clasificados como *kamari*, como, por ejemplo, el *maniro* (venado) o *mamaro* (el búho), ya que se les asocia también con enfermedades y la muerte.

#### 4. Pero, en última instancia, ¿quiénes son los *kamari*?

A pesar de que, como se ha visto hasta este momento, el término *kamari* resulta bastante complejo en la medida en que puede tener distintos significados, la forma más común de traducir al castellano es la de “demonio”, y en muchos casos es la forma que con gran frecuencia usan los asháninkas hoy en día. Esta traducción, en realidad, proviene de los misioneros, tanto católicos como de los lingüistas vinculados al ILV. Sin embargo, sería más correcto traducir este término como el de “monstruo” debido a las características que se van a presentar a continuación. Como señala Ruth Waterhouse (1996), los monstruos no solo se caracterizan por su tamaño o deformidad, sino que también se definen por ser inherentemente malos, es decir, que poseen una animadversión gratuita e infundada hacia los seres humanos. En este sentido, resultaría más propio calificar

10 Al respecto cf. relatos sobre los orígenes de los “blancos” o *wirakocha*.

a los *kamari* como “monstruos”, o como señala Glenn Shepard Jr. (2002: 207) en referencia a los *kamagarini matsigenka*, como “monstruos míticos”<sup>11</sup>.

En el imaginario asháninka —al igual que en el matsigenka— existe una gran variedad de seres calificados bajo la categoría de *kamari* o *kamagarini*, cada uno con características específicas que los distinguen a unos de otros. Es importante mencionar, sin embargo, que no todas las personas describen a estos “monstruos” exactamente de la misma manera, pero sí coinciden algunas de las características principales. Entre los *kamari* más mencionados se encuentran los *katsivoreri*, *irampavanto*, *kasónkati*, *korinto*, *mankóite*, *míroni*, entre otros, excluyendo a aquellos relacionados explícitamente como animales.<sup>12</sup> En esta ocasión se va a describir a solo tres de ellos para ilustrar algunas características generales de su comportamiento.

El *katsivoreri* es un *kamari* al que se le describe como una criatura alada de color negro, que mientras vuela carga a otra criatura más pequeña en su espalda. El *katsivoreri* va chorreando sangre, o en otros casos, va chorreando chispas de fuego, y se le suele asociar por ello con la luz y el fuego. Según Eduardo Fernández (comunicación personal, 25 de enero de 2016), el *katsivoreri* come fuego y carbón, y por eso brilla en la oscuridad. Los cazadores asháninkas lo ven brillando en medio de la noche y piensan que es el fuego de la cocina de alguna casa, y cuando se acercan, son atacados por el *katsivoreri*. Este ataque consiste principalmente en que el *katsivoreri* viola sexualmente a su víctima con su enorme pene. Según Shepard Jr. (2002: 207), para los matsigenka, los penes muy grandes no son señal de virilidad, sino más bien expresan una agresividad sexual que es muy cuestionada y considerada como algo desagradable. Algo similar ocurre entre los asháninkas. Finalmente, hay que mencionar que la mayor parte de víctimas del *katsivoreri* son varones, aunque eventualmente también pueden ser mujeres. Luego del ataque del *katsivoreri*, las víctimas mueren de manera instantánea o se convierten en otros *katsivoreri*.

Otro tipo de *kamari* es el *míroni* o *míronti*, pero en este caso, en lugar de llevar en su espalda a otra criatura más pequeña, lo que carga en sus hombros es su propio pene gigante. Y cuando un *míroni* ve a un varón asháninka, su pene comienza a hablarle y lo anima a tener relaciones sexuales con él, mientras que cuando ve a una mujer, el *míroni* lo desanima. En este caso, el pene le dice al *míroni* que los senos de la mujer son dos penes, y por eso hay que evitarla. Otras

11 Shepard usa el término de “monstruos míticos” (*mythical monsters*) es usado por Glenn Shepard Jr. para clasificar a los *kamagarini matsigenka*, como los *kasongatini* (o demonios silbadores), *katsivoreri* (demonios “cometa”), *oshetoniro* (demonio mono araña), etc. (Shepard Jr. 2002: 207).

12 Es importante mencionar la influencia de la etnografía de Gerald Weiss (1975) para el estudio de los *kamari*. De hecho, la mayor parte de la literatura antropológica referida a los asháninkas se limita a repetir lo dicho por Weiss en relación a estos seres.

versiones presentan al *míroni* como un animal muy grande, y se le ha comparado con toros, mulas o sachavacas (tapires), siempre muy grandes. Y en otras versiones aparece directamente con forma humana. Según Weiss (1975: 286), en su forma humana, el *míroni* asume la apariencia de un viejito vestido con una *cushma* vieja y llevando un bastón que utiliza para saltar los ríos.<sup>13</sup> En diversos testimonios recogidos por Beatriz Fabián en comunidades del río Tambo, también puede tener forma de mono o cuerpo de burro y cara de hombre (2015: 125–126). En todos los casos, sin embargo, el *míroni* viola a su víctima, y esta muere poco después o se convierte en un *míroni* femenino.

Otro tipo de *kamari* es el *irampavanto*. Una de las características más salta-ntes del *irampavanto* es su vínculo con los tucanes u *opempe* (*Ramphastos cuvieri*) a quienes cría como si fueran gallinas, y que suele llevar al hombro. Cuando un hombre asháninka se interna solo en el bosque, el *irampavanto* se le presenta bajo la forma de mujer atractiva mujer o incluso bajo la forma de su esposa, pero con el tucán en el hombro. El tucán incita al *irampavanto* a tener relaciones sexuales con quien va a ser su víctima. Una vez que termina el acto sexual, el *irampavanto* le dice la verdad al hombre, y si éste se asusta, lo golpea hasta morir. En algunos casos, la víctima no llega a morir y vuelve a su hogar, pero el recuerdo de lo pasado lo hace enfermar y muere o se vuelve loco. En algunos casos también pueden aparecerse bajo la forma de varón, a una mujer.

Como se ha visto a partir de estos tres tipos de *kamari*, prácticamente todos los encuentros en el bosque con estos seres terminan con la muerte inmediata de los asháninkas<sup>14</sup>, o éstos terminan muriendo algunos días o semanas después debido a las enfermedades y secuelas terribles que el ataque les deja.

Uno de los problemas más grandes que enfrentan los asháninkas respecto a los *kamari* es que estos pueden asumir una forma humana. Es decir, los *kamari* “engañan” a los asháninkas y les hacen creer que son humanos o incluso que son sus parejas. Esta idea del engaño, como se ha mencionado antes, también aparece con fuerza en la relación entre Sendero Luminoso y los asháninkas, lo que podría ser una de las razones para establecer este vínculo entre *kityonkari* y *kamari*.

Pero, además, esta característica de presentarse bajo forma humana hace que cualquier persona, eventualmente, puede ser *kamari*. Especialmente, si se trata de alguien extraño o si el encuentro con esta persona se da bajo ciertas circunstancias como, por ejemplo, encontrarse en lugares alejados o en el bosque. Una forma de probar que la persona que está delante es o no *kamari* es presionando la espalda o los costados del cuerpo de estas personas sospechosas con dos dedos. Si es *kamari*, los dedos van a atravesar su cuerpo (Eduardo Fernández,

13 Esta descripción coincide también con otros personajes presentes en el imaginario andino.

14 Lo mismo ocurre entre los matsigenka (Weiss 1975, Shepard Jr. 2002).

comunicación personal, 11 de diciembre de 2015). Sin embargo, a pesar de ello, la única manera de evitar un ataque de un *kamari* es estando siempre alerta.

Otro elemento crucial en las narrativas asháninka sobre los *kamari* es el rol que juega su comportamiento sexual. Como se ha visto, las víctimas de los *kamari* son violadas sexualmente en medio del bosque o en lugares alejados de espacios civilizados. Hay que recordar, en este sentido, que las relaciones sexuales normales para los asháninkas no tienen lugar al interior de las viviendas, sino en sitios cercanos a la comunidad o a sus chacras. Además, al igual que en el caso matsigenka descrito por Shepard Jr., los asháninkas también considerarían “una sexualidad sin control como la causa de enfermedad e infelicidad”. Pero, además, los *kamari* son descritos como teniendo enormes penes. Y es a través de la violación sexual que los *kamari* enferman y matan a sus víctimas.

Aquí, pues, se encontraría otro punto de similitud entre los *kityonkari* y los *kamari*, sobre todo en la medida en que los senderistas han sido particularmente crueles y violentos sexualmente. Los *kityonkari* no solamente violaron a mujeres asháninkas, sino que obligaron a muchas de ellas a convertirse en sus esclavas sexuales. Durante los años del conflicto armado interno, cuando los jefes o mandos senderistas deseaban tener relaciones sexuales, les traían a mujeres asháninkas, muchas de ellas jovencitas que recién habían tenido su primera menstruación, y si se negaban eran asesinadas (Espinosa 2003). En los testimonios recogidos por la Comisión de la Verdad y Reconciliación<sup>15</sup>, hubo varios casos de violencia sexual sufrida por mujeres asháninkas, principalmente en manos de senderistas, aunque también por parte de militares. Uno de estos testimonios cuenta la historia de cinco mujeres asháninkas asesinadas por Sendero Luminoso. De estas cinco mujeres, dos fueron violadas sexualmente, a dos otras se les cortó los senos y a la última le abrieron el cuerpo para extraerle el feto que llevaba (CVR 2003: 269).

Hace algunos años, Juan Pablo Sarmiento también recolectó algunas de estos relatos terroríficos acerca de las víctimas asháninkas de Sendero Luminoso en la zona de los ríos Ene y bajo Urubamba. Según estas historias, los *kityonkari*, no solo violaron a mujeres y niñas o les introdujeron palos en su ano o vaginas, sino que, además, muchos de sus cuerpos —o partes mutiladas de sus cuerpos— fueron colgadas en árboles con avisos insultantes o fueron encontrados sin algunos de sus órganos internos —corazones, hígados o riñones— o a los cuales se les extrajeron los fetos (Sarmiento 2011: 146).

15 Sin embargo, es importante señalar que la mayor cantidad de denuncias expresadas por las mujeres asháninkas se ha hecho varios años después de la publicación del Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, sobre todo en el contexto de espacios propios generados por las mujeres asháninkas y sus organizaciones, en especial de la Federación Regional de Mujeres Asháninka Nomatsiguenga y Kakinte de la Selva Central (FREMANK) y de su principal lideresa, Luzmila Chiricente.

Finalmente, la crueldad ejercida por los senderistas rompe con toda acción humana imaginada por los propios asháninkas. De ahí, también que el término “monstruo” sería más apropiado para los *kamari* que el de “demonio”, en la medida en que en castellano —y en otras lenguas europeas modernas— también se utiliza este término para aquellas personas cuyas acciones dejan de ser reconocibles como “humanas” y de ahí que se le aplica también a asesinos o violadores en serie. Para los asháninkas, de manera más específica, la crueldad de los *kityonkari* rompe con todas las normas sociales establecidas.

Esta ruptura de las normas sociales se puede apreciar, de manera más clara, en el hecho de que los *kityonkari* obligaron a que personas unidas por vínculos familiares muy cercanos se maten entre sí: padres o madres matando a sus hijos, hijos matando a sus padres, hermanos matando a sus hermanos o hermanas. El testimonio de Pedro, recogido en la comunidad de Poyeni, cuando tenía 18 años, es muy llamativo, sobre todo en la medida en que él nació después de los peores años del conflicto armado interno: “Mis padres me contaron que en ese tiempo nadie era hermano, llegó la desconfianza. Un asháninka mata a otro. Mi tío mató a mi primo. Pero no porque él quería, sino que era obligado por los mandos... Por eso ya no se confía en asháninka... Nadie es familia de nadie, tu hermano es el que sabe matar, tú debes matar” (Silva Huerta 2010).

La posibilidad de matar a un pariente atenta contra uno de los principales valores mantenidos por los asháninkas: ser *nosháninka*, ser paisano, ser familia. Solo un *kamari* podría obligar a una persona a matar en sangre fría a uno de sus parientes. Por ello, otro testimonio sobre la época señala: “no podíamos llamarnos *nosháninka* entre nosotros, sino que nos obligaron a llamarnos camaradas... no podíamos usar nuestros nombres, teníamos nuevos nombres” (Sarmiento 2011: 186).

Además, resulta importante mencionar también que los campos a donde los senderistas llevaron forzados a los asháninkas que vivían a lo largo de los ríos Ene y Tambo estaban en sitios alejados de las comunidades, en medio de bosques ubicados en las laderas de las montañas más altas de la región (CVR 2003: 253),<sup>16</sup> precisamente los acantilados (*impérita*) son los lugares donde tradicionalmente viven los *kamari*. En etnografías más recientes también abundan testimonios sobre la experiencia traumática de las comunidades de verse obligadas a vivir en estos sitios alejados, ya sea en los campos senderistas (Sarmiento 2011: 201), o en lugares donde los propios asháninkas huían para evitar a los *kityonkari* (Rojas 2018). Es más, como señala Sarmiento (2011: 191), algunos asháninkas termi-

16 Estos campos llamados fueron llamados por Sendero Luminoso como “comités populares” o “bases de apoyo”. Según el Informe Final de la CVR, “los comités populares se encontraban en medio del bosque, algo alejados de los ríos, y muchas veces en lugares elevados, para así poder tener una mejor posición de vigilancia.” (CVR 2003: 253).

naban convirtiéndose también en *kamari* en estos sitios, ya que consumían comida que no es considerada digna de seres humanos.

Finalmente, los *kamari*, al igual que otros seres —humanos y no humanos— en la Amazonía, también cuentan con un “dueño”, “padre” o “madre” que los protege. Este espíritu protector sería el *Korioshipiri* (también llamado *Koroshpiri* o *Korospiri*) quien, según Weiss (1975: 283–284), “es el padre de todos los demonios (*iríri máároni kamári*); el jefe de todos los demonios (*pinkátsari máároni kamári*); y el soberano del *Sarinkaveni*”, el mundo subterráneo que los misioneros cristianos identifican usualmente con el infierno.<sup>17</sup>

De manera similar, los *kityonkari*, que conformarían un nuevo tipo de *kamari*, también tendrían su propio dueño o guardián, al que muchos asháninkas (sobre todo en las comunidades del río Ene) identifican con el expresidente Alan García.<sup>18</sup> Estas personas explican el vínculo entre ambos, al señalar que fue, justamente durante el primer gobierno de García (1986–2000), que los senderistas llegaron al territorio asháninka.<sup>19</sup> Y fue en esos mismos años que Sendero Luminoso se hizo fuerte y llegó a controlar una buena parte de este territorio, principalmente en la provincia de Satipo. Algunos incluso señalan que sin esta protección los *kityonkari* no hubieran podido dominar y esclavizar a los asháninkas. Y muchos de ellos consideran, además, que Alan García fue el principal culpable de las víctimas del conflicto armado interno. Esta percepción no se limita, sin embargo, a las comunidades de los ríos Ene o Tambo, sino que también se encuentra en otras partes del territorio asháninka, como en el valle del Pichis, como se puede apreciar en el siguiente testimonio recogido durante el segundo periodo de gobierno de Alan García: “...Por eso ha llegado el momento que yo no quiero al señor Alan García [quien] ha destruido mi pueblo, a mis hermanos.

17 Gerald Weiss considera que la palabra *Korioshipiri* es una corrupción del término “Lucifer” introducido por los misioneros. Según Weiss (1975: 283–284), la palabra “Lucifer” se convierte, en un primer momento en el término asháninka *iroshiperi*, y de allí pasa a la forma de *Koroshpiri*. Sin embargo, como advierte el mismo Weiss, la existencia de un ser similar entre los matsigenka, llamado *Kientibakori*, sugeriría más bien que este personaje habría existido antes de la llegada de los misioneros. Evidentemente, esto no niega que los asháninkas hubieran podido apropiarse del término cristiano para rebautizar a este ser maligno.

18 Asimismo, para muchos asháninkas en el río Ene, Alan García también es el dueño protector de las grandes empresas transnacionales que han venido ingresando al territorio asháninka a partir de su segundo gobierno (2006–2011). Estas empresas tienen en común con los *kityonkari* que atentan contra la salud, la vida y el territorio de los asháninkas.

19 En realidad, Sendero Luminoso llegó a esta parte del territorio asháninka a inicios de la década de 1980, durante el periodo presidencial de Fernando Belaunde. Sin embargo, Sendero incrementó su presencia y sus acciones militares, incluyendo la destrucción y secuestro de las comunidades entre 1987 y 1989, cuando García era presidente. Hacia 1989, Sendero llegó a tener el control territorial de prácticamente toda la provincia de Satipo, donde se encuentran los ríos Ene y Tambo (CVR 2003).

Alan García se ha metido [y ha causado estos terribles eventos]...” (Durand 2014: 120).

## 5. Conclusiones

¿Cómo poder hablar del mal, sobre todo, de aquel mal que causa enfermedad, muerte y la destrucción de todos los vínculos básicos de la vida social? Una de las principales formas en que el pueblo asháninka lo viene haciendo es a partir de su concretización en una serie de personajes malignos como los *kamari*.

A partir de un acercamiento desde la etimología y de la historia, se podría deducir que estos personajes podrían haber aparecido por primera vez a partir de la terrible experiencia de las epidemias traídas por los primeros contactos traídos por los europeos a partir del siglo XVI. La asociación con enfermedades como la gripe o con síntomas como fiebres y vómitos, así como su relación con los *wirakocha* (blancos) así lo confirmaría.

Sin embargo, estos monstruos malignos y peligrosos no desaparecieron del imaginario ni de la vida de los y las asháninkas con el proceso civilizatorio impulsado por siglos por el Estado y la sociedad peruana. Por el contrario, han seguido vivos, trayendo siempre enfermedad y muerte, y reaparecieron con fuerza en el contexto del conflicto armado interno. En este sentido resulta importante subrayar el hecho de que en muchas comunidades se asocia a los y las senderistas como *kamari*, y no, como es usual con otros foráneos peligrosos, con los *pishtacos*.

Finalmente, los *kamari* son seres que siguen transformándose en el tiempo. Es decir, la categoría de “*kamari*” que engloba a distintos monstruos y seres peligrosos es una categoría flexible y porosa. La prédica de los misioneros cristianos —católicos y de otras denominaciones— los han englobado bajo la categoría de “demonios”. En muchos lugares, se han desdibujado las diferencias con los espíritus peligrosos de seres humanos y no humanos difuntos, como los *peyari*. Las descripciones sobre la apariencia y la forma de actuar de cada *kamari* distinto varían de un lugar a otro, y de un testimonio al otro, incluso al interior de una misma comunidad.

Sin embargo, a pesar de todos estos cambios y transformaciones, para muchos y muchas asháninkas los *kamari* siguen constituyendo un peligro latente y siguen siendo una forma privilegiada para explicar la presencia de un mal que muchas veces es inexplicable.

## Bibliografía

- Ansion, Juan (ed.) (1989): *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Bellier, Irène y Hocquenghem, Anne-Marie Hocquenghem (1991): “De los Andes a la Amazonía: Una representación evolutiva del ‘Otro’”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, 20 (1), pp. 41–59.
- Berjón, Manuel y Cadenas, Miguel Angel Cadenas (2014): “Inestabilidad ontológica: el caso de los kukama de la Amazonía peruana”. En: *Estudios Agustonianos*, 7 (09), <[http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014\\_15Manuel.pdf](http://sanagustin.org.pe/oala/pdf/2014_15Manuel.pdf)> (consultado el 28 de Agosto de 2014).
- Bonhomme, Julien (2016): *The Sex Thieves: the anthropology of a rumor*. Chicago: Hau Books.
- Brown, Michael F. (1986): *Tsewa’s Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007): “Anotaciones sobre la biocolonialidad del poder”. En: *Pensamiento Jurídico*, 18, pp. 59–72.
- Canessa, Andrew (2000): “Fear and Loathing on the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes”. En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6 (4), pp. 705–720.
- Carneiro da Cunha, Marcela (1978): *Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación–CVR (2003): “Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninka”. En: *Informe Final*, vol.5. Lima: CVR, pp. 241–277.
- Conklin, Beth (1993): “Hunting the Ancestors: Death and Alliance in Wari’ Cannibalism”. En: *Latin American Anthropology Review*, 5 (2), pp. 65–70.
- Cook, Noble David (1998): *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492–1650*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cure, Salima (2005): “*Cuidado te mochan la cabeza*”: *Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Degregori, Carlos Iván (1989): “Entre los fuegos de Sendero y el Ejército: regreso de los ‘pishtacos’”. En: Ansión, Juan (ed.), *Pishtacos: de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 109–114.
- Denevan, William M. (1980): “La Población aborigen de la Amazonía en 1492”. En: *Amazonía Peruana*, 5, pp. 3–41.
- Denevan, William M. (ed.) (1992): *The native population of the Americas in 1492*. Madison: University of Wisconsin Press, 2nd ed.
- Descola, Philippe (2012): “Beyond nature and culture: The traffic of souls”. En: *HAU – Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), pp. 473–500.
- Durand, Natalí (2014): *Cuando los ríos se cruzan: Etnicidad, memoria y mitos en el conflicto armado interno peruano. Una mirada desde el pueblo Asháninka*. Tesis de Maestría en Antropología. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales–FLACSO, sede Ecuador.
- Echeverri, Juan Álvaro (2011): “The Putumayo Indians and the Rubber Boom”. En: *Irish Journal of Anthropology*, 14 (2), pp. 13–18.
- Echeverri, Juan Álvaro (2012): “Canasto de vida y Canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho”. En: Correa, François Rubio; Chaumeil, Jean-Pierre y

- Camacho, Roberto Pineda (eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e Historia en la Amazonía Andina*. Bogotá: IFEA, Universidad Nacional de Colombia, pp. 470–484.
- Espinosa, Oscar (1993): “Los Asháninka: Guerreros en una Historia de Violencia”. En: *América Indígena*, LIII (4), pp. 45–60.
- Espinosa, Oscar (2003): *Servidumbre: caso Asháninka. Informe preliminar presentado a la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Documento inédito.
- Espinosa, Oscar (2012): “La violencia y la historia asháninka: De Juan Santos Atahualpa a Sendero Luminoso”. En: Correa, François Rubio; Chaumeil, Jean-Pierre y Camacho, Roberto Pineda (eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e Historia en la Amazonía Andina*. Bogotá: IFEA, Universidad Nacional de Colombia, pp. 284–301.
- Fabián, Beatriz (2015): *Educación asháninka en comunidades nativas de la cuenca del Río Tambo*. Tesis para el Doctorado en Ciencias de la Educación. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Farabee, William C. (1922): *Indian Tribes of Eastern Peru*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University–Peabody Museum.
- Gómez, Augusto (1998): “Amazonia colombiana: Contacto-contagio y catástrofe demográfica indígena”. En: *Maguaré*, 13, pp. 143–163.
- Gow, Peter (1991): *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Izquierdo, Carolina y Shepard Jr., Glenn (2004): “Matsigenka”. En: Ember, Carol R. y Ember, Melvin (eds.), *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World Cultures Topics*, Vol. 2. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 823–837.
- Kapsoli, Wilfredo (1991): “Los pishtacos: degolladores degollados”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, 20 (1), pp. 61–77.
- Kensinger, Kenneth (1993): “Disposing of the Dead in Cashinahua Society”. En: *Latin American Anthropology Review*, 5 (2), pp. 57–60.
- Kracke, Waud (1981): “Kagwahiv Mourning I: Dreams of a Bereaved Father”. En: *Ethos*, 8, pp. 258–275.
- Kracke, Waud (1988): “Kagwahiv Mourning II: Ghosts, Grief and Reminiscences”. En: *Ethos*, 16, pp. 209–222.
- La Serna, Juan Carlos (2010): “Viviendo con el diablo en casa: La enfermedad, hechicería infantil y violencia entre los asháninka desde la perspectiva misionera adventista”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, 40 (1), pp. 81–121.
- Leibniz, Gottfried W. (1996 [1710]): *Theodicy* [Edited by Austin Farrer; Translated by E. M. Huggard]. La Salle, Illinois: Open Court. 5<sup>th</sup> Printing.
- Lenaerts, Marc (2006): “Ontologie animique, ethnosciences et universalisme cognitif: Le regard ashéninka”. En: *L’Homme*, 179 (3), pp. 113–139.
- Lessin, Leonardo (2011): *Nos rastros de Yakuruna: a partida de Pawa e a pós-sustentabilidade asháninka*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. São Paulo: UNESP.
- Molinié, Antoinette (1991): “Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina”. En: *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines*, 20 (1): pp. 79–92.
- Morote, Efraín (1956): “El degollador (ñakaq)”. En: *Tradición*, 4 (2), pp. 67–91.
- Neiman, Susan (2002): *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Nicahuate, Juan (2007): *El Sheripiari como agente socializador a través de la práctica médica en la cosmovisión ashéninka*. La Paz: PINSEIB PROEIB Andes, Plural editores.
- Oliver-Smith, Anthony (1969): "The Pishtaco: institutionalized fear in Highland Peru". En: *Journal of American Folklore*, 82, pp. 363–368.
- Pereira, Alvaro S. (2006): *The Opportunity of a Disaster: The Economic Impact of the 1755 Lisbon Earthquake*. York: York University. Discussion Paper 06/03, Centre for Historical Economics and Related Research.
- Portocarrero, Gonzalo (2012): *Profetas del odio: Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2nd ed.
- Portocarrero, Gonzalo et al. (1991): *Sacaos: crisis social y fantasmas coloniales*. Lima: Tarea.
- Regan, Jaime (1983): *Hacia la tierra sin mal. La religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: CETA. 2 vols.
- Rivière, Gilles (1991): "Lik'ichiri y Kharisiri: A propósito de las representaciones del 'Otro' en la sociedad aymara". En: *Bulletin de l'Institute Français d'Etudes Andines*, 20 (1), pp. 23–40.
- Roe, Peter G. (1982): *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Rojas, Enrique (2002): "Las clasificaciones asháninka de la fauna del piedemonte central: Un caso de diferentes niveles de aproximación". En: *Bulletin de l'Institute Français d'Etudes Andines*, 31 (2), pp. 185–212.
- Rojas, Karina (2018): *Interpretaciones del conflicto armado interno y sus efectos en la salud en una comunidad nativa nomatsigenga*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sala, Gabriel (1905): "Diccionario Castellano Campa". En: Izaguirre, Bernardino, de (2002): *Historia de las Misiones Franciscana*, vol. 6, t. 14. Lima: Provincia Misionera de San Francisco Solano del Perú, pp. 809–946.
- Santos Granero, Fernando (1987): "Epidemias y sublevaciones en el desarrollo demográfico de las misiones amuesha del Cerro de la Sal, Siglo XVIII". En: *Histórica*, 11 (1), pp. 25–53.
- Santos Granero, Fernando (1998): "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". En: *American Ethnologist*, 25 (2), pp. 128–148.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica (2010): "Bultos, selladores y gringos alados: percepciones indígenas de la violencia capitalista en la Amazonía peruana". En: *Anthropologica*, 28 (Sup. 1), pp. 21–52.
- Sarmiento, Juan Pablo (2011): *Kametsa asaiki: The pursuit of the 'good life' in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)*. Ph.D. Dissertation. University of St. Andrews.
- Shepard Jr., Glenn (2002): "Three Days for Weeping: Dreams, Emotions, and Death in the Peruvian Amazon". En: *Medical Anthropology Quarterly*, 16 (2), pp. 200–229.
- Silva Huerta, Sofía (2010): *Memoria de los jóvenes asháninka sobre el conflicto armado interno*. Lima: Documento inédito.
- Taylor, Anne-Christine (1993): "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro". En: *Man-New Series*, 28 (4), pp. 653–678.
- Varese, Stefano (2006): *La sal de los cerros. Resistencia y Utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. 4a ed.

- Villapolo, Leslie (2003): "Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad asháninka". En: Degregori, Carlos Iván (ed.), *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: Memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos–IEP, Social Science Research Council, pp. 135–173.
- Waterhouse, Ruth (1996): "Beowulf as Palimpsest". En: Cohen, Jeffrey Jerome (ed.), *Monster Theory: Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 26–39.
- Weismantel, Mary (1997): "White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes". En: *Identities*, 4 (1), pp. 9–44.
- Weismantel, Mary (2001): *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weiss, Gerald (1975): *Campa Cosmology: The world of a forest tribe in South America*. New York: The American Museum of Natural History.



---

Monika Wehrheim

## **Ambivalencias, oscilaciones y desplazamientos – La construcción narrativa del mal en textos coloniales**

### **Resumen**

La contribución tiene como objetivo describir y analizar los matices y las transformaciones que adquiere la figura del mal en las narraciones del impacto colonial. Durante mucho tiempo la discursividad colonial ha sido considerada como una formación que se basa en oposiciones estables en las cuales el indígena representaba el mal y el cristiano el bien. Sin embargo, solo en muy pocos casos, el mal es una entidad fija y aislada. La mayor de las veces forma parte de una amplia práctica discursiva que produce ambivalencias, oscilaciones y desplazamientos. Por lo tanto, en vez de considerar el mal como una categoría estable me gustaría hablar de una categoría fluctuante. En lo siguiente propongo una relectura de algunos textos claves bajo el concepto del mal: entre ellos textos de Cristóbal Colón, Fernández de Oviedo, Ginés de Sepúlveda, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casa, Jean de Léry y Guamán Poma de Ayala.

### **Abstract**

#### **Ambivalences, oscillations, and displacements – The narrative construction of evil in colonial texts**

The aim of this contribution is to describe and analyze the nuances and transformations of the figure of evil in the narratives of the colonial impact. For a long time, colonial discursivity has been understood as a formation of stable oppositions in which the indigenous represented evil and the Christian represented good. However, in very few cases, evil is a fixed and isolated entity. Usually, it is part of a broad discursive practice that produces ambivalences, oscillations and displacements. Instead of considering evil as a stable category, I would like to speak of a fluctuating category. In the following I propose a re-reading of some key texts under the concept of evil: among them texts by Christopher Columbus, Fernández de Oviedo, Ginés de Sepúlveda, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casa, Jean de Léry and Guamán Poma de Ayala.

## 1. El mal como categoría fluctuante

En las crónicas coloniales, la categoría del mal no es una categoría fija dentro del sistema bipolar de su relación antagónica con el bien. Forma más bien parte de toda una red de relaciones que se conectan con la construcción del otro (o tal vez con diferentes otros) y con relaciones del poder. En este contexto, esta contribución tiene como objetivo de describir y analizar los matices y las transformaciones que adquiere la figura del mal en diferentes crónicas coloniales que describen la conquista y las prácticas coloniales.

En un primer momento el pensamiento bipolar se encuentra de forma paradigmática en las crónicas coloniales del llamado descubrimiento y de la conquista de América y es estrechamente relacionado con prácticas del poder. Durante mucho tiempo la discursividad colonial ha sido considerada como una formación que se basa en este tipo de oposiciones estables en las cuales el indígena representaba el mal y el cristiano el bien. Ahora bien, me gustaría en un primer paso identificar la bipolaridad del mal y del bien en diferentes textos coloniales para cuestionar en un segundo paso la suposición de que se trataba de constelaciones estables y fijas. Por el contrario, el modelo bipolar parece una reducción forzada de las múltiples facetas de lo que se considera como el mal. En muy pocos casos, el mal es una entidad fija y aislada sino forma parte de una amplia práctica discursiva que produce ambivalencias, oscilaciones y desplazamientos. Más bien que considerar el mal como categoría estable me gustaría hablar de una categoría fluctuante. En lo siguiente trabajaré los elementos que dan evidencia de continuidades, procesos de diferenciación, subversiones de categorías, inversiones, reinterpretaciones e incluso procesos de transculturación de la categoría del mal. De esta manera propongo una relectura de algunos textos claves bajo el concepto del mal: entre ellos textos de Cristóbal Colón, Fernández de Oviedo, Juan Ginés de Sepúlveda, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de Las Casas, Jean de Léry, y Guamán Poma de Ayala.

## 2. Juan Ginés de Sepúlveda: El indígena como el mal absoluto

Evidentemente en la lógica colonial el mal se identifica con el indígena. Si hablamos de un continuo de posiciones, el representante de la posición más radical es sin lugar a duda Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573).

Revisando la argumentación de Juan Ginés de Sepúlveda en el 2º discurso del *Democrates secundus* (1544)<sup>1</sup> aparecen dos motivos claves para establecer una

---

1 No se imprimó el libro en el siglo XVI, se publicó por primera vez por Menéndez y Pelayo en

relación directa entre el indígena y el mal. "El primero es el supuesto canibalismo de los indígenas, que sirve como argumento central para justificar la guerra justa contra ellos y su posición de esclavos naturales.<sup>2</sup> Sepúlveda los denomina "hombrecillos" (33 / 310), que tienen costumbres bárbaras como la de comer carne humana —establecida ya antes de la llegada de los cristianos. En lo siguiente dice:

Se hacían continua y ferozmente la guerra unos a otros con tanta rabia, que juzgaban de ningún precio la victoria si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos, ferocidad que entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás estos indios tan cobardes y tímidos, que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados, y muchas veces, miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres delante de muy pocos españoles, que no llegaban ni siquiera al número de ciento. (33–34 / 310–311)

En el mismo contexto, pero un poco más adelante, encontramos otro argumento para sostener la maldad de los indígenas. Esta vez el autor justifica la conquista por las prácticas idólatras que él identifica en las Américas:

[...] todavía no hemos hablado de su impía religión y de los nefandos sacrificios en que veneran como Dios al demonio, a quien no creían tributar ofrenda mejor que corazones humanos. Y aunque esto pueda recibir sana y piadosa interpretación, ellos se atenían no al espíritu que vivifica (según las palabras de San Pablo), sino a la letra que mata, y entendiendo las cosas de un modo necio y bárbaro, sacrificaban víctimas humanas, y arrancaban los corazones de los pechos humanos, y los ofrecían en sus nefandas aras, y con esto creían haber aplacado a sus dioses conforme al rito, y ellos mismos se alimentaban con las carnes de los hombres sacrificados. Estas maldades exceden de tal modo toda la perversidad humana, que los cristianos las cuentan entre los más feroces y abominables crímenes. ¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes? (37 / 316)

Así, podemos distinguir dos topoi para la construcción del indígena como el mal dentro de la lógica colonial: la figura del caníbal y la figura del pagano que practica idolatría y muchas veces incluso sacrificios humanos. Si bien ambas figuras se entrelacen y algunas veces forman parte del mismo argumento parece necesario no mezclarlas, ya que cada una surge de contextos discursivos muy distintos y se desarrollará diferentemente en los textos como veremos.

---

Madrid en 1892. La primera indicación de la página se refiere a la paginación del documento digital, la segunda a la del libro reproducido en la fuente digital.

2 Acerca de la argumentación de Sepúlveda véase también: Pagde (1982: 109–118).

### 3. Cristóbal Colón y el surgimiento del caníbal

Como se sabe, la figura del caníbal tiene su origen en la famosa carta a Santángel, con la cual Cristóbal Colón (1451–1506) anunció en 1493 el descubrimiento de nuevas islas en las Indias. Es una carta exitosa, ampliamente propagada en Europa —se hacen traducciones al francés, alemán, italiano, catalán, e incluso nueve ediciones en latín en tan solo un año. A través de esta carta se introduce la dicotomía entre el indígena amable y bueno y el indígena feroz y caníbal, que a partir de este momento se convierte en el fundamento de la percepción europea del indígena americano (Peter Hulme 1986). Mientras que, según la carta, los primeros indígenas que Colón encuentra en las islas se caracterizan por su generosidad, su carácter pacífico, su supuesta disponibilidad para adoptar la fe cristiana, pero también por cierta ingenuidad y falta de cultura, muy de pronto Colón identifica a otro grupo agresivo, temido por los indígenas más inocentes. Hay que subrayar que el autor mismo admite no haber tenido contacto con este grupo peligroso, pero tiene, sin embargo, un juicio muy claro del mismo. Dice:

Así que monstruos no he hallado ni noticia, salvo de una isla [...] que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana. Estos tienen muchas canoas, con las cuales corren todas las islas de India roban y toman cuanto pueden. (Colón 1493 / 1985: 227)

Como muestra Peter Hulme (1986: 13–43), el caníbal adquiere una gran importancia en el discurso colonial, al momento de justificar la apropiación de las tierras ajenas. Sin entrar en el debate sobre las dudas de la autenticidad de las descripciones del antropofagismo americano, hay que subrayar que, a pesar de ser el autor de las mismas, Colón no encuentra ningún verdadero caníbal durante su primer viaje.

En el imaginario europeo el hombre que come carne humana tiene una larga tradición que remota hacia la antigüedad griega y las Historias de Heródoto. Heródoto habla de antropófagos que viven (cerca de las amazonas) en algunas tierras desconocidas del este. Como muestra Hulme, los textos de Colón se inscriben en el “discourse of savagery” e inician de esta manera un topos colonial que llegaría a justificar la conquista (Hulme 1986: 21). Evidentemente, la imagen del otro se junta en este momento inicial con el concepto de la barbaridad en el sentido que el bárbaro se encuentra fuera de la sociedad. Según Anthony Pagden (1982), desde la perspectiva de los griegos, los bárbaros son muy cerca de las bestias, ya que son crueles, feroces y muchas veces comen carne humana. Lo que distingue el verdadero hombre del animal es que el primero sabe controlar su naturalidad, como explica Pagden: “A man ... only becomes a real man (instead of a beast) by actualising what is potential within him, by learning through reason to control his animal nature.” (Pagden 1982: 18). El bárbaro sería entonces aquel

que no sabe controlar sus deseos, sus instintos. Tiene una relación estrecha con la naturaleza, y por lo tanto se encuentra lejos de la cultura y de la sociedad.

#### 4. Jean de Léry y el desplazamiento del mal

Si a través de los textos de Colón el indígena caníbal entra al imaginario como representante de la barbaridad (paralelamente a la figura antagonica del buen salvaje), podemos observar una ruptura del esquema bipolar en textos que surgen de otros contextos coloniales. Así en textos franceses sobre un intento de fundar una colonia en la región de Rio de Janeiro (1555–1567), el caníbal se transforma en un *tertium comparationis* entre indígenas y católicos. En el contexto del Brasil se desarrolla una larga serie de textos que describen el supuesto antropofagismo de los Tupinamba que se convierten en el imaginario europeo en un tipo de proto-caníbal. El pastor calvinista Jean de Léry (1536–1613) describe de forma muy detallada las prácticas de los Tupinamba, específicamente como matan, asan y comen un prisionero.<sup>3</sup>

Al terminar, su descripción toma un turno inesperado, ya que compara las crueldades de los indígenas con las crueldades que ocurrían durante las guerras religiosas en Francia. Hablando de las matanzas de la noche de San Bartolomé (del 24 de agosto de 1572) en Francia, Léry menciona actos caníbales que se ejercieron contra los hugonotes. Dice:

[...] qu' on n'abhorre plus tant désormais la cruauté des sauvages Anthropophages, c'est-à-dire mangeurs d' hommes, car puisqu' il y en a de tels, voire d' autant plus détestables et pires de nous, qu' eux qui, comme il a été vu, ne se ruent que sur les nations lesquelles leur sont ennemies, et ceux-ci se sont plongés au sang de leurs parents, voisins et compatriotes, il ne faut pas aller si loin qu' en leur pays ni qu' en l' Amérique pour voir choses si monstrueuses et prodigieuses. ([1580] 1992: 150)<sup>4</sup>

3 El capítulo XV con el título “Comment les Américains traitent leurs prisonniers pris en guerre, & les cérémonies qu'ils observent tant à les tuer qu'à les manger” se dedica a las ceremonias antropófagas, Léry ([1580] 1992: 143–150). (“De como los americanos tratan a sus prisioneros tomados en las guerras y las ceremonias que practican para matar y comerlos”) [traducción propia].

4 [...] que la crueldad de los salvajes antropófagos, es decir, de los devoradores de hombres, ya no se aborrece tanto, pues como hay tales salvajes, aún más detestables y peores entre nosotros, que, como se ha visto, sólo se abalanzan sobre las naciones que son sus enemigas, y éstas se han sumergido en la sangre de sus parientes, vecinos y compatriotas, no hay que ir tan lejos como a su propio país o a América para ver cosas tan monstruosas y sorprendentes. ([1580] 1992: 150) [Traducción propia].



Figura 1. Fuente: Théodore de Bry, *Americae Tertia Pars*. Francfort 1593: 55.<sup>5</sup>

En los textos del pastor el mal no se limita a las tierras americanas ni es característico de su población. Aún más, según él, los franceses (católicos) son peores que los indígenas: mientras que los Tupinamba comen a los enemigos de otras naciones (los Tupinquin), los franceses cometen atrocidades (incluso canibalismo) contra sus compatriotas, en matanzas debidas a los conflictos entre católicos y hugonotes. Además, los franceses forman parte de lo que se considera como la civilización y se encuentran así al lado opuesto de la barbarie en el sentido que hemos visto con Anthony Pagden. En un momento el francés católico se transforma en el otro y pierde su rasgo específico de hombre que sabe controlar sus instintos. Se transforma en una bestia.

Por lo tanto, en la comparación entre canibalismo americano y crueldades europeas, el canibalismo de los Tupinamba pierde su negatividad y el indígena deja de pertenecer al mal absoluto.<sup>6</sup> Este “shifting” de la figura del caníbal va a ser

5 Esta imagen forma parte de la edición alemana del texto de Léry aunque se ve la figura de Hans Staden (el hombre con barba) en el trasfondo. El texto de Hans Staden en el cual éste cuenta de su experiencia como preso de los Tupinamba forma parte de la misma edición.

6 Otro aspecto interesante del discurso de los franceses protestantes relaciona el canibalismo con el dogma católico de la eucaristía. Según el dogma calvinista la eucaristía se debe

algo muy específico en el discurso sobre los indígenas en Francia que no se limita a los textos de los protestantes. Encontramos esta figura argumentativa también en el famoso ensayo “Des Cannibales” de Michel de Montaigne (1533–1592) que toma como punto de partida de su argumento el descubrimiento de la llamada France Antartique (el Brasil). Según Montaigne los actos bárbaros cometidos durante las guerras religiosas en Francia son mucho peores y más condenables que el canibalismo en las tierras ajenas:

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par geénes un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre les ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger après qu'il est trespasé. (Montaigne [1580] 1969: 258)<sup>7</sup>

El argumento central para designar las maldades europeas es que los actos (más brutales) se dirigen contra la gente del mismo pueblo. Durante las guerras religiosas los que formaron parte de la sociedad civilizadas transgredieron las fronteras de la civilización hacia la barbaridad.

## 5. Léry y Vespucci: el mal y su género

Si se relativiza la supuesta barbaridad de los indígenas a través de comparaciones con las atrocidades que se cometen en Europa, por otro lado, el imaginario europeo también siempre deja sus huellas en las descripciones de los indígenas. Aparte de los conflictos religiosos, la Europa de esta época está marcada por una misoginia extraordinaria, que se manifiesta en la llamada “caza de brujas”. Investigaciones que se hicieron sobre la imagen de la mujer canibal muestran que los rasgos centrales de las brujas se transponen a las indígenas (véase Brauner 1994, Bucher 1977, Schülting 1997, Wehrheim-Peucker 2001). Lo característico de

---

interpretar de manera simbólica, es decir, la ostia simboliza el cuerpo de Jesús, sin serlo realmente. Así, refiriéndose al dogma católico según el cual la ostia es realmente el cuerpo, los católicos serían peores que los indígenas porque comen el cuerpo de su Dios. Otra vez, el mal que cometen los indígenas por comer carne humana se relativiza ya que se integra en el conflicto religioso en la Europa de la época en el debate sobre el dogma de la transubstanciación. En relación con el papal discursivo del canibal en el conflicto entre católicos y hugonotes véase Lestringant (1990) y Wehrheim-Peucker (1998: 117–200).

<sup>7</sup> “Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comerlo muerto, desgarrar un cuerpo aún lleno de sentimientos mediante tormentos, hacerlo asar para el menú, dejarlo morder y magullar por los perros y los cerdos (no sólo como hemos leído, sino visto en reciente memoria, no entre antiguos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, con el pretexto de la piedad y la religión), que asarlo y comerlo después de que ha muerto.” (Montaigne [1580] 1969: 258) [Traducción propia].

las brujas es su relación (íntima) con el demonio, que de esta manera adquiere influencia en el mundo.

Es interesante constatar que en buena parte de los textos que tratan de canibalismo encontramos rasgos de la bruja europea. En sus descripciones del canibalismo americano Jean de Léry introduce una diferencia entre el canibalismo masculino y el canibalismo femenino —diciendo que los hombres lo ejercen por el motivo de la venganza y no por gusto, aunque ellos también afirmaban que la carne humana tiene un buen sabor. Pero las mujeres —y sobre todo las mujeres ancianas— muestran una gran voracidad para la carne humana, en especial por su grasa. Dice:

Or toutes les pièces du corps et même les tripes [...] sont incontinent mises sur les *Boucans*, auprès desquels, pendant que le tout cuit ainsi à leur mode, les vieilles femmes [...] étant assemblées pour recueillir la graisse qui dégoutte le long des bâtons de ces grandes et hautes grilles de bois, exhortent les hommes de faire en sorte qu'elles aient toujours de telles viandes et en léchant leurs doigts, disent: *Yguatou*, c'est-à-dire: 'il est bon'. (146)<sup>8</sup>

No es solamente en los escritos de Léry que se notan nociones del discurso misógino de la época; en otros textos, como en una de las cartas de Vespucci (1454–1512), se describe como mujeres jóvenes seducen a dos jóvenes europeos para que una vieja (escondida detrás de una roca) pueda matarlos con un mazo (Vespucci 1509). Por supuesto el grupo indígena va a comerse a los jóvenes.

Otra vez encontramos el concepto de la barbaridad —está vez se relaciona con el género: las mujeres no controlan sus instintos. Las ancianas comen la carne (o la grasa) porque les gusta mucho, mientras que los hombres comen la carne humana como parte de un ritual, de una práctica cultural. Las mujeres se encuentran así más cerca de la naturaleza y de la animalidad que los hombres. También las mujeres del texto de Vespucci son muy cercanas a las bestias: se mezcla su voracidad con su sexualidad exigente. Las sociedades que describe Vespucci son dominadas por mujeres y subvierten de tal manera el orden natural y representan un mal peligroso para el orden patriarcal que los hombres tienen que combatir —en América así como en Europa dónde -al mismo tiempo- tiene lugar la llamada caza de las brujas que se considera a su vez como programa de dominación de las mujeres independientes.<sup>9</sup>

8 Ahora bien, todas las partes del cuerpo e incluso las tripas [...] se ponen sin mesura en los *boucans*, cerca de los cuales, mientras todo se cuece así a su manera, las ancianas [...] reunidas para recoger la grasa que gotea por los palos de estas grandes y altas parrillas de madera, incitan a los hombres a asegurarse de tener siempre esa carne y, chupándose los dedos, dicen: *Yguatou*, es decir: "está bueno". (146) [Traducción propia].

9 Sobre la relación entre la misoginia europeo y la conceptualización de las indígenas véase Brauner (1994), Wehrheim-Peuker (2001).

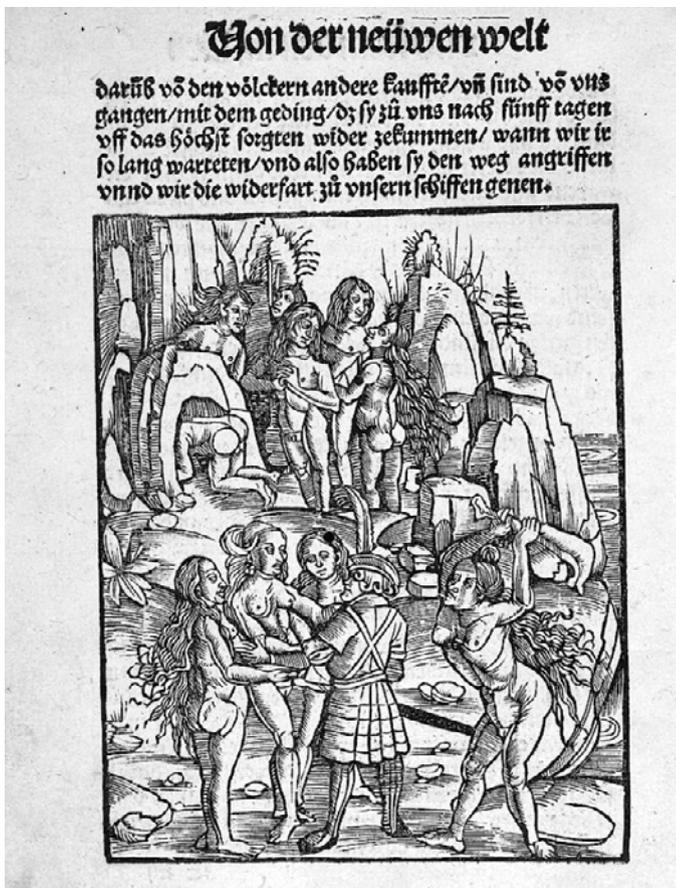


Figura 2. Fuente: Vespucci 1509: 24b.

## 6. Oscilaciones del mal: La idolatría y el sacrificio humano

Como he mencionado, existe una nítida diferencia entre las atribuciones que se dan al caníbal y al pagano que practica idolatrías y sacrifica seres humanos. El caníbal está ligado al concepto del salvaje y de la barbaridad que remonta a conceptos griegos de pueblos ajenos. Por falta de conocimientos de las diferencias entre hombre y bestia, entre hombre y naturaleza, por no poder controlar sus afectos, el caníbal (tal como el bárbaro) se encuentra fuera de la sociedad. El pagano que practica idolatrías y sacrificios humanos remonta a conceptos cristianos y se desarrolla dentro de una discursividad religiosa. Si bien el canibalismo en general se conecta con el concepto de la barbaridad, el sacrificio

humano se puede atribuir a la tentación del Diablo que seduce a la gente con falsas prácticas religiosas.

Según Iris Gareis (1999) los teólogos españoles estaban convencidos de que América era el lugar donde el Diablo actuaba y ejercía su influencia, luego de haberse retirado de Europa tras la cristianización de dicho continente. De este concepto da evidencia una imagen de la edición famosa del protestante Théodore de Bry del texto del francés Jean de Léry donde se muestran los indígenas perseguidos y maltratados por los demonios. El mismo Léry cuenta que los indígenas tenían grandes dolores por ser maltratados de repente y sin advertencia por los demonios:

[...] ces pauvres gens durant leur vie sont aussi tellement affligés du malin esprit [...] que comme j'ai vu plusieurs fois, même ainsi qu'il parlaient à nous, se sentant tourmentés, et criant tout soudain comme enragé, ils disaient : "Hélas, défendez-nous d'Aygnan [comme ils nomment le diable] qui nous bat" [...]. (Léry [1580] 1992: 153)<sup>10</sup>

Si en estos ejemplos los indígenas aparecen más bien como pobres víctimas que sufren de las maldades de los demonios y a quienes habría que ayudar, otros autores consideran los indígenas culpables por sus prácticas páganos. En este sentido Sepúlveda considera justo conquistar a los indios porque practican maldades. Esta vez, el sistema bipolar de la argumentación es obvio: el mal se encuentra al lado de los indígenas que sacrifican víctimas humanas, arrancan los corazones, comen la carne de los hombres sacrificados y cometen de esta manera abominables crímenes. En esta lógica, los conquistadores representan una nación humana y de virtudes que pueden ayudar a los indígenas a vencer sobre sus perversidades.

Pero según cronistas como Gonzalo Fernández de Oviedo (1478–1557) la tarea de convencer los indígenas de la fe cristiana muchas veces es intento vano ya que son gente muy cabezota —y esto no solamente en el sentido metafórico sino físico. Dice:

[...] estos indios [...], es nación muy desviada de querer entender la fé cathólica; y es machacar hierro frio pensar que han de ser chripstionos, sino con mucho discurso de tiempo, y assi se les ha parescido en las capas (ó mejor diciendo) en las cabeças: porque capas no las traían, ni tampoco las cabeças como otras gentes; si no de tan rescios é gruesos cascos, que el principal aviso que los chripstianos tienen, cuando con ellos pelean é vienen á las manos, es no darles cuchilladas en la cabeça, porque se rompen las espadas. Y assi como tienen el casco grueso, assi tienen el entendimiento bestial y mal inclinado, como se dirá adelante, espeçificando algunos de sus ritos é çerimonias, é

10 “[...] esta pobre gente durante su vida está también tan afligida por el espíritu maligno [...] que como he visto varias veces, incluso mientras nos hablaban, sintiéndose atormentados, y de repente gritando como si estuvieran furiosos, decían: ‘Ay, defiéndenos de Aygnan [como llaman el diablo] que nos golpea’ [...].” (Léry [1580] 1992: 153) [Traducción propia].



Figura 3. Fuente: Théodore de Bry, *Americae Tertia Pars*. Francfort 1593: 215.

idolatrías, é costumbres [...]. (Fernández de Oviedo [1535] 1851, T.1: 125, <http://www.elquaderno.com/amadorrios/oviedo/01.pdf>).

Como comenta David Brading en el pensamiento de Fernández de Oviedo era justo que los indígenas sean destruidos, porque así también se elimina la obra de Satanás (Brading 1992: 56–58). En este sentido destruyendo los indígenas los españoles solo realizaron la voluntad de Dios.

Muchas veces se encuentra el argumento de que los españoles eran un castigo de Dios, tal como lo presenta el franciscano Bernardino de Sahagún (1499/1500–1590) en el prólogo a la *Historia general de la Nueva España*. Sahagún justifica su investigación sobre la cultura de los aztecas con una analogía entre el médico y el predicador:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad. [...] Las predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitua de las medicinas y de las enfermedades espirituales. (Sahagún [alrededor 1577] 1990: 1)

Entonces los indígenas tienen enfermedades espirituales que el predicador tiene que curar. Parece que los indígenas no tienen la culpa de sus falsas creencias —y la tarea del misionero es, por lo tanto, ayudarles.

Como en el texto de Fernández de Oviedo, se presenta a primera vista la conquista como castigo justo de la idolatría. Sin embargo, el argumento no sirve para justificar la destrucción de los indígenas —genera más bien una gran ambivalencia.

Aprovecho mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vio sobre ellos aquella maldición de Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalem, diciendo en el capítulo quinto: “Yo haré que venga sobre vosotros, y o traeré contra vosotros una gente muy de lexos, gente muy robusto y esforçada, gente muy antigua y diestra en pelear, gente cuyo lenguaje no entenderás ni jamás oístes su manera de hablar, toda gente fuerte y animosa, condiciósísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios.” Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles; fueron tan atropellados y destruidos, ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. “Ansí están tenidos por bárbaros y por gente de baxíssimo quilate, como según verdad en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones [...]” (Sahagún [alrededor 1577] 1990: 3).

¿Qué posición asume el mal en esta cita? ¿Quién representa el mal? Con referencia al profeta Jeremías, los indios son comparados con los judíos que olvidaban a su Dios y practicaban idolatrías. La conquista es comparada con el castigo que ejercen los babilonios contra el pueblo de Israel. Devastan todo. De repente, los conquistadores representan en esta analogía el mal, aunque se oculte en una comparación bíblica.

La dificultad de establecer quién representa el mal en el texto de Sahagún es un buen ejemplo para el carácter fluctuante de la figura del mal. Si en el texto de Sahagún el mal oscila entre dos polos, en los textos de Las Casas se establece otra vez en una posición fija, pero con una inversión del referente.

## 7. Las Casas y la inversión del mal desde una perspectiva cristiana

Es interesante constatar que para Bartolomé de Las Casas (1484/84–1566) el sacrificio humano ritual no es una práctica mala en sí, ya que muestra evidencia de una profunda religiosidad. Según el dominicano se trata de una piedad mal encaminada (Pagden 82: 90). En su *Apologética historia sumaria* (1551 / 1967: 2, 187–257) sostiene que también en el Antiguo Testamento se mencionan sacrificios humanos (por lo menos el intento —si pensamos en la historia de Isaac).

Además, hace hincapié que los indígenas no son capaces de reconocer su error por solo tener una perspectiva interior a su cultura. Explica Pagden: “The Indians, like all pagans, had no means of criticizing their culture from within.” (Pagden 1982: 144) Por no tener la culpa de su error, el argumento del paganismo no sirve para justificar ni la guerra ni la esclavitud.

Al contrario: En su defensa de los indígenas la categoría del mal experimenta un cambio total del referente.

En el libro de 1552, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Las Casas denuncia las atrocidades cometidas contra los indios de manera drástica. Cuenta que en el momento de su descubrimiento, las islas eran fértiles y estaban llenas de gente y critica que estas regiones después de poco tiempo estaban desoladas. Las Casas habla de tierras baldías, devastadas. Dice que los españoles, “que se llaman cristianos” (1989: 78), tienen la culpa de ello, matando a los indígenas con una brutalidad incomprensible:

Daremos por cuenta muy cierta y verdadera que son muertos en los dichos cuarenta años, por las dichas tiranías e infernales obras de los cristianos, injusta y tiránicamente, más de doce cuentos de ánimas, hombres y mujeres y niños [...]. (78).

La retórica de Las Casas crea un oxímoron cuando conecta los cristianos con obras infernales. Así relaciona los cristianos con su contrario (en la lógica del cristianismo mismo) y produce una inversión de los valores establecidos. El mismo procedimiento de inversión de imágenes establecidas en el imaginario del cristianismo representa la comparación central de los españoles con los lobos que se meten en un rebaño de ovejas es famosa: “En estas ovejas mansas [...] entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos.” (77)

Con su retórica, Las Casas recurre a imágenes bíblicas, que son re-semantizadas de una manera nueva: el pueblo cristiano asume el papel de animales salvajes, que atacan a un rebaño de ovejas -el cordero, después de todo, es el símbolo de Jesucristo. ¿Qué motiva a los cristianos? Es la codicia por el oro, por la riqueza rápida:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días [...] (78).

Las Casas denuncia las rápidas incursiones, pero también las condiciones de trabajo en las que los indígenas sufren y mueren, cuando son utilizados en minas o para bucear en busca de perlas. La desmesura, la búsqueda del placer rápido y excesivo, se lo atribuye a los españoles.

En la isla Española, que fue la primera [...], donde entraron cristianos y comenzaron los estragos y perdiciones destas gentes y que primero destruyeron y despoblaron, co-



Figura 4. Fuente: Théodore de Bry 1598: 10. Ilustración que acompaña la edición de Las Casas en latín.

menzando los cristianos a tomar las mujeres e hijos a los indios para servirse y para usar mal dellos, y comerles sus comidas que de sus sudores y trabajos salían, no contentándose con lo que los indios les daban de su grado, conforme a la facultad que cada uno tenía, que siempre es poco, porque no suelen tener más de lo que ordinariamente han menester y hacen con poco trabajo, y lo que basta para tres casa de a diez personas cada una para un mes, come un cristiano y destruye en un día [...]. (80)

Traducido a parámetros cristianos, los mismos cristianos cometen tres pecados capitales a la vez: avaricia (en el sentido de codicia, buscan oro y riquezas), lujuria (toman las mujeres) y gula (comen las comidas de los indígenas). No son representantes de la fe, sino del mal.

## 8. Guamán Poma y la inversión del mal desde la perspectiva indígena

Como en los escritos de Las Casas, también en la *Nueva Corónica y Bueno Gobierno* del indígena Guamán Poma de Ayala (alrededor 1535–1616), la posición del mal cambia de referente. En su crónica, es obvio que los indígenas no representan el mal, sino los cristianos (dejo al lado la crítica de los incas como quienes introdujeron la idolatría en el mundo andino).

La inversión de las posiciones se produce por dos vías. Describe las generaciones pre-incaicas refiriéndose (como muestra Adorno 2001: 32–35) a las ca-

tegorías de barbaridad y paganismo que en el discurso jurídico servían como argumentos para la guerra justa. Poma reinterpreta y subvierte estos conceptos. Admite que los indígenas eran bárbaros pero buenos, infieles pero conscientes de la idea de Dios. Dice:

¡O, qué buena gente! Aunque bárbaro, infiel, porque tenía una sonbrilla y lus de conosemiento del Criador y Hazedor del cielo y de la tierra y de todo lo que ay en ella. Sólo en decir *Runa Camac* [creador del hombre], *Pacha Rurac* [hacedor del universo] es la fe y es una de las más graue cosas, aunque no supo de lo demás ley y mandamiento, euangelio de Dios, que en aquel punto entra todo. Ued esto, cristianos lectores, de esta gente nueva y prended de ellos para le fe uerdadera y servicio de Dios, la Santicima Trinidad. (Poma 52 [52])

La segunda generación pre-incaica reza y clama a Dios, le preguntan “Creador, ¿dónde estás?”, pero él no les contesta (53 [53]). Esta generación no adora ídolos y no es influenciada por demonios.

Estos primeros indios, aunque en los ojos de los europeos parecían barbaros y paganos, no lo eran. Eran verdaderos servidores de Dios. Los conceptos de barbaridad y paganismo tal como concebidos por autores europeos no son válidos. El caso de los Inca es diferente. Según Poma la idolatría entró en el mundo andino con la llegada al poder de los Inca que son descritos como paganos e idólatras, pero no como barbaros en lo que se refiere a la cultura y la civilización incaica.

Así, en el caso de las primeras generaciones, los llamados barbaros no lo son y los llamados paganos (los incas) tampoco son barbaros. En esta construcción se subvierten las categorías europeas de los indígenas. El mundo andino prehispánico no es tal como lo proyectaron los españoles para justificar la conquista. Se trata de una perspectiva al revés.

Pero no solo el mundo prehispánico necesita otra interpretación, también el mundo colonial no corresponde a lo que finge ser. Es un mundo al revés -concepto clave de Guaman Poma.<sup>11</sup> Se ha destruido el orden de la sociedad: los representantes de la fe ya no son paganos, pero actúan en contra de la religión cristiana, introducen un sistema brutal y destructor, actúan contra la moral cristina. Así los españoles representan el mal y destruyen a los “pobres indios”. Poma le exige al Rey la retirada de los españoles del Perú, avisando que de otro modo los indios iban a desaparecer (964 [982]). ¿Cómo se construye entonces el mal de los españoles? ¿Qué son las categorías relevantes?

11 Acerca del concepto del mundo al revés en la crónica de Guamán Poma véase Adorno 2001, entre otras: 122, 140.



Figura 5. Fuente: Guaman Poma: 53.<sup>12</sup>

Un argumento clave consiste en mostrar que los españoles no iban al Nuevo Mundo para divulgar el cristianismo. En este contexto la descripción de la motivación para ir al Perú parece un pasaje paradigmático:

Y no quisieron descansar ningún día en los puertos. Cada día no se hacía nada, cino todo era pensar en oro y plata y rriquezas de las Yndias del Pirú. Estauan como un hombre desesperado, tonto, loco, perdidos el juicio con la codicia del oro y plata. A ueses no comía con el pensamiento de oro y plata. A ueces tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos. A cido como un gato casero quando

12 Texto en el dibujo SEGUNDA EDAD DE INDIOS, VARI RUNA, / *pucullo* [“casita”] / *Uari uarmi* / *Uari Runa* / *Pacha camac*, *maypim canqui*? [¿Creador del mundo, dónde estás?] / en este rreyno de las Yndias // *Wari Runa* / *pukullu* / *Wari warmi* / *Pacha Kamaq*, *maypim kanki*? /.

tiene al ratón dentro de las uñas, entonces se huelga. Y ci no, siempre azecha y trauaja y todo su cuidado y pensamiento se le ua allí hasta coxello; no para y cienpre vuelve allí. Ací fue los primeros hombres; no temió la muerte con el enterés de oro y plata. Peor son los desta uida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se uan al ynfierno. (374 [376]).

El texto pone en evidencia que la motivación de los españoles para conquistar al Perú no es nada más que la codicia.<sup>13</sup> Oro y plata recorren el texto como un mantra, el texto refleja el pensamiento de los españoles, cuya mente está nublada por su fijación en las riquezas: a veces no comen, no hacen otra cosa que pensar en oro y plata, se comportan como locos, se desesperan, luego se regocijan como si ya tuvieran los tesoros en sus manos. La metáfora del gato doméstico muestra una vez más la capacidad de Poma de llevar la prisa y la inquietud de los españoles a una imagen apropiada: el gato doméstico sólo se calma cuando tiene al ratón en sus garras.

Casi parece como si los españoles necesitaran oro para sobrevivir —y esta es precisamente la idea detrás del dibujo de Poma que muestra el griego Candía comiendo oro— una alegoría de la práctica colonial (Poma: 369 [371]). Esta ilustración de la inmensa codicia por el oro denuncia el objetivo real de la conquista: no, como señalan los autores españoles, la cristianización de los indígenas, sino la pura codicia, uno de los siete pecados capitales del cristianismo.

La crítica de Poma apunta así al fundamento del sistema colonial. Poma niega que los españoles vienen a América a difundir el cristianismo. Estos son impulsados más bien por la codicia y por eso terminarán en el infierno: “los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se uan al infierno.”

---

13 Acerca de Poma y su queja sobre la codicia del oro véase también Wehrheim (2022).



Figura 6. Poma: 369 [371].<sup>14</sup>

Es interesante constatar que el texto introduce una jeraquización en relación con la maldad: los conquistadores fueron malos, pero peor son los representantes actuales de la colonia. Son los cristianos que se van al infierno — otra vez se alude al concepto del mundo al revés. En lo siguiente Poma afirma (como Las Casas) que los españoles cometen una variedad de pecados, que se pueden identificar como los siete pecados capitales: lujuria, ira, soberbia, envidia, avaricia (codicia), pereza, gula. Los capítulos de la tercera parte que se dedican al Buen Gobierno presentan los representantes del sistema colonial tal como los corregidores, los comenderos y los padres dan evidencia de una vida llena de pecados, mientras tanto el buen gobierno podría ser ejercido por los indígenas.

14 La ilustración muestra Candía en un diálogo con el Inca. El Inca pregunta: “¿Es este el oro que comes?” El español contesta: “Este oro comemos.”

Esta idea de que los peores son los representantes del actual sistema colonial se refleja también en la iconografía de la crónica. En la parte de las consideraciones se muestra la boca del infierno en al cual se reúnen los pagadores. El texto comenta: “Conzederación / Ciudad del Infierno / penas graves / príncipe de las tinieblas / el rico auariento, engrato, luxuria, soberuia / castigo de los soberbios pecadores y ricos que no temen a Dios ./.” (941 [955])

941



Figura 7. Fuente: Poma: 941 [955].

## 9. El mal como categoría para designar al otro – el *othering*

Para terminar, hay que constatar que, en los textos coloniales, el mal se despliega como categoría fluctuante dentro de la discursividad del *othering*. Sirve para designar al otro en una relación jerárquica. De parte de los textos que argumentan en favor de la conquista y que muchas veces defienden la brutalidad de la conquista, el mal que se conecta con el indígena, se nutre de discursos griegos (conceptos de la barbaridad) y discursos teológicos (conceptos del demonio). Es necesario resaltar que hay una gran diversidad a partir de estos conceptos básicos. En textos franceses y protestantes observamos un desplazamiento del mal. El indígena caníbal se convierte en un elemento de comparación para las atrocidades que cometían los católicos en Francia. En esta comparación el caníbal pierde aspectos de su maldad, mientras que la maldad que se le asigna a los europeos crece. El otro se construye en una relación no bi- sino tripolar: La otredad del católico se construye con referencia a la otredad (casi comprensible) del indígena caníbal. También hemos visto el concepto de mal oscilante en el texto de Sahagún, que da evidencia de la gran ambivalencia que puede adquirir el concepto. En el prólogo de la *Historia general* el mal se refiere a los indígenas como paganos, pero desde una perspectiva indígena (en el mismo texto) el mal puede relacionarse también con los españoles que se relacionan en una comparación subyacente con los babilonios.

Con Las Casas hemos observado una inversión del referente: es justamente el conquistador europeo quién encarna el mal. La figura del oxímoron adquiere un papel central en los textos que describen las atrocidades cometidas por los conquistadores: Los cristianos se relacionan con el infierno y con lobos que matan a los coderos (símbolo de Jesús). Además, el mal que se atribuye a los cristianos resulta al hecho que cometen los pegados mortales. El mal es un mal que se caracteriza por la contradicción entre ser cristiano y actuar contra la moral cristiana frente al otro. Y finalmente, en la crónica del indígena Guamán Poma de Ayala, que se orienta en muchos aspectos en Las Casas, el español se encuentra en la posición del otro. Adquiere calidades diabólicas y se le predice un destino en el infierno.

Pero mientras el mal que se relaciona al indígena recurre a conceptos de alteridad como la barbaridad y el paganismo habrá que cuestionar los conceptos con los cuales se engrana el mal europeo (francés o español). No se puede recorrer a la noción del pagano, tampoco al bárbaro —el mal surge de una falsa identidad. El cristiano que no se comporta como tal se desintegra de su grupo y es aún peor que los barbaros y paganos, porque él ya conoce lo justo y la verdad divina.

Así, las crónicas constituyen un campo muy fructífero para describir el mal como una categoría fluctuante con un significado inestable que tiene un papel central en el proceso de la construcción del otro.

## Bibliografía

- Adorno, Rolena (2001): *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. 2ª. Ed. Austin, Tx.: University of Texas Press.
- Brading, David (1992): *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla. 1492–1867*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brauner, Sigrid (1994): “Cannibals, Witches, and Shrews in the Civilizing Process”. En: *Mitteilungen des Zentrums zur Erforschung der Frühen Neuzeit. Renaissance-Institut (J. W. Goethe-Universität, Frankfurt a. M.)* 2, pp. 29–54.
- Bucher, Bernadette (1977): *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann.
- Colón, Cristobál (1985 [1493]): “Carta a Sántangel”. En: Arranz, Luiz (ed.), *Cristóbal Colón, Diario de a bordo*. Madrid: historia 16, pp. 221–229.
- De Bry, Théodore ([1590] 1970): *Americae*. München: Konrad Kölbl.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo ([1535] 1851): *Historia general y natural de las Indias*. Primera parte. Madrid: Real Academia de la Historia. <http://www.elquaderno.com/ama-dorrios/oviedo/01.pdf> (consultado 17 de marzo de 2021).
- Gareis, Iris (1999): “Wie Engel und Teufel in die Neue Welt kamen. Imaginationen von Gut und Böse im kolonialen Amerika”. En: *Paideuma*, 45, pp. 257–273.
- Hulme, Peter (1986): *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean 1492–1797*. London / New York: Methuen.
- Las Casas, Bartolomé (1598): *Narratio regionum Indicarum per Hispanos quosdam deustatarum verissima*. Francofurti: Sumptibus Theodori de Bry, & Ioannis Saurii typis. <https://www.loc.gov/item/01020219/> (consultado 10 de junio de 2021).
- Las Casas, Bartolomé de ([1551] 1967): *Apologética historia sumaria*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Las Casas, Bartolomé de ([1552] 1989): *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Lestringant, Frank (1990): *Le huguenot et le sauvage. L’Amérique et la construction coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555–1589)*. Paris: Aux Amateurs de Livres.
- Montaigne, Michel ([1580] 1969): *Essais. Livre 1*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Pagden, Anthony (1982): *The Fall of the Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poma de Ayala, Guamán ([alrededor de 1615] 1987): *Nueva corónica y buen gobierno*. Ed. Murra, John Adorno, Rolena / Urioste, Jorge L. Madrid: Historia 16. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>. (consultado 08 de junio de 2021).
- Sahagún, Bernardino de ([alrededor 1577] 1990): *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. Temprano, Juan Carlos. Madrid: Historia 16.
- Schülting, Sabine (1997): *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

- Sepúlveda, Juan Ginés, de (1892): “J. Genesisii Sepulvedae Cordubensis Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos / Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios. Prólogo, trad. y ed. Menéndez y Pelayo, Marcelino.” In: *Boletín de la Real Academia de la Historia* 21, pp. 257–369. <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf> (consultado 11 de mayo de 2021).
- Vespucci, Amerigo (1509): *Diß Büchlin saget, wie die zwen durchlüchtigsten Herren Her Fernandus K. zu Castilien und Herr Emanuel K. zu Portugal haben das weyte Mör ersuchet und funden vil Insulen unnd ein nüwe Welt ... vormals unbekant*. Straßburg: [http://dlub.uni-freiburg.de/diglit/vespucci1509/0001/thumbs?sid=619f7df02edf8988a74121fbb7141099#current\\_page](http://dlub.uni-freiburg.de/diglit/vespucci1509/0001/thumbs?sid=619f7df02edf8988a74121fbb7141099#current_page) (consultado 08 de junio de 2021).
- Wehrheim-Peuker, Monika (1998): *Die gescheiterte Eroberung. Eine diskursanalytische Betrachtung früher französischer Amerikaberichte*. Tübingen: Gunter Narr.
- Wehrheim-Peuker, Monika (2001): “Die Konstruktion eines kolonialen Raumes: Die Feminisierung Amerikas.”. En: Hubrath, Margarete (ed.), *Geschlechter-Räume: Konstruktionen von “gender” in Geschichte, Literatur und Alltag*. Bonn: Böhlau, pp. 163–178.
- Wehrheim, Monika (2022): “¿Es este el oro que comes? – Una relectura ecocrítica de las crónicas coloniales”. En: Schmidt, Elmar y Wehrheim, Monika (eds.), *Imaginario ecológico en América Latina: Crónicas coloniales, ensayos, novelas, cine y prácticas culturales*. Göttingen: Bonn University Press. Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 29–54.

## **“¡Ay de mí que ardiendo quedo! ¡Ay que pude, ya no puedo! ¡Ay que por siempre he de arder!” La retórica del miedo en la evangelización del Perú**

### **Resumen**

Teniendo como trasfondo el texto de Sara Ahmed *La política cultural de las emociones*, este artículo explora cómo, para la conquista y sujeción del territorio peruano, se desplegó una retórica del miedo que se puede rastrear a través de textos tanto históricos como de predicación. Con este objetivo, el trabajo se divide en tres apartados. En el primero se plantea que el miedo se administra y se institucionaliza como práctica eficaz para someter los cuerpos e instrumentalizarlos en provecho del régimen colonial. El segundo apartado analiza a través de dos textos, *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara y el Manuscrito quechua de Huarochirí, cómo se construye la identificación del Nuevo Mundo con el Imperio del Demonio para justificar, a partir de la necesidad de evangelización, toda la empresa de la conquista. Finalmente, en el tercer apartado, abordamos el despliegue de la retórica del miedo a partir de la intimidación y el castigo en los sermones de catequesis para evitar que los indios retomen sus antiguas creencias. La evangelización será, entonces, una tarea siempre inacabada que sustenta todo el engranaje colonial a partir de la constante amenaza del infierno eterno.

### **Abstract**

**“Woe is me that I remain on fire! Woe, that what was once possible for me, is no longer possible! Woe that forever I burn!” The rhetoric of fear in the evangelization of Peru** With the background of Sarah Ahmed’s book *The cultural politics of emotion*, the following article reviews the rhetoric of fear that can be found on historical literature as well as in preaching; all of this, on purpose of the conquest and subjection of the Peruvian territory by the Spanish Empire. This article is divided in three sections. In the first one, we will discuss how fear is administrated and institutionalized as an effective practice to domain and control the bodies in favor of the colonial regime. The second section consists of an analysis of the construction of the identification in the New World with the Empire of the Devil to justify, from the necessity of evangelization, the Peruvian conquest. This analysis will be guided by two historical sources: the *Historia General de las Indias* by Francisco López de Gómara and the Manuscrito quechua of Huarochirí. Finally, the third section will approach the display of the rhetoric of fear from the intimidation and punishment in the sermon of catechesis, as a mechanism to avoid the native population to return to their previous beliefs. The evangelization will be, then, an incomplete task that sustains all the colonial gear through the constant threat of eternal hell.

## 1. Introducción

Cuando se trabaja el período de conquista y estabilización colonial peruano, siempre nos admira constatar cómo cientos de españoles pudieron conquistar y someter un territorio poblado con millones de personas. Lo primero en lo que pensamos es que la supremacía la daban la pólvora, la rueda y los caballos. Sin embargo, en este texto planteamos que lo lograron a través de la institucionalización de una política del miedo en la que la Iglesia y el Estado monárquico actuaron de forma conjunta. Su principal estrategia, desde nuestro punto de vista, fue la construcción de una retórica religiosa del miedo que, si en general permitió la “administración de la vida de las personas”, en el caso de la población indígena implicó la “administración y dominación” tanto de su vida terrena como trascendente, a partir del binomio miedo-amor.

Al realizar este análisis nos estamos alineando con aquello que desde hace unas décadas se conoce como el “giro afectivo”. Ya es una convención señalar que este movimiento tiene su punto de partida con la publicación de dos artículos fundacionales en 1995: “La autonomía del afecto” de Brian Massumi y “Vergüenza en el pliegue cibernético” de Eve Sedgwick y Adam Frank. De forma muy general, el giro afectivo implica una crítica y rechazo al imperio de lo discursivo, para rescatar la corporalidad, entendida como la impresión que dejan unos cuerpos en otros a través de las emociones.

En el centro de la reflexión están las formas en las que se conectan la razón y las emociones. Algunas corrientes lo enfocan desde una perspectiva psicológica, en las que se diferencia el afecto como aquella respuesta instintiva y básica que es igual en todas las culturas, de la emoción como la interpretación que se le da al afecto. Así, se concibe al afecto como algo interno, subjetivo, que va de adentro hacia afuera, como en el caso del asco frente a un objeto desagradable. En el otro extremo, están las corrientes que se identifican con la sociología de las emociones, en las que la dirección es de afuera hacia adentro; es la comunidad la que está unida por una emoción la que impacta en el individuo, como en el caso de la indignación colectiva frente a un abuso.

Para nuestro análisis, seguiremos la propuesta presentada por Sara Ahmed en su libro *La política cultural de las emociones* (2014), dado que su propuesta es la que consideramos mejor estructurada y que resulta más productiva para nuestra investigación. Ahmed plantea que las emociones no son impulsos que van de adentro hacia afuera o de afuera hacia adentro, como lo hemos mencionado, sino que van tomando forma a partir del contacto entre los cuerpos. Dichos contactos funcionan como impresiones o huellas que van dando forma a los cuerpos o a su incidencia en los cuerpos en función de la reiteración de dicha impresión; y esa reiteración va configurando una historia y una narración. Se ponen en juego tres aspectos: la emoción, las sensaciones corporales y los juicios o valoraciones que

se asocian a la emoción. Por ello, su principal preocupación no es definir qué sea una emoción, sino qué hacen las emociones. En esta dinámica relacional, se asocian emociones a los contactos y a los objetos de forma dinámica; esto es, que, si bien se reconocen con ciertas emociones, esto no debe entenderse en el sentido de la identidad, pues las emociones afectan a los otros y también somos afectados por las emociones y en este proceso se pueden ir redefiniendo y cambiando. Ahmed expresa de la siguiente manera su programa: “Explorar cómo es que las emociones se mueven a través del movimiento o circulación de los objetos que vuelven “pegajosos” o saturados de afectos como sitios de tensión personal y colectiva” (p. 35). Ahmed estudia los lugares de tensión social a partir de textos escritos que son públicos y que configuran casos que pueden asociarse a una emoción como el odio, la vergüenza, el amor, el miedo, etc., con lo que pone en evidencia cómo se construye una determinada orientación a un conjunto de objetos. Así pues, explora la “emocionalidad de los textos” a partir de las figuras retóricas que los componen y que delimitan historias de asociación. Los textos apelan a las emociones y, con ellas, se pone en juego su dimensión performativa en tanto que impresionan y determinan conductas.

Es este el punto de contacto con nuestro trabajo. Partimos también del análisis de un corpus textual, sermones de evangelización, que se apoya en una dimensión iconográfica, los frescos de las iglesias. Ambos objetos son elaborados para moldear los cuerpos a través del miedo. Como veremos, esta es una estrategia intencional que hunde sus raíces en la teoría de los afectos elaborada por Aristóteles en su *Retórica*, pues “mover los afectos” es la forma de incidir en la conducta. Sin embargo, a diferencia de la retórica clásica que busca “afectar” con el discurso a la audiencia para lograr un cambio de juicio, es decir, plantear es un movimiento unilateral y externo, el enfoque de Ahmed nos permite entender que la forma en que los cuerpos son afectados y reaccionan a ello configura, a su vez, la manera en cómo son delimitados y esto, simultáneamente, determina cómo se va reformulando la misma emocionalidad de los textos. Esto se hace patente, en lo que se refiere a nuestra área de interés, en cómo el sermón de evangelización que en un primer momento podemos identificar como el sermón para la conversión, se reformula en el sermón para la extirpación de idolatrías.

En este trabajo no exploraremos este tránsito. Nos limitaremos a explorar cómo el sermón de evangelización, para lograr la conversión de los infieles, se estructura alrededor del miedo y de la amenaza. Para ello, hemos estructurado el trabajo en tres partes. Primero presentaremos cómo se construyen las narrativas de amenaza a partir de las cuales se infunde pavor en lo que hemos denominado como “la administración del miedo”. Este ‘miedo’ en el Nuevo Mundo se concentra en la figura del demonio, que se traduce en una amenaza constante que induce a la idolatría y al pecado, conductas que llevan al tormento eterno del infierno. Por ello, en la segunda parte abordaremos cómo el Nuevo Mundo se

construye en el imaginario europeo como el imperio del demonio. En este apartado es importante empezar por determinar cuándo se instaura léxicamente esta denominación; y aquí es importante la labor historiográfica que se construye entre la Iglesia —encargada de realizar la “traducción” oficial de los términos religiosos— y las crónicas de indias —encargadas de dar el estatuto de ‘realidad comprobada’ al imperio del diablo en el Nuevo Mundo—. Por último, abordaremos la retórica del miedo y la narrativa de la amenaza a partir de dos estrategias fundamentales: la predicación y la iconografía para poner en evidencia las correspondencias entre ambas como forma de favorecer la dominación a partir del acatamiento de ciertas creencias y formas de conducta.

## 2. La ‘administración’ del miedo

Cuando hago referencia a la ‘administración’ del miedo, quiero aludir a la posibilidad de que se desarrollen formas institucionalizadas de producirlo con fines específicos. Lo que se busca es despertar un miedo colectivo a partir de la amenaza con el objetivo de someter a un grupo humano con la promesa de contar con la forma de evitarlo. Por ello, quizá lo más importante sea preguntarnos, como señalamos más arriba, “¿qué hace el miedo?”. Aristóteles precisa que el miedo produce “[...] un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso” (*Retórica*, 334). Esto significa, en primer lugar, que el miedo tiene un efecto directo en nuestro cuerpo. Se manifiesta de una forma intensa, angustiante, de algo que quisiéramos evitar y que no podemos. Por lo mismo, lleva a replegarnos en una suerte de posición fetal con la esperanza de defendernos y, por ello, Ahmed se refiere al “encogimiento de los cuerpos”. Es entonces una estrategia poderosa para dominar y moldear colectividades; eso es lo que encontramos en la retórica del miedo desplegada en los sermones. Constantemente se hace alusión a los castigos corporales a los que se someterá a los pecadores y ello toma fuerza cuando existe una historia reciente de continuos episodios de violencia y sufrimiento causados por los conquistadores. Bartolomé de Las Casas nos lo presenta de forma vívida en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* donde podemos leer pasajes como el siguiente:

[...] que los españoles recogieron mucho número de indios y los encerraron en tres casas grandes, cuantos en ellas cupieron, y pegáronles fuego y quemáronlos a todos sin hacer la menor cosa contra español ni dar la menor causa. Y acació allí que un clérigo que se llama Ocaña sacó un muchacho del fuego en que se quemaba, y vino allí otro español y tomóselo de las manos y lo echó en medio de las llamas, donde se hizo ceniza con los demás. (*Brevísima...*, 136).

La narración parece remitir más bien a uno de los tormentos del infierno. Así, el miedo se alimenta de lo inminente, de lo que se teme como amenaza próxima; en la situación descrita, además, se construye desde lo vivido que se conserva en la memoria para proyectarse al futuro. La fantasía, entonces, intensifica esta emoción, ubicando a la persona en una situación de vulnerabilidad creada por la amenaza constante del sufrimiento. Desde esa condición, una retórica del miedo tiene el objetivo de incidir en las conductas. En efecto, sobre la importancia de despertar las emociones en el discurso, Aristóteles señala que “[...] las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer” (Retórica, 310). De esta forma, se asegura la observación de un código de conducta y se garantiza la continuidad institucional.

En los textos que analizaremos, el miedo y el amor filial son compañeros. Para lograr que el miedo, a través de la amenaza constante surta efecto, el orador debe generar confianza y ello se logra mostrándose como un padre bondadoso preocupado de lograr lo mejor para sus hijos. Con ello se moldea la conducta para lograr la respuesta esperada por parte de quien administra el miedo y, con esa modificación de conducta, el que es amedrentado espera evitar la amenaza. Así, la administración del miedo se convierte en una poderosa estrategia de control social.

### 3. La construcción del imperio del demonio en el Nuevo Mundo

La administración del miedo en el Nuevo Mundo tuvo como eje la figura del diablo. A su alrededor se construye la narrativa del infierno que se erige como su lugar de residencia al cual deben ir todos aquellos que no creen en el único Dios verdadero y no son bautizados. Pero, aquello que formaba parte del esquema conceptual<sup>1</sup> de Occidente como ‘diablo’ no existía en América a la llegada de los españoles. En el siglo XV, todo el que no creía en el único Dios cristiano y no aceptaba ser convertido, estaba engañado debido a las argucias del enemigo por excelencia, Satanás, el diablo. De esta manera, el demonio se erigió en una importante arma de sometimiento, incluso antes de que se descubriera América. Era imposible, entonces, que no acompañara al soldado y al sacerdote en las carabelas que atravesaron el Atlántico.

---

1 Cuando aludimos al “esquema conceptual de Occidente”, lo hacemos en el sentido que Donald Davidson define “esquema conceptual”, como: “[...] formas de organizar la experiencia; son sistemas de categorías que dan forma a los datos de las sensaciones; son puntos de vista desde los cuales individuos, culturas o períodos examinan los acontecimientos que se suceden” (Davidson 1990: 189) y estos esquemas conceptuales se expresan en lenguajes, como lo señalamos para el caso de la construcción del ‘diablo’.

Cuando este concepto, y todo lo que implica, ingresa al Perú, colisiona y desestructura los esquemas conceptuales andinos. Al tratarse de un forzoso contexto de conquista espiritual y de imposición de esquemas conceptuales, el mandato de creer en un único y verdadero Dios implicaba ejercer inevitablemente una *violencia epistémica* en las tierras recién descubiertas, lo que implica, siguiendo a Spivak, desplegar un “[...] proyecto de orquestación remota, de largo alcance y heterogéneo para constituir al sujeto colonial como Otro. Ese proyecto representa también la anulación asimétrica de la huella de ese Otro en su más precaria Subjetividad” (1998: 12–13). Esto se relaciona directamente con la administración del miedo, pues precisamente aquello que hace el miedo es amenazar con absorber el yo, lo que implica la pérdida de la identidad. Analizaremos dos textos para mostrar cómo el concepto del diablo se impone. El primer es la *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara que representa la historia española oficial, la forma en la que los intereses españoles se ven representados y cómo el diablo es aquí un arma más de conquista. El segundo es el *Manuscrito de Huarochirí*, la expresión de la crisis y del reacomodo de significados en el que, a pesar de todos los tamices por los que se cierne la cosmovisión andina, podemos intentar una comprensión de lo agresivo que fue la introducción del concepto del diablo y de cómo el miedo viene operando a partir de él.

Al aproximarnos a dos esquemas conceptuales, cosmovisiones, construcciones de mundo distintos a través del lenguaje y, específicamente de textos, nos encontramos frente a procesos de traducción que, en principio, para que se produzcan, necesitarían que se pusiera “[...] el acento en los criterios de identidad de [dichos] esquemas conceptuales” (Davidson 1990: 189). En este sentido, la traducción tiene como presupuesto una relación de *equiparabilidad* entre diferentes lenguajes. En los casos que analizamos, al tratarse de un contexto de conquista, la *equiparabilidad* no se produce porque, entre otros motivos, se activa el tópico de civilización *versus* barbarie. Así, la lengua del conquistado siempre será instrumentalizada en el proceso de traducción para construir la imagen del Otro que es operativa a los fines del conquistador. Por ello, tan importante como explorar la semántica de estas relaciones, es determinar cuál es la sintaxis sobre la que se estructura. Esto significa que, para poner en evidencia las relaciones que se establecen entre esquemas conceptuales, señalaremos cuáles son las figuras retóricas, como estrategias de traducción, que se construyen para los textos que trabajaremos. A partir de este análisis buscamos explicitar dos tendencias que incidirán en el sentimiento de vulnerabilidad: sometimiento y reacomodación.

### 3.1 Historia general de las Indias

La estrategia retórica que estructura el discurso de Gómara es la definición, dado que es necesario *bautizar* todas estas realidades nunca antes vistas; así lo expresa en su dedicatoria a la Sacra y Católica Majestad Carlos V cuando señala: “También se puede llamar nuevo [el Nuevo Mundo], por ser todas sus cosas diferentes de las del nuestro” (1993 [1555]: Dedicatoria). En la controversia, o *quaestio*, para apoyar la guerra justa de los cristianos “[...] acabada la de los Moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles” (1993 [1555]: Dedicatoria), debía quedar clara que la cuestión principal de la causa era la de denominar, y, para ello, había que *definir* cuál era la situación de las nuevas tierras descubiertas y la condición de sus habitantes. En relación a la humanidad de los pobladores, el Papa Pablo III en 1537 había promulgado la bula *Sublimis Deus* en la que reconoce que los indios son seres racionales. Sin embargo, esta definición debe ser todavía especificada para determinar en qué escala de la pirámide racional se encuentran los indios y, por ello, Gómara abundará: “[...] los hombres son como nosotros fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían, y no vernían como vienen de Adam: mas no tienen letras, ni moneda, ni bestias de carga, cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre” (1993 [1555]: Dedicatoria), es decir, no conocen la escritura y su organización social y administrativa es básica. Gómara sigue ahondando en la definición del indio americano: “[...] no conocen al verdadero Dios y señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros semejantes” (1993 [1555]: Dedicatoria).

En otras palabras, no hay posibilidad de traducción cuando se construye directamente la enciclopedia cultural del Otro y se le asigna un lugar *ad hoc* a los propios intereses. Así, el *status finitiones*, denominación legal del hecho, que caracteriza a esta controversia se extiende a través de la figura retórica de la definición. En este estado de cosas, la narración histórica es la comprobación de que el diablo había hecho suyas, desde mucho antes de la llegada de los españoles, las tierras americanas. Era el amo y señor, y de acuerdo con el tópico del *simia dei* atribuido a Tertuliano, tenía como sirvientes a los oficiantes de los ídolos: “Los sacerdotes visten de blanco, andan poco entre la gente, no se casan: ayunan mucho, aunque ningún ayuno passa de ocho días, y es al tiempo de sembrar y segar, y de coger oro y hacer guerra o hablar con el diablo [...]” (1993 [1555]: f. LVv.). El demonio se convierte, desde esta perspectiva, en la justificación más efectiva de la conquista y la evangelización, en un arma poderosa.

### 3.2 Manuscrito quechua de Huarochirí

El Manuscrito quechua de Huarochirí es el producto de un proceso que Frank Salomon (1994) denomina como ‘textualización de la memoria’. Esto significa que, cuando nos aproximamos al Manuscrito, no podemos olvidar que lo que ahí se recoge no solo ha sido alfabetizado, sino también retorizado. La primera constatación de ello es que se trata de un texto escrito en prosa y, como bien puntualiza Salomon, “La prosa, como se sabe, no existe sino en sociedades letradas” (1994: 232). Componer un texto no solo implica dominar el registro escrito de una determinada lengua —y, en este caso, es especialmente relevante porque se trata de una lengua ágrafa hasta pocas décadas antes de la escritura del Manuscrito—, sino escribir siguiendo una determinada tradición textual; por ello, señalamos que la memoria textualizada ha sido también retorizada.

El Manuscrito acoge una materia mítica que lo constituye en lo que Salomon define como una *biblia genérica*, lo que se puede colegir de la misma introducción: “[...] voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, Pariacaca, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días” (Taylor (ed.) 2011: 27). Es en esta materia mítica que intentamos rastrear algún concepto análogo a lo que hasta ahora hemos caracterizado como el diablo occidental antes de la llegada de los españoles; no obstante, desde nuestro análisis, esta búsqueda es infructuosa. En el mundo del Manuscrito quechua de Huarochirí encontramos que el plano de la divinidad andina es la proyección de cómo se organiza y estructura todo lo que tiene algún valor para la comunidad: el origen del hombre y de las diversas comunidades, su relación con la naturaleza y los animales, las conductas sancionadas y las valoradas, etc. De ahí que lo sagrado permee todas las actividades cotidianas: la subsistencia —a partir todo lo relacionado con lo agrario— y el ciclo de la vida —nacimientos, uniones, muerte, etc.—. Si algo entorpece y obstaculiza este desenvolverse de la vida, como una enfermedad, es porque algo enojó a la divinidad —como por ejemplo, no rendirle el culto debido— y es necesario satisfacerla para que todo vuelva nuevamente a su curso: “Cuando regresaban del peregrinaje a Pariacaca, todos los hombres que se habían quedado en sus comunidades, al enterarse que iban a llegar, se juntaban y los esperaban con el fin de saber cómo estaba su padre Pariacaca, si todo iba bien, si no se había enojado” (Taylor (ed.) 2011: 62).

Cada pueblo tiene su propia divinidad tutelar e, incluso, cada ayllu, cada familia. La deidad correspondiente da un sentido de identidad y pertenencia a la comunidad. Cuando un grupo busca imponerse a otro, es la divinidad más fuerte la que se impone, como ocurre en el caso del citado Pariacaca: “Cada vez que Pariacaca conquistaba una comunidad de las alturas y se establecía allí como huaca local, señalaba como debían adorarlo. Estas instrucciones eran idénticas

para todas las comunidades” (Taylor (ed.) 2011: 57). La forma de mostrar sometimiento por parte de un pueblo es aceptar la supremacía del nuevo dios, pero esto no implica la negación del propio. Así pues, la sintaxis retórica que prima en el *Manuscrito de Huarochirí* es el de las figuras de acumulación que procede por la “[...] la suma de elementos de rango semejante [...]” (Azaustre y Casas 1997: 114) como la enumeración. Se trata de la presentación de un panteón sagrado, en el que los dioses se interrelacionan, dan origen a diversas descendencias y se imponen unos a otros. En este contexto, la linealidad que exige la prosa y la *dispositio* historiográfica va a contra pelo para textualizar una realidad en la que los dioses conviven y establecen vínculos diversos como reflejo de lo que ocurre en el mundo de los humanos. Por ello, antes señalamos que, en este esquema conceptual, no existe algo equiparable o semejante con lo que para Occidente es el “diablo”, el cual es concebido como: “[...] el mal genérico, como universal extensible y aplicable a todo grupo y sociedad, tiempo histórico y contexto espacial [...]” (Vacas Mora 2008: 198).

Como es de esperarse, los primeros evangelizadores sí buscaron la traducción de “diablo”. Así, encontramos en el *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú* (1560) de fray Domingo de Santo Tomás que realiza el símil del diablo con lo que para los indios eran las apariciones de sus muertos, los *supay*. Estos podían presentarse en total paz o enojados porque no se había cumplido con los ritos mortuorios necesarios; fray Domingo especifica que los diablos son los *mana allí supay* en oposición a los simplemente *supay* que no tienen la connotación negativa. Gerald Taylor lo demuestra de forma precisa y clara en su artículo *Supay* (2000). Sin embargo, en el *Manuscrito de Huarochirí*, ya no se realizarán estas distinciones y el proceso de traducción está consumado: *supay* ha sido resemantizado por diablo. Y no solo eso, sino que el panteón cristiano ha vencido al panteón andino, como presumimos que los indios habrán interpretado a la acumulación de entidades sagradas como Dios, Virgen María, Jesús y santos. Pero aquí la *violencia epistémica* consiste en que este panteón cristiano no se puede sumar al propio, sino que este debe ser negado y, además, convertido en *supay*. Esta es la crisis que enfrenta Cristóbal Choquecaxa en clave de tentación: “Una vez, él [Cristóbal Choquecaxa] vio al demonio Lloclayhuancupa [hijo de Pachacámac] con sus propios ojos, cuando, después de la muerte de su padre, él también fue engañado por estos mismos ancianos diabólicos. He aquí el relato” (Taylor (ed.) 2011: 91). En conclusión, el diablo en el *Manuscrito de Huarochirí* es identificado, para el narrador del texto y en su momento de enunciación, con todo el panteón sagrado andino; todos son *supay*. Serge Gruzinski, en su texto *Colonización de lo imaginario*, explica para el ámbito mexicano la situación de angustia ocasionada por la pérdida de sentido que es la misma que se vive en el Perú:

Los indios se enteraban al mismo tiempo de que ellos “adoraban dioses” y que esos “dioses eran falsos”. Lo que había sido el sentido y la interpretación del mundo eran un “rito” y una “ceremonia” perseguidos, marginados y menospreciados, una “creencia” falsa, un “error” por descartar y repudiar, un “pecado” por confesar ante los jueces eclesiásticos. (1991, 24)

#### 4. La retórica del miedo y la narrativa de la amenaza

El despliegue de la retórica del miedo tiene su punto de partida con el que podía ser el primer texto normativo para las Indias Occidentales: el Requerimiento de 1513. Este texto nos permite constatar cómo el poder temporal y divino, es decir, la monarquía y la Iglesia, estaban estrechamente unidos en el proceso de conquista. Más claramente, el propósito de la conversión al catolicismo fue el sustento para la empresa de la conquista terrenal. A partir del Requerimiento se fija al otro como el bárbaro al que se debe civilizar.

En este texto se arma una estructura argumentativa que será mantenida a lo largo de todo el período de la Conquista porque constituyen, además, el arma jurídica en el que se establece el ‘debido proceso’ de la conquista. Así, se constituye el primer tópico de la evangelización: el Dios cristiano es un Dios único, creador del cielo y de la tierra, incluyendo todo lo que se halla en ella. Crea a la primera pareja humana, Adán y Eva, de la cual todos los seres humanos descendemos. De esta descendencia procede San Pedro a quien Dios designó como cabeza de su Iglesia y de todo el linaje humano —esto implica que su jurisdicción es el mundo entero—. La dignidad de San Pedro se transmite de papa en papa y uno de estos papas donó a los reyes de España la América continental e insular para que la cristianizara. Así, por transitividad, la autoridad del Rey es una autoridad avalada por Dios a través del Papa. Los indios debían reconocerla y declararse súbditos mansamente. Si lo hacían, se les respetaba sus propiedades, sus formas de gobierno e incluso “[...] no [se] os compelerá a que os tornés cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieseis convertir a nuestra Santa Fe Católica” (Requerimiento 1513). Por el contrario, si no aceptaban su vasallaje y no cumplían con los impuestos que eso implica, los españoles estaban justificados

[...] con la ayuda de Dios, [de entrar] poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes y

os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen.<sup>2</sup>

Y, como hemos visto, lo citado en este párrafo no constituye una hipérbole; era su forma de proceder, lo que sabían bien los indígenas. Con ello, la piedra fundacional de la arquitectura del miedo, la intimidación y el castigo queda cimentada. Es notable cómo confluyen dos estrategias retóricas muy potentes para que la amenaza sea contundente: la descripción y la narración. Es la descripción de una sucesión de hechos, para que la amenaza sea vívida, para que quien la escuche pueda imaginar fácilmente, y sentir corporalmente, la destrucción violenta de lo más sensible para un ser humano: su familia, sus hijos, su hogar, su forma de subsistencia, sus creencias. Y todo de la mano de Dios.

La concatenación de hechos crea una secuencia de causalidad que fundamenta la conquista. No obstante, es interesante destacar que este documento no fue compuesto para los indios, es decir, no constituía una línea argumentativa que se esperaba que los indios comprendieran y aceptaran; eso era absurdo e imposible. Es un documento redactado para validar la conquista española frente a los países europeos. Es un texto jurídico que legitima que se está procediendo de acuerdo la legalidad de la conquista en el contexto internacional Occidental. Con los indios no se utilizaban argumentos para someterlos, se utilizaba la fuerza y la amenaza de ejercer esa fuerza.

Se va constituyendo así, a partir de la institucionalización de una forma de actuar, la evangelización en el Nuevo Mundo. Primero, por medio, de las acciones violentas y, luego, cuando las ciudades, las encomiendas y las doctrinas ya se han instaurado, se pasa a la catequesis que tiene como una de sus formas de expresión el sermón. Los sermones en el Nuevo Mundo despliegan una estrategia retórica que se adaptará al nuevo contexto, muy diversa a la que se desenvuelve en el Viejo Mundo. La necesidad de la conversión a un grupo humano que nunca ha oído de la religión católica y que nunca ha estado en contacto con la cultura Occidental implicó para la Iglesia colonial un fuerte reto. Como hemos visto a partir del concepto del diablo, había que transmitir nociones totalmente ajenas las que, por un lado, debía quedar claro, eran totalmente desconocidas para justificar la evangelización en sí misma y que, por otro lado, debían ser comprendidas desde una lógica hegemónica; había que reprimir cualquier apropiación particular porque eso podía significar la distorsión de la doctrina, lo que constituía una herejía.

Desde la *Retórica* de Aristóteles, pasando por el maestro San Agustín, la primera exigencia era conocer al auditorio al cual se dirigiría el discurso, en nuestro caso, el sermón. Su delimitación era muy importante porque era nece-

---

2 Texto del Requerimiento de 1513 redactado por el jurista Juan López de Palacios Rubios.

sario persuadirlo para lograr un cambio de conducta y, en el caso de los indígenas, como ya hemos anotado, este cambio de conducta no significaba llanamente dejar de hacer el mal y optar por el camino de la virtud, sino que era un cambio epistemológico. Si bien la retórica clásica se había preocupado por la delimitación del auditorio para lograr su objetivo, nunca se había planteado la cuestión del otro diferente cultural y epistemológicamente. Podemos postular que esto para Occidente era imposible, pues quien no compartiera sus “coordenadas” estaría en el error, sería un bárbaro o un salvaje. Toda su reflexión sobre su conocimiento del auditorio estaba dirigida a los que conocían, a los que eran iguales.

Una vez que ese otro fue fijado ya a partir del estereotipo del otro según los intereses de la conquista, la preocupación fue delimitar cuál debía ser la materia doctrinal que era importante de ser transmitida. Esta constituyó una ampliación de la línea establecida por el Requerimiento, con la diferencia de que ya no eran los soldados los que infligían el castigo cuando había resistencia, sino que era el diablo quien se encargaba de castigar a los que se resistían a la conversión porque estaban destinados al infierno.

Establecida la materia de los sermones, había que plantearse cuál debía ser el estilo con el que se predicaría a los indígenas, es decir, en qué registro debía transmitirse la palabra de Dios, más que para ser entendida, para ser acatada.

Por consiguiente, en lo que sigue, presentaremos cómo se fija el auditorio al que se dirige la retórica del miedo, cuál es su contenido y como se estructura en un discurso.

#### 4.1 La delimitación del auditorio indígena

Como se mencionó líneas arriba, apenas comienza la conquista del Nuevo Mundo, uno de los primeros puntos por dilucidar fue si los habitantes de esas tierras eran seres racionales o no, dado que de eso dependía que pudieran ser esclavizados. En 1537, el papa Pablo III, zanja esta controversia reconociendo la racionalidad y humanidad de los indígenas, y decretando que no podían ser reducidos a servidumbre, que había que respetar su libertad y propiedades, y que había que cristianizarlos de forma pacífica. Claramente se deja ver aquí la influencia de los padres dominicos y, especialmente, de fray Bartolomé de las Casas. De las Casas se plantea, por un lado, la comprensión de lo que define la humanidad de aquellos que llamamos seres racionales y plantea que es la misma en todos los seres humanos a pesar de las diferencias entre las razas. Sin embargo, por otro lado, entiende la singularidad de los diversos grupos humanos determinados por sus contextos históricos, culturales y geográficos. Esto tiene grandes consecuencias en lo que implica cuáles son los derechos que les deben ser

reconocidos y en la forma en la que serán cristianizados. De las Casas aboga por una conversión pacífica, en la que se convida a los indígenas de abrazar el cristianismo y de que solo existe un Dios verdadero. No hay para el fraile dominico ninguna guerra justa. Más bien, la forma cruenta en la que han actuado los españoles al llegar a estos nuevos territorios, movidos únicamente por la codicia, lo lleva a afirmar que ellos son el diablo, en tanto que los indios son las ovejas mansas.

Sin embargo, la postura de De las Casas no es compartida por todos. La querrela de Valladolid contra Ginés de Sepúlveda lo deja muy claro y esa será la perspectiva que convenga a la corona y a los conquistadores. La guerra es justa porque las idolatrías de los indígenas, que los llevan a resistirse a la conversión, son obra del diablo, como vimos que lo dejó documentado López de Gómara. *Mutatis mutandis*, será la posición que defienda el padre José de Acosta quien aristotélico, como buen jesuita, no se planteará la cuestión del otro. Todo lo interpretará en función de la similitud y diferencia con relación a la propia cultura Occidental. Así señala que los hombres del Nuevo Mundo se clasifican en tres grupos dependiendo de si conocen la escritura o no y dependiendo de su organización social y administrativa. El primer grupo, el de los más desarrollados, son los que tienen escritura como los chinos y japoneses. El segundo grupo, no cuenta con escritura, pero sí con una organización social y administrativa compleja; a este grupo pertenecen los incas y los aztecas. El tercer grupo está conformado por aquellos que no tienen ni escritura ni una organización social y administrativa madura; son los salvajes, muchos de ellos, también caníbales. A cada uno de estos grupos le corresponde una evangelización distinta. A los incas los reconocerá abiertamente como inferiores; reconocerá que tienen la capacidad de aprender, pero de forma muy lenta. Para Acosta, los indígenas del Nuevo Mundo han sido engañados por el diablo quien ha campeado irrestrictamente en estas tierras haciendo su voluntad. Por todo ello, se les considera como menores de edad.

Acosta fue el teólogo del Tercer Concilio Limense de 1585. El Concilio más importante para la tarea evangelizadora pues es el que se encargó de implementar e impulsar todas las conclusiones del Concilio de Trento. Además, este Concilio fue el primero que se planteó que se debía catequizar a los indios también con sermones. Su influencia es clara. Su concepción del indígena fue la que se impuso en la evangelización del Perú que, además, favorecía los intereses de la corona; ya que con la conversión no estaba concluida la misión evangelizadora, había que continuar civilizándolos para así garantizar que no regresaran a sus antiguas idolatrías.

En el proemio a los sermones publicados por el III Concilio, encontramos una clara descripción de cómo presentan las limitaciones de este auditorio indígena y, en consecuencia, de cómo se debe evangelizar:

Y siendo (como son) los indios gente nueva y tierna en la doctrina del Evangelio, y lo común dellos no de altos y levantados entendimientos, ni enseñados en letras, es necesario lo primero, que la doctrina que se les enseña sea la esencial de nuestra fe y la que es de necesidad saberla todos los cristianos. [...] Por que tratar a indios de otras materias de las Sagrada Escritura o de puntos delicados de Teología, o de moralidades y figuras, como se hace con españoles, es cosa por ahora excusada y poco útil, pues semejante manjar sólido y que ha menester dientes, es para hombres crecidos en la religión cristiana y no para principiantes. (Concilio Provincial de Lima 1585: f. 3r.-f. 3v.).

## 4.2 Materia doctrinal

La materia doctrinal se puede rastrear a partir de las Instrucciones que se redactan para aleccionar a los indios. Son dos las que nos interesan para establecer los puntos básicos que deben ser enseñados a los indios: la Instrucción que se ha de tener en la doctrina de los naturales de 1545/1549 elaborado por el primer arzobispo de Lima, el dominico fray Gerónimo de Loayza; y la Instrucción del I Concilio Limense de 1551–1552.

En ambos textos, la preocupación es construir una narrativa que, por un lado, justifique la conversión a partir de la demostración de que todos descendemos de Adán y Eva, creados por Dios y, por otro, que explique la existencia del cielo y del infierno. Esta narrativa es la siguiente. Se comienza por la existencia indiscutible de un Dios que es único quien crea todo lo existente en el cielo y en la tierra. En el cielo, crea a los ángeles para que puedan servirlo, pero uno de esos ángeles envidia el poder de Dios y quiere superarlo; Dios castiga su soberbia destréndolo al infierno, su casa en el centro de la tierra. Este es el diablo que engaña a los hombres para que pequen y ha engañado a los indios para que no adoren a Dios. Dios también creó a los primeros padres, Adán y Eva, de quienes descienden todos los hombres, incluidos los indios. Pero el diablo tienta a Adán quien desobedece a Dios y peca, por lo que las puertas del cielo se les cierran. Estas puertas permanecen cerradas hasta que Dios envía a su único hijo Jesucristo para salvarnos de ese pecado original y vuelve a abrir las puertas del cielo para quienes se hacen cristianos y guardan sus mandamientos. Quienes no lo hacen van al infierno y son torturados eternamente. Porque cuando uno muere se separa el alma del cuerpo. El alma, dependiendo de las acciones durante su vida terrena, irá al cielo o al infierno eterno. [Mostrar aquí la diapositiva de los dos caminos, el del cielo y el del infierno en la Iglesia de Andahuaylillas].

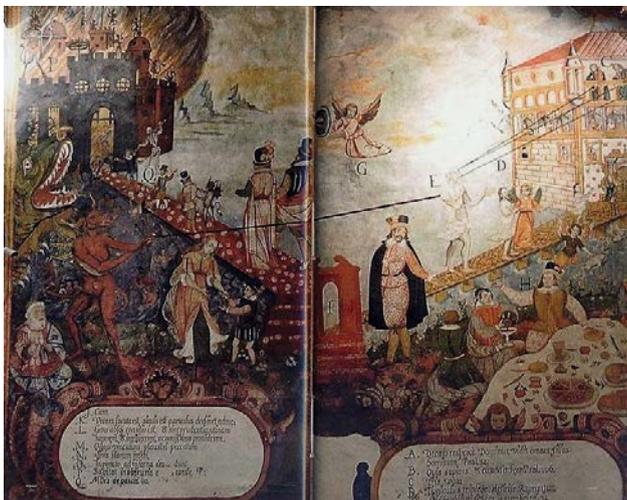


Figura 1. *Camino al infierno y camino al cielo*. Atribuido a Luis de Riaño, pintor limeño nacido en 1596 y establecido en el Cusco. Iglesia de San Pedro Apóstol de Andahuaylillas.<sup>3</sup>

La dualidad entre cielo e infierno, que se traduce en la dualidad amor —miedo, se vuelven complementarios. Se amenaza con los tormentos eternos del infierno solo porque se promete la gloria del cielo. Es una forma efectiva de coacción para lograr la conducta esperada, pero el resultado debe lograrse a partir de un control total del individuo para lo que se complementa el sermón con la confesión. Se insta un dominio absoluto de la persona en todas sus dimensiones: terrena, trascendental, cotidiana, laboral, etc. Como vimos en el caso del Manuscrito de Huarochirí, se proyecta incluso al mundo del sueño.

Encontramos claramente expresada esta dualidad en la *Plática para todos los indios* de Fray Domingo de Santo Tomás, probablemente el primer sermón de la evangelización del Perú que se difundió impreso:

Y los que son hijos de Dios (por sus sacramentos) y son buenos y guardan sus mandamientos, van allá al cielo (que es la morada de Dios) a donde estarán con Él en muy gran gozo, gloria y alegría, descanso y recreación para siempre jamás. Los que fueron pecadores y malos y no obedecen ni guardan sus mandamientos, cuando mueren, sus ánimas irán al infierno (que es la casa y morada de los demonios) y allí estarán para siempre penando. (Taylor 2003: 2)

3 La imagen consignada en el cuerpo del texto es referencial. Puede apreciarse con mejor resolución y detalle en el siguiente enlace URL: <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/5680>.

### 4.3 La transmisión de la doctrina a través del sermón

Cuando comienza la labor pastoral en el Perú, la estrategia que se sigue para la enseñanza de una doctrina elemental es la repetición memorística del credo y de las oraciones básicas como el Padre Nuestro y el Ave María. Al final de la *Plática para todos los indios*, encontramos una breve versión del credo, adaptado para la población indígena en el que la acción performativa de su enunciación por parte del auditorio instaura la misma profesión de fe. Es la siguiente: “O señor mío, vos sois mi señor y criador. Hasta ahora no os he conocido y así (adorando los ídolos) os he mucho enojado. De aquí adelante me enmendaré y nunca más pecaré. Ya a vos solo adoraré y amaré más que a todas las cosas”. Y, a continuación, fray Domingo concluye: “Viviendo así y siendo cristianos, cuando muriéredes, vuestras ánimas irán al cielo con Dios para siempre jamás” (Taylor 2003: 29). Queremos resaltar la presencia constante del binomio amor-miedo a través de la amenaza y el castigo. Si se persiste en las idolatrías (amenaza), Dios se enojará (este es un tópico recurrente) y los castigará privándolos del cielo y, aunque no está mencionado directamente en el cierre, por el cuerpo del discurso queda muy claro que la única posibilidad si no se va al cielo, es ir al infierno (castigo). Así, junto a la observancia del primer mandamiento: amar a Dios por sobre todas las cosas, esta doctrina básica también determina la enseñanza y administración del primero de los sacramentos: el bautizo. El bautizo implica el primer gran acto de sometimiento; para los indígenas el recibir un nombre “cristiano”, significa hacerse españoles y, con ello, renunciar a su identidad. No deja de llamar la atención que este primer sermón reciba el título de *Plática*. Creemos que este es un primer indicio de cómo se va construyendo el registro con el que los sacerdotes deben dirigirse a los indígenas: no se puede utilizar el término “sermón” porque este remite al sermón europeo, el cual está compuesto en un estilo elevado para un auditorio culto al que se busca “deleitar”; por ello, la predicación a los indios debe ser en forma de “plática”, es decir, una conversación clara, sencilla, en un estilo humilde dado que su principal objetivo es pedagógico.

Sin embargo, conforme van pasando los años, la evaluación que hace el Tercer Concilio Limense para el año 1585 es que los resultados de esta primera evangelización no han logrado una auténtica conversión, porque los indígenas persisten en sus creencias. Para los españoles, los indígenas son taimados y los están engañando porque les hacen creer que, con las muestras externas de su profesión de fe, son cristianos. Pero, como hemos visto con el Manuscrito quechua de Huarochirí, para los indios es totalmente coherente sumar al propio panteón al Dios cristiano.

Así, el Tercer Concilio se plantea que la evangelización no debe ser memorística, de paporrera, sino que debe darse por medio de la persuasión y, para ello, la estrategia más importante es la prédica en la lengua originaria. Pero, como no

todos los sacerdotes la dominan ni tienen las destrezas oratorias necesarias, se plantea la publicación de un libro de sermones en español, quechua y aymara que sirva de pauta para todos los sacerdotes doctrineros.

En la retórica clásica, el orador debe demostrar a la audiencia, a partir del mismo discurso, que tiene los atributos necesarios para que se confíe en su palabra y estos son básicamente su conocimiento del tema y su probidad, la que le hará siempre anteponer el bien de la comunidad al bien propio. En el caso de la evangelización a los indígenas, no se pone énfasis en la virtud, sino en el vínculo filial para lograr la benevolencia del auditorio; por ello el orador se presenta como un padre preocupado de sus hijos. El padre sacerdote, análogo al padre celestial, garantiza con dicho vínculo que solo está buscando lo mejor para sus hijos y ello, obviamente, es lograr que alcancen la gloria eterna. Debe quedar claro que está preocupado por el bien de sus oyentes y no el de él mismo, que es el vínculo del amor y del afecto el que los une, como en una relación filial. El primer paso es despertar la emoción del amor y, con ello, evitar que los oyentes puedan temer algún mal por parte del orador, porque de ese modo no se lograría la conversión y fidelidad que se propone.

Solo de esta manera se logrará luego que la emoción del miedo que despertará en ellos con la amenaza del infierno cale hondamente. Es muy importante para producir esta emoción que la audiencia sea capaz de imaginarse el objeto del miedo, del temor. Por ello, la principal estrategia retórica utilizada es la hipotiposis, una descripción detallada que logra que el auditorio tenga ante los ojos, como si de una pintura se tratara, aquello que genera horror o que sea capaz de completarlo con sus fantasías. En este caso, es a partir de la descripción de tormentos corporales eternos, una dimensión que no se conoce en el mundo andino. Es fácil para los indígenas imaginar el infierno cristiano, pues la experiencia reciente de la conquista se las ha hecho realidad, como constatamos más arriba en la cita de fray Bartolomé de las Casas. Sin embargo, esta tortura ha sido infligida por los mismos españoles y forma parte de su memoria corporal y mental. En el Sermon II del sermonario publicado por el Tercer Concilio Limense, con el título “En que se declara cuánto enoja a Dios el pecado y el daño que nos hace...” podemos leer lo siguiente:

[...] pues eso es el pecado en el alma, que la crió Dios muy hermosa, muy linda, muy blanca, y por el pecado se vuelve muy sucia, y muy negra. Y si queréis saber qué cosa es el pecado, sabed que os hace esclavo del diablo, enemigo de Dios, condenado a los tormentos del infierno, que el que muere en pecado va para siempre jamás condenado al fuego donde arderá sin fin y aunque más gritos de, con rabiosos dolores nunca acabará de penar lo que merece por el pecado que hizo contra Dios. Maldito sea el pecado que tanto mal hace a los hombres. (Concilio Provincial de Lima 1585: f. 14v.)

Y esto termina de tomar forma cuando se ven los frescos del infierno pintados los muros de las iglesias andinas, como es el caso del mural del Infierno pintado en la Iglesia de San Juan Bautista de Huaru.[ Mostrar aquí la imagen de los tormentos del infierno]



Figura 2. *Infierno*. Mural de Tadeo Escalante en la Iglesia de San Juan Bautista de Huaru.<sup>4</sup>

Frente a una amenaza como esta, la promesa de la salvación sirve de contrapunto como la manera de evitar el sufrimiento eterno. Siempre la visión del infierno, tiene aparejada la visión del cielo. Es una estrategia para lograr la deliberación que desemboca en la modificación de la conducta, con el objetivo de evitar el desenlace fatal, el castigo eterno. Por ello, en la misma Iglesia de Huaru, junto al mural del infierno, encontramos el de la Gloria [Mostrar aquí la imagen de la Gloria].

<sup>4</sup> La imagen consignada en el cuerpo del texto es referencial. Puede apreciarse con mejor resolución y detalle en el siguiente enlace URL: <https://www.facebook.com/Per%C3%BA-ba-rruco-1857047297910068/photos/pcb.2655677128047077/2655674938047296>.



Figura 3. *Gloria*. Mural de Tadeo Escalante en la Iglesia de San Juan Bautista de Huaró.<sup>5</sup>

Para el hombre andino, este temor ante el castigo y el sufrimiento se ve agudizado por encontrarse en una situación totalmente nueva en la que todo es incierto y atemorizante. Sus antiguas seguridades, formas de entender el mundo y creencias se ven minadas por la situación de la conquista y la imposición de un nuevo orden. Como explica Fernando Rosas en su artículo “El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio”: “[...] toda aversión o desconocimiento de la realidad genera un estado de inseguridad que se plasma inmediatamente en miedo o temor” (205: 24). Quizá este miedo deberíamos identificarlo, más bien, con angustia; pues el temor invade todos los aspectos de la vida —tanto socio-políticos y religiosos, como epistemológicos— cuando ya no puede precisarse una única fuente concreta de amenaza. Esto se expresa en el mundo andino de la época con la frase “¡y no hay remedio!” como lo vemos en el mural de Tadeo Escalante; no hay remedio para los condenados el infierno eterno, como no hay remedio para el indio. Finalmente, el mundo instaurado desde la conquista y el infierno, son lo mismo para ellos.

En lo que se refiere al estilo en el que se debe proponer la doctrina al componer los sermones, el Proemio del Tercero Catecismo y Exposición de la Doctrina Cristiana por Sermones señala lo siguiente:

[...] que [el sermón] sea llano, sencillo, claro y breve cuanto se compadezca con la claridad necesaria. Y así el estilo de sermones o pláticas para Indios, se requiere ser fácil y humilde, no alto ni levantado: las cláusulas no muy largas, ni de rodeo, el lenguaje no

5 La imagen consignada en el cuerpo del texto es referencial. Puede apreciarse con mejor resolución y detalle en el siguiente enlace URL: <https://www.google.com/maps/@-13.6909055,-71.6409753,3a,77.2y,217.02h,107.77t/data=!3m8!1e1!3m6!1sAF1QipOPqbmTMLhGs40CUkrYDjQsYee84TqxwW8KdXXXK!2e10!3e12!6shttps:%2F%2Flh5.googleusercontent.com%2Fp%2FAF1QipOPqbmTMLhGs40CUkrYDjQsYee84TqxwW8KdXXXK%3Dw365-h260-k-no-pi-10-ya120-ro0-fo100!7i4096!8i2048>.

exquisito, ni términos afectados, y mas a modo de quien platica entre compañeros, que no quien declama en teatros. [...] que de tal manera se proponga la doctrina cristiana, que no solo se perciba, sino que también se persuada [...] Mas es de advertir que con los indios no sirven razones muy sutiles, ni les persuaden argumentos muy fundados. Lo que mas les persuade son razones llanas y de su talle y algunos símiles de cosas entre ellos usadas. Ejemplos también de cosas que la Escritura cuenta, y sobre todo, el descubrirles sus errores y mostrarles la burlería y falsedad que contienen, y desautorizar a sus maestros los hechizeros declarando sus ignorancias y embustes y malizias. Lo cual es muy fácil de hacer, como se tenga cuidado de saber de raíz sus ritos y supersticiones. Últimamente por experiencia consta que estos indios (como los demás hombres) comúnmente más se persuaden y mueven por afectos que por razones. Y así importa en los sermones usar de cosas que provoquen y despierten el afecto, como apóstrofes, exclamaciones y otras figuras que enseña el arte oratoria [...]. (Concilio Provincial de Lima 1585: ff. 4r. y 4v.)

Encontramos en este pasaje cristalizada la tradición de las *artes praedicandi* iniciada con San Agustín en su *De doctrina christiana* en el siglo IV d.C. y que para el siglo XVI ya tenía una nutrida reflexión en la península ibérica entre cuyos principales representantes encontramos a Furió Ceriol y su *Bononia*; Fray Luis de Granada con su *Rhetorica, sive de ratione concionandi libri sex* (1575), bien conocido por todos; Benito Arias Montano, al que se considera el retórico de Trento con su *Rhetoricorum libri III* (1569); Alfonso García Matamoros quien desplegó su actividad en la complutense y escribió un método de predicar que se haya encuadrado junto a su *De recta informandi styli ratione* (1570); y Sebastián Fox Morcillo, quien en 1554 publicó en Amberes su *De imitatione* en el que recomienda inspirarse en las obras de los Santos Padres cuando se trata de definir el estilo de la predicación.

La teoría retórica desplegada por el Tercer Concilio muestra claramente su deuda con la propuesta ciceroniana. Sabemos que Cicerón es el canon impuesto por la Iglesia defendido por Paolo Cortese (1465–1510) primero y luego por Pietro Bembo (1470–1547). La impronta de Cicerón, que podemos reconocer en el texto citado, se relaciona principalmente con su teoría de los estilos por la cual el estilo debe adecuarse al tema y al destinatario. En este caso, al estar dirigido a los indios, el estilo debe ser, como se señala, llano o humilde. Esto implica que su principal objetivo es enseñar y, por ello, se recomienda el uso de analogías y metáforas, es decir de parábolas, de periodos cortos sin subordinaciones y de un uso medido del ornato. Esto significa que las figuras de estilo estén limitadas únicamente al otro objetivo importante: la persuasión. Cuando se busca que el auditorio llegue a la acción, la preceptiva recomienda la moción de afectos. Para el caso de la evangelización este punto es clave, pues no es suficiente con la comprensión de lo que se predica, sino que se busca que los indios no solo pongan en práctica una moral y espiritualidad cristianas, sino que renuncien a sus creencias y prácticas religiosas anteriores. Por ello, se recomiendan el uso de

figuras como el apóstrofes y exclamaciones, dos figuras con clara función fática que buscan crear una comunión con el auditorio. Podemos comprobar lo mencionado en el siguiente pasaje del sermón XIX en el que se condena a los sacerdotes andinos como servidores del diablo:

Sabed hermanos que el diablo como es enemigo mortal de los hombres y le pesa de que se salven ha procurado y procura engañaros para que os condenéis y así como Jesucristo nuestro salvador envió por todo el mundo a sus apóstoles y discípulos para enseñar la verdad, así el diablo envía sus ministros que son estos viejos hechiceros para que engañen a los hombres. ¿Vosotros no veis que estos hechiceros son unos necios y tontos y miserables que no saben nada más de mentir y engañar? [...] A estos hechiceros manda Dios en su Sagrada Escritura que no les preguntéis lo que está por venir, ni les pidáis remedio para vuestras necesidades. Y el que tal hiciere manda que sea apedreado y muerto por ello. Manda también Dios que el que supiera de estos malos hechiceros los descubra al padre para que no les deje hacer mal, y el que los encubre es hijo del Diablo y arderá por siempre en el infierno. (Concilio Provincial de Lima 1585: ff. 109r. y 110r.)

Vemos como se utiliza la analogía entre los ministros de Dios y los del diablo, y estos últimos son identificados con los sacerdotes andinos a los que se denominan “hechiceros”. Se utiliza también la interrogación y el apóstrofe para involucrar a los oyentes. Pero, por sobre todo, la amenaza a partir de castigos hiperbólicos, en el que siempre hay una gradación ascendente: no solo se le apedrea, sino que muere; no solo muere, sino que arderá por siempre en el infierno.

## Conclusión

Esta ha sido una primera aproximación a cómo la evangelización estructura una retórica del miedo que funciona a partir de la amenaza y el castigo. Este castigo se identifica con el infierno, que además es un castigo eterno que implica un sufrimiento corporal. El miedo así administrado busca paralizar a los indios, a los que se coacciona a la deliberación de que se debe de evitar a toda costa dicho tormento eterno y, para ello, se debe aceptar al Dios cristiano que se identifica con salvación y con el amor. Como señala Sara Ahmed: “[...] darle la espalda al objeto de miedo también implica volver hacia el objeto de amor, que se convierte en una defensa contra la muerte, pues aparentemente el objeto de miedo amenaza con provocarla” (2014: 113). Solo que para los indígenas, el objeto de amor que es Dios, es lo mismo que el Rey español y que aceptar que todas las creencias occidentales, que todo el mundo vivido hasta la llegada de los españoles, no solo es un error, sino que es pecado.

## Bibliografía

- Ahmed, Sara (2014): *La política cultural de las emociones*. México D.F.: UNAM.
- Azaustre, Antonio y Juan Casas (1997): *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel.
- Cervantes, Fernando (1996): *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder.
- Concilio Provincial de Lima (1585): *Tercero Cathecismo y exposición de la doctrina cristiana por sermones*. Lima: Antonio Ricardo.
- Davidson, Donald (1990): *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa.
- Griffiths, Nicholas (1998): *La cruz y la serpiente*. Lima: PUCP.
- Gutiérrez Estévez, Manuel (2013): "Otra vez sobre sincretismo". En: Sánchez, José y Curatola, Marco (eds.), *Los rostros de la tierra encantada. Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.* Lima: PUCP, pp. 503–522.
- Gruzinski, Serge (1991): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI–XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- López de Gómara, Francisco (1993 [1555]): *Historia general de las Indias*. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del descubrimiento de América, encuentro de dos mundos. Edición facsimilar.
- Rosas, Fernando (2005): "El miedo en la historia: lineamientos generales para su estudio". En: Rosas, Claudia (ed.), *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 23–32.
- Salomon, Frank (1994): "La textualización de la memoria en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada". En: *América indígena*, 54 (4), pp. 229–261.
- Spivak, Gayatri (1998): "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*, 3 (6), pp. 175–235.
- Taylor, Gerald (2000): "Supay". En: Taylor, Gerald. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Cusco: CBC, pp. 19–34.
- Taylor, Gerald (2003): *El sol, la luna y las estrellas no son Dios. La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, Gerald (editor y traductor) (2011): *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2.<sup>a</sup> edición. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Vacas Mora, Víctor (2008): "Morfología del Mal. El Demonio en el Viejo y el Nuevo Mundo. Una visión del "Demonio" Totonaco". En: *Indiana*, 25, pp. 195–221.

---

Michael Schulz

## La interpretación demológica de las religiones indígenas en José de Acosta – un comienzo para una hermenéutica diatópica

### Resumen

En este artículo se presenta la tesis que en el siglo XVI el jesuita español José de Acosta comienza a avanzar hacia el proyecto de una hermenéutica diatópica destinada a comprender la alteridad cultural de los pueblos indígenas de América Latina. Por lo tanto, se examina hasta qué punto su interpretación demonológica de la religión de los Incas y los mexicanos como algo maligno contiene, o precisamente hace imposible, los planteamientos de tal hermenéutica.

### Abstract

**The demonological interpretation of the indigenous religions in José Acosta – a first step towards a diatopic hermeneutics**

This article presents the thesis that in the 16th century the Spanish Jesuit José de Acosta begins to advance towards the project of a diatopic hermeneutic aimed at understanding the cultural otherness of the indigenous peoples of Latin America. It is therefore examined to what extent his demonological interpretation of the religion of the Incas and Mexicans as something evil contains or just makes impossible approaches of such an hermeneutics.

## 1. Introducción y tesis

“El hermeneuta no está ‘aquí’ ni ‘allí’, está en el ‘entre’, y desde allí se reinterpreta a sí mismo, recrea su precomprensión y, al mismo tiempo, interpreta la visión del otro, y al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio...” (Tubino 2016: 67–68)

Estas palabras del filósofo peruano Fidel Tubino describen el núcleo de la hermenéutica diatópica. La hermenéutica diatópica fue conformada por el trabajo del etnólogo y teólogo Raimon Panikkar (1918–2010) (Tubino 2016: 72–76), quien la desarrolló como un método filosófico que debería contribuir a la comprensión del encuentro entre el área cultural india y europea o entre el hinduismo y el cristianismo. Fidel Tubino adaptó esta hermenéutica a la realidad multicultural y polinómica del Perú y de América Latina para establecer una

orientación del entendimiento intercultural como base de una sociedad reconciliada.

La tesis de este artículo propone que el jesuita español José de Acosta (1540–1600), quien fuera activo misionero, inquisidor, provincial y teólogo de concilio principalmente en el Perú del siglo XVI, pero también en México, comienza a avanzar hacia el proyecto de una hermenéutica diatópica. El 28 de abril 1572 llegó a Lima y se quedó en Perú durante 15 años. Escribió una trilogía americana: la *Doctrina Christiana y Catecismo para la Instrucción de los Indios* (1584), la obra misionológica *De procuranda Indorum salute* (1588) y, regresado a España, la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), además de otros trabajos pastorales, traducciones, poemas y obras de teatro<sup>1</sup>. Con mi referencia a su *Historia Natural* y a su tratado *De procuranda Indorum salute* propongo la tesis que la demonología tradicional de Acosta es una manera dialéctica y estratégica de hablar positivamente de las religiones de los indígenas en su tiempo. Para poder referir positivamente las religiones indígenas, Acosta utiliza la categoría del mal de una manera fluctuante: En primer lugar, caracteriza la otredad religiosa de los indígenas, pero también permite la representación positiva de la religión indígena y puede al mismo tiempo relacionarse con los conquistadores, colonizadores y misioneros. Este uso fluctuante de la categoría de maldad permite a Acosta acercarse al objetivo de su hermenéutica diatópica, a saber, romper las ideas erróneas que los europeos tienen sobre la población indígena y viceversa. El aspecto innovador de este artículo radica en el intento de resaltar este enfoque hermenéutico de Acosta, que es sobre todo el tema de los últimos párrafos sistemáticos que resumen aspectos importantes de su antropología y su comprensión de las religiones incaicas y mexicanas<sup>2</sup>.

Como muchos otros, también dos profesores de la Universidad Deusto en el País Vasco, el exegeta Juan Luis de León Azcárate y el antropólogo Francisco Sánchez-Marco, sostienen en su estudio *Los evangelizadores encuentran al Diablo en el Virreinato del Perú- José de Acosta y la salvación de los indios* del año 2013 que Acosta está en la tradición del siglo XVI, entendiendo la cultura y religión de los indígenas como manifestación del engaño del diablo<sup>3</sup>. En cambio,

1 Un *curriculum vitae* de José de Acosta ofrecen Pino-Díaz 2008: XX–XXIV; Burgaleta 1999; Sievernich (1990: 296–301; 1994: 66–71). Sobre la bibliografía de Acosta informa Pino-Díaz (2008: XXIV–XXV). Cf. el Prólogo de Edmundo O’Gorman de su edición de la *Historia natural y moral* (1962: XI–XII, LVII–LX).

2 Aunque Sievernich (1990: 308; 1999: 70–71) enfatiza de manera muy convincente y concisa las ventajas de la teología de la misión de Acosta, no trata más de cerca la interpretación demonológica de las religiones indígenas. Se toma esta etiqueta literalmente, pero también señala los aspectos positivos que Acosta descubre en la religión indígena, como sus tendencias monoteístas.

3 Cf. el resumen y la reflexión conclusiva de León Azcárate y Sánchez-Marco (2013: 224–232). Una visión general del tema “Demonio – Nuevo Mundo” se da en los dos volúmenes publi-

el politólogo y sociólogo español Fermín del Pino Díaz, miembro del Consejo Superior de Investigación Científicas en Madrid, que en el año 2008 publicó la edición crítica de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, pone de relieve la característica estratégica de la demonología de Acosta (Pino Díaz 2008: XXXVI–XXXIX). Aún en el caso, en que no se comparta la tesis de Pino-Díaz, no se pone en peligro el método de Acosta que busca un entendimiento del otro, de su cultura y religión. Aunque la religión de los indígenas se inspirara significativamente en los demonios, Acosta sigue siendo fiel al principio de la espiritualidad ignaciana, de “buscar y hallar a Dios en todas las cosas” (Arzubialde 2009: 578; Burgaleta 1999: 109), incluso donde los demonios seducen hacia una religión idólatra. Por lo tanto, se puede, en cualquier caso, llegar a una apreciación positiva de la religión indígena.

Este artículo se refiere también al historiador español de la Universidad Friburgo en Suiza, Mariano Delgado, editor de la obra de Bartolomé de Las Casas (1485–1566) en alemán porque analiza la imagen de Dios que la conquista y la defensa de los indígenas revela (Delgado 1995, 1996). Como ya se ha mencionado, Acosta presenta a su Dios que está presente en todas las religiones, por eso ellas no pueden ser sólo realidades negativas, malas. Este ensayo ilustra también la conexión interdisciplinaria entre observaciones filológicas y la reflexión filosófico-teológica.

## 2. Dos códices demonológicos

Francisco Sánchez-Marco presenta dos crónicas para construir un marco en que debiera entenderse la obra de Acosta. Según su evaluación, *La Crónica del Perú* que escribió el soldado español Pedro Cieza de León (1520–1554) a partir de 1551, muestra la aplicación clásica de la categoría del mal a los indígenas (Sánchez-Marco 2008: 23–43). Los nativos son dominados por el demonio. Pedro Cieza de León (2016: 179) escribe: “Ver al demonio transfigurado en las formas que digo, no hay duda, sino que lo ven; llámanle en todo el Perú Sopay”. Los dos profesores de Deusto citan al etnohistoriador francés Pierre Duviols que opina que “la historiografía peruana de los siglos XVI y XVII concede al demonio un papel preponderante” porque el “diablo europeo” llegó a América en las carabelas de los españoles (Duviols 1977: 25). Además, Duviols nota: “No hay duda de que la demonología fue la ciencia teológica más generalizada entre los conquistadores y

---

cados por Fermín del Pino Díaz *Demonio, religión y sociedad entre España y América* (2002) y *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú* (2004) y la edición Iris Gareis, *Entidades malélicas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas* (2008).

colonizadores del Perú. Así vemos, por ejemplo, que un soldado autodidacta, como Cieza de León, sabe y dice de ella casi lo mismo que un estudioso y especialista como Acosta.” (Duviols 1977: 25)

A esta demonología popular y teológica corresponde una imagen de Dios. Cieza de León (2016: 29) está convencido que “a todo el mundo es notorio cómo los españoles, ayudados por Dios, con tanta felicidad han ganado y señoreado este Nuevo Mundo que Indias se llama.” Como soldado cree en el Dios todopoderoso que le regala a su sirviente victoria y éxito. Como en los tiempos del César Constantino, presenta la cruz como lábaro que promete otra vez: *In hoc signo vinces*, con este signo vencerás a los demonios (Sánchez-Marco 2013: 40). Por eso Cieza de León alaba a sus compatriotas que ponen cruces en las guacas donde se adoraba a los dioses, es decir, donde se conversaba con los demonios. El conquistador de Cristo cree en un Dios de la victoria. La eficacia de los demonios no resulta de una debilidad de Dios. Como un estribillo podemos leer que por los pecados de los indígenas (canibalismo, prácticas sexuales, incesto), “el demonio tuvo sobre ellos gran poder” (Cieza de León 2016: 104, 215, 222); los indígenas son bestiales (Cieza de León 2016: 113), por sus pecados viven contra la naturaleza humana. El mal que practican les deshumaniza. Por eso Dios no es injusto exponiendo a los indígenas al engaño del diablo, es un castigo. Esta culpabilidad de los indígenas impedía que tuvieran un conocimiento natural de Dios. Aunque saben de un Creador, lo identifican con el sol, es decir con el diablo, que a su vez imita al Creador (Cieza de León 2016: 76, 110, 125, 130, 145, 195, 221, 224, 251). Cieza de León sólo admite que los indígenas son razonables en su creencia de la inmortalidad del alma (Cieza de León 2016: 125, 212–213). Pero esto no cambia la evaluación negativa de su religión. Para cambiar el comportamiento deshumanizador de los indígenas se necesita la luz de la fe (Cieza de León 2016: 76, 275); de esta forma, es la conquista violenta la que pone justamente un fin a este reino del diablo.

*La Relación de los Agustinos de Huamachuco* del año 1560, que redactó el agustino Fray Juan de San Pedro repite a nivel más académico la interpretación diabólica de la religión indígena<sup>4</sup>. Las semejanzas sorprendentes entre doctrinas, símbolos y sacramentos cristianos e indígenas que Juan de San Pedro identifica, quedan reducidas por el fraile a la táctica del demonio imitando a Dios (Sánchez-Marco 2013: 46; Juan de San Pedro 1992: 161: el demonio es “ximia de dios”); idea esta que parece posteriormente será esgrimida por Acosta. Presuntamente la interpretación demonológica permitía a Fray Juan de Pedro hablar de estas

---

4 Juan de San Pedro (1992: 190): “En todos los pueblos desta provincia les suadio El demonyo q. tuviese guarda comun de todsio El pueblo como los theologos dizen que ay angel q. le guarda particularmente. A Cada repubeca y pueblo q. como digo El demonyo ymyta lo q. vee y se procura de transfigurar En ángel de luz...”

semejanzas, quien según la consideración de Sánchez-Marco (2013: 47), no se atreva a “valorar de manera positiva elementos de la religión indígena”.

De hecho, el agustino suspende la doctrina del siglo II de Justino Mártir sobre los *logoi spermatikoi*, de las semillas de la palabra divina en otras religiones y culturas. Por eso el Dios de Fray Juan de Pedro sufre una limitación rara de su eficacia histórica, no es omnipresente, sino regional; la maldad de las religiones no-cristianas le limitan<sup>5</sup>. Por lo tanto, la imagen imperfecta que las religiones indígenas tienen de Dios, según las normas del cristianismo, no puede incorporarse al cristianismo, sino que debe desaparecer por completo, igualmente todas las demás similitudes y analogías que recuerdan el cristianismo en las religiones indígenas<sup>6</sup>.

### 3. El fin estratégico de la demonología de Acosta

Opino que este Dios no es el Dios de José de Acosta porque en su obra la categoría del mal empieza a fluctuar salvando de este modo la inmensidad de Dios. El jesuita conoció Perú por sus visitas y viajes, en Cusco se quedó cuatro meses. Estudió las descripciones de los indígenas de Perú por Juan Polo de Ondegardo y Zárate (ca. 1500–1575). En su *Tratado y averiguación sobre los errores y supersticiones de los indios* (1559) y otros relatos, explica que los indios adoran siempre al diablo cuando adoran a sus dioses (Juan Polo de Ondegardo 198, 202, 526; Pino-Díaz 2008: XXI). Parece que Acosta sigue a Polo. En el quinto libro de la *Historia Natural y Moral de las Indias* de Acosta que empieza con la tesis “Que la causa de la idolatría ha sido la soberbia y envidia del demonio (Acosta 2008: 153;

5 Algo parecido encontramos en la teología de los primeros doce franciscanos en México, que en 1524 tuvieron una conversación con los nobles y sacerdotes de los aztecas. Ellos argumentan que el éxito de la conquista contra los nativos que son dominados por los demonios y muchos males morales, muestra la omnipotencia y providencia del Dios verdadero. Dicen: “Dios, el que lo empezó con vuestra destrucción, llegará a su fin y pereceréis completamente.” En otras palabras: Dios no es capaz de mostrar su presencia en la religión no cristiana. Por eso, la religión no cristiana debe ser completamente destruida y disuelta. Cf. Delgado (2012: 188–191).

6 Un ejemplo muy impresionante de la recepción de las ideas indígenas en el contexto de la doctrina cristiana de Dios y la creación es la *Theologia Indorum* escrita en el idioma de los Mayas K'iche' entre 1552–1554 por el dominico y obispo Domingo de Vico († 1555). El amarillo y el verde, los colores del maíz, que simbolizan la vida y la fertilidad para los Mayas, se convierten en atributos del Dios cristiano de la creación y de la vida. Incluso el “gender association parallelism” de la lengua maya K'iche' es adoptado por de Vico en el discurso de Dios, que habla del Dios cristiano como una madre y un padre (en este orden) (Sparks 2017: 17); cf. Saranyana 1999: 36.

2012: 186)<sup>7</sup>”, encontramos una demonología bien explicada (Acosta 2008: 153–202; 2012: 186–240; León Azcárate 2013: 73–79). Desde la génesis de un mono-teísmo reflejado en el Deutero-Isaías (siglo V antes de Cristo) y los Padres de la Iglesia, hasta el tiempo de Acosta, esta demonología servía para interpretar los dioses de otros pueblos. Se decía, o esos dioses no son reales, no existen, o deben ser considerados simplemente como demonios, como espíritus creados (ángeles) que han decidido en contra de los planes de salvación de Dios (León Azcárate 2013: 147–150). Parece que el pensamiento de Acosta se mueve en este marco tradicional de la “demonología interreligiosa”. Como una figura central del III Concilio de Lima (1582–1583), confirma la interpretación demonológica de la religión indígena en el Tercer Catecismo del Concilio, una colección de sermones modelo para la instrucción de los indios (Henkel 2010: 110–112) que en la literatura es vista como manifestación de una falta fundamental para la religión y los sacerdotes indígenas (Piepke 2011: 422–423). Por otro lado, una serie de observaciones filológicas e históricas de Fermín del Pino Díaz llevan a concluir que los demonios de Acosta en su *Historia* son una “interpolación”, “para tranquilizar a la censura inquisitorial del rey (patrono celoso de la ortodoxia), y de las órdenes rivales a la Compañía” de Jesús (Pino-Díaz 2008: XXXIX). Menciono unas observaciones filológicas de Fermín de Pino-Díaz que justifican esta conclusión (Pino-Díaz 2008: XXXVI–XXXIX):

(1) A lo largo de su *Historia*, Acosta cultiva un estilo descriptivo (basado en la experiencia), sólo en el quinto libro cambia el estilo y ofrece reflexiones sistemáticas.

(2) Como el título de su libro sugiere, el jesuita se esfuerza por describir el Nuevo Mundo observando las causas naturales. En este sentido científico busca argumentos que respalden la tesis del origen del hombre americano como fruto de una inmigración de pueblos asiáticos a través de una conexión terrestre entre ambos continentes. Incluso Alexander von Humboldt (1769–1859) sigue alabando el trabajo de Acosta 200 años después (Pino-Díaz 2008: XXXIII). Acosta, no obstante, renuncia a este estilo científico en el quinto libro, aunque insiste en la importancia de la experiencia para entender la idolatría (Acosta 1987: PD, lib. 6, cap. 14 n. 1, pp. 434–435). Las causas naturales son reemplazadas por poderes demoníacos. En los libros sexto y séptimo proporciona información objetiva sobre los logros culturales de los mexicanos y peruanos. Los demonios sólo juegan un papel menor cuando se habla de danzas y máscaras de los indios (Acosta 2008: 227; 2012: 271) o de templos y santuarios de los que son maestros

7 Las indicaciones de las páginas en paréntesis se refieren a la edición de la *Historia Natural* de Fermín del Pino-Díaz (2008), el segundo número se refiere a la edición electrónica del Fondo de Cultura Económica (2012).

(Acosta 2008: 253; 2012: 298). Debido a estas y otras observaciones, el quinto libro parece ocupar una posición especial y representar una interpolación.

Las observaciones históricas de Fermín del Pino Díaz explican los motivos de la interpolación. Llegado a Lima, una cabeza como Acosta tenía que hacer parte de la Inquisición —no podía rechazar esta oferta. Se incorpora no como juez inquisidor, sino como consultor teológico. Por su trabajo de consultor conocía bien los casos trágicos de Bernardino de Sahagún (1499/1500–1590) y de su amigo Polo de Ondegardo. En el año 1569 la Inquisición prohibió la publicación de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, que Sahagún, por motivos de la misión, había escrito en español y náhuatl. Se tenía miedo de que los indígenas pudieran reconstruir su religión en la base de las informaciones etnológicas contenidas en tal libro. Para la extirpación de las religiones mayas, el franciscano y obispo misionero de Yucatán Diego de Landa (1524–1579) había ordenado quemar los códigos de los Mayas en 1562. Es así que el libro de Sahagún podría sustituir los códices quemados; al igual que podrían hacerlo los textos etnográficos de Polo de Ondegardo, que tampoco pasaron la censura. Acosta entendió la suerte que tenía al su tratado *De procuranda Indorum salute* pasar la censura; aunque su versión original completada de 1577, no obtuviera el permiso para ser impresa. El tratado tuvo que esperar 11 años hasta su publicación; después que el autor suavizara sus críticas a la conquista española (Sievernich 1990: 298). Acosta ahora no quería poner en peligro su *Historia* por una crítica fuerte al dominio español. Y había que dejar claro que la religión indígena fuera algo negativo, perteneciente al diablo. La pregunta que se plantea al respecto es, por la existencia de otros autores que usaran una estrategia parecida.

Cierto es, que el Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616), en sus *Comentarios Reales de los Incas* se refiere muchas veces a Acosta, no obstante, en referencia a los Incas no asumió su demonología (Garcilaso 2012: lib. 2, cap. 27, p. 173; Pino-Díaz 2010: 51–77): parece que este autor entendió los motivos sólo estratégicos del jesuita. Por otro lado, en referencia a las culturas que preceden a la cultura inca, Garcilaso reactiva la categoría del mal. La facilidad con que se utiliza la categoría de maldad para etiquetar tal o cual cultura, también hace que la función estratégica de esta categoría sea obvia, por lo que uno tiene que preguntarse cuán seriamente se sigue tomando.

Sea lo que sea, las observaciones filológicas e históricas en torno a Acosta, permiten la conclusión siguiente: La demonología en el quinto libro y a lo largo de su obra, funciona como un paréntesis con un signo negativo delante, pero dentro del paréntesis hay muchos signos positivos, que indican una hermenéutica diatópica: esto es el intento de identificar elementos de conexión y analogías entre la religión cristiana y la indígena.

Algunos ejemplos ilustran lo anteriormente afirmado: Acosta explica con gran detalle cómo los demonios imitan los sacramentos y algunas instituciones

de la Iglesia como los monasterios. Retoma así una idea conocida desde la antigüedad, según la cual el diablo es el mono de Dios que imita a Dios (*diabolus est simia Dei*) (León Azcárate 2013: 169); así, en su orgullo quiere dejarse adorar como Dios, como lo probarían los “adoratorios y santuarios”, las “guacas” de los Incas y los templos de los Aztecas (Acosta 2008: 167; 2012: 202).

Al jesuita le impresionaron los monasterios de doncellas (Acosta 2008: 170–173; 2012: 205–209), jóvenes mujeres que dedicaban su vida completamente al culto, que vivían virginalmente, “con honestidad y recato” (Acosta 2008: 171; 2012: 206), practicaban la penitencia nocturna, se esforzaban por la pureza moral y también estaban a disposición del Rey Inca, el Hijo del Sol. Aunque el demonio, imitando a Dios o a Cristo, intenta establecer estos monasterios, tales lugares propician una vida religiosa, cuyo valor obviamente impresiona a Acosta. Las virtudes de las “monjas” no son una falsa imitación de virtudes. Por el contrario, el demonio, que es en sí mismo el epítome del vicio, sirve a la virtud; el mal produce en realidad el bien. La demonología de Acosta es, por lo tanto, altamente dialéctica: la etiqueta del mal permite “sin peligro” reconocer una virtud, un bien en la religión extranjera.

Acosta describe la imitación demoníaca de la Eucaristía en los Incas y en México. En Cuzco, por la comunión de un bollo se celebra la unidad del reino y la unidad con el rey. En México, se venera comulgando al dios Huitzilpochtli. Acosta reconoce la gran “devoción” (Acosta 2008: 183; 2012: 218) con la que todo sucede, y “la reverencia, temor y lágrimas”, que desencadena la recepción de la “comunión” (Acosta 2008: 185; 2012: 221). El demonio se convierte así en un catequista que, en la religión extranjera, “tienta” a las personas en las actitudes que mejor se adaptan a la recepción sacramental del Cuerpo de Cristo.

Acosta también informa de una especie de confesión efectuada, por la convicción de los incas de que los actos malvados traen enfermedad y desgracia. En este caso los demonios sirven a la “providencia del Señor”, porque la confesión que inspiraron facilitaría el cambio a la confesión cristiana (Acosta 2008: 185–187; 2012: 221–224).

A través de los demonios, los indígenas aprenden también a creer en cosas complejas como el misterio trinitario. Acosta escribe “se ponían las tres estatuas del sol y las tres del trueno, padre, e hijo y hermano” (Acosta 2008: 192; 2012: 228). Los demonios son catequistas contra su voluntad. En el último capítulo de su Historia Acosta formula de una manera impresionante: “las mismas cosas que [el demonio] hurtó de nuestra ley Evangélica, como su modo de comunión y confesión, y adoración de tres en uno, y otras tales, a pesar del enemigo sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido.” (2008: 271; 2012: 321)

Estos pocos ejemplos muestran cómo la categoría del mal empieza a fluctuar. El mal demoníaco indica algo bueno, la alteridad no es más el enemigo, sino un

aliado. En este caso el mal no es sólo una fuerza que hace daño al indígena, sino dialécticamente contribuye a la humanización y prepara la aceptación del evangelio.

#### 4. Con el método de entendimiento contra la “falsa opinión”

El jesuita alemán y profesor de teología pastoral Michael Sievernich (1990: 301) observa que Acosta ofrece un método empático de entendimiento hacia el otro (*verstehende Methode*). Acosta quiere “entender de raíz” el origen de la cultura india (Acosta 2008: 233; 2012: 275), es decir, desarrolla los primeros comienzos de una hermenéutica diatópica, ya que trata de reconocer muchos valores positivos detrás de la máscara demoníaca de la religión extranjera. Esto sólo tiene éxito porque se involucra con el otro lado, se acerca con cierta empatía. Si él hiciera de la otra religión totalmente una obra del diablo, sólo se podría reconocer su futilidad y sus vicios en ella, un entendimiento empático de ella sería imposible.

En lo que respecta al estudio de la cultura indígena, Acosta incluso dice que esto no sólo es un cierto “gusto”, sino que es incluso un “provecho”, y para ambas partes: “la noticia de sus cosas convida a que nos den crédito en las nuestras, y enseña en gran parte cómo de deban tratar” (Acosta 2008: 233; 2012: 275). Así pues, una relación de confianza con los pueblos indígenas también crea confianza de su parte. Un intercambio mutuo es posible. El primer resultado de este intercambio en confianza mutua es la superación de “la falsa opinión [¡!] que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre.” (Acosta 2008: 203; 233; 2012: 241; 275). Esta visión equivocada es algo malo, un “engaño” (Acosta 2008: 203; 2012: 241) —¿un engaño del demonio? En este momento Acosta habla sólo del engaño, en contextos en que trata de los indígenas, conecta el engaño con el demonio (Acosta 2008: 156; 2012: 191) que es el “padre de la mentira” (Acosta 2008: 163, 167, 185, 192, 262; 2012: 198, 201, 221, 229, 309), como dice muchas veces siguiendo a esta expresión del evangelio de San Juan (8:44). Por eso, la falsa opinión que los europeos tienen sobre los indígenas, justificando el uso de la violencia contra ellos, manifiesta también un mal, una mentira, lo demoníaco.

El “engaño” diagnosticado por Acosta en esta evaluación incorrecta que los europeos hacen sobre los americanos nativos, es tratado por su método de entender, a través de una hermenéutica diatópica. Fidel Tubino (2016: 91) sostiene: “La hermenéutica representa la opción de los discursos abiertos desde una nueva actitud: la escucha atenta de la alteridad. Esta es la condición del diálogo.” Acosta quiere escuchar atentamente a la alteridad, y propone esta escucha a los europeos, la espera de los indígenas. El Jesuita aprendió de los indígenas por la experiencia con ellos y quiere que otros le sigan. “Mihi plane res Indice postquam

eas expertus sum”, antes no fue expertus, pero ahora: “mihi videor peritus”. (Acosta 1560: 154; Sievernich 1990: 301) Por esa escucha es posible superar una falsa opinión y la exclusión de una etnia, de una cultura —una exclusión que facilitaría la justificación de la violencia contra “los otros”. Acosta argumenta a favor de la inclusión de los indios en la humanidad y la historia humana. También teológicamente trata de justificar esta afiliación de los americanos nativos a la única historia de la salvación, lo cual los demonios no saben sabotear.

## 5. El Dios de los Indígenas

Acosta descubre de la divina providencia “que de los mismos males se aprovecha para bienes, y coge el bien suyo del mal ajeno” (Acosta 2008: 271; 2012: 321); así la religión demoniaca es aprovechada por la divina providencia misma. Por lo tanto, la fluctuación del mal en el sentido de Acosta corresponde a la idea de un Dios que no excluye y no conquista por la violencia humana<sup>8</sup>. Es un Dios incluyente que se manifiesta en la cultura y religión no-cristianas, siendo así que la conversión al cristianismo revela una verdad ya presente en estas religiones y —en un sentido ideal (!)— lleva los valores e intuiciones profundas de estas religiones a su perfección. Por lo tanto, Acosta no niega el conocimiento natural de Dios en las religiones indígenas. Nota, que los Incas “confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los de Pirú llamaban Viracocha” (2008: 155; 2012: 189).

Además, cuando la religión indígena está bajo la providencia de Dios, el conocimiento de Dios que se realiza fragmentariamente en ella no es sólo un conocimiento natural hecho posible por las capacidades humanas, sino que también está impregnado por la gracia del creador; Acosta sostiene que “ningún linaje de hombres ha sido desamparado de Dios de tal manera, que no tuviese a su modo testimonio de Dios y auxilio suficiente.”<sup>9</sup> Por lo tanto, no son sólo los demonios los que los indígenas adoran erróneamente, sino que en su religión

8 Burgaleta (1999: 95) “...Acosta was able to find God at work where some of his contemporaries only saw the devil’s handiwork.”

9 Cf. Acosta (1984: DP I, cap. 5 n. 4, p. 123): “... no dejó de dar testimonio de sí mismo, haciendo bien desde el cielo, dando las lluvias y temporales; aptos para los frutos, llenando de comida y alegría los corazones de los hombres, para que, amonestados por las mismas obras de la naturaleza, de los bienes que perecen, pudiesen llegar al conocimiento del que es en sí, y conocieran quién es el artífice, porque el autor de la hermosura puso en su ser todas las cosas, y de la grandeza de las criaturas puede ser alcanzado con el conocimiento el creador de todas... No faltará por la gracia el que invita por la naturaleza, si no se opone y resiste el libre albedrío.” Acosta cita los Hechos de los Apóstoles (14:17); Bernabé y Pablo afirman sobre Dios: “...no dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándoos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y alegría...”

tocan al único Dios porque se les muestra a sí mismo, es decir, no son los demonios, sino es Dios quien da origen a la religión indígena. Acosta refiere a Pablo en los Hechos de los Apóstoles, en su discurso en el Areópago de Atenas después de haber hallado un altar intitolado, *Ignoto Deo*, al Dios no conocido: “al que vosotros veneráis sin conocerle, ése es el que yo os predico” (Hch 17:23; 2008: 155; 2012: 189). Comentando este testimonio bíblico del conocimiento natural y religioso de Dios con palabras optimistas: “Y así al mismo modo los que hoy día predicán el Evangelio a los indios, no hallan mucha dificultad en persuadirles que hay un supremo Dios y Señor de todo, y que éste es el Dios de los cristianos, y el verdadero Dios.” (2008: 155; 2012: 189)

No obstante, aunque los indígenas estén en contacto con el verdadero Dios por su religión, Acosta no llega a la conclusión de que se trate ya de una fe implícita, sin referencia a Cristo, o una fe sólo en el creador o sólo el conocimiento natural de Dios como suficiente para la salvación (1987: DP, lib. 5, cap. 3, n. 3–4, pp. 188–189)<sup>10</sup>; al contrario del dominico Domingo de Soto (1494–1560; Becker 1967: 42–52) quien defendió la salvación sin la fe y por el conocimiento natural de Dios<sup>11</sup>.

## 6. Conocimiento de Dios y exculpabilidad de los Indígenas

Es importante que Acosta no convierte esta capacidad de los indígenas de conocer naturalmente (y religiosamente) a Dios en un argumento a favor de su culpabilidad y maldad como lo hace en cambio el humanista Juan Ginés Sepúlveda (1490–1573), bien conocido por su debate en Valladolid con Bartolomé de Las Casas sobre los indígenas y una guerra justa contra ellos en el año 1550/51. En su tratado *Democrates secundus*, Sepúlveda cita la Carta a los Romanos de Pablo en que sostiene que los hombres conocen “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad” (Rom 1:20). Además, Sepúlveda confirma que todos seres humanos conocen la ley moral natural por sí mismos, por su naturaleza humana

10 Acosta (1984: DP I, cap. 5 n. 4, p. 123) cita a Ambrosio que dice: “*Todos los hombres han tenido siempre a mano en alguna medida las enseñanzas divinas, que aunque en proporción moderada y en forma oculta, sin embargo, de acuerdo con los designios de Dios, bastan para unos como remedio y para todos como testimonio*”. No es que admita Ambrosio que pueda alguien salvarse sin la fe en Cristo, nada de eso; lo que quiere decir es que la gracia resplandece en las enseñanzas naturales y empuja a quien las sigue al espíritu de fe y amor.”

11 Sin embargo, Soto distingue entre la gracia y la salvación escatológica. La gracia que Dios no niega a los que actúan según la ley natural no es suficiente para el cielo. Esto requiere fe, que Dios debe dar a través de la iluminación o de alguna otra manera. Una posición similar es tomada por Francisco de Vitoria, el profesor académico de Soto. (O’Meara 1994, pp. 341–344, 347–351.)

(Rom 2:14)<sup>12</sup>. No obstante, agrega que el hecho que los indígenas adoren a muchos dioses y practiquen rituales bestiales como sacrificios humanos y canibalismos culturales, revela que, aunque conozcan a Dios, no lo reconocen en su vida religiosa y práctica. Por eso, como diría Pablo en referencia a todos los hombres, también los indígenas “son inexcusables” (*ἀναπολογήτους* Rom 1:20). Sepúlveda argumenta que sólo a los paganos monoteístas con un culto adecuado se les debe respetar. Por ello, para quitar la ofensa de Dios por una religión politeísta y cruel y para salvar a sus víctimas, se justifica la guerra contra los indígenas.

El historiador Mariano Delgado (2012: 192–193) afirma que también Acosta declararía inexcusables a los indígenas. Por consecuencia, Delgado (2012: 193–198) celebra sólo a Bartolomé de Las Casas (1484–1566) que interpreta el politeísmo indígena<sup>13</sup> y los sacrificios humanos como formas naturales del conocimiento natural de Dios: Es natural, lógico y virtuoso, según Las Casas, sacrificar lo más valioso, como la vida humana, como la vida de los propios hijos, a aquel a quien se debe la vida<sup>14</sup>.

12 Sepúlveda (2018, lib. I 11, p. 66): “Dixi de ingenio et moribus barbarorum; de impia vero ipsorum religione et nefariis sacrificiis quid dicam? Qui cum daemonia pro Deo coleret, hunc nullis sacrificiis aequae placari putabant ac cordibus humanis.”, lib I 12, p. 76: “Pagani, ... qui nihil aliud, peius sunt quam pagani, et quibus nihil obici potest, nisi quod non sunt christiani, quae infidelitas nominatur, nulla causa est, qua iuste possint christianorum armis infestari atque puniri. Ut si qua gens in Orbe Novo reperiretur culta, civilis et humana, non idolorum cultrix, sed quae Deum verum duce natura veneraretur, Quaeque sine lege ea, quae legis sunt, ut verbis utar Pauli, ‘naturaliter faceret’, nec tamen lege uteretur Evangelica, ne haberet fidem Christi, ut hac ratione debeat infidelis nominari. Huiusmodi ergo gentibus istud recentiorum theologorum, quos citasti, decretum videri potest in causa belli suffragari, ut propter nullam infidelitatis culpam iure possint puniendi ...”.

13 Las Casas (1566: *Apologética historia*, lib. 1, cap. 71) “Por esto decimos que aquel cognoscimiento que por la lumbre natural alcanzamos de Dios es muy confuso. Y que sea alguno aunque confuso, Sancto Tomás [da] la razón en el libro III, capítulo 38, Contra gentiles, y es ésta, porque por la lumbre natural impresa en nuestras ánimas, el hombre fácilmente puede venir en algún cognoscimiento universal y confuso de Dios, desta manera: que viendo los hombres las cosas naturales correr y perseverar ordenada y ciertamente, como la orden no puede ser ni haber sin ordenador que [la] ponga, conciben por la mayor parte los hombres haber alguno que las que vemos ordene... (...) ... quién sea o cuál sea, o si uno o si muchos sean los que ordenan las cosas naturales, no lo pueden luego cognoscer por sólo este universal y confuso cognoscimiento.” Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* III, c. 38. “Quis autem, vel quails, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur...”.

14 Las Casas (1566: *Apologética historia*, lib. 2, cap. 183): “...nuestro entendimiento y razón natural juzga y nos enseña naturalmente y dicta que a Dios debemos ofrecer cuando le ofreciéremos lo mejor y más precioso que tuviéremos, y esto con sumo cuidado y diligencia, y así es de ley natural.” “...ofrecían a los que estimaban ser dioses la más excelente y más preciosa y más costosa y más amada de todos naturalmente, y más provechosa de las criaturas, mayormente si los que sacrificaban eran hijos.”

Según mi examen del texto de la *Historia* (2008: 157; 2012: 192), Acosta no cita la conclusión de Pablo<sup>15</sup>, aunque sabe que el monoteísmo de los pueblos indígenas queda imperfecto; se da cuenta, que a pesar de la adoración del Dios más alto y excelente no dejan de venerar a otros dioses, a ríos y árboles. Por eso el autor no renuncia a hablar de la “perdición” (2008: 158; 2012: 192) que es la consecuencia de la idolatría y de los sacrificios humanos (León Azcárate 2013: 192).

Por otro lado, empieza a buscar exculpación para los indígenas; tres ejemplos son presentados.

(1) La primera exculpación es el demonio mismo: él inventa los engaños y golpea a los indios con la ceguera para que le sacrifiquen personas. Él está detrás de todo lo malo, no son los indígenas (Pino Díaz 2002: 144). En este punto Acosta se distancia de Pedro Cieza de León quien acusa a los indígenas. El mal demoníaco deshumaniza, sostiene Acosta, hace daño y destruye (Acosta 2008: 154; 2012: 188), no obstante, no convierte a la persona humana en una realidad no-humana, substancialmente “bestial.” Bajo la influencia del mal, el hombre permanece abierto a la luz de la razón y del Evangelio: “el hombre en esta vida es capaz de la vida divina y eterna” (Acosta 2008: 154; 2012: 188).

(2) Una segunda exculpación dice que el demonio es responsable que una cultura entera y su religión se presenten como idolátricas, no es una diferencia racial lo que lleva a la idolatría (Pino Díaz 2002: 144). De tal manera el demonio “salva” la humanidad y bondad de los indígenas.

Tal argumentación recibe una explicación más profunda que se refiere a ese monoteísmo imperfecto de los indígenas. Acosta cita a los filósofos de Grecia, Platón y Aristóteles, que demostraban filosóficamente el monoteísmo, no obstante, no negaban el politeísmo de la religión. A esta conclusión podemos dar la forma de una pregunta retórica: Si gente tan educada y sabia no se libera del politeísmo, ¿cómo se puede requerir esto de los indígenas que no disponían de tales recursos filosóficos?<sup>16</sup> Acosta compara la religión de los aztecas e incas con

15 Cf. igualmente en José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, lib. 5, cap. 9, n. 8–9, pp. 253–255. En un otro lugar del mismo tratado (lib. 1 cap. 1), Acosta se ocupa de manera general de la inexcusabilidad de los pueblos a los que se dice que Dios se ha dirigido, pero que no respondieron adecuadamente a él. Incluso si Acosta dijera en este punto que también los pueblos indígenas pertenecen a esos grupos étnicos que no han respondido adecuadamente al testimonio de Dios y que por lo tanto son igual de inexcusables, el jesuita busca excusas para este fracaso.

16 Compárese Bartolomé de Las Casas, *Apología* (1975: 85v–86, p. 203) “En cuanto a la autoridad de San Pablo, es de señalar que habla de los filósofos que, teniendo el conocimiento de Dios, no lo utilizaron para el bien, sino que se hicieron necios. Dichos filósofos supieron que Dios era un ser excelso por encima de todas las cosas; de esta manera debían tributarle el honor y la gloria... ahora bien, habiendo conocido así a Dios no le glorificaron como Dios... Es cierto que lo anterior no debe aplicarse a todos los comunes mortales; por eso a éstos no se refiere el Apóstol.”

la de los griegos y romanos para demostrar la “normalidad” de las ideas politeístas, pero también para ilustrar que un panteón se refiere de manera oculta al monoteísmo (Acosta 2008: 151–152, 155–157, 163–165; 2012: 185, 189–191, 199; León Azcárate 2013: 160–162).

En su tratado *De procuranda Indorum salute* (lib. 5, cap. 9, n. 9, p. 255), Acosta compara este politeísmo cultural con “una enfermedad idólatra hereditaria” (*haereditarius impietatis morbus*). La idolatría cultural es ya “contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas, tiene tal vigor que no la podrá sanar sino el riego muy abundante de la divina gracia y el trabajo asiduo e infatigable del doctor evangélico.” (ibíd.) Por consecuencia, el indígena no tiene la culpa de su religión idólatra.

## 7. El culturalismo de Bartolomé de Las Casas y José de Acosta

Bartolomé de Las Casas ha desarrollado un argumento casi idéntico. El dominico se refiere a la Retórica de Aristóteles que dice *ἄμοιον γὰρ τι τὸ ἔθος τῆ φύσει* (I 11–1369b). De esta similitud del *ethos* con la *physis* resulta una inalterabilidad del *ethos* porque la naturaleza nunca cambia. Con frecuencia lanzar una piedra al aire, explica Aristóteles en su *Ética* (lib. 2, 1–1103a), no cambia su naturaleza. Siempre cae hacia abajo, nunca hacia arriba. En este sentido nota Las Casas en la *Apologética historia*, si “consuetudo similis est natura, ideo difficile est ipsam mutare” (lib. 3, cap. 74). Es decir que las costumbres y tradiciones cosmovisionales pueden llegar a ser tan poderosas que producen “otra natura” (ibíd.), una segunda naturaleza humana. Entonces la idolatría que se ha convertido en parte de la naturaleza consuetudinaria no puede ser simplemente cambiada o eliminada. Como ejemplo, Las Casas nombra al Pueblo de Israel, que se acostumbró a la idolatría durante su tiempo en Egipto y por esta razón continuó adorando a dioses falsos en la tierra de Canaán. Como Acosta, Las Casas se refiere a las culturas y religiones antiguas de Egipto, Grecia y Roma que también practicaban la idolatría a pesar de los valores culturales y humanos que desarrollarían. Es decir, Las Casas y Acosta integran las culturas mexicanas e incas en una imagen global; es *natural* en el sentido de una *segunda naturaleza*, practicar idolatría y rituales “diabólicos” (Acosta 2008: 157–159; 2012: 192–193; Burgaleta 1999: 93–94, 97–98; León Azcárate 2013: 146–147). Al mismo tiempo, Acosta está convencido de que la educación crea una nueva “segunda naturaleza” (Acosta 1984: DP, lib. I cap. 8, n. 1, p. 151). Es impresionante cómo Las Casas y Acosta llegan a la misma conclusión culturalista que exculpando a los indígenas, excluye o minimiza la aplicación de violencia contra ellos y espera en un proyecto educativo.

## 8. Violencia limitada y la culpa de los misioneros

En su obra pastoral *De procuranda Indorum salute* (1987: DP, lib. 5, cap. 9, n. 3, pp. 274–275), Acosta cita la primera carta a los Corintios (5: 13) en que Pablo escribe *A los que están fuera, Dios juzgará*<sup>17</sup>, no lo harán los hombres, es decir, no juzgan los españoles. La delegación del poder judicial y ejecutivo a la autoridad trascendente de Dios, dispensa a la gente del uso de la violencia y crea paz. Según Acosta, la violencia se puede sólo aplicar a bautizados que practiquen la idolatría o a súbditos no-cristianos de reyes cristianos que con su idolatría provoquen la apostasía de la población católica. Como miembro de la inquisición no podría bien presentar otra conclusión. Por otro lado, destaca que la recaída en la idolatría de los indios bautizados se debe a los colonizadores, que con sus malos tratos hacen que los bautizados vuelvan a su antigua fe (Prien 2007: 208).

(3) Tal vez Acosta vaya un paso más allá que el *Defensor de los Indios*, Las Casas, ofreciendo un tercer argumento para exculpar a los indígenas. Mientras que Las Casas habla de los malos hábitos y pecados de los españoles, que ponen en peligro una misión exitosa, en *De procuranda Indorum salute* (1987: DP, lib. 5, cap. 9, n. 9, p. 255) Acosta se refiere además a sí mismo, a los misioneros — preguntándose: “¿Por qué acusamos la tardanza y dudas de los indios en dejar la idolatría? Más bien deberíamos indignarnos contra nuestra desidia incommensurable: tumbados panza arriba y bostezando, apestando todavía al vino que bebimos ayer, nos dedicamos a susurrar unas cuantas frivolidades contra las guacas y las supersticiones de los hornos, y cantamos victoria al momento, cuando la cosa apenas si ha empezado.” Acosta se golpea el pecho y confiesa el fracaso de los misioneros: nosotros tenemos la culpa. Es una llamativa fluctuación de mal que acontece y exculpa a los indígenas. El mal como violencia deshumanizadora está al lado de los conquistadores y colonizadores, el mal como pereza está al lado de los misioneros negligentes. También es por esto que Acosta no es muy amigo de los castigos corporales infringidos a los indígenas bautizados que no se abstuvieran de adorar a sus dioses, aunque en principio no descarta cada castigo.

## 9. *Deus semper maior* como el Dios que sufre

¿Qué Dios corresponde a esa fluctuación de mal? Lo sabemos ya: Según Acosta es el Dios de la providencia. El editor de la *Historia* de Acosta, Edmundo O’Gorman, (1962: XLII) habla de “una interpretación providencialista” de la historia. Es el Dios de la providencia, quien es capaz de sacar el bien del mal, incluso de un

---

17 1 Cor 5: 13 A los que están fuera ya los juzgará Dios. Así que eliminen el mal de entre ustedes.

misionero que huele al vino de ayer, de los crímenes colonialistas. Es el Dios de los jesuitas, el *Deus semper maior* (Arzubialde 2009: 958–961). El Dios que es siempre mayor, aquel que puede también instrumentalizar los recursos naturales de las Indias para atraer a los españoles y realizar su proyecto evangelizador, dado que la evangelización sola no es motivo suficiente en el caso de cristianos cómodos. Escribe: “Si dicen que el ser rica esa tierra fue la causa, yo no lo niego; ... Y eso mismo es traza de Dios en tiempo que los predicadores del Evangelio somos tan fríos y faltos de espíritu, que haya mercaderes y soldados que con el calor de la codicia y del mando, busquen y hallen nuevas gentes donde pasemos con nuestra mercadería.” (Acosta 2008: 270–271; 2010: 320)

Estas palabras de José de Acosta son bien conocidas y muchas veces citadas; ¿Son estas palabras atrevidas, cínicas de una teodicea cínica que absorbe el mal, violencia y crueldad, tan fácilmente en un sistema metafísico?<sup>18</sup>

Sin embargo, si tomamos en serio estas palabras sobre los predicadores fríos y sin espíritu, tenemos que concluir, que las consecuencias de la explotación de los recursos naturales de las Indias como violencia, crueldad, esclavización y muerte de los indios, pesan en el corazón del jesuita que asume la responsabilidad por esos predicadores incapaces. ¿Qué penitencia podría contrapesar y compensar el peso de esta culpa?

Parece que la providencia divina de la que Acosta habla, requiere la confesión de una culpa irreparable por parte de los predicadores. Es decir, esta providencia divina no niega, sino presupone la responsabilidad de la persona que cree en ella. Opino que esta presuposición revela, por fin, a un Dios siempre mayor que sufre por las personas que escapan de su responsabilidad, de manera que ahora tiene que recurrir a métodos problemáticos, al mal, persiguiendo sus planes, el bien. Para disminuir esta aporía en la imagen de Dios y una teodicea cínica, Acosta no se cansa de motivar a sus colegas a promulgar el evangelio con una vida apostólica más auténtica. La espiritualidad ignaciana exige este más, *magis* en correspondencia al Dios siempre mayor. Por eso Acosta no acepta la mencionada

---

18 Cf. las consideraciones del jesuita Sievernich (1990: 312): “Wenn Acosta sowohl die schöne Natur als auch die böse Geschichte gleichermaßen providentiell zu dechiffrieren versucht, dann tut er dies sicher im Vertrauen auf die ‘überaus sanfte Providenz Gottes’ (De procuranda I, 52), jedoch überdehnt er durch direkte Inbeziehungsetzung natürlicher und historischer Ereignisse mit dem Wirken Gottes das Axiom der *felix culpa* in theologisch kaum erträglicher Weise; vor allem weil er zuviel weiß und weil sein Vorgehen allzu leicht als gleichsam göttliche Legitimation, wenn auch post festum, geschichtlicher Untaten mißdeutet werden kann”. – Cuando Acosta trata de descifrar tanto la bella naturaleza como la malvada historia igualmente providencial, entonces lo hace ciertamente confiando en la “sumamente suave providencia de Dios” (De procuranda I, 52), pero al relacionar directamente los eventos naturales e históricos con la obra de Dios, exagera el axioma de *felix culpa* de una manera teológicamente difícilmente tolerable; sobre todo porque sabe demasiado y porque su procedimiento puede ser mal interpretado como una legitimación divina, aunque sea post festum, de las fechorías históricas.

tesis que ya el conocimiento natural de Dios y/o una *fides implicita* de los indígenas sería suficiente para la salvación; el jesuita insiste en una fe explícitamente profesada, lo que exige un trabajo enorme de misión que actúe sin violencia y respete la libertad de los demás<sup>19</sup>.

## 10. ¿Hermenéutica diatópica de un inquisidor?

En suma, es notorio el esfuerzo que hace Acosta, un hombre de su tiempo, para interpretar de una manera más positiva lo culturalmente y religiosamente diferente, sin salirse del marco cristiano del momento. La superioridad de la cultura europea y la verdad definitiva y misionera de la fe cristiana marca el *topos* de su hermenéutica. Esta posición impide una simetría a priori entre su *topos* y el de los indígenas. ¿No hace esto, en principio, imposible cualquier hermenéutica diatópica? ¿Puede un colaborador de la Inquisición y un protagonista de la extirpación de la idolatría ser un hermeneuta apropiado del extranjero y del otro? Desde el *topos* de nuestro presente, la respuesta sólo puede ser negativa. ¿Pero qué diría esta respuesta sobre nuestra capacidad hermenéutica para entender a un intelectual europeo y católico del siglo XVI que insiste en la experiencia del otro para superar opiniones falsas que los europeos tienen de los habitantes del Nuevo Mundo?

Lo que separa nuestro tiempo del de Acosta es la conexión entre la verdad pública y la persona. En el siglo XVI, y aún hasta principios del siglo XX, la regla en países de influencia cristiana era que la verdad tiene todos los derechos, mientras que la falsedad y la mentira no tienen ningún derecho. Por lo tanto, es legítimo luchar contra la falsedad y prohibirla en la esfera pública a través de la censura, especialmente cuando el cristianismo es el fundamento del Estado. El cambio de este *topos* presupone que se encuentre una nueva base de estado y sociedad de la que se pueda afirmar que tiene todos los derechos. Incluso los vanguardistas de la Escuela de Salamanca, que se ocupan de la condición jurídica de los indígenas, avanzan hacia la idea de la ley moral natural que se transforma en el fondo de los derechos humanos. Es decir, ahora la persona humana tiene todos los derechos. Es interesante que la *Declaración de Libertad Religiosa* del Concilio Vaticano II (aprobado en el año 1965) lleva el título de *Dignitatis humanae* y no *Libertas religionis*. Las dos primeras palabras de la Declaración, después de las cuales se le da nombre, se refieren así inmediatamente al fundamento metafísico

---

19 Cf. Acosta (1987: lib. 5, cap. 3, n.º 6, p. 193): “si sin conocimiento de Cristo puede haber salvación o justificación, entonces no vale la pena predicar a Cristo y es inútil enviar a los Apóstoles al mundo entero, como es también inútil ordenarles: El que llegue a creer y reciba el bautismo, se salvará.”

de la libertad religiosa: a la dignidad del hombre, quien, debido a su dignidad tiene derecho a decidir por sí mismo sobre su orientación religiosa. Por lo tanto, sería erróneo pensar que la libertad de la religión se basa en el relativismo religioso o el agnosticismo filosófico.

La “misión” de la hermenéutica diatópica es promover el reconocimiento de la dignidad humana y de los derechos humanos como tema y base del diálogo intercultural. Esto se hace, como explica Tubino (2016: 68), buscando equivalentes de los derechos humanos en las culturas varias. De esta manera, el entendimiento intercultural sobre este tema puede lograrse sin legitimar un paternalismo cultural de los europeos que desarrollaron la idea de la dignidad humana. El diálogo intercultural es un proceso abierto en que ocurren modificaciones de la justificación de los derechos humanos. No debe excluirse ninguna forma con la que se justifica la dignidad humana; la plausibilidad de una justificación de los derechos humanos depende de su respectivo contexto cultural. Desde el *topos* de nuestro tiempo, uno puede preguntarle a Acosta hasta qué punto ya se está acercando a la idea de la dignidad humana.

## 11. Dignidad y unidad de la humanidad

Michael Sievernich ilustra muy acertadamente el punto de partida espiritual y teológico de las consideraciones interculturales e interreligiosas de Acosta; Sievernich se refiere a la meditación sobre el motivo de la Encarnación que el fundador de los Jesuitas, Ignacio de Loyola (1491–1556), propone en su libro de los *Ejercicios Espirituales*. Ignacio invita a imaginarse las tres personas de la Trinidad cómo miran “toda la planicia o redondez de todo el mundo llena de hombres ... en tanta diversidad, así en trajes como gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos santos, otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc.” (Ignacio de Loyola 1985: EE 102, 106, pp. 90–91). Y para salvar todos, la segunda persona de la Trinidad se hizo hombre.

El monoteísmo cristiano, la creencia en la creación y la encarnación transmiten así una visión de un mundo único y de una humanidad unida en su múltiple diversidad. La visión de la historia de la salvación que entra en juego a través del tema de la encarnación deja claro que también hay una sola historia de la salvación. Acosta también presupone esta visión en su pensamiento y es la base de su *interculturalidad*.

En el primer capítulo de su *Historia* afirma esta visión explicando que el cielo del Viejo Mundo es también el cielo del Nuevo Mundo. Sólo hay un mundo, al que todas las personas pertenecen (Acosta 2008: 9–12; 2012: 10–14). Sus notables esfuerzos por explicar la presencia de los habitantes de América mediante la

migración a través de un puente terrestre (Acosta 2008: 30–41; 2012: 35–49) deben entenderse en el contexto de su antropología teológica: A través de esta consideración científica, se asegura la unidad de la humanidad, que se expresa bíblicamente a través de la figura de Adán. Esto significa que los indígenas descienden de Adán, son imagen de Dios, como todos los demás seres humanos. Acosta (2008: 30, 42; 2012: 35, 50) alude a los Hechos de los Apóstoles (17: 26) que afirman: “El cual hizo de uno a todo el linaje de los hombres, para que habitase sobre toda la faz de la tierra.” Por lo tanto, Acosta rechaza resultantemente la tesis aristotélica de que los esclavos existen por naturaleza: “los indios no están sujetos a esclavitud, sino son completamente libres y dueños de sí” (Acosta: 1984: DP, lib. 3 cap. 17, n. 1, p. 507). Por naturaleza, sólo hay el tipo del hombre libre. Toda diferenciación adicional es secundaria. Las deficiencias pueden ser corregidas por la educación. Podemos concluir que por medio de su antropología teológica, Acosta logró la comprensión de la dignidad universal e inalienable del hombre. Su hermenéutica diatópica está determinada por este punto de partida. Él desarrolla un método de entendimiento, por eso puede entender la articulación del ser humano en la religión y cultura indígena; de aquí que los logros culturales de los Incas y mexicanos (organización estatal, realeza, jurisdicción, lugares de producción, profesiones, calendarios, sus imágenes, figuras, jeroglíficos y quipos que les permiten tener memoria histórica, educación, festivales y danzas), sepa apreciarlos (Acosta 2008: 204–219; 2012: 241–260).

Desde el punto de vista europeo, Acosta distingue entre culturas de los bárbaros (Acosta 1984: DP, Proem., pp. 63–67)<sup>20</sup>, pero en una visión evolutiva: siempre es posible subir de un grado a otro desarrollando aún más las habilidades que todo ser humano tiene (Sievernich 1994: 67). Ve a los chinos, japoneses y a muchos habitantes de la India Oriental en el mismo nivel que los europeos; a los incas y los mayas los coloca en un segundo nivel, porque estos pueblos americanos aunque conozcan la organización de un estado, jurisdicción, normas de comportamiento humano, un sistema económico y tienen “un cierto esplendor de culto religioso” (Acosta 1984: DP, Proem., p. 63), aún no conocen la escritura o sólo hasta cierto punto como los Mayas. De tal forma, agrega, que después de la evangelización, se deben preservar las costumbres y leyes de tales pueblos, siempre que no contradigan el cristianismo (Acosta 1984: DP, Proem, p. 67; Sievernich 1990: 307–308; Shepherd 2014: 55–56).

El tercer nivel, el más bajo, está ocupado por los pueblos de América, “sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales” (Acosta 1984: DP, Proem., p. 67; 2008: 234–235; 2012: 275–277). Pero también en este caso,

---

20 Cf. Acosta (2008: 234–235; 2012: 276): donde habla de los “hombres muy bárbaros y silvestres” en la Nueva España. Cf. Shepherd (2014: 53–54).

Acosta sostiene que “no hay gente tan bárbara, que no tenga algo bueno que alabar” (2008: 233; 2012: 275)<sup>21</sup>. Como jesuita, afirma que la misión tiene que impulsar la evolución de los pueblos de América por la educación. Admitiendo, a su vez, que se puedan prever acciones violentas contra el tercer grupo para sacarlo del estado salvaje y obtener un sentido de coexistencia civilizada “que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños” (Acosta 1984: DP, Proemio, p. 69). La misión puede entonces proceder<sup>22</sup>. Al hacerlo, no está en absoluto ansioso por convertir a los indios en españoles; rechaza expresamente tales intentos; exigiendo, incluso, que los misioneros aprendan las lenguas de los nativos (Acosta 1987: DP, lib. 4, cap. 6–9, pp. 47–82; Sievernich 1990: 306).

Esta antropología positiva de las poblaciones indígenas del Perú y de México no está suspendida ni siquiera por el poder del mal. De tal modo, nuestro autor defiende la necesidad de confesar una fe explícita en Cristo Salvador para salvarse ahora, y escatológicamente afirma la libertad del hombre de decidir sobre su propia vida y de resistir con soberanía a los poderes satánicos. Típica de la espiritualidad ignaciana es la idea de que el hombre tiene la opción de seguir a Cristo, su Rey, o a Satanás y sus demonios —como Ignacio de Loyola explica en sus *Ejercicios Espirituales* (1985: EE 136–142, pp. 99–100) mediante la meditación de dos banderas, la una de Cristo y la otra de Lucifer (Arzubialde 2009: 379–391). Lo demoníaco y el mal nunca se convertirán en un destino inevitable o en la perdición. El hombre es un ser libre, capaz de resistir la violencia deshumanizadora del mal, respaldado por la gracia y la educación. El quinto libro, con una interpretación demoníaca de las religiones indígenas, es también uno de los tres últimos libros de la *Historia* de Acosta, en el que, según el proemio, describe las obras del “libre albedrío” después de que los anteriores describieran “las obras de la naturaleza” (Acosta 2009: 5; 2012: 12). Los demonios no suspenden la libertad de la voluntad humana; su manipulación no se convierte en un destino y una consecuencia inevitable.

Para no disminuir teológicamente el libre arbitrio el fundador de la orden jesuita enfatiza en sus *Ejercicios Espirituales* que un discurso desproporcionado de la gracia podría engendrarse “veneno para quitar la libertad” (Ignacio de Loyola 1985: EE 369, p. 185). Ni la gracia, ni la providencia y predestinación divinas pueden reemplazar las decisiones y los esfuerzos humanos; sólo pueden

21 León Azcárate (2013: 125) que en su estudio se concentra en “‘demonización’ de la religión indígena llevada a cabo por Acosta” sostiene también (126): “... Acosta nunca demonizará al indio como persona y lo considerará siempre un sujeto dotado de dignidad, capacitado para ser evangelizado y abierto a la aceptación libre de la salvación divina.”

22 Cf. Shepherd (2014: 58): “...Acosta’s missionary manual attempts to construct an organic method by which Native Americans would progress through the steps of social, political, and cognitive maturity so that Christianity would have fertile soil in which to take root.”

evocarlos y apoyarlos (Ignacio de Loyola 1985: EE 366–367, p. 184; Carls 2006: 62–64; Arzubialde 2009: 935–938).

Acosta piensa como una persona del Renacimiento, que saca a relucir el sujeto humano en su libertad y autonomía. Como jesuita, sabe que esta libertad puede estar contaminada y debilitada por una enfermedad hereditaria, es decir, por condiciones culturales, sociales y ideológicas; por lo tanto, la voluntad libre se completa en relación con la voluntad liberadora y salvífica de Dios. El primer proyecto educativo (o civilizador), así, tiene por objeto enseñar a los indígenas que viven en estado salvaje. Sólo como segundo paso menciona la obligación de enseñarles también a ser cristianos<sup>23</sup>. El proyecto humanizador del Renacimiento es, de este modo, la base de la misión cristiana. No propaga un trabajo misionero burdo centrado sólo en un gran número de bautismos, sino preocupado por la persona en su totalidad y el desarrollo de sus diversas habilidades.

Esta idea de educación y civilización de los indígenas implica un claro paternalismo y el peligro de una hispanización. Esto a su vez se relativiza por el hecho de que el propio Acosta observa un desarrollo en las culturas indígenas hacia un estado más civilizado, como lo muestran las culturas incaicas y mexicanas. Por tanto, asume una dinámica que descubre en los pueblos indígenas y no tiene que llevarla a ellos sólo desde fuera, desde su *topos*. A este respecto, procede en el sentido de una hermenéutica diatópica que busca equivalentes en las culturas para identificar lo que tienen en común: en este caso es la idea de un desarrollo cultural.

## 12. Religión y Ética

En los siglos XVI y XVII no existe todavía un concepto abstracto de la religión para estudiar el fenómeno de la religión desde una posición neutral (Feil 1986; Schulz 2019). La religión es siempre la religión concreta a partir de la cual se determina la relación con otras religiones. Por eso Acosta no puede descubrir elementos generales (antropológicos) que caractericen el fenómeno de la religión de manera fundamental y que por eso se encuentren también en las religiones indígenas, sino identifica sólo rastros y elementos del cristianismo en ellas: Los demonios imitan al Dios de Jesús, los actos simbólicos de los cultos incaicos y mexicanos se refieren a los sacramentos de la iglesia. Acosta caracteriza al diablo como un ladrón que roba sus ideas seductoras de la ley del evangelio. Pero no se deduce del hecho de que Acosta sólo pudo reconocer y juzgar las religiones indígenas desde el cristianismo, que los comienzos de una hermenéutica dia-

---

23 Cf. Acosta (2008: 234; 2012: 276): “...es necesario enseñallos primero a ser hombres y después a ser cristianos.”

tópica en su pensamiento se deban únicamente a este hecho. Desde el punto de vista del cristianismo, podría haber rechazado las religiones indígenas en todos sus aspectos como obra del diablo.

Sólo en el contexto de la ética de la virtud se podía hablar de la religión en un sentido más general. Se la entendía como una “sub-virtud” de la virtud de la justicia: El hombre debe su vida a Dios o a los dioses, por lo tanto, es justo honrar religiosamente el origen de todo ser. El autor romano Marco Tulio Cicerón (106 a.C.–43 a.C.), además la Edad Media, también la escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria (†1546), el jesuita Francisco Suárez (1548–1619) entendían *religio* en el sentido ético de la virtud (Feil 1997: 117–148). Acosta también descubre esta virtud de la justicia en la religión de los indígenas, cuando enfatiza la devoción y reverencia que lo caracteriza. Pero a partir de esta comprensión ética de la religión no se desarrolla ningún término genérico. El concepto de la libertad religiosa en sentido moderno no existía. No obstante, en Acosta encontramos en el entendimiento de la religión cristiana una idea que prepara el concepto moderno de la libertad religiosa.

Acosta entiende el acto de fe como un acto libre del hombre<sup>24</sup>. En el reconocimiento de la libertad del acto de fe, se refleja su antropología, según la cual los seres humanos son a imagen y semejanza de Dios, de modo que la libertad de Dios se refleja en su libertad humana. Para hacer posible este acto libre de la fe, insiste en la misión y en la intensificación de la catequesis; un bautismo obligatorio es una contradicción en sí mismo<sup>25</sup>. También la erradicación de la idolatría, debiera basarse, en primer lugar, en la superación espiritual interna, no principalmente en la destrucción de santuarios y huacas; la base debiera realizarse en la libre decisión por el único Dios. Por lo tanto, hay un rechazo de una misión violenta que pretendiese forzar el acto de fe<sup>26</sup>. Al entender la fe como un

24 Ya el Nuevo Testamento da muchas indicaciones que hablan de esta comprensión de la fe. Los discípulos llegan a la fe a través de lo que Jesús dice y hace; no se les obliga a ello, cf. Juan 6:68–69 “Le respondió Simón Pedro: ‘Señor, ¿dónde quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios.’”

25 Cf. Acosta (1987: DP, lib. 6, cap. 3, n. 2, p. 365): “Me atrevería a pensar que el punto más grave que el Concilio Provincial hubo de decretar y habrá de hacerse en adelante, el que merece una defensa más firme, es el de detener a los indios adultos antes del bautismo por un año o incluso más tiempo, de no amenazar peligro de muerte, en la instrucción de los misterios de la fe y en la comprobación de su buena voluntad.”

26 Acosta (1987: DP, lib. 5, cap. 10, n. 2, p. 261): “Esforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el Evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del Evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión. Muchas veces se ha dicho, y muchas veces conviene repetirlo, que la fe no es sino de los que quieren, y que nadie debe hacerse cristiano por la fuerza.” Acosta permite un cierto grado de coerción en el caso de los indios ya bautizados y cristianizados que recaen y se dedican a la idolatría. Restringe el notorio “compelle intrare” a este grupo de personas y no lo refiere a personas que aún no han oído

acto libre, Acosta prepara la idea moderna de la libertad religiosa que tiene su base, como he explicado, en la dignidad del hombre; es propio de dignidad del hombre elegir su religión libremente. Por consiguiente, Acosta no renuncia al punto de partida antropológico de una hermenéutica diatópica tampoco en el contexto del tema de la religión. Según la hermenéutica diatópica identifica equivalentes y analogías entre el cristianismo y las religiones indígenas.

A pesar de que Acosta sostiene que la religión tiene un origen demoníaco, él —siguiendo la espiritualidad ignaciana— busca a Dios en la religión indígena y halla a Dios en un conocimiento natural del Creador del universo. Es Dios universal y omnipresente, no regional y excluyente, sino el Dios incluyente. Es el Dios que da testimonio de sí mismo en la creación y así motiva el acto religioso de fe. Así que no son los demonios los que están en el origen de la religión indígena, sino el Dios que Acosta identifica con el Dios de Israel y el Dios de Jesús. *El Dios que da testimonio de sí mismo en la creación* es reconocido por Acosta como el intermediario entre el cristianismo y la religión indígena y se encuentra en ambos lados. De tal manera, Acosta empieza a ser el hermeneuta sobre el que Tubino (2016: 68) dice que está “en el ‘entre’”. Ni siquiera los demonios pueden destruir este conocimiento común de Dios de los cristianos y los indios, ellos sólo pueden nublar el monoteísmo de forma politeísta. Los demonios preparan a los indígenas para la fe en la Trinidad, es decir, incluso para un contenido de fe que va más allá de la fe en el Creador.

Mientras que la fe en el Creador en forma de un conocimiento natural y general de Dios se encuentra en muchas religiones, desde la Alta Edad Media (Alberto Magno, Tomás de Aquino) la fe en la Trinidad se ha atribuido exclusivamente a la revelación de Dios en Jesucristo. ¡La catequesis demoníaca se mueve así al corazón de la fe cristiana! La tesis de que los demonios transmiten el concepto específicamente cristiano de Dios, al menos en fragmentos, debe ser vista como una maniobra teológica muy arriesgada que Acosta llevó a cabo.

Habría sido más fácil, como otros autores lo hicieron, atribuir tales similitudes entre la identidad cristiana y la religión indígena a la predicación de los apóstoles, es decir, al apóstol Tomás. Los Thomas-Apócrifos, que fueron escritos en el siglo III, describen una actividad misionera de Tomás en la India, a la que los cristianos de Tomás de la India se remontan hasta hoy (Andrade 2018). Durante el período

---

hablar del cristianismo. Cf. Acosta (1987: DP, lib. 5, cap. 10, n. 1, p. 260, nota 201). Sin embargo, puede aconsejar a los Encomenderos: “Sobre la marcha hay que hacer una advertencia: a los bárbaros que son súbditos nuestros no podemos obligarlos por la fuerza (*compellere*) a que reciban el bautismo y abracen la religión cristiana; pero sí podemos —y es lo más adecuado— apartarlos del culto de los ídolos aun contra su voluntad. Podemos, por tanto, destruir sus ídolos y templos y extirpar las supersticiones diabólicas, que no solamente impiden la gracia del Evangelio, sino vician la misma ley natural”. (Acosta 1984: DP, lib. 3, cap. 13, n. 4, pp. 486–489).

colonial, se explicó a Tomás como responsable también de las Indias Occidentales. A través de él el cristianismo llegó a América por primera vez (Marzal 1991: 13). Por lo tanto, no es un demonio, es un testigo de la resurrección de Jesús quien introdujo los motivos específicamente cristianos el Nuevo Mundo. Es cierto que los demonios lograron distorsionar la auténtica tradición de Tomás, no obstante, quedan los restos de esta tradición en las religiones indígenas.

Acosta parece no poder suscribir esta construcción legendaria y prefiere una tradición garantizada por los Padres de la Iglesia, según la cual el diablo imita a Dios y crea sus religiones idólatras.

Por un lado, con tales construcciones, se quería salvar la justicia de Dios: que también ofrecía el Evangelio a los indígenas desde los tiempos apostólicos y que no tenían que esperar hasta la misión del siglo XVI. Por otro lado, estas construcciones demuestran un temor a las similitudes en las religiones americanas, que parecían poner en peligro la especificidad del cristianismo. Si la demonología de Acosta es sólo un dispositivo estilístico estratégico, debe ser aún más sorprendente que haya sido capaz de tomar nota de estos equivalentes y analogías sin reservas. Aparentemente no se atemorizó al encontrar claros rastros de su propio Dios en la religión de los indígenas. Es evidente que Acosta espera una iglesia indígena y un cristianismo inculturado, rechazando una misión que hace tabula rasa con la cultura indígena (Marzal 1991: 10).

En un sentido verdadero, Acosta usa la demonología para llamar a sus compatriotas a la conversión, a la penitencia y la responsabilidad: la extirpación de la idolatría empieza con el exorcismo del demonio de la codicia. Para no sobrecargar una teología de la divina providencia, que cambia el mal de la codicia colonial en el bien de la promoción del evangelio, exige un cambio en la práctica colonial a través de una apropiación interior de los cristianos de Indias. Sólo el compromiso de cambiar las precarias condiciones de vida de los pueblos indígenas impide que la fe en la Divina Providencia se vuelva poco fiable y bendiga el mal en forma de violencia deshumanizadora. A este respecto se puede señalar una anticipación de aspectos de la teología de la liberación.

En un presente secular no se comparte el incuestionable punto de vista cristiano de Acosta, desde el cual aproximarse a la cultura y la religión de los pueblos indígenas. Esto permite analizar las cosmovisiones indígenas desde intereses puramente etnológicos. Por otra parte, es inconfundible lo poco que estos conocimientos etnológicos son políticamente eficaces. No son más los intereses religiosos, sino los intereses económicos los que dictan la acción de un país y, por lo tanto, muchos grupos étnicos están expuestos al mal en forma de violencia deshumanizadora porque se quiere explotar los recursos naturales de sus territorios. Parece que también hoy es difícil compartir la antropología y ética de Acosta, que pone en el centro de su hermenéutica diatópica al otro, la dignidad humana que no permite violación. Mientras que Acosta insiste en la libertad de la

fe como respeto de la dignidad humana, en el presente, un liberalismo económico compele a la “fe” en sus propios principios liberales, que no excluyen nuevos sacrificios humanos<sup>27</sup>. En este sentido, la antropología y la crítica de Acosta a la avaricia por el oro y la riqueza de los conquistadores y colonizadores sigue teniendo una pertinencia duradera —el mal está. Por eso el proceso intercultural e interreligioso de entender al otro de en su cultura y religión queda igualmente como una tarea permanente.

## Bibliografía

- Acosta, José, de (1560): *De temporibus novissimis, libri quatuor*. Roma: J. Tornery. Véase: [https://books.google.it/books?id=tr5IAAAAcAAJ&pg=PT9&hl=de&source=gbs\\_toc\\_r&cad=3#v=onepage&q&f=false](https://books.google.it/books?id=tr5IAAAAcAAJ&pg=PT9&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false) (consultado por última vez el 20 de febrero de 2022).
- Acosta, José, de (1984): *De procuranda Indorum salute. Pacificación y colonización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta, José, de (1987): *De procuranda Indorum salute. Educación y Evangelización*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta, José, de (2008): *Historia Natural y Moral de las Indias*, Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Acosta, José, de (2012): *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica. Kindle-Version.
- Andrade, Nathanael, J. (2018): *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity: Networks and the Movement of Culture*. Cambridge: University Press.
- Aristoteles (2007): *Nikomachische Ethik*. Griechisch/Deutsch, trad. Gigon, Olof, ed. Nickel, Rainer. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Aristoteles (2018): *Rhetorik*. Griechisch/Deutsch, trad., ed. Krapinger, Gernot. Stuttgart: Reclam.
- Arzubialde, Santiago (2009): *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y análisis*. Santander: Sal Terrae.
- Becker, Karl Josef (1967): *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto*. Roma: Gregoriana.
- Burgaleta, Claudio, M. (1999): *Jose de Acosta, S.J. (1540–1600): His Life and Thought*. Chicago: Loyola Press.
- Carls, Rainer (2006): “Der Mensch als Gottes Geschöpf im Denken des Ignatius von Loyola”. En: Gertler, Thomas / Kessler, Stephan Ch. / Lambert, Willi (eds.): *Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg – Wien – Basel: Herder.

---

27 Cf. Valencia 2012: 188: “Latinoamérica sigue siendo la región con más desigualdades del mundo. La afirmación reiterada de que el respeto a los Derechos de los pueblos indígenas es incompatible con el crecimiento y desarrollo económicos sirve de base a reiteradas violaciones a los Derechos Humanos.”

- Cieza de León, Pedro (2016): *Crónica del Perú*. Barcelona: Red Ediciones S.L. Kindle-Version.
- Delgado, Mariano (1995): *Gott in Lateinamerika. Texte aus fünf Jahrhunderten*. Düsseldorf: Patmos.
- Delgado, Mariano (1996): *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*, Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.
- Delgado, Mariano (2012): "Missionierendes Christentum und indianische Religionen im Entdeckungszeitalter". En: Delgado, Mariano / Leppin, Volker / Neuhold, David (eds.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*. Fribourg/Stuttgart: Kohlhammer, pp. 188–191.
- Duviols, Pierre (1997): *La destrucción de las religiones andinas*, trad. Albor Maruenda. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Feil, Ernst (1986): *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: V&R.
- Feil, Ernst (1997): *Religio. Zweiter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus (ca.1540–1620)*. Göttingen: V&R.
- Garcilaso de la Vega, Inca (2012): *Comentarios Reales de los Incas*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Gareis, Iris (2008). "Cómo el diablo llegó a los Andes: Introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial". En: Gareis, Iris (ed.), *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas / Evil Entities and Concepts of Evil in Latin American Religions*. Aachen: Shaker Verlag.
- Henkel, Willi (2010): "Die Provinzialkonzilien im Kolonialzeitalter". En: Henkel, Willi y Saranyana, Josep-Ignasi (eds.), *Die Konzilien in Lateinamerika*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, pp. 11–178.
- Juan de San Pedro, Fray (1992): *La Persecución del Demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560)*. Introducción Ronzelen, Teresa, van; transcripción manuscrito Deeds, Eric E. Málaga: Editorial Algazara.
- Las Casas, Bartolomé, de (1975): *Apología*, ed. Losada, Ángel. Madrid: Editora Nacional.
- Las Casas, Bartolomé, de, (1566): *Apologética historia sumaria*. Fundación el Libro Total. Véase: [http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072\\_4167\\_1\\_1\\_4072](http://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4072_4167_1_1_4072). (consultado por última vez el 20 de febrero de 2022).
- León Azcárate, de, Juan Luis (2013): "Demonología y religión indígena en el De procuranda indorum salute (1588) y en la Historia Natural y Moral de las Indias (1590) de José de Acosta". En: León Azcárate, de, Juan Luis y Sánchez-Marco Sancho, Francisco (eds.), *Los evangelizadores encuentran al Diablo en el Virreinato del Perú- José de Acosta y la salvación de los indios*. Saarbrücken: Credo Ediciones, pp. 123–232.
- León Azcárate, de, Juan Luis y Sánchez-Marco Sancho, Francisco (2013): *Los evangelizadores encuentran al Diablo en el Virreinato del Perú- José de Acosta y la salvación de los indios*. Saarbrücken: Credo Ediciones.
- Loyola, Ignacio, de (1985): *Ejercicios Espirituales*, ed. Dalmases, Candido, de. Santander: Sal Terrae.
- Marzal, Manuel (1991): "Introducción". En: Marzal, Manuel et al. (eds.): *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*. Quito: Ed. Abya-Yala, pp. 9–31.

- O’Gorman, Edmundo (1962, 1940): “Prólogo”. En: *Historia natural y moral*, ed. O’Gorman, Edmundo. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. IX–LIII.
- O’Meara, Thomas F. (1994): “The School of Thomism at Salamanca and the Presence of Grace in the Americas”. En: *Angelicum* (71), pp. 321–370.
- Piepkke, Joachim G. (2011): “Mission und Ethnologie. Die Rolle des Anthropos Instituts der SVD”. En: Delgado, Mariano y Sievernich, Michael (eds.), *Mission und Prophetie in Zeit der Interkulturalität*. St. Ottilien: Eos Verlag, pp. 420–434.
- Pino Díaz, Fermín, del (2002): “Inquisidores, Misioneros y Demonios Americanos”. En: Pino Díaz, Fermín, del (ed.), *Demonio, Religión y sociedad entre España y América*. Madrid: CSIC, pp. 139–160.
- Pino Díaz, Fermín, del (ed.) (2002): *Demonio, Religión y sociedad entre España y América*. Madrid: CSIC.
- Pino Díaz, Fermín, del (ed.) (2004): *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú*. Frankfurt am Main – Madrid: Vervuert – Iberoamericana.
- Pino-Díaz, Fermín, del (2008): “Estudio Introductorio”. En: Pino-Díaz, Fermín, del (ed.), *Josef de Acosta, Historia Natural y Moral de la Indias*. Edición crítica. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. XVII–LVI.
- Pino-Díaz, Fermín, del (2010): “¿Dignidad cultural o proto-identidad cristiana de lo Inca? Acerca del sentido preferente de los ‘Comentarios’ Garcilasianos al Padre Acosta”. En: Mazzotti, José Antonio (ed.), *Renacimiento mestizo: Los 400 años de los Comentarios reales*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, pp. 51–77.
- Prien, Hans-Jürgen (2007): *Das Christentum in Lateinamerika*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sánchez-Marco Sancho, Francisco (2013): “Primera Parte: ‘La estrategia de los evangelizadores frente a la Bandera del demonio en el Perú’”. En: León Azcárate, de, Juan Luis y Sánchez-Marco Sancho, Francisco (2013), *Los evangelizadores encuentran al Diablo en el Virreinato del Perú- José de Acosta y la salvación de los indios*. Saarbrücken: Credo Ediciones, pp. 13–122.
- Saranyana, Josep Ignasi (ed.) (1999): *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715), vol. I*. Madrid – Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert.
- Schulz, Michael (2019): “Religion”. En: Kühnhardt, Ludger y Mayer, Tilman (eds.), *The Bonn Handbook of Globality, vol 2*. Springer Verlag: Cham, pp. 1353–1365.
- Sepúlveda, Juan Ginés, de (2018): *Democrates secundus. Zweiter Demokrates*, ed. Schäfer, Christian. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog. Kindle-Version.
- Sievernich, Michael (1990): “Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta”. En: Sievernich, Michael y Switek, Günter (eds.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, pp. 293–313.
- Sievernich, Michael (1994): “Missionstheologien ‘nach’ Las Casas”. En: Delgado, Mariano (ed.), *Bartolomé de Las Casas. Werkauswahl, vol. 1: Missionstheologische Schriften*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Schöningh, pp. 59–85.
- Shepherd, Greory, J. (2014): *José de Acosta’s De Procuranda Indorum Salute. A Call for Evangelical Reforms in Colonial Peru*. New York: Peter Lang.
- Sparks, Garry (2017): “Introduction”. En: Sparks, Garry (ed.), *The Americas’ First Theologies: Early Sources of Post-Contact Indigenous Religion*, with Frauke Sachse y Sergio Romero, prólogo de Robert M. Carmack. Oxford University Press. Kindle-Version.

Tubino, Fidel (2016): *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.  
Valencia, Jaime (2012): “Los Bicentenarios y el Quinto Centenario”. En: *Ciencia Tomista* (139), pp. 187–196.

---

Mechthild Albert

## Fluctuaciones del mal en la novela del dictador – *La Fiesta del Chivo* (2000) de Mario Vargas Llosa

### Resumen

La actual relevancia de las cuestiones éticas invita a volver nuevamente sobre el mal político encarnado de manera paradigmática por las dictaduras latinoamericanas del siglo XX y el género literario que refleja de manera crítica este fenómeno histórico, a saber la novela del dictador. Al figurar la dictadura como reino del mal, este tipo de novela suele centrarse en dos aspectos: la negación o inversión de los valores morales constitutivos del cristianismo, así como la deshumanización y/o animalización producida por los regímenes totalitarios. El presente análisis de la representación del mal en *La fiesta del chivo* (2000) pone de relieve en qué medida el autor, Mario Vargas Llosa, a pesar de escribir desde un momento posdictatorial y posmoderno, resulta tributario de estos enfoques al seguir anclado en la tradición moral occidental —tanto por su concepto antropológico como por su sistema axiológico, esencialmente dicotómico—, cumpliendo mediante su denuncia inequívoca del mal el rol tradicional del intelectual comprometido.

### Abstract

**Fluctuations of evil in the dictator novel – *La Fiesta del Chivo* (2000) by Mario Vargas Llosa**  
The current relevance of ethical issues invites us to return once again to the political evil paradigmatically embodied by the Latin American dictatorships of the twentieth century and the literary genre that critically reflects this historical phenomenon, namely the dictator novel. By depicting dictatorship as the reign of evil, this type of novel tends to focus on two aspects: the denial or inversion of the moral values constitutive of Christianity, as well as the dehumanisation and/or animalisation produced by totalitarian regimes. The present analysis of the representation of evil in *La fiesta del chivo* (2000) highlights the extent to which the author, Mario Vargas Llosa, despite writing from a post-dictatorial and post-modern moment, is tributary to these approaches by remaining anchored in the Western moral tradition – both in terms of his anthropological concept and his essentially dichotomous axiological system – thus fulfilling the traditional role of the committed intellectual through his unequivocal denunciation of evil.

Recientemente, ante las implicaciones morales de la actual pandemia, el filósofo Markus Gabriel volvió a plantear la cuestión del bien y del mal en el ensayo *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*.

*dert*.<sup>1</sup> Según él, estas categorías dicotómicas para valorar el actuar humano constituyen conceptos fundamentales y universales, más allá de las diferencias culturales. A propósito de las dictaduras, mencionando la hitleriana y la de Corea del Norte, traza claramente los límites de lo tolerable, una vez que un régimen político transgrede los límites de lo comunmente aceptado como censurable:

Es moralmente imperativo ser tolerante con los planes de vida y las decisiones que son moralmente neutrales. Por otro lado, es moralmente reprobable ser tolerante con planes de vida moralmente reprobables (como el sadismo o el terrorismo de derecha).<sup>2</sup>

Asimismo, destaca el papel primordial de la literatura, o sea de la ficción,<sup>3</sup> con vistas a la educación moral del hombre: “La educación moral es imposible sin ficciones y su difusión social.”<sup>4</sup> Estos postulados rotundos confieren una insospechada actualidad al problema axiológico planteado por el proyecto de investigación internacional *Fluctuaciones del mal* que celebró su primer encuentro en la primavera de 2019 y cuyas actas se publican en el presente volumen.

La actual relevancia perspectiva ética nos permite volver nuevamente, desde la era posdictatorial, sobre el mal político representado de manera paradigmática por las dictaduras latinoamericanas del siglo XX y el género literario que refleja de manera crítica este fenómeno histórico, a saber la novela del dictador. Desde sus inicios en los años 1920 este tipo de novela suele servirse, para la representación de la dictadura en cuanto reino del mal, de la negación o inversión de los valores morales tradicionales, en particular los valores constitutivos del cristianismo. También pone de relieve la deshumanización y/o animalización producida por los regímenes totalitarios, incluyendo una dimensión gnoseológica a través de la oposición entre verdad y mentira, subvertida por las dictaduras.

La experiencia de los totalitarismos, del Holocausto y de la Segunda Guerra Mundial agudizó esta problemática en su momento, tanto en el pensamiento filosófico como en la creación literaria. En este sentido, el existencialismo francés desarrolló una peculiar ética de la modernidad, sea a nivel político con Jean-Paul Sartre (1905–1980), sea a nivel antropológico con Albert Camus (1913–1960), cuya novela *La peste* (1947), referencia obligada en tiempos de pandemia, se cita también en el epígrafe del libro de Markus Gabriel:<sup>5</sup>

1 Markus Gabriel: *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein 2020b.

2 Gabriel 2020b: p. 75. Versión original: Es ist moralisch geboten, tolerant gegenüber Lebensentwürfen und Entscheidungen zu sein, die moralisch neutral sind. Es ist hingegen moralisch verwerflich, gegenüber moralisch verwerflichen Lebensentwürfen (wie einem Sadismus oder dem Rechtsterrorismus) tolerant zu sein. [Traducción propia].

3 Ver Markus Gabriel: *Fiktionen*. Berlin: Suhrkamp 2020a.

4 Versión original: “Ohne Fiktionen und ihre gesamtgesellschaftliche Verbreitung ist moralische Erziehung unmöglich.” [Traducción propia]. Gabriel 2020b: p. 78.

5 Gabriel 2020b: p. 5.

El mal que existe en el mundo proviene casi siempre de la ignorancia, [...]. Los hombres son más bien buenos que malos, y, a decir verdad, no es esta la cuestión. Sólo que ignoran, más o menos, y a esto se le llama virtud o vicio, ya que el vicio más desesperado es el vicio de la ignorancia que cree saberlo todo y se autoriza entonces a matar.

El pensador francés que concibe aquí el mal como ignorancia, no tardará en influir en el ideario de un joven escritor latinoamericano: Mario Varga Llosa.<sup>6</sup> En 1968, éste vive en París, al igual que tantos otros intelectuales refugiados de las dictaduras latinoamericanas. En estas circunstancias, un grupo de exiliados concibe el proyecto de una antología de cuentos sobre Caudillos políticos en Latinoamérica. Forman parte de esta iniciativa el guatemalteco Augusto Monterroso (1921–2003), autor del microrrelato “El dinosaurio” (1959), el cubano Alejo Carpentier (1904–1980), el mexicano Carlos Fuentes (1928–2012), el chileno José Donoso (1924–1996), el argentino Julio Cortázar (1914–1984), el paraguayo Augusto Roa Bastos (1917–2005) así como el más joven de ellos, el peruano Mario Vargas Llosa (\*1936). Aunque el proyecto colectivo no cuajara, surgieron de esta idea varias innovadoras novelas del dictador, como *El recurso del método* (1974) y *Yo, el supremo* (1974) mencionando también *El otoño del patriarca* (1975) de Gabriel García Márquez, enemistado con el autor peruano por motivos políticos desde el caso Padilla (1971). En vez de escribir el texto entonces planeado sobre el presidente peruano Luis Miguel Sánchez Cerro (1889–1933), el posterior Premio Nobel de la Literatura va a publicar, unos treinta años más tarde, *La fiesta del chivo* (2000), novela del dictador centrada en Rafael Leonidas Trujillo Molina (1891–1961), presidente-dictador de la República Dominicana.<sup>7</sup>

En principio, esta novela del dictador publicada en el año 2000, corresponde ya a otro paradigma estético que las ‘clásicas’ novelas del dictador, a saber la narrativa posmoderna relacionada, asimismo, con el final de los grandes relatos ideológicos a continuación de los cataclismos históricos de 1989.<sup>8</sup> El relato se teje a través de tres hilos narrativos que se desarrollan en dos niveles temporales y cuyo punto de convergencia es el asesinato de Trujillo el 30 de mayo de 1961. En el presente de la narración, Urania Cabral, que se hizo una carrera de jurista en Estados Unidos, vuelve a Santo Domingo para estar cerca de su padre moribundo, antiguo subalterno jurídico del dictador, que le entregó a su hija, entonces de apenas 15 años de edad. El frustrado intento de violación de la niña por parte de Trujillo constituye el foco de la narración rememorativa que se desvela paulatinamente y por fragmentos. Tal reconstrucción memorialística desde la

6 Dan fe de ello los ensayos reunidos en el volumen *Entre Sartre y Camus*. Pío Piedra, 1981.

7 Respecto a la relación entre los dictadores dominicano y peruano ver el artículo de Yvette Sánchez (2011).

8 Ver Patrick Eser 2018: pp. 131–133: “Vom Diktator erzählen nach dem Ende der Geschichte”.

perspectiva de género es el aspecto más llamativo que distingue esta novela del dictador de sus predecesores, al lado de los elementos de suspense propios del thriller. Al lado de la óptica retrospectiva de Urania, los otros dos hilos narrativos se sitúan en el año 1961, en torno al atentado contra el dictador y enfocando, respectivamente, al dictador y su entorno personal por una parte y al grupo de asesinos por otra. Los correspondientes capítulos antitéticos resultan particularmente densos, pues se sirven de numerosas analepsis y prolepsis con vistas a poner al descubierto los mecanismos del régimen y retratar tanto a sus cómplices como a sus víctimas en un panorama del mal.

El siguiente análisis se centrará primero en el personaje del dictador y las varias facetas de su personalidad que culminan en su actuación como origen del mal para lo cual se apoya en una red de sicarios cumpliendo cada uno sus funciones específicas. En el lado opuesto, se tomará en consideración el antagonista del dictador, Salvador Estrella Sadhalá, jefe de los conjurados tiranícidas, a través del cual la lucha entre el Bien y el Mal se plantea en términos apocalípticos.

A pesar de esta estructura dicotómica, los ajusticiadores oscilan entre partidarios y víctimas de la dictadura, transformándose de afectos al régimen en opositores y vengadores para terminar como “mártires” sacrificados por el mismo. Constituyen la zona gris del triángulo completado por Urania, la víctima inocente. Esta configuración de personajes funciona a diversos niveles temporales, pues aparte del momento histórico de 1961, en el cual se producen la violación de Urania por parte de Trujillo y el asesinato del dictador, elementos dramáticos seguidos por la persecución consecutiva de los tiranícidas y las transformaciones correspondientes a nivel de las estructuras políticas propias de la dictadura, se desarrolla el presente de la narración que corresponde a la memoria histórica individual de la víctima Urania. En el hilo narrativo ligado a ella, Vargas Llosa retoma, evidentemente, el paradigma de la novela memorialística que refleja el paso del relato oral a la memoria cultural.<sup>9</sup>

El protagonista de *La fiesta del chivo* es inequívocamente Rafael Leonidas Trujillo, al que Vargas Llosa nombra con su santo y seña, al contrario de otros autores que optan por una cierta abstracción en el personaje del dictador. Sin embargo, el novelista alterna el nombre concreto del personaje histórico con términos y títulos sinónimos para asimilarlo a comparables gobernantes totalitarios como “el Jefe” o “el Generalísimo” así como epítetos elogiosos conocidos desde la antigüedad como “Padre de la Patria (Nueva)”, “el Salvador de la Patria” o “el Benefactor”. Asimismo, el eslogan de su partido, “Rectitud, Libertad, Trabajo, Moralidad”, también evoca semejantes sistemas de opresión. Sus se-

9 Para la relación entre memoria comunicativa y memoria cultural en la novela memorialística ver el artículo de Mechthild Albert 2006.

guidores le ensalzan al compararlo con Carlomagno, Napoleón y Bolívar (p. 344), insertándolo en la “estirpe” providencial de las “[f]uerzas de la Naturaleza, instrumentos de Dios, hacedores de pueblos” (p. 344). Sus críticos y adversarios, al contrario, le comparan con los Césares sangrientos Heliogábalo, Calígula y Nerón (p. 130). Aparte de conllevar una determinada visión de la Historia, la (auto)representación del dictador trasciende la Historia para proyectarse en la dimensión del mito —“vuelto mito el horror” (p. 128).

La mitificación del autócrata que constituye una estrategia fundamental de los mismos regímenes autocráticos se utiliza también en la ficción literaria donde el personaje del dictador es transfigurado en representación mítica del mal. En este sentido, por ejemplo, Miguel Ángel Asturias crea una escena onírica en la que su “Señor Presidente” aparece bajo los rasgos del dios azteca Tohil, divinidad del fuego, sedienta de sangre y de sacrificios humanos.<sup>10</sup> Se ilustra aquí la idea de un pueblo constituido por “hombres cazadores de hombres” que crea la base de un sistema deshumanizado de exterminio mutuo en el que se apoya la dictadura.<sup>11</sup>

Ante el recurso de la mitificación, frecuente en la novela del dictador, la particularidad de Vargas Llosa consiste en combinar la mitificación con su cuestionamiento. El eje de esta subversión es el “cuerpo biopolítico” del dictador<sup>12</sup> que de repente escapa a su control, poniendo al descubierto su condición de ser mortal. La “aureola de ser superior” (p. 26) construida por él mismo y su entorno y basada tanto en la fama de su virilidad como en la creencia de que “Trujillo nunca suda” (p. 29), queda destruida por las “malas jugadas de su cuerpo” (p. 165), sometido habitualmente a una disciplina férrea, atributo de “héroes y místicos” (p. 24) y que constituía su “religión” (p. 30). Junto con la mitificación, la perversión de elementos cristianos con vistas a la legitimación de sistemas totalitarios es otro recurso frecuente en la novela del dictador.<sup>13</sup> También a este respecto Vargas Llosa construye y deconstruye a la vez la transfigu-

10 Ver Camacho Delgado, José Manuel. “El dios Tohil y las tiranías ancestrales en El Señor Presidente de Miguel Ángel Asturias”. In: *Studi di letteratura ispano-americana*, 41/42, 2009.

11 “Y estos hombres, ¡qué!; ¿cazarán hombres?”, preguntó Tohil. ¡Re-tún-tún! ¡Re-túntún!..., retumbó bajo la tierra. ‘¿Cómo tú lo pides -respondieron las tribus-, con tal que nos devuelvas el fuego, tú, el Dador de Fuego, y que no se nos enfríe la carne, fritura de nuestros huesos, ni el aire, ni las uñas, ni la lengua, ni el pelo! ¡Con tal que no se nos siga muriendo la vida, aunque nos degollemos todos para que siga viviendo la muerte!’ ‘¡Estoy contento!’, dijo Tohil. ¡Retún-tún! ¡Retún-tún!, retumbó bajo la tierra. ‘¡Estoy contento! Sobre hombres cazadores de hombres puedo asentar mi gobierno. No habrá ni verdadera muerte ni verdadera vida. ¡Que se me baile la jícara!’” Miguel Ángel Asturias: *El Señor Presidente*, capítulo XXXVII.

12 Ver Jan-Henrik Witthaus: “Despoten im Gegenlicht. Zum biopolitischen Körper Trujillos in *La fiesta del chivo* von Mario Vargas Llosa”, en: Jan-Henrik Witthaus, Patrick Eser (eds.): *Machthaber der Moderne. Zur Repräsentation politischer Herrschaft und Körperlichkeit*. Bielefeld: transcript 2015, pp. 293–320.

13 Ver Christian Wehr: “Allegorie – Grotteske – Legende: Stationen des Diktatorenromans”, en: *Romanische Forschungen* 117, 2005/3, pp. 310–343.

ración religiosa del dictador, pues frente a la afirmación propagandística de que como Cristo, “Trujillo podía hacer que el agua se volviera vino y los panes se multiplicaran, si le daba en los cojones” (p. 28), sus opositores demuestran que “no era Dios” y que su mirada hechicera, inspirando miedo (p. 48), era la de un simple mortal (p. 47).

De manera más llamativa aún, las ambigüedades traicioneras del dictador se ponen al descubierto a nivel performativo, empezando por “el bigotito mosca, imitado de Hitler (a quien [...] el Jefe admiraba ‘no por sus ideas sino por su manera de llevar el uniforme y presidir los desfiles’).” (p. 118) Es decir que el dictador por antonomasia el siglo XX le sirve de modelo estético en vez de ideológico-político. Este rasgo es característico de su “mente melodramática” inclinada a la “mascarada” (p. 120) y de su espíritu “hierático” y “teatral” (p. 215). Aparte de las calculadas escenificaciones de los asesinatos ordenados por él (p. 120), sus puestas en escena son desenmascaradas como “farsas” (p. 118 s.) o “fantoçadas” (p. 172) dignas de un “presidente fanteche” (p. 217; ver también p. 283, p. 287).

A pesar de este aspecto histriónico y ridículo de su actuación, el dictador pretende cumplir un papel trascendental como culminación del proceso histórico nacional entendido por sus opositores como “aquelarre” (p. 190s.) y quinta esencia de un mal que venía de lejos, pues “En esos treinta y un años [de su gobierno] cristalizó todo lo malo que arrastrábamos, desde la conquista.” (p. 66) Desde la óptica del autócrata, se repite, a través de su dictadura y según su voluntad, la gesta ‘civilizadora’ de la conquista al considerar su tierra como un “paisito africano” (p. 154) poblado hasta entonces por “tribus” y “hordas” (p. 158) al que convenía incorporar al progreso de la civilización haciéndole pagar un precio desproporcionado (ver p. 97).

Estos conceptos que ponen en evidencia la dialéctica entre civilización y barbarie, conflicto omnipresente en la obra de Vargas Llosa, se relacionan directamente con el discurso racista que Trujillo aplica a Haití como tierra de barbarie (“barbarie haitiana”) que procura expurgar mediante la masacre de Dajabón (1937), una mortífera “cacería de haitianos” en aras de la ‘civilización’ (ver 98; p. 119 “para sacarlo del atraso, ignorancia, barbarie, se había teñido de sangre muchas veces”). Aquí también Vargas Llosa introduce otra vuelta de tuerca reveladora e irónica, pues aquel que tanto discrimina la “carne negra” denunciando las “brujerías diabólicas” con las que comulgarían los haitianos utiliza talco para borrar el ‘estigma’ de su propia diversidad étnica y lleva un anillo-amuleto que le regaló antaño un brujo haitiano (p. 47).

También en lo referente a la diversidad de género, el autor se muestra tributario de un tópico propio de la novela del dictador que combina el enaltecimiento de la virilidad considerada como atributo complementario de la omnipotencia política, con la hipocresía moral llevándolo a extremos traumáticos. Mientras

que oficialmente distingue a su esposa como “la Prestante Dama” (p. 72), en términos de la retórica del régimen,<sup>14</sup> y que le dedica un verdadero culto a su madre, “Mamá Julia” (p. 93), Trujillo humilla a sus colaboradores más cercanos al tener relaciones sexuales con sus esposas,<sup>15</sup> su hijo Ramfis correspondiendo plenamente a la reputación de “Macho Cabrío, Feroz Fornicador” (p. 134). Se trata de una faceta del ejercicio de su poder arbitrario e ilimitado que culmina en el sacrificio de Urania, hija de su colaborador jurista Cabral, haciendo del abuso sexual la epitome del abuso de poder.<sup>16</sup> Exigido como prueba de lealtad hacia su persona y hacia el régimen, este acto de *ius primae noctis* va a resultar en un fiasco para el ‘chivo’, pues su cuerpo ya no le obedece, demostrándole su decrepitud física, señal premonitorio de su muerte cercana<sup>17</sup> y en un trauma para la joven Urania cuya vida quedará marcada para siempre por este abuso.

A pesar de la experiencia traumatizante de este acto de violencia de género Urania logra sustraerse a la degradación moral<sup>18</sup> que el dictador intenta provocar en sus súbditos, en particular entre sus colaboradores más cercanos de los que empieza a dudar. Se trata de un envilecimiento sistemático que obedece a un pérfido mecanismo en consonancia con la jerarquía del régimen,<sup>19</sup> pues los privilegiados, los elegidos, los oficiales a los que se confiaba los puestos de mayor responsabilidad eran sometidos a una prueba de lealtad a Trujillo, antes de ser ascendidos (p. 52). La prueba supone un sacrificio personal y moral para la víctima. La alternativa consiste en perder la vida o el “honor”, es decir la autoestima. En este sentido, al igual que un monarca absolutista, Trujillo maneja las ambiciones y vanidades de sus “cortezanos” (p. 375) manteniendo en vilo sus rivalidades con vistas a acrecentar su propio poder (ver p. 232). La novela pone en escena numerosas situaciones de presión destinadas a “averiguar quiénes son leales y quiénes desleales” (p. 326) y que se designan en terminología del sistema como “[m]al rato’, ‘sacrificio por la patria’, ‘prueba de voluntad’, ‘óbolo de sangre al Jefe’” (p. 49). En última instancia, “un leal a toda prueba” (p. 346), “por Trujillo era capaz de cometer monstruosidades” (p. 205).<sup>20</sup> Padres son dispuestos a prostituir a sus hijas, esposos a degradar a sus esposas, hermanos a vender a sus hermanos, semejantes al José bíblico,<sup>21</sup> hasta perder el respeto de sí mismos. De esta manera el dictador se revela/identifica como el origen del mal, como un ser satánico sobre el que se proyecta el antagonismo escatológico del apocalipsis

---

14 Ver Andersson 2016.

15 Ver Armengol 2009.

16 Ver Manickam 2012 y Sawala 2015.

17 Ver Witthaus 2015.

18 Ver Feliciano 2008.

19 Ver Tabasi 2012.

20 Ver Langer Pardo 2013.

21 Ver p. 110.

entre la Bestia, es decir el dictador, y el Ángel, o sea, en términos concretos, Salvador Sadhalá, el líder de los tiranicidas, metáfora bíblica dudosa por haberse instrumentalizado desde las posiciones político-ideológicas más contrarias, como por ejemplo el bando de la Falange en la Guerra Civil Española.<sup>22</sup> Abusando de un “poder desmedido” (p. 108) de “ser superior” (p. 110) que parece actuar por medios sobrenaturales<sup>23</sup> hasta dejar a su pueblo “emputecido y encanallado” (p. 104), el dictador caribeño es caracterizado en los siguientes términos por uno de los conspiradores:

La Bestia tenía la culpa de que tantos dominicanos buscaran en putas, borracheras y otros descarríos cómo aplacar el desasosiego que les causaba vivir sin un resquicio de libertad y dignidad, en un país donde la vida humana nada valía. Trujillo había sido uno de los más efectivos aliados del demonio. (p. 246)

No se trata meramente de la represión física, “los asesinatos, las desapariciones, las torturas”, sino ante todo de la corrupción moral, en suma, de “la entrega de cuerpos, almas y conciencias de millones de dominicanos a un solo hombre” (p. 109). En algunos casos, los sicarios matan “a tiros, golpes o echándolos a los tiburones” (p. 122), en otros el dictador mata “de manera más demorada y perversa”, como en el caso de Antonio de la Maza:

A él lo mató por partes, quitándole la decencia, el honor, el respeto por sí mismo, la alegría de vivir, las esperanzas, los deseos, dejándolo convertido en un pellejo y unos huesos atormentados por esa mala conciencia que lo destruía a poquitos desde hacía tantos años. (p. 122)

Al quitarles la libertad y la dignidad así como la voluntad propia, el meollo de la dictadura consiste en una sistemática deshumanización que destruye el concepto antropológico occidental formado por siglos de aristotelismo y cristianismo como se desprende de la siguiente reflexión del mismo Antonio de la Maza, representante de las víctimas humilladas moralmente por la dictadura que terminan por convertirse en tiranicidas y portadores de la reflexión inherente a la novela, habiendo sido ellos mismos anteriormente colaboradores del régimen:

Era algo más sutil e indefinible que el miedo: esa parálisis, el adormecimiento de la voluntad, del raciocinio y del libre albedrío que aquel personajillo acicalado hasta el ridículo, de vocecilla aflautada y ojos de hipnotizador, ejercía sobre los dominicanos [...], lo que lo tuvo allí, mudo, pasivo, escuchando aquellos embustes, espectador solitario de esa patraña, incapaz de convertir en acción su voluntad de saltar sobre él y acabar con el aquelarre en que se había convertido la historia del país. (pp. 119–120)

A nivel individual y colectivo, presente e histórico, la dictadura de Trujillo se evidencia como régimen diabólico liderado por un personaje histriónico y ri-

22 Ver José María Pemán: *Poema de la Bestia y el Ángel*. Zaragoza 1938.

23 Ver “magnetismo” (p. 108), “hipnotizador” (p. 190).

dículo —si no fuera por su poder desmedido. La dimensión teológica que implican los efectos morales y antropológicos del régimen se acentúa a través de las reflexiones de Salvador Estrella Sadhalá, el líder de los conspiradores. Según él, “lo endiablado del sistema que Trujillo había sido capaz de crear” consistía en que “el Chivo había quitado el atributo sagrado que les concedió Dios: el libre albedrío” (p. 190). Al arrebatárles este don divino, el dictador, encarnación del mal, lleva la deshumanización a “extremos de ignominia” (p. 314) que no solo los transforma en animales —ratas, sapos, hienas y serpientes (p. 35)— sino que paradójicamente convierte su degradación en goce, haciendo que “les gustaba ensuciarse”: “Que Trujillo les sacó del fondo del alma una vocación masoquista, de seres que necesitaban ser escupidos, maltratados, que sintiéndose abyectos se realizaban.” (p. 76) Al final de este proceso de deshumanización a través de una sistemática degradación moral provocada por el dictador en cuanto encarnación suprema del mal, nos encontramos con unas “basuras humanas” (p. 35, p. 164) cuya condición y categoría infrahumana solo se logra captar a través del discurso de lo abyecto.<sup>24</sup>

Para sus fines deshumanizadores en cuanto estrategia para asegurar su poder ilimitado, el “maestro manipulador” que es Trujillo (p. 107) se apoya en un aparato de represión asegurado por tres cabecillas: Johnny Abbes García, jefe del Servicio de Inteligencia Militar, el senador Henry Chirino, jurista y rival de Agustín Cabral, padre de Urania, así como el intelectual Balaguer, oportunista artífice de la transición después de la muerte del dictador. Cada uno de estos tres representa, a su manera, determinadas facetas del mal. Johnny Abbes García, caracterizado como “malvado e inteligente” (p. 34), recuerda en cierta medida a Miguel Cara de Ángel, el personaje ambiguamente satánico de *El Señor Presidente*. Su atributo es un gran pañuelo rojo —“el color que me conviene” (p. 275)— señal apropiada para este verdugo cuyo gusto morboso se manifiesta en un libro de torturas chinas que luce en su salón y en el hecho de que desentierra a cadáveres de sus tumbas y los vende a estudiantes de medicina (p. 82). Abbes es un personaje perfectamente controlado, pragmático y racional que actúa de sangre fría (ver p. 60, p. 94), recordando asimismo el nexo entre racionalismo y dictadura desarrollado por Alejo Carpentier en *El recurso del método*. En su calidad de “pararrayos” (p. 54, p. 87) y “perro guardián” (p. 95) de Trujillo<sup>25</sup> vive en estrecha simbiosis con el dictador (ver p. 82).

La misma metáfora canina se repite, con otro matiz, respecto a la relación entre el autócrata y su jurisconsulto Chirino, pues Trujillo le halaga en estos

24 Ver Kristeva 1980.

25 La metáfora del perro es muy frecuente, en varios contextos, y merecería una digresión pormenorizada; ver, entre otros, “lealtad perruna” (p. 45, p. 404), “lamiendo la mano del Jefe” (75), “morder la mano en qué comían” (p. 168), morir como un perro (p. 115, p. 361, p. 393), etc.

términos: “feo, borracho y sucio eres uno de mis mejores colaboradores [...] mirando a la Inmundicia Viviente con la ternura con que un mendigo mira a su perro sarnoso” (p. 159). Con su “expresión tragicómica” (p. 160), su “teatralidad” e “histrionismo” (p. 153), se le caracteriza con cualidades performativas al igual que su Jefe, pero, al contrario de él, de manera involuntaria, debido a su alcoholismo. Esta adicción a la que sucumbe por querer reprimir su participación activa en el sistema dictatorial, es compensada por estilizarse como poeta maldito: “Yo soy un *poète maudit*, Jefe. Como Baudelaire y Rubén Darío.” (p. 149) Su apodo, “la Inmundicia Viviente” (p. 151), sintetiza su valor paradigmático como emblema de un sistema moralmente corrupto y corruptor.

En tercer y último lugar, Joaquín Balaguer cumple la función propia de los intelectuales en un sistema totalitario, la de enaltecer y legitimar al dictador —en este caso mediante la instrumentalización de la religión—. En este sentido, su discurso “Dios y Trujillo: una interpretación realista” (p. 292) contribuye de manera decisiva a “asociar la divinidad a su obra” (p. 293), proporcionando una legitimación metafísica al régimen: “Trujillo no hubiera podido llevar a cabo la sobrehumana misión, sin apoyo trascendente. Usted ha sido, para este país, instrumento del Ser Supremo.” (p. 293)

El antagonista del dictador es Salvador Estrella Sadhalá, organizador del atentado contra Trujillo que constituye el centro de la novela. El nombre —auténtico— de este cristiano de origen libanés rico en connotaciones simbólicas (Salvador-Redentor, Stella maris, Estrella de la Esperanza) contribuye a perfilarlo como figura crística. Es él quien asegura no solo la organización personal y material del atentado sino también su reflexión ética y su legitimación moral a través del discurso religioso. Este militar profundamente creyente, de comunión diaria, asistido, además, por un “director espiritual” (p. 42), es “orgullosa de ser católico” por motivo de la Carta Pastoral publicada por los obispos Reilly y Panal en la cual marcan una clara distancia frente al régimen. Estos dos eclesiásticos representan, junto con “sister Mary” que salva a Urania de morir o volverse loca después de su violación (p. 514) la valiente oposición de la Iglesia al dictador y a su sistema totalitario —aunque el novelista muestra también la instrumentalización de la religión para enaltecer al régimen<sup>26</sup> o para silenciar sus crímenes.<sup>27</sup> Flanqueado por los clérigos modélicos, Salvador lleva a la última consecuencia la condena moral de la Iglesia frente al régimen autocrático, pasando a la acción, con la consulta previa del máximo representante eclesiástico. A su pregunta nada velada “¿Sería pecado para un creyente matar a Trujillo, monseñor?” (p. 42), el nuncio apostólico responde por la afirmativa, remitién-

26 Ver el diálogo entre Trujillo y Balager pp. 298–304.

27 Ver la reacción de tía Adelina ante el relato del estupro de Urania: rezar para acallarla y perdonar al culpable (p. 509, p. 511, p. 516).

dose a la autoridad teológica de santo Tomás de Aquino quien legitima el tiranicidio “[e]n casos extremos” (p. 42).

Entender el atentado contra Trujillo en términos del tiranicidio, considerado en el siglo XIII por uno de los más ilustres Padres de la Iglesia, permite relacionar el planteamiento político-moral de la novela postmoderna publicada en el cambio de milenio, con el discurso teológico-jurídico medieval sobre la dimensión política del mal ilustrado en el impresionante mural que sirve de portada al libro de Vargas Llosa, pintado unos 60 años después de la muerte del *doctor angelicus*. La *Allegoria ed effetti del Buono e del Cattivo Governo* que Ambrogio Lorenzetti pintó a finales de los años 1330 para la Sala de los Nueve del Palazzo Pubblico de Siena contrasta, a la manera de un díptico, las virtudes del buen gobierno con los vicios del mal gobierno dirigiendo un claro mensaje a los gobernantes de la República de Siena. El mal gobierno por antonomasia es la tiránide, o sea la dictadura en términos modernos, representada en el afresco por un personaje satánico sentado en un trono cual rey de las tinieblas, cuyos atributos físicos son unos cuernos diabólicos, unos colmillos amenazadores y voraces que se corresponden con la cabeza de jabalí de la figura híbrida contigua que representa el furor, o sea la ira bestial. Aparte del cetro y de una copa lleva una capa dorada por fuera y rojo sangre por dentro. A los pies del tirano está sentado un macho cabrío que subraya el carácter satánico de este reino del mal que es la tiranía, es decir el chivo emblemático que da el título a la novela. Por encima del tirano revolotean los tres vicios de avaricia, vanidad y superbia (el pecado de Satanás vencido por el arcángel San Miguel) cual divinidades tutelares del mal opuestas a las virtudes teológicas fe, amor y esperanza que inspiran al buen gobierno. Además, el déspota aparece flanqueado por otras figuras alegóricas representando a su vez la crueldad, la traición y el engaño, la discordia y la guerra, así como el furor ya mencionado. Como víctima de la tiranía, la justicia yace encadenada y amordazada en la franja inferior de la composición, donde parecen actuar los sicarios del régimen. Correspondiéndose con esta alegoría del siglo XIV, basada a su vez en determinadas consideraciones políticas de la teología del siglo XIII, el dictador del siglo XX también está rodeado por una plétora de vicios, pues se le caracteriza como un “maestro manipulador —astuto aprovechador de la vanidad, la codicia y la estupidez de los hombres” (p. 107). Asimismo, sabe jugar “con el deseo, los instintos y el poder, y con los infinitos excesos y bestialidades que esas cosas mezcladas podían significar en un país modelado por Trujillo” (p. 351). Ante esta perversión moral provocada por el dictador, el legítimo tiranicidio, el acto voluntarioso de “ajusticiar al Chivo” (p. 125), está destinado a hacer justicia para restablecer un orden justo y, junto con ello, recuperar la dignidad humana de todo un pueblo sistemáticamente envilecido.

Al igual que el tirano en la alegoría política del Palazzo Publico de Siena, Trujillo es una figura diabólica, “uno de los más efectivos aliados del demonio” (p. 246), por no decir “la Bestia” por antonomasia, a la que Salvador se enfrenta en el ya mencionado duelo apocalíptico: “Mataría a la Bestia y Dios y su Iglesia lo perdonarían, manchándose de sangre lavaría la sangre que la Bestia hacía correr en su patria.” (p. 243) Sin embargo, este acto sacrificial implica una ambigüedad fundamental a la que alude la insistencia en la sangre, pues a pesar de la justificación teológica del tiranicidio, el uso de la violencia desencadena una lógica propia que plantea la cuestión más arcaica del precio que cabe pagar por el acto libertador. Apenas Salvador contempla a sus pies “[l]a Bestia muerta” cuando por un malentendido tira sin reconocerlo sobre su compañero Pedro Livio Cerdeño que se derrumba “alcanzado por sus balazos” (p. 251). La reacción de Salvador es de franco terror viendo en este involuntario acto sanguinario una especie de venganza del Mal: “Fue como si se abriera la tierra, como si, desde ese abismo, se levantara riéndose de él la carcajada del Maligno.” (p. 251) En cierto sentido se pone de manifiesto aquí la inextricable dialéctica entre el Bien y el Mal a la que alude Blaise Pascal en su conocida máxima “L’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête.”<sup>28</sup>

Esta ambigüedad moral que deconstruye el antagonismo maniqueo entre el Bien y el Mal, se refleja también en el grupo de conjurados compuesto por individuos movidos por otros tantos motivos subjetivos para matar al dictador que radican en la historia personal y familiar de cada uno y que se narran en los capítulos correspondientes de la primera parte, ilustrando así el revés concreto del concepto teórico de “tiranicidio”. Frente a esta idea político-moral tan abstracta como sublime, la realidad histórica concreta se nutre de acciones y pasiones humanas que tienden a borrar la frontera entre verdugos y víctimas. Para los conjurados, todos ellos sin duda “pellejo[s]” deshumanizados (p. 122) y víctimas del sistema, no se trata tan solo de “ajusticiar” (p. 125) al tirano a la manera de un tribunal, sino de “eliminarlo” (p. 124), matarlo “con [sus] manos” (p. 116): “Él quería ver el cadáver de Trujillo a sus pies; lo demás, le importaba menos.” (p. 173) Respecto a las ambigüedades inherentes a la carga psíquico-emotiva de la actuación moral resulta ejemplar la historia de Alfonso de la Maza y de su hermano Tavito. Involucrado él mismo en la muerte trágica de su hermano por las pérfidas confabulaciones del régimen, Alfonso intenta librarse de sus propios sentimientos de culpabilidad al transformarlos en odio y sed de venganza, dispuesto a pagar con su vida “ese precio, con tal de acabar con el déspota que había arruinado su vida y la de su familia” (p. 117). De esta manera la problemática planteada por el cuestionamiento de la tajante dicotomía entre

28 “El hombre no es ángel ni bestia, y la desgracia dicta que quien quiera ser ángel haga de bestia.” [Traducción propia].

victimarios y sacrificados culmina en la oposición entre Sadhalá, el cabecilla de los conjurados, y el mismo dictador Trujillo.

Junto con la cuestión del precio moral y de sangre que habrá eventualmente que pagar por la liberación se plantea la pregunta de una posible ‘contaminación’ entre víctimas y verdugos, pues cada uno de los conspiradores ha sido, en algún momento de su vida, un pilar del régimen. En este sentido resulta reveladora la metáfora de la telaraña, aplicada tanto a la red de conspiradores tiranicidas como al sistema de vigilancia omnipresente de la dictadura (p. 124 s. y p. 174). También el papel legitimador de la religión es ambiguo, pues recurren a su autoridad tanto los tiranicidas como el mismo sistema dictatorial. Asimismo, al igual que en el sistema totalitario, también entre los conjurados son operantes mecanismos de discriminación y de exclusión, en particular hacia “el Turco”, Salvador Estrella Sadhalá, y “el Negro”, Pedro Livio Cerdeño que funcionan como pareja contrapuesta. Frente a la figura crística del uno, el otro parece actuar como Judas, traicionando a los suyos bajo la tortura hasta alcanzar el perdón de Dios, a pesar de todo (p. 317 y *passim*).

Según una estructura simétrica, Vargas Llosa hace corresponder las historias y motivaciones individuales de los conspiradores, narrados en la primera parte, con su persecución, tortura y muerte en la segunda donde, una vez muerto el dictador, se vuelve a poner de manifiesto la violencia y crueldad ejercida ahora por sus hijos, esbirros y sicarios. La brutalidad gratuita de “esos bárbaros, facinerosos, sádicos” (p. 427), “más interesados en darle tormento que en interrogarlo” (p. 432), lleva a nuevos extremos la deshumanización constitutiva del régimen. Las torturas, cuya relación pormenorizada recuerda las descripciones minuciosas en *El señor Presidente*, constituyen un “rápido descenso a la inhumanidad” (p. 424), cumpliendo la amenaza proferida por Ramfis, el hijo de Trujillo: “Antes de irte al infierno, tienes que pasar por el purgatorio.” (p. 431) El efecto deshumanizador de la tortura no solo opera a nivel físico-corporal sino particularmente en un significado psíquico-moral, afectando en primer lugar las relaciones personales más íntimas entre padres e hijos, hermanos o esposos, como ya se ha visto en la primera parte de la novela. En este sentido, el dolor moral de Salvador, al que su padre, un general del régimen, reniega en una carta oficial, es tan excesivo que reconoce en su progenitor a su verdadero asesino: “No es Ramfis, es mi padre quién me ha matado.” (p. 437) Su destino parece sin embargo envidiable en comparación con otro conjurado que engulle, hambriento, un plato de carne servido por sus carceleros que le comentan, acto seguido, “si no le daba asco comerse a su propio hijo” (p. 436) mostrándole como prueba la cabeza ensangrentada del joven. El terror y la repulsa no tardarán en provocar la muerte del padre por un ataque al corazón.

Entre las varias sendas que llevan a cada uno de los conjurados a la muerte, el camino de Salvador se distingue por su ansia por rezar,<sup>29</sup> confesarse y comulgar (p. 435) para reconciliarse con Dios, una vez consumado el tiranicidio e incapaz de suicidarse por respeto a los mandamientos divinos de la Iglesia (p. 436). En el *via crucis* de Salvador (metáfora que, sin embargo, no aparece explícitamente), las connotaciones crísticas de su personaje se acentúan. A este respecto, la tortura llamada “el Trono” que le impide rezar recuerda, evidentemente, el *Ecce Homo* cuando Cristo es escarnecido como rey de los judíos (p. 432). Asimismo, el acto de perdón a sus verdugos, en particular al propio dictador Trujillo parece aludir a las palabras de Cristo en la cruz: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen.”<sup>30</sup> Esta reminiscencia bíblica plantea el problema moral del perdón, concomitante con la presencia del mal en el mundo al preguntar en qué medida es pensable y posible que la víctima perdone al ofensor o al verdugo. Tal cuestión se plantea en tres ocasiones que presentan cada una unas circunstancias particulares relacionadas respectivamente con Salvador, el obispo Reilly y Urania, víctimas todos ellos de Trujillo. En el primero de estos casos, Salvador es el único de los conjurados presos que no se niega a participar en la oración del capellán militar en memoria del dictador ajusticiado —lo que, visto desde un ángulo meramente político, puede parecer una traición a la meta común de los conspiradores, a saber el tiranicidio pero que corresponde a un sentido moral y religioso más profundo que va hasta la superación del Yo: “Cuando el capellán militar, el padre Rodríguez Canela, los invitó a acompañarlo en una oración en memoria de Trujillo, sólo Salvador se arrodilló y rezó con él. Sus compañeros permanecieron de pie, incómodos.” (p. 435) En segundo lugar se trata del obispo Reilly, destacado opositor al régimen, quien, en una cita textual de las palabras bíblicas, pide perdón a Balaguer, jefe del gobierno provisional, por los excesos de los últimos intransigentes del régimen de los que él mismo acaba de caer víctima: “Perdónelos, señor Presidente, porque no saben lo que hacen.” (p. 453) A pesar del abnegado espíritu cristiano que traducen estas palabras, el lector no deja de sentir un cierto malestar teniendo en cuenta el carácter oportunista de Balaguer, pilar intelectual del régimen anterior. El tercer y último caso se refiere a Urania y la tía Adelina, destinataria de su relato memorialístico. Visiblemente molesta por las revelaciones de su sobrina y aduciendo circunstancias atenuantes para su hermano Agustín, la tía pide a Urania perdonarle a su mismo padre quien la sacrificó al dictador: “No le guardes tanto rencor, hijita. [...] Dios nos enseña a perdonar. Por tu madre, que era tan católica, hijita.” (p. 516) Al plantearse la cuestión del perdón de manera tan insistente y desde ángulos tan diversos, este

29 Ver p. 432, p. 440, p. 443, p. 444.

30 Lucas 23: 34.

problema moral queda como pregunta abierta dirigida a la ponderación de los lectores.

En su última oración antes de morir, Salvador reza no solo por su familia y sus compañeros sino también por tres guardias asesinados, representantes a la vez que víctimas del sistema. Con esto queda en paz frente al cosmos —mar, sol, cielo (p. 443)— para enfrentarse a la muerte, “agradeciendo a Dios que le hubiera permitido estar con Él en sus últimos momentos” (p. 444). A pesar de este final sereno que subraya el supremo valor moral del sacrificio consumado por los tiranicidas, el triunfo de éstos queda perjudicado de manera póstuma, pues su acto valiente y generoso va a ser incorporado a la memoria oficial del nuevo régimen instaurado por Balaguer, antiguo colaborador a la vez que sucesor dudoso y pseudodemocrático de Trujillo:

Balaguer anunció una comisión para investigar la verdad sobre lo ocurrido con los ‘ajusticiadores del tirano’. Las radios, diarios y la televisión dejaron desde ese día de llamarlos asesinos; de ajusticiadores, su nuevo apelativo, pasarían pronto a ser llamados héroes y, no mucho después, calles, plazas y avenidas de todo el país empezarían a ser rebautizadas con sus nombres. (p. 491)

La memoria de Urania, en cambio, que sirve de marco e hilo de Ariadna a la novela, se construye como memoria viva que surge, reprimida, después de un largo silencio, en el umbral del nuevo milenio para transmitir su testimonio a receptores intra- y extradiagéticos.<sup>31</sup>

La categoría moral de los protagonistas “héroes” es ambigua: por una parte gozan del prestigio del tiranicida que libera al pueblo oprimido y restablece la dignidad humana de los humillados, por otra parte son culpables por haber sido involucrados, de una manera u otra, a las atrocidades del régimen, movidos por comprensibles motivos egoístas y afectivos, por el odio y la sed de venganza. Urania, en cambio, es inocente, ajena por completo al envilecimiento provocado por la dictadura:

Eras aún una niña [...] totalmente inocente para ciertas cosas relacionadas con el deseo, los instintos y el poder, y con los infinitos excesos y bestialidades que esas cosas mezcladas podían significar en un país modelado por Trujillo. (p. 351)

En su persona, la actuación deshumanizadora del régimen, traducida en la imagen del “pellejo” (p. 122), es decir la negación del individuo y de su dignidad humana, se realiza de manera traumática, en la confrontación directa con el Chivo: “esa mirada me vació, me dejó puro pellejo. Ya no fui yo.” (p. 502) Frente a los conjurados que combaten la “Bestia” movidos por un cúmulo de pasiones, las manos manchadas de sangre, Urania es la víctima inocente, “ofrenda viva” (p. 501) sacrificada al “monstruo” (p. 130, p. 137): “Como las novias de Moloch, a

---

31 Ver Feliciano 2008.

las que mimaban y vestían de princesas antes de tirarlas a la hoguera, por la boca del monstruo.” (p. 496) Gracias a su pureza singular, la sobreviviente traumatizada será la encargada de narrar el horror de la dictadura transmitiendo la memoria de las víctimas.

Antes de llegar a la conclusión respecto a la representación del mal en *La fiesta del chivo* parece oportuno aplicar al análisis de esta novela el concepto de hermenéutica diatópica, adoptado como idea rectora del presente volumen y del proyecto de investigación colectivo en su totalidad. Según este planteamiento desarrollado por Fidel Tubino a partir de Boaventura de Sousa Santos, los tres grupos de protagonistas de la novela se pueden entender como representantes de otros tantos “universos de sentido”.<sup>32</sup> Desde los *topoi* que ocupan no parece posible ningún acercamiento interpersonal a consecuencia de lo que se podría llamar un “sistema del mal” con su lógica de amigos y enemigos, verdugos y víctimas. El antagonismo radical entre sujeto y objeto impide cualquier intento de diálogo o de aproximación al otro. Solo en el marco de un mismo “universo de sentido” —que, por cierto, tampoco es homogéneo sino marcado por disensos— se pueden observar unos pocos elementos de hermenéutica diatópica que se refieren a aspectos de diversidad, tanto étnica como cultural y de género. En el grupo de los ajusticiadores que constituyen, como se ha visto, una esfera ambigua por tratarse de antiguos aliados pasados a enemigos del régimen, las consecuencias morales de la dictadura y los puntos de vista respectivos no se discuten, sino quedan circunscritos a la conciencia individual de cada uno. Fuera de ello se puede observar una dinámica de grupo que corresponde a mecanismos de exclusión e inclusión, operantes en los procesos de hermenéutica diatópica. En este contexto resultan significativos los apodos que se utilizan para dos de los conjurados, a saber “el Turco” y “el Negro”, aplicados respectivamente a Salvador Estrella Sadhalá y a Pedro Livio Cedeño. Al esperar junto con Huáscar Tejeda el momento del atentado, se abre un breve diálogo entre los dos, a propósito del mote ofensivo al que contesta con otro insulto: “Negra será la puta que te parió.” (p. 308) El intercambio que parte de esta situación violenta, puede apreciarse como ejemplo paradigmático de la “hermenéutica diatópica”:

Tejeda Pimentel intentó reírse, pero la destemplada reacción de su compañero lo entristeció. Pedro Livio no tenía remedio.

—Perdona, —lo oyó disculparse, un momento después—.

Es que tengo rotos los nervios por la maldita espera.

32 De Sousa Santos, citado en Fidel Tubino (2009). Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos: En: Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, pp. 1–11. Lima: Organización de los Estados Iberoamericanos y Fondo Editorial de la PUCP, p. 8.

—Estamos igual, Negro. Coño, te dije Negro de nuevo. ¿Vas a insultarme la madre otra vez?

—Esta vez, no —terminó por reírse Pedro Livio.

—¿Por qué te enfurece lo de Negro? Te lo decimos con afecto, hombre.

—Ya lo sé, Huáscar. En los Estados Unidos, en la academia, cuando los cadetes o los oficiales me decían *nigger*, no era por cariño, sino por racistas. Tenía que hacerme respetar. (p. 308)

Con esta explicación, los dos llegan a una comprensión mutua que, negando la discriminación racista, crea un trato igualitario entre los tiranicidas. Sin embargo, a través de unas reminiscencias bíblicas, la instancia narrativa parece mantener un trato discriminador hacia este personaje, pues mientras que “el Turco”, cristiano de origen libanés, es elevado a la altura de una figura crística, “el Negro”, a quien Salvador casi le mata accidentalmente, cumple involuntariamente el papel de Judas cuando cae en manos del SIM y delata a varios de sus compañeros a los que se había unido para “ajusticiar al asesino de las Mirabal” (p. 318) y “[p]ara que nuestros hijos vivan libres” (p. 320), es decir por unos motivos de justicia y libertad compartidos por todos.

Otro momento decisivo de “hermenéutica diatópica” se produce cuando, al cerrarse el marco narrativo, se crea un lazo de solidaridad femenina entre las mujeres de la familia y Urania. La narración memorialística se confirma como paso necesario hacia la comprensión mutua entre la víctima y la joven generación de una estirpe de antiguos seguidores del régimen, concordancia que va a prolongarse en un vínculo comunicativo y afectivo. En este sentido, la prima Manolita afirma: “Has hecho bien, contándonos. Por favor, escribe, llama alguna vez. No perdamos el contacto, prima.” (p. 516) Y Lucinda repite, insistiendo en la identidad recuperada gracias a este acto de comprensión y de reconciliación: “Ahora entiendo qué pasó contigo, ese silencio que nos dejaba tan dolidas. Por favor, Urania, vuelve a vernos. Somos tu familia, éste es tu país.” (p. 517) Por último, el abrazo efusivo entre la tía y su sobrina Marianita no solo sella el legado de la memoria sino parece brindar a Urania la hija que nunca ha podido tener debido al trauma provocado por la violencia sexual ejercida por el dictador: “Cuando Urania se despide de Marianita, ésta la abraza como si quisiera soldarse, hundirse en ella. El cuerpecito filiforme de la chiquilla tiembla como un papel.” (p. 517) A la luz de este desenlace, la narración memorialística de la víctima constituye una prueba enfática de hermenéutica diatópica.

Aunque el nivel narrativo que podría llamarse “La historia de Urania” corresponda al paradigma de la novela de la memoria, el lugar que *La fiesta del chivo* ocupa en la historia de literatura queda controvertido. En este sentido, a pesar de situarse, por su fecha de publicación, en un contexto postmoderno y posthistórico, Patrick Eser, siguiendo en esto a Ottmar Ette, califica *La fiesta del chivo* como novela tradicional. Constata, en particular, que el autor no está compro-

metido con el nuevo humanismo propio de la era postcolonial y tributario de la diversidad social, étnica y de género.<sup>33</sup> En efecto, tanto por su concepto antropológico como por su sistema axiológico, esencialmente dicotómico, Vargas Llosa resulta profundamente arraigado en la tradición occidental. Su condena de la dictadura como sistema político deshumanizado y deshumanizante debe mucho a las controversias filosófico-ideológicas del siglo XX, marcadas por la experiencia de los totalitarismos —fascismo y comunismo. Sigue en esto las pautas de Albert Camus quien, al contrario de Sartre, condenaba cualquier tipo de dictadura, sea de derechas o de izquierdas.<sup>34</sup> Como intelectual fiel a este compromiso moral, Vargas Llosa, de hecho, no puede situarse más allá de la historia y de los grandes relatos. Con esto nuestra argumentación vuelve al posicionamiento de Markus Gabriel referido al inicio del presente estudio, a saber el papel pedagógico de la ficción respecto a la transmisión de unos valores morales basados en un sistema axiológico claramente dicotómico que define sin ambages el bien y el mal así como los límites de la tolerancia. Al afirmar el valor supremo de lo humano frente a la deshumanización, Vargas Llosa se compromete con unos valores humanísticos, cuyo respeto está constantemente en peligro a lo largo de la historia. En este sentido, José Ortega y Gasset expresó su escepticismo cultural en las siguientes palabras, que el novelista pone en boca de Agustín Cabral: “Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha *llegado y serlo* un buen día y otro buen día *dejará de serlo*.” (pp. 280–281) Ante este reto, luchar para que lo humano se imponga como criterio definitivo, por encima de los altibajos de la historia y de la fluctuaciones del mal, constituye la responsabilidad del intelectual.

## Bibliografía

- Albert, Mechthild (2006): “Oralidad y memoria en la novela memorialística”. En: Winter, Ulrich: *Lugares de memoria de la Guerra Civil y el franquismo. Representaciones literarias y visuales*, Frankfurt am Main, pp. 21–38.
- Andersson Ramírez, Terese (2016): *El personaje femenino en la novela del dictador: Un análisis de La Fiesta del rey Acab y La Fiesta del Chivo con enfoque al personaje literario de la esposa*. Tesis. Stockholms Universitet, Véase: <http://su.diva-portal.org/smash/get/diva2:1014877/FULLTEXT01.pdf> (consultado el 29 de marzo de 2021).
- Armengol, Josep M. (2009/8): “The dictatorship of machismo: male homosociality and the traffic in women in Mario Vargas Llosa’s the feast of the goat”. En: *Clepsydra: Revista de estudios de género y teoría feminista*, pp. 47–64.

33 Ver Eser 2018: p. 144.

34 Ver Oviedo 1993, en particular p. 94 y p. 96.

- Camacho Delgado, José Manuel (2009): “El dios Tohil y fca las tiranías ancestrales en El Señor Presidente de Miguel Ángel Asturias”. En: *Studi di Letteratura Hispano-americana*, 41–42, pp. 75–88.
- Donat, Mara (2019): “La fiesta del chivo de Mario Vargas Llosa. La construcción de la identidad del dictador mediante la configuración de la corporalidad en la dinámica del poder institucional”. En: Regazzoni, Susanna, y Fabiola Cecere (eds.): *America: il racconto di un continente Biblioteca di Rassegna iberistica*, Venezia, p. 456–474.
- Eser, Patrick (2018): “Der neue Humanismus als Gegenfolie der Diktatorenromane La fiesta del chivo (Mario Vargas Llosa, 2000) und Les ténèbres extérieures (Raphaël Confiant, 2008)”. En: Ueckmann N. y Febel G. (eds): *Pluraler Humanismus*. Wiesbaden, pp. 131–147.
- Gabriel, Markus (2020a): *Fiktionen*. Berlin: Suhrkamp.
- Gabriel, Markus (2020b): *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*. Berlin: Ullstein.
- Herrera C. M. (2000): “Vargas Llosa, Mario: ‘La Fiesta del Chivo’”. En: *Revista Signos* 33 (48), pp. 139–141.
- Feliciano, Javier Valentín (2008): “Urania Cabral en La Fiesta del Chivo de Mario Vargas Llosa: memoria e historia de la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana”. En: San Juan, Revista *Konvergencias Literatura* (KL), Año III, nº9, pp. 9–18.
- Foley, Andrew (2008): “Power, Will and Freedom: Mario Vargas Llosa’s The Feast of the Goat”. En: *JLS/TSW* 24 (1), pp. 1–31.
- Kristeva, Julia (1980): *Pouvoir de l’horreur. Essai sur l’abjection*. Paris: Editions du Seuil.
- Langer Pardo, Karem (2013): *Poder y monstruosidad en ‘La fiesta del chivo’ de Mario Vargas Llosa*. Diss. Université d’Ottawa/University of Ottawa.
- Marcus-Delgado, Jane (2004): “Demonic Power and Political Discourse in Mario Vargas Llosa’s ‘La Fiesta Del Chivo’”. En: *Confluencia* 19 (2), pp. 125–33.
- Manickam, Samuel C. (2012): “Las estrategias del poder traumatizante de un dictador en La fiesta del chivo, de Mario Vargas Llosa”. En: *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 34 (2), pp. 51–63.
- Martínez, Ernesto A. (2014): “El poder como construcción de lo narrativo en La Fiesta del Chivo”. En: *Sincronía*, 66, pp. 160–165.
- Oviedo, José Miguel (1993): “Vargas Llosa entre Sartre y Camus”. En: Valcárcel, Eva: *Hispanoamérica en sus textos: ciclo de conferencias*. La Coruña, pp. 85–96.
- Pemán, José María (1938): *Poema de la Bestia y el Ángel*. Zaragoza: Ediciones Españolas.
- Rodríguez, Claudia M. (2005): “El doble tiranicidio de Trujillo en *La fiesta del chivo* de Vargas Llosa”. En: *Ciberletras Revista de Crítica Literarias y de Cultura* 14, p. 5.
- Sánchez, Yvette (2011): “La fiesta del Chivo: el dictador dominicano como pantalla de proyecciones peruanas”. En: Reinstädler, Janett: *Escribir después de la dictadura: la producción literaria y cultural en las posdictaduras de Europa e Hispanoamerica*. Madrid / Frankfurt am Main, pp. 317–326.
- Sawala, Wojciech (2015): “Cuerpos intimidados: secuelas somáticas del terrorismo de Estado en La fiesta del Chivo de Mario Vargas Llosa”. En: *Studia Romanica Posnaniensia* 42 (2), pp. 7–20.
- Tabasi, Ehteram (2012): “Power Relations: Mario Vargas Llosa’s The Feast of the Goat”. En: *Studies in Literature and Language*. 4 (2), pp. 1–12.

- Tubino, Fidel (2009): “Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos”. En: Cecilia Monteagudo y Fidel Tubino (eds.), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*, Lima: Organización de los Estados Iberoamericanos y Fondo Editorial de la PUCP, pp. 1–11. <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2015/09/TubinoHermDiatopica-1.pdf> (consultado el 22 de marzo de 2021).
- Vargas Llosa, Mario (1981): *Entre Sartre y Camus*. Río Piedra: Huracán.
- Vargas Llosa, Mario (2000): *La fiesta del chivo*. Madrid: Alfaguara.
- Wehr, Christian (2005): “Allegorie – Grotteske – Legende: Stationen des Diktatorenromans”. En: *Romanische Forschungen* 117 (3), pp. 310–343.

---

Luis Fernando Cardona Suárez

## La desaparición forzada como un caso de maldad política en Colombia

### Resumen

En el presente artículo se examina cómo la presencia del mal en nuestro mundo se determina de múltiples maneras. Este análisis se centra en la atención a las diversas figuras de la comúnmente denominada maldad política. Para atender a este fenómeno se ha escogido como centro del análisis de la maldad política la práctica generalizada de la desaparición forzada. Se examina también la forma como solemos abordar el dolor de la desaparición a partir del trabajo simbólico del duelo. Como un ejemplo de este trabajo sanador se presenta el rito de reconciliación realizado por su Santidad el Papa Francisco en su reciente visita a Colombia en su oración ante el Cristo Negro de Bojayá.

### Abstract

#### Enforced disappearance as a case of political evil in Colombia

This article examines how the presence of evil in our world is determined in multiple ways. This analysis focuses on the attention to the various figures of the commonly called political evil. In order to attend to this phenomenon, the general practice of forced disappearance has been chosen as the center of the analysis of political evil. We also examine the way we usually deal with the pain of disappearance from the symbolic work of grieving. An example of this healing work is the rite of reconciliation carried out by his Holiness Pope Francis in his recent visit to Colombia in his prayer before the Black Christ of Bojayá.

Tomando distancia de la tesis de la univocidad de la predicación del ser, que afirma que todo aquello que puede ser conocido se puede decir e indicar según su correspondencia a una única entidad universal, que le confiere especificidad e inteligibilidad en sus manifestaciones más allá de nuestras perspectivas individuales, Aristóteles señala en la *Metafísica* que “la expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia” (1003a, 34–35). Con esto se señala también el límite de nuestra comprensión de la realidad.

Siguiendo esta indicación programática queremos estudiar, a continuación, nuestra forma de hablar sobre el mal. Examinaremos, en un primer momento, un

cambio necesario en nuestro abordaje de la malignidad humana, ya que se hace necesario pasar de considerar el llamado problema general del mal a la atención de casos particulares y plenamente situados. En un segundo momento, presentamos la desaparición forzada como un fenómeno extremo de la maldad política en Colombia. Y, finalmente, indicaremos el lugar del trabajo del duelo como una posibilidad de empoderamiento simbólico frente al mal, atendiendo para ello a un rito muy simple de enorme alcance metafórico que podemos encontrar en la actual coyuntura de nuestro país.

## 1. Un cambio necesario de enfoque

Si el ser se dice de múltiples maneras, se requiere poder examinar entonces el aparecer de las cosas y los seres en su pluralidad y diferencia. Esta sensibilidad particular para la diferencia no sólo es válida en los asuntos teóricos, como sucede en la búsqueda metafísica de una determinación última de la realidad, sino también en los asuntos propios de la filosofía práctica. En nuestro caso nos ayuda a pensar las múltiples manifestaciones del mal en la sociedad contemporánea a la luz de una lectura intercultural y situada. Así como decimos ser de múltiples maneras, podemos decir también mal de modos diferentes. Para ello, se requiere atender entonces en cada momento a situaciones particulares que no pueden ser omitidas en aras de alcanzar una univocidad semántica, al momento de considerar una acción o un comportamiento humano como malo. Esto implica distanciarnos de cualquier pretensión teórica que busque reducir lo que nos afecta y daña a un único modelo unificado y universal de comprensión. Siempre estamos ante una determinada forma de manifestación del mal y, por tanto, su comprensión sólo la podemos alcanzar, cuando atendemos a la singularidad que se quiere indicar con dicha expresión. En este sentido, se necesita un cierto cuidado hermenéutico, que antes de atender a modos de comprensión generales y universalmente establecidos, se detenga en la peculiaridad de las manifestaciones de cada caso particular. Lo importante aquí no es pues señalar el principio universal que prima, sino ver el caso en su particular especificidad.

El caso es el que determina nuestra comprensión. Cuando decimos que el mal se muestra en un determinado comportamiento o acción, decimos también que éste es un caso que debe ser examinado en su especificidad particular y que, por tanto, no podemos construir a partir de él una normal general válida para todo momento histórico y condición particular. Éste es justamente el límite de nuestra comprensión, al que se refería Aristóteles en su confrontación con la tesis de la univocidad de la predicación del ser. Por esta razón, renunciamos a buscar una teoría general del mal que pueda ser aplicada de manera simple a todos los casos concretos que consideramos como ejemplarmente malos, en la medida en que

supuestamente se apartan de una determinada comprensión de lo que sería lo bueno. Más bien, queremos atender aquí a las múltiples manifestaciones diferenciadas del mal en un contexto histórico determinado y claramente situado. El mal es siempre un caso en su manifestación múltiple y diferenciada.

Es un lugar común considerar que después de la posguerra el problema fundamental que enfrenta la civilización europea radica en querer encarar el mal en su configuración histórica. Es conocida la invitación de Hannah Arendt (2005) para pensar el mal como un fenómeno determinante del mundo contemporáneo, al cual no podemos darle la espalda, sin convertirnos de alguna manera en cómplices de las más grandes atrocidades vistas en nuestro mundo. Sin duda, este asunto hace parte hoy de la agenda de la discusión pública, pero no sólo como un problema de la cultura europea, sino ante todo como una cuestión de carácter global. En esta discusión se suele abordar asuntos tales como la amenaza de fenómenos naturales que pueden borrar de un tajo ciudades enteras, epidemias que tienden a diezmar un gran número de la población en un determinado territorio, grandes conflictos sociales que pueden terminar alterando las formas de convivencia humana regidas según los valores y principios de una sociedad democrática. El examen de estos temas se suele asumir como la estrategia para encarar la presencia del mal en nuestro mundo, en la medida en que se considera que en todos estos tópicos está ya presente, explícita o implícitamente, una discusión en torno al mal.

Hoy crece la literatura sobre el mal, del mismo modo como se incrementa el desconcierto ante nuestras prácticas sociales de convivencia y formas culturales de afirmación de la existencia humana. En esta literatura se busca por doquier construir una teoría general del mal en la que se pueda dirimir de manera uniforme su multiplicidad variopinta, reduciéndola a algunos rasgos que se consideran esenciales. En esta teoría se reconoce igualmente que el mal ha determinado el decurso cultural de Occidente. A partir de diferente enfoques metodológicos se ha buscado definir la naturaleza del mal, indicar sus posibles causas, mostrar la tipología de sus horrores, atribuir responsabilidad a sus actores, exonerar de cualquier posible imputación al creador de todo lo existente o, en su defecto, apartarse de él por no haber protegido a las víctimas de los más grandes vejámenes que hemos visto en nuestro mundo. Esta literatura está desarrollada desde diferentes enfoques disciplinares y posiciones filosóficas. No ha sido un tema exclusivo de los filósofos, teólogos, psicólogos, artistas, teóricos de la ciencia política e investigadores sociales y culturales, ya que en esta discusión han tomado también partido físicos teóricos, biólogos y médicos.

Sobre el mal se escribe anualmente un gran número de trabajos en casi todas las lenguas y culturas. En este sentido, tenemos que reconocer que el mal, como lo había presagiado antes Arendt, se ha convertido en efecto en un tema nuclear de nuestro momento histórico. Y si valoramos a los seres humanos por aquello

que les preocupa y de lo cual hablan en el escenario público, debemos decir a la par que hay un deseo creciente de hacer el bien encarando el mal. Obviamente, estamos aquí ante la ilusión de tomar por realidad aquello que deseamos o quisiéramos desear. La producción de libros y reflexiones sobre el mal aumentan hoy, pero en esto se enturbia nuestro deseo de combatirlo efectivamente en el mundo real. Estamos llenos de enfoques teóricos, pero aún nos faltan decisiones y, sobre todo, acciones. Esta falta va de la mano del enfoque con el cual solemos hablar del mal. En la medida en que hablamos de él como si se tratará de un asunto universal o general, no nos sentimos realmente cuestionados por su realidad, pues no atendemos con cuidado a las manifestaciones que tenemos ante nuestros ojos y que nos interpelan. Por querer poner nuestra mirada en lo más universal, como lo recomienda el más fino entusiasmo metafísico, pasamos por alto todo aquello que tenemos ante nosotros, es decir, somos ciegos a las circunstancias en las que habitamos aquí y ahora.

Por esta razón, debemos proceder con cautela y, ante todo, atendido a la especificidad del caso en cuestión. Pero esto no quiere decir que nuestra mirada se pierda en la casuística. Para evitar esto, la hermenéutica existencial es de enorme ayuda, ya que permite estar atentos a lo que nos interpela más allá de las circunstancias en las cuales se enmarca. No hay nada que para un hombre se puede reducir a su singular particularidad y comprensión, pues esto que ahora lo interpela exige poder considerar también aquello que aun estando distantes de él le ayuda a comprender mejor lo que le sucede o afecta. Sin duda, esta es la magia de la comprensión humana: comprendemos incluso aquello que no es lejano y aquello que tenemos más presente no por ello lo vemos mejor. Ciertamente, necesitamos de otros que, aunque distantes, nos ayuden a asumir lo que nosotros, en nuestro aislamiento, no podemos o sabemos cómo hacerlo. Cuando abrimos nuestro horizonte de comprensión hacia una lectura intercultural, nuestras posibilidades de comprensión se proyectan. Este enfoque resulta decisivo para abordar nuestro asunto en cuestión, las manifestaciones del mal en el mundo contemporáneo.

Cuando nos disponemos a hablar de la naturaleza del mal o de sus causas, nos topamos inmediatamente con una dificultad: su topología determina la comprensión que le podemos dar. Por ejemplo, en la filosofía clásica se localizaba el mal siguiendo la búsqueda de su supuesto origen, *unde malum*. Pero el horizonte de esta cuestión era tan amplio que a menudo se caía en la ambigüedad conceptual de mezclar el origen con la causa y su naturaleza. En efecto, la delimitación de algo como un mal determina la mirada que guía la indagación de su origen y su localización compromete, a su vez, nuestra consideración de lo que puede ser tenido o no como un mal. Esta circularidad es inherente a este problema y dificulta su comprensión. Cuando se tiene en cuenta esta circularidad, descubrimos que no se puede localizar el origen de algo malo, si no se examina

también qué sea propiamente el mal. Su origen está determinado entonces por el qué y el cómo de su comprensión. En este sentido, la pregunta clásica *unde malum* muestra el verdadero alcance de esta circularidad, pues cuando se quiere enfrentar el mal, se hace necesario también recorrer la circularidad que enmarca su origen, ya que sólo podemos combatirlo en y desde su raíz. Obviamente, esta localización ha cambiado con el paso del tiempo.

Si en un primer momento los filósofos y los teólogos afirmaron que el mal era todo aquello que los seres humanos realizan en ausencia de Dios, valiéndose para su comprensión del término *privatio boni*<sup>1</sup>, más tarde escritores como Milton o Goethe se concentraron en descender al infierno, para sacar a la luz todo aquello que realmente inquieta al hombre en su más absoluta soledad (Rosenkranz 1990). Y los filósofos ilustrados, como Rousseau, Voltaire y Kant, desplegaron una fascinación inusitada por el mal en sus textos, como lo señala Susan Neiman (2002). Pero estas sutiles consideraciones pueden sonar muy abstractas y teóricas al momento de examinar casos concretos, en la medida en que no atienden con cuidado a la especificidad en la que se manifiesta el mal en su particularidad dada.

Para evitar esta omisión, Alan Wolfe (2013) propone no hablar del mal en general, sino de aquello que él considera como maldad política, a saber, aquellas

---

1 Por ejemplo, para San Agustín en la *Ciudad de Dios*, el *malum* es un defecto que ha nacido de un defecto, la caída en pecado. Nada existente en el mundo es realmente un mal positivo, ni siquiera la acción mala humana por monstruosa que parezca. En este sentido, el *malum* no tiene entonces una naturaleza propia, sino que nace en relación al bien, pues la naturaleza no es el mal; pero “la pérdida del bien recibió el nombre del mal” (XI, 9; 295). Todo lo que llamamos mal no es más que “una privación de lo bueno” (XI, 22; 304). Esta concepción permite sostener también que con la existencia del pecado original no se pone en peligro la creación buena de Dios y que, por tanto, el mundo material no puede ser tomado sin más como simplemente malo. Es decir, la determinación fundamental de la creación permanece también *post lapsum* buena. El mal sería tan sólo la ausencia de bien causada por la caída en pecado, es decir, mera “*privatio boni*”. En su *Teodicea* Leibniz recupera inicialmente la determinación del mal como una *privatio boni*, pues “el mal no procede más que de la privación; lo positivo no entra en él más que por concomitancia” (GP. VI, p. 201, §153), pero a la vez emprende también una nueva localización del origen del mal que pueda ser más acorde con la observación detenida de los acontecimientos del mundo y, en particular, de la historia contingente del género humano en su conjunto. Con la figura ontológica de la *privatio boni* no sólo se buscaba garantizar la bondad originaria de todo lo existente en el mundo y, con ello, de su creador, sino también de cada privación del mal efectiva, aunque dichas privaciones particulares sean mera expresión de una culpa permanente del hombre que se considera innata. Ahora bien, en esta indicación del mal se tenía también a la vista la salvación en el más allá, pues a través de dicha figura se exhortaba a tomar las riendas de la verdad para alcanzar la tan anhelada superación de la condición originaria de pecado, que caracteriza al género humano en general. Pero la presencia del mal puso también en riesgo el modelo cosmológico que quería afirmar la doctrina clásica de la *privatio boni*. Obviamente, el cuestionamiento de este modelo comienza con el pleno reconocimiento del estatus ontológico del mal y de los males intramundanos fácticos procedentes de él.

acciones realizadas por actores políticos, ya sean estamentos estatales, paraestatales o agentes civiles, contra personas inocentes y que tienen como finalidad causarles la muerte, la destrucción de sus espacios de vivienda o provocarles innumerables sufrimientos intencionados, malévolos y gratuitos, para poder así realizar fines estratégicos o simplemente afirmar su poder frente a ellos. Estos agentes de mal son realmente “capaces de llevar a la práctica la violencia hasta niveles que sobrasan de lejos los que podría realizar cualquier individuo en solitario. Los individuos malvados que no tienen un Estado o un movimiento detrás de ellos sólo pueden derramar un poco de sangre. Aquellos que consiguen dirigir las fuentes de ingresos del Estado y controlan el monopolio de la violencia son capaces de hacer que esa sangre fluya en unas cantidades demasiado copiosas para poder ser medidas” (Wolfe 2013: 12–13).

Esta forma de maldad se ha generalizado, debido a la incapacidad de nuestras instituciones sociales y políticas de poder frenar esta generalización masiva de la violencia, la desolación y la industria de la muerte<sup>2</sup>. Pero las múltiples manifestaciones de esta maldad política aún no han ocupado el lugar y el estatus paradigmático que tuvo antes en la literatura sobre el mal del siglo XX los casos del Holocausto y el Gulag. Después de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, la reflexión sobre el trauma histórico ha estado determinada por la memoria de Auschwitz<sup>3</sup>, opacando con ello la atención sobre otros fenómenos

2 En *Dialéctica negativa* Adorno muestra cómo Auschwitz señala con crudeza la magnitud del vínculo histórico entre la identidad pura y la muerte. Esta identidad ya no sorprende a nadie. Aquí “el sufrimiento perenne tiene tanto derecho a la expresión como el martirizado a aullar; por eso quizá haya sido falso que después de Auschwitz ya no se podía escribir ningún poema. Pero no es falsa la cuestión menos cultural de si después de Auschwitz se puede seguir viviendo, sobre todo si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrán que haberlo matado. Su supervivencia ha sido ya a menester de la frialdad, del principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría podido ser posible: drástica culpa, la del que se salvó” (1998: 355).

3 Regina Ammicht-Quinn (1992) ha mostrado el sentido de cambio de paradigma en la teodicea contemporánea entre centrar el análisis en una catástrofe como el terremoto de Lisboa y una catástrofe cultural y social como Auschwitz. Sobre el carácter paradigmático de los acontecimientos ocurridos en Auschwitz Saul Friedlander (1993) sostiene que durante el régimen nazi se alcanzó un número mayor de víctimas, gracias al desarrollo de una tecnología muy eficaz para asesinar y que el régimen determinó de manera explícita, no importa el modo en que lo haya hecho, el grupo social y racial que debía ser exterminado, incluso llegando al caso de querer borrar su existencia de la faz de la tierra. El ejercicio de esta violencia límite aconteció por primera vez y de manera única en el régimen nazi (82–83). Si bien podemos estar de acuerdo con Friedlander, cuando resalta el carácter de la violencia límite sucedida en Auschwitz, no podemos empero banalizar el acontecimiento, reduciéndolo a “una horrenda competencia por el primer lugar en la producción de víctimas, o el tipo de investigación entre similitudes y diferencias que se vuelve fácilmente distractiva y carente de objetivos” (LaCapra 2008: 41). En efecto, cada masacre es siempre un acontecimiento repudiable y, no obstante, plenamente localizado y su interpretación debe tener en cuenta también las circunstancias que le dieron lugar, sin que ello implique que la podamos relativizar o minimizar su importancia en

igualmente violentos y devastadores como fueron el asesinato masivo de la población indígena en la colonias de España y Portugal, la esclavitud racial en Norteamérica y los múltiples enfrentamientos por motivos étnicos y raciales de la segunda mitad del siglo XX, vividos en Europa del Este y, en particular, en el continente africano. Con esto no se quiere indicar empero que en nuestra reflexión sobre el mal un caso pueda relativizar a otro, pues esto implicaría desatender al principio hermenéutico que hemos venido aquí construyendo, a saber, un caso particular debe ser asumido y comprendido en y partir de la especificidad estructural que lo configura en un momento histórico dado. Lo contrario implicaría reducir el fenómeno particular a un modelo universal paradigmático y abstraído del contexto histórico en el cual surgió. No olvidemos aquí que es propio de un acontecimiento límite, marcado por una violencia extrema, el hecho de que “pone a prueba y posiblemente supera a la imaginación, incluso de quienes no lo experimentaron directamente (los que no estuvieron allí)” (La-Capra 2006: 181).

Por otro lado, debemos reconocer también que la muerte no es la única forma en la cual se manifiesta la maldad política. Así como lo indicamos en líneas anteriores, cuando señalamos que el mal no tiene un significado unívoco, ya que se dice de múltiples maneras y siempre referido al caso del que se habla, la maldad política tiene igualmente un espectro fenomenológico muy amplio. Por esta razón, para hablar de ella debemos seguir sus diversas manifestaciones. Por ejemplo, en un acto terrorista no sólo hay víctimas directas, ya sea porque mueren o queden lisiadas de por vida, sino que también hay una serie indeterminada de afectados indirectos por el miedo que con este acto se quiere promover. Claro está que no es aquí equivalente sufrir de miedo, tener una herida que desfigura y morir violentamente en un acto perpetrado por otro con el fin de realizar proyectos estratégicos organizados y concebidos ideológicamente. Es también un acto de maldad política desplazar a la fuerza individuos y familias enteras de su territorio, ya sea por razones étnicas, militares o simplemente para apropiarse de modo ilegal de las riquezas que allí se encuentran.

Otra forma muy generalizada de mal político es la tortura, ya sea para conseguir información, delación y confesiones o para someter a otro que se considera como potencialmente peligroso<sup>4</sup>. En nuestro medio un modo también muy

---

el conjunto de la historia. No estamos aquí ante un absoluto negativo, ni tampoco ante un evento puramente circunstancial.

4 Para Jean Améry (2001), la tortura es el evento más atroz que un individuo puede experimentar y conservar en su interior; “Con el primer golpe [...] se quebranta esa confianza en el mundo. El otro, *contra* el que me sitúo físicamente en el mundo y *con* el que sólo puedo convivir mientras no viole las fronteras de mi epidermis, me impone con el puño su propia corporalidad. Me atropella y de ese modo me aniquila. Se parece a una violación, a un acto sexual sin el consentimiento de una de las partes. Por supuesto, mientras subsista siquiera la más mínima

extendido del ejercicio del mal político es la creación de grupos selectos de intimidación a la población civil, para debilitar toda posibilidad de protesta social o eliminar sus múltiples manifestaciones simbólicas. Violar a mujeres indefensas y arrebatar a los hijos de sus hogares para ponerlos al servicio de causas, que ellos no están en condiciones de asumir, no son implemente otros delitos más o menos graves. Son también realizaciones efectivas de un mal político, en la medida en que se realizan con una finalidad estratégica y buscan cercenar el tejido social y la configuración política que sostiene a una comunidad dada. Sin duda, un modo muy crudo de realizar esta forma de mal es la construcción de campos para confinar a inocentes, quitándoles todo derecho protegido por el aparato constitucional del Estado y por los organismos internacionales, y teniendo como objetivo imponer el silencio final para todos aquellos que quieran levantar su voz de protesta contra el abuso de la autoridad y denunciar el crimen organizado. En efecto, son múltiples y de naturaleza diversa las formas en que se concreta la realización del mal político, hasta el punto que no hay un solo aspecto de la vida política que no sea hoy susceptible de un uso político del mal<sup>5</sup>.

El efecto de la maldad política es también múltiple, puede ser directo o indirecto, masivo o individual, temporal o permanente, parcial o global. En cuanto producto humano, “la maldad política destruye las prácticas e instituciones con las que nos protegemos de las cosas malas que son capaces de hacer algunos de nuestros congéneres” (Wolfe 2013: 19). Dicho de otra manera, en esta forma del mal se muestra con toda crudeza que algo ha salido mal en nuestra condición humana, en particular aquella en la que señalamos, cuando decimos que es propio del hombre ser *zoon politikon* (Revault 2010).

---

esperanza de defenderse con éxito, se activa un mecanismo en virtud del cual puedo contrarrestar la violación de la frontera cometida por el otro. Por mi parte, me expando en la legítima defensa, objetivo mi propia corporalidad, restablezco la confianza en la continuidad de mi existencia” (91).

- 5 El mal puede ser también objeto de un abuso político, como ocurrió justamente a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre del 2001. En términos de Richard Bernstein (2006) a partir del acontecimiento terrorista de las Torres Gemelas, asistimos a una presentación discursiva del mal en términos regresivos, ya que nuestro discurso sobre el mal se basa hoy en “una de las concepciones más primitivas del mal. Demonizamos al enemigo, pensamos que el enemigo está poseído por Satanás, que hace el mal por el mal mismo. No obstante, la lección que deberíamos haber aprendido del siglo XX, de los escritos de Hannah Arendt, Primo Levi y muchos otros, es que los peores males que experimentamos no pueden comprenderse de manera adecuada, si pensamos que son exclusivamente las acciones de individuos despiadados y demonizados” (104–105). Este discurso regresivo destruye la comprensión misma de la política, en la medida en que hace abstracción de los contextos y determinantes de los individuos que obran en la escena política.

## 2. La desaparición forzada como forma de la maldad política

Para cumplir con la exigencia metodológica de atender a un caso concreto, queremos examinar la práctica de la desaparición forzada que en los últimos años se generalizó en Colombia (Castillejo y Muñoz 2017) como una forma de lo que en líneas anteriores caracterizamos como mal político. Nuestro análisis tendrá en la mira no sólo los múltiples sufrimientos de las víctimas, sino también las diversas estrategias simbólicas que los familiares y amigos han desarrollado para sobrellevar el dolor de la pérdida de un ser querido en estas condiciones y sobreponerse así a sus innumerable ausencia. Sólo de este modo han podido levantar el tejido social que se ha perdido en medio de esta desaparición. Siguiendo en este punto a Elaine Scarry (1985), reconocemos también que es muy propio de este dolor estar marcado por la tensión entre la conmoción y la ruptura de la articulación narrativa, ya que las personas que están así afectadas no pueden a menudo llevar a la palabra la violencia y el dolor que les embarga. En efecto, en medio de la naturaleza de esta perturbación la violencia así sufrida es realmente indecible, porque destroza el habla y con ello se diluye la posibilidad de ser comunicada a otros.

La desaparición forzada es una modalidad del mal político. Su primera manifestación se dio en el contexto del decreto Nazi *Nacht und Nebel* de 1941, cuando se puso en práctica la idea de la desaparición del enemigo y la negación del conocimiento de su paradero<sup>6</sup>. Se trata entonces de una práctica de represión utilizada por regímenes políticos y grupos sociales que buscan permanecer en el poder imponiendo una zozobra generalizada en la sociedad civil. Es también una forma violenta de causar terror, de provocar un sufrimiento no sólo a la víctima directa o en primera persona, sino también a su tejido familiar y social más

---

6 Se trata del comúnmente conocido Decreto NN que tenía como finalidad la aplicación de prácticas de desaparición forzada de personas, incluyendo el asesinato de prisioneros de guerra protegidos por la Convención de Ginebra. Los detenidos en el marco de la implementación de este Decreto eran llevados de manera oculta a campos de concentración específicos, como *Struthof Natzweiler* o *Gross-Rosen*, sin conservar testimonio alguno de su detención y de las circunstancias en que fueron capturados. Una vez que los prisioneros entraban al Campo eran identificados con las letras NN, condenándolos así a su más pleno anonimato. Este Decreto fue firmado el 7 de diciembre de 1941 por el mariscal de la *Wehrmacht* Wilhelm Keitel con el objetivo de castigar de manera ejemplar las infracciones cometidas contra el Reich en los territorios ocupados. Este Decreto abrió el camino a la Conferencia de Wannsee de enero 20 de 1942, en la que fue aprobada la Solución final o *Endlösung*. Como podemos ver, la implementación de esta práctica, erigida a ley, anticipa el exterminio. Por esta razón, el Tribunal Internacional de Núremberg la consideró como un crimen de guerra. Posteriormente, esta práctica NN fue implementada también en Argentina para combatir la insurgencia; ahora en los famosos “vuelos de la muerte” los detenidos marcados como NN iban a la niebla de ninguna parte (Raymond 2005).

próximo. No olvidemos que en la violencia se pone en marcha “una operación de despedazar, separar y disgregar” (Riekenberg 2015: 29).

En la desaparición forzada la víctima es puesta en condiciones de absoluta indefensión, ya que se le niegan todos sus derechos y cualquier posibilidad de asistencia o protección de su vida, honra y dignidad. Por otra parte, a las familias se les niega igualmente el derecho de estar adecuadamente informadas sobre lo que les pasó a sus seres queridos, sobre su paradero o, en último término, sobre el lugar en el que reposan sus restos y sobre quienes fueron sus victimarios. Así la víctima es despojada de cualquier posibilidad de tejido social y humano, en la medida en que se le convierte en un NN. Por otro lado, la familia no sólo sufre por su ausencia, sino que su dolor se incrementa, al suponer el infinito padecimiento y suplicio sin término alguno de su ser querido, ya que se imagina desenlaces distintos de su vida siempre hundidos en un dolor inenarrable. Además, las familias sufren por todos los proyectos que les han sido truncados a las víctimas de la desaparición forzada y por todo lo que queda puesto entre paréntesis al momento de desaparecer. Ellas se ven abocadas a prolongar indefinidamente su suplicio y a no poder realizar oportunamente y en comunidad el duelo de su pérdida, destrozando, de esta manera, los lazos que unen a la familia a una comunidad más amplia. No olvidemos que los ritos de entierro permiten que los dolientes se vinculen de manera estrecha a la comunidad.

En Colombia esta forma de maldad política hizo su aparición por primera vez en la década de los setenta, incrementándose de manera paulatina con el paso de los años, en la medida en que los conflictos sociales se agudizaron y las alternativas democráticas para resolverlos no estuvieron a la altura de la magnitud de dichos enfrentamientos. Esta situación incrementó el desamparo y el desconsuelo de todos aquellos que reclamaban justicia, equidad y los medios adecuados para su subsistencia. Según el último informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (2016), más de 60.000 personas han sufrido desaparición forzada, hundiendo a innumerables familias en una pena inclemente. Este número es sin duda muy alto, si se tiene en cuenta que este fenómeno se ha manifestado con gran vehemencia en un país que se precia de ser democrático. Contrasta con lo ocurrido en el cono sur del continente, por ejemplo, en el caso de Argentina, Chile o Uruguay, donde las prácticas de la desaparición forzada se presentaron como una estrategia organizada por las dictaduras militares para combatir la insurgencia (Tassin 2017).

Obviamente, esta práctica se ha modificado con el paso del tiempo, pues han cambiado las maneras de su ejecución, a quiénes va dirigida y quiénes la organizan o realizan. Igualmente, ha cambiado la magnitud de los conflictos sociales en los cuales se inserta este tipo de ejercicio de la violencia. En un primer momento, la desaparición forzada fue una práctica realizada por agentes estatales de las fuerzas militares o de la policía, que poseen el uso legítimo de la fuerza

y tienen como tarea primordial preservar la honra y la vida de la población civil para vivir en paz. Hoy esta práctica es realizada también por grupos armados, ya sea paramilitares o guerrilla, con el fin de posicionar su control sobre un determinado territorio rural, sometiendo a la población a un miedo inclemente y obligándola a huir de su suelo natal. La desaparición ha sido también una estrategia usada por organizaciones dedicadas a la mal llamada práctica de la limpieza social a nivel urbano, persiguiendo a habitantes de la calle, discapacitados mentales, drogadictos, campesinos. Aunque esta práctica haya sido implementada con sevicia por organizaciones al margen de la ley, esto no exime de responsabilidad alguna al Estado, ya que con frecuencia estos hechos han ocurrido con complicidad o gracias a la omisión de las tareas fundamentales de las fuerzas armadas estatales para proteger a los ciudadanos.

Los objetivos perseguidos en esta práctica han cambiado. No sólo se desaparece con el fin de silenciar a opositores políticos o movimientos sociales, que defienden sus derechos o protestan contra las injusticias perpetradas por el Estado o por sus fuerzas armadas. Se desaparece también para provocar miedo sobre una población determinada y tener así control territorial. Igualmente, se realiza esta práctica con el fin de ocultar crímenes cometidos por el Estado o por grupos ilegales armados, ya sea de carácter subversivo o simplemente criminales, buscando borrar evidencias o entorpecer investigaciones judiciales. Una forma realmente perversa de esta maldad es la realizada en el gobierno de Álvaro Uribe bajo el nombre de “falsos positivos”. Aquí se desaparece a un ciudadano inocente, normalmente un joven habitante de sectores sociales deprimidos, para después asesinarlo y hacerlo pasar como una baja más en el conflicto armado vivido en el país. La víctima se presenta entonces como un trofeo en la guerra contra la insurgencia. Es decir, la desaparición forzada se enmascara en una estrategia publicitaria para mostrar la eficiencia de las fuerzas del orden. Con ello la víctima es doblemente instrumentalizada.

Como vemos, esta forma de maldad política es realmente compleja y se ha incrementado con los años, debido a la degradación de la guerra en Colombia. Su incremento ha hecho muy difícil la tarea de su tipificación jurídica y conceptual. Dado que esta maldad se aproxima a formas criminales como el secuestro, las ejecuciones extrajudiciales, tan practicadas en sociedades con historias de dictaduras militares, o el reclutamiento forzado, muy frecuente en organizaciones guerrilleras o en grupos paramilitares, se ha oscurecido su plena caracterización jurídica. En esta forma de maldad política se incrementa el dolor de las familias de aquel que ha sido raptado de su seno. Normalmente, se les niega también que puedan acceder a la información sobre el destino y el verdadero paradero de su ser querido. De esta manera, pierden su rastro y no les queda otra alternativa que aferrarse tan sólo a su último recuerdo en vida, ya que desconocen si está vivo o muerto. Este dolor es, en efecto, complejo, en la medida en que en él se con-

densan diferentes vivencias. Por ejemplo, el sentimiento de impotencia, porque uno de los miembros de la familia o de una comunidad dada ha sido raptado de manera abrupta. La rabia debido a su injustificada retención. El desconcierto por saber que su ser querido está en manos de grupos armados, legales o ilegales. Y que estos actores ocultan o desconocen la información sobre su verdadera condición, como una estrategia para la afirmación de sus planes y proyectos políticos. Para las familias, la impotencia, la rabia y el desconcierto incrementan el dolor de la pérdida de su ser querido.

Colombia está hoy atravesado no sólo por el dolor dejado por la violencia de la guerra. Nos acosa también la incertidumbre de no saber qué ha pasado con más de 60.000 desaparecidos, de los cuales aún no se tiene noticias de su verdadera condición. También nos embarga el dolor de no haber podido realizar sus respectivos duelos. En efecto, miles de colombianos claman hoy por el esclarecimiento de lo acontecido, pues su vida también ha sido dañada en el momento en que uno de sus seres queridos fue raptado abruptamente de su hogar. Este rapto fue macabramente orquestado por fuerzas ocultas violentas para romper el tejido social. Sin duda, su esclarecimiento es una condición fundamental en el proceso de reconciliación que tenemos que emprender como país en el inmediato futuro. Esta es una tarea abierta una vez se ha firmado el acuerdo de paz con una de las guerrillas más antiguas del mundo, las FARC.

Claro está que este acuerdo es apenas un primer paso para tejer una auténtica reconciliación. Falta aún implementar la justicia especial para la paz, que permita recuperar la posibilidad de una vida en común con justicia, equidad y oportunidades para todos los ciudadanos, sin distinción de condiciones sociales, raciales, de credo u orientación sexual. Para esto, se requiere igualmente poder combatir y desmontar aquellas organizaciones criminales que emergieron en medio del conflicto armado colombiano a la sombra de los actores violentos.

En particular, nos referimos a las organizaciones que han fomentado el negocio de las drogas ilícitas y que han compartido el escenario de conflicto de los grupos insurgentes por alcanzar el dominio estratégico del territorio nacional. Éste es un factor que también ha marcado el rumbo de la guerra y la violencia en Colombia. Sin desarmar a todos los actores de violencia no es posible pues una reconciliación duradera y estable. Este desarme no se reduce al modelo político que enmarca el acuerdo de paz. Se debe atender también a la implementación de un modelo económico que ofrezca a todos la oportunidad de realizar una vida digna de acuerdo con sus expectativas vitales. La creación de formas sociales de convivencia ancladas en la democracia, la justicia y la equidad. Y, ante todo, desarmar los corazones para permitir acoger en todo momento al diferente y reconocerlo como un semejante en medio de su diferencia.

Para realizar el desarme de los corazones se hace imprescindible el espacio íntimo del duelo, tanto en el plano individual como en el público. Una comu-

nidad se reconoce también en la forma como trata y da cuidado a sus muertos, respetando sus cadáveres, sean estos propios o extraños. A menudo este espacio se ve enturbiado justamente cuando no se sabe qué ha pasado realmente con el ser querido que se llora. O no se cuenta con un cadáver para realizar el entierro. Con el fin de ocultar la magnitud de sus actos, los actores de esta maldad política convirtieron los ríos que surcan el país en “cementeros informes” en los que depositaron los cadáveres de los desaparecidos. De la misma manera, bosques y prados fueron transformados en fosas comunes, donde los cuerpos ya sin vida eran tirados y amontonados, como si se tratara de simples deshechos. El desconsuelo de no poder saber lo que le pasó al ser querido se incrementa, cuando ocurre a menudo que el mismo Estado no se esfuerza en esclarecer lo sucedido o que no cuenta con los instrumentos técnicos y jurídicos adecuados para hacerlo. Los dolientes se desesperan más, al percatarse de que el Estado, aunque teniendo la información de una determinada fosa común en la que supuestamente se encontrarían las víctimas buscadas, no hace nada para recuperar los cadáveres.

En este caso la negligencia estatal y la falta de recursos disponibles para exhumar los cuerpos, con el rigor y el cuidado que ello conlleva, aumentan el desamparo, hundiendo a los dolientes en una profunda desconfianza frente a las tareas emprendidas por el Estado para esclarecer lo sucedido. Aunque una familia tenga el conocimiento del fatídico fin que sufrió su ser querido no cuenta empero con su cadáver, para poder velarlo y llorarlo como es debido; por esta razón, revive una vez más el dolor de la zozobra de su desaparición. Estamos aquí ante una doble desaparición: la inicial de un ser vivo y ahora la de su cadáver. Esta doble desaparición quiebra el corazón de los dolientes, en la medida en que no permite hacer el necesario trabajo del duelo. Este trabajo es, sin duda, parte de la forma como los hombres resignificamos la muerte y buscamos soportar la crudeza de lo sucedido. Cuando no es posible ya este trabajo, estamos ante el desamparo. Ese desamparo que sigue a la violencia cometida en la desaparición forzada.

### 3. El trabajo del duelo

En su libro *La legitimidad de la edad moderna* Hans Blumenberg (1996) muestra cómo los procesos históricos siguen la misma lógica que emprenden los hombres en la vida cotidiana para compensar las ausencias a las que se ven enfrentados. En términos psicoanalíticos, esta lógica es pensada por el filósofo alemán como un proceso de reocupación o reparto de papeles (*Umbesetzung*)<sup>7</sup>. Es decir, un lugar o

---

7 Blumenberg (1996) reformula el término *Umbesetzung*, utilizado ampliamente por Goethe, para comprender cómo una época histórica transforma certezas que antes eran consideradas

un espacio simbólicamente relevante tiene que ser reocupado o reinvestido, una vez se ha abierto un vacío. En efecto, no soportamos la discontinuidad a la que nos somete un faltante o una desaparición fortuita. Por esta razón, nos vemos pues obligados a emprender un proceso de saneamiento (*Sanierung*). Este proceso es necesario tanto para que la vida individual se proyecte, así como para que la historia en su conjunto tenga algún sentido soportable. Si esto no ocurre, nos hundimos en una contingencia absoluta. Este proceso de reocupación no sólo permite encarar el trauma de la pérdida, regresando a lo reprimido transformándolo (LaCapra 2016), sino ante todo poder proyectar el horizonte al porvenir.

Este retornar y a la vez proyectar es propio del trabajo simbólico que hacemos los hombre en medio de lo que nos pasa, ya sea porque la muerte nos interpela o porque sentimos el espanto de nuestras acciones. En este trabajo descubrimos que nada muere, ni desaparece por completo, ya que todo lo que nos pasa vuelve de manera reiterada ante nosotros. Este volver es posible gracias a que la vida, al igual que la historia, es siempre un diálogo abierto con el pasado. En este diálogo está presente también el porvenir, aunque todavía no sea. Así como nuestra vida, la historia está tejida a la vez por el diálogo. De esta manera, para resistir a la desaparición nos abrimos al trabajo del diálogo en medio de la violencia de lo ocurrido. Así nos levantamos en el duelo histórico.

Dada la magnitud de la maldad política agenciada en el fenómeno de la desaparición forzada, la justicia por sí misma no basta. Ciertamente, se debe atender al esclarecimiento de la verdad en cada caso de los hechos acontecidos, a la imputación de la responsabilidad de los actores, individuales o colectivos, y a la reparación a las víctimas. Pero todo ello es realmente insuficiente para vivir en paz. Por esta razón, la justicia se debe poderse articular con espacios de saneamiento tanto en el caso particular de las víctimas como en el de los dolientes en sus comunidades azotadas por el miedo a su extinción. Este saneamiento debe poderse expresar también en el espacio simbólico, para proyectar así el deseo de

---

incuestionables, y que en un momento dado se derrumban por condiciones que las desafían, convirtiéndolas en nuevas certezas más llevaderas bajo estas condiciones históricas cambiables, así pues “la vida histórica, aunque transcurra entre otras cosas que se derrumban y otras que se forman de nuevo, sólo puede ser entendida teniendo en cuenta el principio de autoconservación, si no se la quiere atribuir a oscuras pulsiones de muerte y deseos de hundimiento” (539). Este principio de autoconservación también hace parte de la vida individual, pues es propio de una persona tener que reformular las ausencias que deja atrás para poder todavía tener una historia. De esta manera, tanto el proceso histórico como el de la vida individual producen “sus cambios de repartos de papeles como un saneamiento [*Sanierung*] de su continuidad” (Blumenberg 1996: 539). Este saneamiento se basa en el despliegue de estructuras dialogales, pues “todo conocimiento, en el sentido más amplio del término, encierra una correspondencia, replica a una pregunta, responde a un desafío o a un malestar, salva alguna inconsistencia, desencadena una tensión u ocupa un sitio que había quedado vacío” (Blumenberg 1996: 42).

justicia, verdad y reparación en el horizonte de lo histórico. Una voz que ha sido silenciada no puede empero caer en el olvido. Es nuestro deber entonces escuchar su vacío, redimensionándolo para no condenarlo a la soledad. Hay pues algo peor que la muerte, la condena a la soledad y la indiferencia por parte de nosotros frente a las víctimas. Ante la pérdida, la desaparición y la muerte los hombres respondemos también con el diálogo. Aquí buscamos recupar el vacío dejado por la violencia, esto es, sanear nuestras heridas.

Ciertamente, son múltiples las vías de sanación como son variopintas las heridas. Unas pueden ser directas y otras operar en el plano moral y simbólico. Unas temporales y estar circunscritas a espacios y territorios determinados, mientras que otras darse en la proyección de la memoria histórica del pueblo. Unas materiales y otras intangibles, pues buscan restablecer la dignidad y honra de la víctima en el recuerdo de toda una comunidad. Pero independiente de cuál sea su naturaleza y finalidad, todas estas posibilidades tienen algo en común. Buscan resarcir la dimensión política del daño cometido. Como lo anotamos antes, la desaparición forzada deteriora el tejido más básico de la vida en común, a saber, la confianza en el otro para la construcción de proyectos comunes, más allá de la diferencia de credo, raza, género, cultura, ideología, procedencia y todo lo demás que configura nuestra peculiaridad mundo vital.

Esta práctica lesiona la tolerancia y el respeto a la vida de todos aquellos que no compartan lo que se ha erigido como criterio de acción o valores fundamentales de orientación de la vida en comunidad, en un momento histórico dado. Es propio de la maldad política el querer imponer a los otros una determinada concepción de mundo, que debe ser asumida como válida para todos independiente de su contingencia histórica. Para ello, se vale de parámetros puramente estratégicos y violentos, ya sea por medio de la seducción ideológica o la represión directa a los disidentes o contradictores, infundiendo un miedo generalizado en toda la comunidad. Teniendo presente su naturaleza política, la reparación de este daño, tanto individual como colectivo, debe adquirir también una dimensión política, ya que todo saneamiento posible implica atender a la especificidad de la herida infligida. Obviamente, esto no quiere decir caer en la aplicación de la clásica forma de la justicia retributiva, en la cual se impone el castigo idéntico al crimen cometido o *lex talionis*.

Ahora bien, en la desaparición forzada se produce una cierta invisibilización estratégica y violenta de la víctima, en la medida en que se oculta su identidad, el modo, el motivo y las circunstancias de su captura, imponiéndole la condición de NN. En ella se niega, igualmente, la información de su destino final a sus seres queridos y al núcleo íntimo de su comunidad; se ocultan así sus restos, para impedir el curso que podría conducir a una eventual localización de los actores del crimen. A menudo se llega incluso a obstaculizar o demorar el trabajo de la justicia, hundiendo a los dolientes en la soledad del desamparo. Como vemos,

esta forma de maldad política no solo es extrema, sino que también diezma la posibilidad del trabajo del duelo.

¿Cómo abrir entonces este espacio? Es propio de la elaboración del duelo que, a pesar del trauma de la pérdida, se pueda aún continuar con la vida. Por esta razón, consideramos que dicho trabajo puede resarcir, no obstante la crudeza de la maldad política a la que nos hemos aquí referido, la vida en común que ha sido duramente lesionada. La maldad no es por sí misma algo esencial a la vida política, sino que tan sólo es un fenómeno parasitario<sup>8</sup>. En este sentido, en nosotros está también la posibilidad de recuperar la vida en común que ha sido duramente lesionada a partir de esta práctica extrema de maldad.

Si bien la guerra y el ejercicio de la violencia han adquirido en Colombia formas realmente inusitadas, la elaboración del trauma histórico comienza también a tener una característica peculiar. Se trata del encuentro erótico con el ausente, con aquel que fue arrebatado con violencia del lugar cálido del hogar, para ser reducido a pura “noche y niebla”. Este trabajo del duelo es simbólico y como tal su lugar más apropiado es justamente un símbolo. Pero el duelo de un trauma que desmantela el tejido comunitario “no pudo ser concluido sólo en el nivel simbólico: el objeto del deseo, así como el del duelo, se constituye por un camino descendente de lo simbólico a lo imaginario, y solamente entonces puede ser constituido en lo real como objeto radicalmente perdido” (Allouch 2011: 307–308). En este sentido, este descenso se cumple como un proceso de reocupación, tal como lo anotamos antes siguiendo a Blumenberg en su reapropiación de la *Umbesetzung* como saneamiento. Aquí se logra vincular la papel del público en el duelo con la función del rito. Por esta razón, el duelo adquiere una dimensión política.

No olvidemos que es propio de los ritos funerarios evocar siempre la memoria de los muertos. Y esta memoria es también una proyección del duelo particular a la comunidad, ya que sólo cuando damos el paso a lo comunitario se logra aliviar la carga particular del duelo. Así pues, cuando mi duelo personal es también duelo social, mi dolor se sobrelleva gracias a un acto peculiar de difusión ficticia (*fiktive Diffusion*)<sup>9</sup> que cumple la función social de la delegación (*Dele-*

8 Alan Wolfe (2013) señala con claridad que si bien la maldad política acaece en el espacio de nuestra decisiones políticas, no implica por ello que se produzca una identificación simple entre maldad y política y que podamos prescindir de esta última; por lo tanto, debemos tener igualmente presente que “la política siempre tiene un lugar en este mundo, y es en este mundo donde estamos obligados a permanecer, si queremos combatir la maldad política con algo de éxito” (15).

9 Esta difusión ficticia sólo es posible en la medida en que podemos tomar distancia de todo lo que nos afecta; esta distancia se cumple gracias a nuestra capacidad imaginativa y simbólica; en efecto, la función social del duelo “no es más que un aspecto de la capacidad fundamental del ser humano de poder tratar y usar lo ausente como presente, incluso lo que está ausente por ser no existente; es decir, en última instancia, un aspecto de su capacidad para la *actio per distans*,

gation) del sufrimiento<sup>10</sup>. Gracias a ello nos sentimos hermanados en el dolor, aunque ello no quiere decir que el otro sufra como yo lo hago. El rito permite que el dolor sea compartido, aunque no por ello igualmente vivido. El dolor reelaborado en el rito accede a un umbral liminal de encuentro con el ausente y, por ello, logra traerlo a la presencia en un abrazo con él.

Para terminar, queremos detenernos en un par de escenas de nuestra historia reciente de violencia y guerra. Ellas enmarcan todo lo que está en juego en lo que hemos señalado antes como maldad política. En efecto, en más de 50 años de violencia vividos en Colombia son muchas las escenas en las que pudiéramos centrarnos para iluminar nuestra reflexión sobre el daño que somos capaces de infligirle a nuestros congéneres. En particular, son múltiples los ejemplos que podemos aducir sobre el fenómeno extremo de la desaparición forzada. Sin pretender reducir la magnitud de lo sucedido a un caso paradigmático, queremos detenernos ahora en los acontecimientos del 2 de mayo de 2002 en Bojayá, Chocó. Pero sobretudo atender a su reelaboración en un rito simple y profundamente revelador de la tarea que tenemos ante nosotros, cuando buscamos justamente dar hoy un primer paso hacia la reconciliación en nuestro país.

Lo sucedido ese día de mayo se conoce con el nombre de “la masacre de Bojayá”. En medio de la lucha entre las Fuerzas armadas revolucionarias de Colombia (FARC – EP) y los paramilitares de las Autodefensas unidas de Colombia (AUC) por dominar militarmente la zona bañada por el río Atrato, las FARC asesinaron con un cilindro bomba a civiles que se habían refugiado en la iglesia de Bojayá. Los civiles buscaban escapar del fuego cruzado entre los combatientes que intimidaron durante varios días al pueblo. La pipeta lanzada por la FARC impactó el altar de la iglesia, dejando a 119 muertos y alrededor de 98 heridos. La mayoría eran menores de edad; todos ellos eran civiles no combatientes.

---

planteada en la conquista de la marcha erguida” (Blumenberg 2006: 632). Obviamente, este tomar distancia opera en el terreno simbólico y se recrea en el espacio social del rito.

10 Hans Blumenberg (2006) ha resaltado el sentido antropológico de esta función, pues cuando “los otros simulan que sufren, se produce una especie de delegación del sufrimiento de la suma del dolor, en esos otros. Y no es indistinto cuántos son y en qué medida parecen creíbles en cuanto a querer asumir o haber asumido su parte. El que sufre comparte su dolor, delega la función que como portador del dolor tiene que ejercer en principio él mismo y él solo. El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y estar a cargo él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca. Es que no sólo la función pública en sentido estricto, sino las funciones en general, también las más íntimas, pueden delegarse” (625–626). El alcance de esta delegación del sufrimiento lo he señalado en una lectura en clave blumenberguiana de la escena de *Suplicantes* de Eurípides en la cual Teseo interpela a Adrasto para que deje de llorar y comience a hablar (Cardona 2016).

Si bien éste no es un caso de desaparición forzada, sino una brutal masacre de la población civil indefensa<sup>11</sup>, lo sucedido después de ese fatídico día es realmente revelador de lo que aquí queremos denominar como un acto de empoderamiento simbólico de la función sanadora de la erótica del duelo. En la medida en que el cilindro bomba destruyó el altar de la iglesia, dañando todo aquello que normalmente se encuentra en él, en particular la cruz, símbolo de amor y fraternidad, los sobrevivientes de Bojayá recogieron lo poco que quedaba de ella. Tal vez buscaban con esto tener de nuevo un refugio al inmenso dolor por la pérdida de sus seres queridos. Y evocar también a todas las víctimas que antes habían buscado allí refugio en la iglesia. Se habían escondido junto al altar para escapar de los intensos combates por el dominio de aquella zona que, si bien los había visto nacer, se había convertido ahora en un lugar de un cruento enfrentamiento militar entre grupos armados para dominar la salida y tráfico de cultivos ilícitos. Es decir, cuando la comunidad recogió la cruz maltrecha y dolida, quiso encontrar un refugio simbólico a su inmenso dolor.

En el marco del proceso de su desmovilización como fuerza armada insurgente el 29 de septiembre de 2016 las FARC pidieron perdón en Bojayá a la Nación y ante las víctimas por lo ocurrido en el 2002. En esta ceremonia entregaron a la comunidad la ofrenda *El Cristo Negro de Bojayá*, realizada por el escultor cubano Enrique Angulo a partir de los restos del madero de la cruz, que reposaba en la parroquia San Pablo Apóstol de Bellavista, cabecera municipal de Bojayá. En la visita a Colombia su Santidad el Papa Francisco celebró el 8 de septiembre de 2017 la Eucaristía en el Parque las Malocas en Villavicencio con víctimas del conflicto armado. Y frente al *Cristo Negro de Bojayá* oró. La oración de su Santidad es realmente conmovedora y expresa el mensaje fundamental de su visita pastoral a nuestro país:

---

11 Aunque el responsable directo de la masacre haya sido las FARC-EP, las investigaciones imputaron también responsabilidad a las AUC, por haber instigado militarmente a la población civil de Bojayá, Bellavista, Vigía del Fuerte y Turbo durante el fin del mes de abril y comienzos de mayo de 2002. Se encontró también responsable al Estado colombiano por no haber respondido militarmente en la zona para prevenir lo acontecido y proteger así a los civiles de los ataques inmisericordes de los sectores armados que pretendían establecer su pleno dominio sobre la zona, ya que en días anteriores al ataque 250 paramilitares pasaron por puestos de la fuerza pública colombiana sin que fueran detenidos, localizándose en el casco urbano de Bajayá, para imponer detenciones, control de movilidad y demás estrategias de intimidación a la población civil. Días después de lo ocurrido el 2 de mayo los cadáveres no pudieron ser levantados, debido a la falta de autoridad competente. Esta tarea sólo se realizó a partir del 5 de mayo, entre tanto los sobrevivientes se vieron obligados a asumir esta penosa obra, sin asistencia estatal. El General Montoya, responsable por parte de la Nación colombiana para el control militar en la zona fue ascendido posteriormente al grado de Comandante del Ejército. Y el presidente Álvaro Uribe realizó negociaciones para la desmovilización del grupo armado de las AUC dirigido por Freddy Rendón que actuó ese día en Bojayá.

Oh Cristo negro de Bojayá, que nos recuerdas tu pasión y muerte;  
 junto con tu brazos y pies te han arrancado a tus hijos que buscaron refugio en ti.  
 Oh Cristo negro de Bojayá, que nos miras con ternura y en tu rostro hay serenidad,  
 palpita también tu corazón para acogernos en amor.  
 Oh Cristo negro de Bojayá, haz que nos comprometemos a restaurar tu cuerpo.  
 Que seamos tus pies para salir al encuentro del hermano necesitado;  
 tus brazos para abrazar al que ha perdido su dignidad;  
 tus manos para bendecir y consolar al que llora en soledad.  
 Haz que seamos testigos de tu amor y de tu infinita misericordia.

Esta oración es una invitación muy simple a “dar el primer paso” hacia la reconciliación en nuestro país, después de más de 50 años de violencia generalizada. Ciertamente, para encarar la maldad política no basta solo la justicia. Se requiere también abrir el corazón para mirar a los ojos a todas las víctimas, ausentes y presentes, de un lado y del otro, inocentes y perpetradores de los crímenes, vejámenes y desapariciones. Y, sobre todo, acogerlas en sus dolores y desolaciones para poder encontrarnos en un abrazo y abrir así un nuevo porvenir para todos, encarando las múltiples figuras de nuestro mal histórico.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor (1998): *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Agustín, San (2008): *La ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa.
- Allouch, Jean (2011): *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Améry, Jean (2001): *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de su superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pretextos.
- Ammicht-Quinn, Regina (1992): *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Freiburg (CH): Universitätsverlag Freiburg.
- Aristóteles (1994): *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Arendt, Hannah (2005): *Ensayos de comprensión, 1930–1954*. Madrid: Caparrós Editores.
- Bernstein, Richard (2006): *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz.
- Blumenberg, Hans (2006): *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Cardona, Fernando (2016): “Deja de llorar y habla: existencia, vulnerabilidad y delegación”. En: *Naturaleza Humana. Revista Internacional de Filosofía e Psicandlise*, 19, pp. 97–121.
- Castillejo, Alejandro y César Muñoz (2017): “Ante la imagen: etnografías de lo transicional y las mediaciones visuales del desaparecido en Colombia”. En: Gatti, Gabriel: *Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 163–182.

- Centro Nacional de Memoria Histórica (2016): *Hasta encontrarlos. El drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Friedlander, Saul (1993): *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- LaCapra, Dominick (2016): *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2008): *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
  - (2006): *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1965): *Die Philosophischen Schriften*. Hildesheim: Olms.
- Raymond, Courand (2005): *Un camp de la mort en France: Struthof Natzweiler*. Estrasburgo: Hirlé.
- Revault, Myriam (2010): *Lo que el hombre hace al hombre. Ensayo sobre el mal político*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Riekenberg, Michael (2015): *Violencia segmentaria. Consideraciones sobre la violencia en la historia de América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Rosenkranz, Karl (1990): *Ästhetik des Häßlichen*. Leipzig: Reclam Verlag.
- Neiman, Susan (2002): *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Scarry, Elaine (1985): *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Tassin, Étienne (2017): “La desaparición en las sociedades liberales”. En: Gatti, Gabriel: *Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 99–117.
- Wolfe, Alan (2013): *La maldad política. Qué es y cómo combatirla*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

## La perversidad del Mal en el “nuevo Estado” del PCP-SL

### Resumen

En el contexto de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, se recibieron cientos de testimonios de víctimas que vivieron bajo el dominio del PCP-SL en la selva central del Perú. Allí, el PCP-SL ensayo la instauración de su “nuevo Estado”. mujeres siguieron sintiendo, preservaron su identidad y fue la fuente de su resistencia. Miles de personas, a las que llamó “la masa” y de cuyas vidas dispuso cuando las estimó una “carga”, estuvieron cautivas en ese territorio durante años. Fueron sometidas a trabajos forzados y a la barbarie. El PCP-SL basó en ellas la reproducción del partido (alimento y soldados), y pretendió controlar sus vidas y suprimir sus sentimientos. Sin embargo, las mujeres preservaron su identidad, y sus emociones y sentimientos fueron la fuente de su resistencia.

### Abstract

#### The perversion of evil in the “New State” of the PCP-SL

In the context of the Truth and Reconciliation Commission of Peru, hundreds of testimonies were received from victims who lived under the rule of the PCP-SL in the central jungle of Peru. There, the PCP-SL rehearsed the establishment of its “new State”. women continued to feel, preserved their identity and was the source of their resistance. Thousands of people, whom he called “the mass”; and whose lives he disposed of when he deemed them a “burden”, were held captive in that territory for years. They were subjected to forced labor and barbarism. The PCP-SL based on them the reproduction of the party (food and soldiers), and tried to control their lives and suppress their feelings. However, the women preserved their identity, and their emotions and feelings were the source of their resistance.

En el mundo se han organizado ya más de cuarenta y cinco procesos de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición, que algunos conocen como justicia transicional. Estos procesos se organizan en países que han sufrido una guerra interna o una dictadura, situaciones que han dejado a miles de víctimas que deben ser atendidas, y en la que, como consecuencia de ello, se han debilitado las instituciones públicas.

El centro de atención de estos procesos son las víctimas de violaciones de derechos humanos. Se busca esclarecer que sucedió con ellas, quiénes fueron los

responsables de esas violaciones sufridas, y facilitar el trabajo de la justicia y la reparación. En todos estos procesos el testimonio de las víctimas son la fuente principal para descubrir la verdad de lo sucedido con ellas. Los testimonios, son las narraciones de sus memorias. Estas memorias no solo narran los hechos que produjeron la violación de sus derechos humanos. También nos hablan de cómo esos hechos afectaron sus vidas, así como de sus sentimientos, sus juicios y sus demandas. Son memorias de situaciones extremas que les tocó vivir y que permanecen en sus recuerdos, a los que les han dado un significado. Es esta característica la que les da una tremenda riqueza a sus testimonios.

## 1. El caso de Perú

La Comisión de la Verdad y Reconciliación —CVR del Perú (2001–2003)— recibió miles de testimonios<sup>1</sup> de víctimas, que fueron tomados en casi todo el territorio nacional. Entre los testificantes se encuentran personas de diferentes sexos, edades y culturas. Estas memorias del conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 al 2000, constituyen una fuente importante para investigar sobre las fluctuaciones del mal.

En este artículo quiero tomar el caso de una población que vivió bajo el dominio del gobierno de “nuevo Estado” impuesto por el Partido Comunista del Perú —Sendero Luminoso (PCP-SL). Este dominio, de miles de personas, duro más de diez años en la provincia de Satipo, en el departamento de Junín. En esa zona, Sendero Luminoso mantuvo el control del territorio desde los años 1988 hasta 1994, y hasta el día de hoy, quedan algunas zonas bajo su control. No se conoce una cifra exacta de la población que aún permanece cautiva, pero probablemente sea pequeña.

La fuente para este artículo han sido los testimonios de mujeres asháninkas y colonas que estuvieron más de diez años en cautiverio en esta zona. Estos testimonios fueron dados ante la CVR de Perú en el año 2002, casi ocho años después de haber sido rescatadas del dominio senderista. Los archivos de estos testimonios se encuentran en el Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, de la Defensoría del Pueblo, en la ciudad de Lima.

En este contexto de gobierno del “nuevo Estado”, nos preguntamos: ¿Cómo fue que Sendero Luminoso ejerció su poder en esta zona? ¿De qué herramientas se valió, para mantener a la población sometida a su gobierno? ¿Cómo registran en sus memorias las mujeres de “la masa”, el dominio del “nuevo Estado” impuesto por Sendero Luminoso en Satipo?

---

1 La CVR Perú recibió 16,917 testimonios orales. IFCVR. 2003. Tomo I, Cap. 3, pág. 119.

En las respuestas a todas esas preguntas, sin temor a equivocarnos, encontraremos manifestaciones del mal.

## 2. La espada mortal de Gonzalo

La instauración del “nuevo Estado” senderista, aún sin haber tomado el poder del país, fue uno de los autodenominados “aportes del pensamiento Gonzalo” a la teoría marxista-leninista-maoísta (“Gonzalo” era el seudónimo de Abimael Guzmán, líder del PCP-SL).

Según declara Abimael Guzmán, en una entrevista del año 1988<sup>2</sup>, Sendero Luminoso es un partido que tiene un carácter de masas, pero que no es de masas. Las “masas” son el grupo humano al que el PCP-SL consideraba beneficiario de la revolución, y por lo tanto, debía ser también el grupo que proporcionara la gente para el Ejército Guerrillero Popular y la logística que requería.

Las “masas”, así concebidas, eran indispensables para llevar adelante la guerra popular. Detrás de la línea de fuego, debían mantener al Ejército Guerrillero Popular (EGP), y este, reclutar de allí los hombres y las mujeres que lo integraran, en algunos casos voluntariamente y en la mayoría de los casos forzosamente. Esta masa debía convertirse en un cuerpo disciplinado, una máquina de guerra, dispuesta a dar su cuota de sangre al Partido y a la guerra popular.

Con esa visión, Sendero Luminoso sometió a la población de Satipo para cumplir con sus planes de guerra. “La masa” fue adscrita compulsivamente al Partido, la organizó bajo el nombre de comités populares o bases de apoyo y la sometió en función de las necesidades del Ejército Guerrillero Popular. De ese modo, el Partido se constituía en la vanguardia de la masa para dirigirla hasta la toma del poder y el EGP podía sostenerse con los recursos que tomaba abusivamente de la masa.

La masa es identificada por Sendero Luminoso como una colectividad que, actuando de manera conjunta y disciplinada, se vuelve indispensable para la toma del poder. Los individuos no tienen valor como tales, sólo son considerados como piezas de un colectivo que tiene la misión histórica de llevar adelante la guerra popular. Eliminar al individuo que desobedece, es una manera de salvar a toda la masa y por ende a la guerra popular. Quienes se encargan de decidir sobre la vida de los integrantes de la masa, son los militantes del Partido. Ellos integran una organización de “cuadros”, numéricamente menor, militantes selectos, probados, que tienen la gran tarea de conducir y educar a la masa, hacia la insurrección armada que terminaría con la toma del poder.

---

2 Guzmán, Abimael. “Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad”. En: El Diario 24. 7. 1988.

La preocupación por la vida de “la masa” no responde a una preocupación por la condición humana de los individuos que integraban esa masa. Respondía más bien, a la preocupación por el ente colectivo que representaba para ellos la fuerza de trabajo de la cual dependía el Ejército Guerrillero Popular para llevar adelante la guerra popular.

Una de las manifestaciones del mal en el dominio senderista, se encuentra en el poder absoluto autoimpuesto por Sendero Luminoso sobre la vida de quienes terminaban siendo parte de esa “masa”, y de cualquier otra persona, incluyendo al propio militante senderista. Nadie podía desobedecer al Partido que lo liberaría de la injusticia y que decidía quien podía vivir y quién debía ser aniquilado. El Partido estaba personificado en su líder máximo, Abimael Guzmán, con autoridad justificada sobre la vida de sus militantes y de la masa por haber tomado la decisión de conducir la revolución en el Perú y por ese bien superior que perseguía el Partido.

Para el Partido Sendero Luminoso, llevar a cabo la guerra popular constituía un deber histórico con la humanidad: cambiar las relaciones de injusticia, lo que solo era posible eliminando al enemigo de clase e imponiendo la dictadura del proletariado. Para conseguirlo generó un Ejército Guerrillero Popular, que tenía la tarea de proveerse de su propia logística incorporando compulsivamente a “la masa”, utilizando la figura de bases de apoyo o comités populares. Para el Partido, esta “asimilación” de “la masa” implicaba que, además de desarrollar las tareas que se le asignaba, “la masa” también debía ser educada en el marxismo-leninismo-maoísmo-pensamiento Gonzalo.

El propósito histórico de llevar a delante la guerra popular requería una disciplina estricta. Toda persona que integrara “la masa”, debía convertirse en el nuevo hombre y mujer revolucionarios. Se producía un proceso de selección, donde el comportamiento exigido al conjunto, a “la masa”, estaba por encima de cualquier otra consideración. Quien desobedeciera el marco impuesto al colectivo, debía ser eliminado, el Partido no podía darse el lujo de tener “cargas”. Quien no fuera apto, no tenía cabida (como fue el caso de los que enfermaron, o de los que no pudieron resistir las marchas forzadas o las condiciones de vida en los campamentos).

Era mucho más que ordenar las tareas que debían cumplir. Significaba imponer nuevas rutinas, modelar su comportamiento cotidiano, enfrentar sus sentimientos, adoctrinar sus pensamientos. “El mecanismo” del mal se manifiesta en la pretendida imposición de una absoluta privación de la autonomía personal, de la identidad individual; en la pretendida configuración de las personas en piezas funcionales a un engranaje despótico. El mal tiene en la mira la dignidad del ser humano.

### 3. Los primeros momentos

El lugar donde se instauró el gobierno del “nuevo Estado” de Sendero Luminoso fue en la “zona guerrillera” del río Ene, ubicada a lo largo de las dos márgenes del río Ene, que forma la provincia de Satipo en el departamento de Junín, en la selva central de Perú.

En esta zona se encuentran comunidades principalmente asháninkas y en menor número notmasiguenga. Hacia el año de 1988, existía también una importante presencia de colonos provenientes de los Andes, principalmente. Todos ellos dedicados a la agricultura, en sus chacras. Nadie imaginaba lo que les tocaría vivir. Una mujer asháninka describe el contexto del ingreso de Sendero Luminoso a su comunidad:

“antes que venga, nosotros tranquilamente trabajábamos. Mi esposo trabajaba en la chacra, yo quedaba en casa preparando su comida y así empezó la violencia [...] vivíamos tranquilos, no imaginaba lo que iba a pasar”<sup>3</sup>.

Todo esto cambió, y sus vidas cambiaron para siempre.

Una columna senderista llegaba regularmente a las diferentes comunidades y convocaba a toda la población a una asamblea. Nadie podía quedarse en su casa. Todos, hasta los niños, debían asistir. Este era el espacio de adoctrinamiento de “la masa”. Los senderistas daban su discurso sobre la necesidad de hacer la revolución para acabar con la injusticia en el país. Las señoras coinciden, en sus diferentes testimonios, con el contenido principal del adoctrinamiento senderista y lo que les decían en estas asambleas:

“de su política nos hablaban, como era. Así vamos a estar toda la vida, vamos a estar así pobres... cuando vamos a estar mejor, todo va a ser común, todos vamos a trabajar para todos, [...] así nos decían [...] nos han politizado.”<sup>4</sup>

Las mujeres no habían tenido participación o experiencia política anterior. Sin embargo, una mujer asháninka habla sobre los temores que ya tenían en ese entonces con respecto a la presencia de Sendero Luminoso:

“nosotros como nativos no sabíamos qué es la política. Otros decían: capaz nos pueden matar, decían. Mejor ya no hay que formar teniente, agente, nuestro presidente; hay que quedar normal para que no fastidien los terrucos decía, y así paso. Al mes están pasando, pase, pase, y fue más de ciento cincuenta, en grupos. Contaban que en otras comunidades habían entrado a los colegios.”<sup>5</sup>

Una señora colona, narra los primeros encuentros con los senderistas:

3 332073-01-01 – Mujer asháninka.

4 310128-01-01 – Mujer asháninka.

5 303097-01-01 – Mujer asháninka.

“a veces venían de hambre y nos decían qué nos pueden colaborar, comida y agua. Nos hacían cocinar. Le invitábamos y comiendo [...] asamblea en la tarde a tal hora. Y ahí nombraban tenientes para que formen [...] como grupos así.”<sup>6</sup>

Para Sendero Luminoso el hecho de ser pobre favorecía una rápida comprensión de la necesidad de producir la guerra popular. La condición de pobreza era una fuerza impulsora de la revolución, para imponer un nuevo orden donde sería eliminada la explotación de los pobres. Les prometían que saldrían de la pobreza, un nuevo país donde no existiría la injusticia. Empleaban un discurso triunfalista para ganarse a la masa:

“vamos a ganar, y nosotros vamos a triunfar. Por eso deben apoyar a nosotros. Los que son gente pobre, gente de la chacra, deben apoyar; trabajar en la chacra ustedes, para que nos ayuden.”<sup>7</sup>

Los testimonios coinciden sobre los discursos de los militantes senderistas y su mensaje triunfalista: la guerra popular vencería y el Partido sería quien conduciría el país y transformaría la situación de pobreza en la que se encontraban. Pero también recuerdan las palabras de advertencia y que el Partido exigía obediencia;

“vamos a triunfar para tomar el poder [...] ustedes tienen que trabajar para el partido. Cuidado que van a estar en contra del partido, no deben estar en contra, diciendo.”<sup>8</sup>

Sendero Luminoso asesinaba a las autoridades elegidas para imponer su propio gobierno. La estrategia de aniquilamiento selectivo de Sendero Luminoso empezó a tener efecto: alteró el sistema de organización política vigente en las comunidades que eran tomadas por ellos. Rápidamente, Sendero Luminoso se instala como una amenaza a sus vidas. No fue una mera amenaza. Se trató de un sometimiento real, por la fuerza de las armas.

Sendero Luminoso cerró las dos vías de acceso por el norte y el sur del río, controlando los ingresos y las salidas. No se conoce con certeza el número de personas que fueron secuestradas en esta zona. Cruzando información de la población censal de esos años (1980) se podría hablar entre diez mil a quince mil personas. Desde que Sendero Luminoso inició sus incursiones con alguna regularidad en esta zona, desde el año 1983, reclutando jóvenes para integrar el Ejército Guerrillero Popular, muchas personas se desplazaron a otros lugares. Otros no quisieron dejar sus chacras (significaba la inversión de su vida). Algunas comunidades asháninkas se trasladaron a tierras que les brindaron otras comunidades, sufriendo muchas penalidades por la falta de servicios; pero al-

6 202738-01-01 – Mujer colona.

7 202738-01-01 – Mujer colona.

8 303086-01-01 – Mujer colona.

gunas comunidades asháninkas, que habían logrado la titulación de sus propiedades, no querían arriesgarse a perderla y permanecieron en el lugar.

#### 4. El desplazamiento forzoso de “la masa”

En el año 1989, ante el avance de los militares y ronderos, Sendero Luminoso decide desplazar a toda la población de las márgenes izquierda y derecha del río Ene, al monte, obligándola a dejar sus casas y sus chacras. Fueron obligados a cargar a todos sus hijos, ancianos y personas enfermas. Nadie podía quedarse. Fueron llevados a marcha forzada, durante semanas, por el monte virgen, huyendo de los militares y ronderos. Los dividieron en grupos de quinientas o seiscientas personas, diferenciados entre asháninkas y nativos. Cada grupo estaba a cargo de una estructura de mando partidario y una fuerza local del ejército senderista.

El momento más duro del cautiverio, por su crueldad, fue el éxodo hacia el monte. Toda la población fue obligada a abandonar sus casas, dejándolo todo. Solo llevaron la ropa que tenían puesta. Debían salir así porque los militares estaban llegando y debían de huir lo más rápido posible. Sendero Luminoso ya tenía asumido que esa masa era parte del Partido.

“por sus amenazas de Sendero, toda la comunidad tenía que ser obediente e ir a otro sitio, al monte.”<sup>9</sup>

La mayoría de la masa estaba constituida por mujeres con sus hijos, gran parte de los varones adultos y jóvenes, hombres y mujeres, a lo largo de la ocupación senderista, habían sido reclutados para servir en el Ejército Guerrillero Popular. Por lo tanto, recayó principalmente sobre las mujeres adultas la responsabilidad de cargar con toda la familia. Una joven recuerda de esa marcha, que su madre tenía que arreglárselas como pudiera, para caminar con sus nueve hijos selva adentro. Cuenta que:

“mi mamá tenía un bebé chiquito en una canastita.”<sup>10</sup>

Otra mujer asháninka cuenta:

“a mí me han llevado. Yo tenía cinco hijos, cuatro varones y una mujer. Mis hijos han fallecido de anemia. [ ...].”<sup>11</sup>

9 332073-01-01 – Mujer asháninka.

10 332070-01-01 – Mujer colona.

11 310128-01-01 – Mujer asháninka.

Esas memorias grafican el esfuerzo que tuvieron que hacer estas mujeres. Si, además de sus hijos pequeños, tenían un familiar adulto que requería ayuda, también tenían que hacerse cargo.

“hemos pasado durante siete años con nuestras familias, así hemos caminado. Cuando nos hacían trabajar de día y de noche caminábamos. Las unidades nos seguían. Trabajábamos hasta el mediodía, y la noche para caminar. Cargábamos a nuestros hijos.”<sup>12</sup>

Continúan los relatos de mujeres de la masa, de lo que fueron esas marchas forzadas:

“En esa tarde hemos venido, así caminando día y noche. En lluvia no más. Ahí ha fallecido, sí, en monte no más. Mojada ropa también, nada que está seco para que duermas [...] Ahí estaban los niños también, pobrecitos, ya todos hinchados. Porque día y noche lluvia, entonces ¿con qué vamos a tapar?, ¿dónde vamos a dormir? Si no tenemos ropa también seca, se preocupaban. Reclamaban: ya hemos andado una semana, entonces ahora ¿a dónde vamos a ir?, ¿a dónde vamos a llegar? y nuestros hijitos van a morir.”<sup>13</sup>

Los mandos senderistas hicieron caso omiso al reclamo de estas mujeres, que se encontraban al límite de sus fuerzas, fueron forzadas a continuar con la marcha por semanas, sin alimentos, sin cobija, picados por los insectos.

Como única explicación de esta marcha forzada, los senderistas les dijeron que tenían que huir porque los militares venían a violarlas y matarlas. Las mujeres de la masa no entendían bien esas razones, ya que ellas no se consideraban parte de Sendero Luminoso. Muy por el contrario, los militares debían llegar para salvarlas de Sendero Luminoso; pero este logró inculcarles el miedo a los militares. Muchos de los testimonios coinciden con el recuerdo de esta marcha forzada:

“se hizo noche, ya no podía caminar. Ahí estábamos dormido. He puesto hojas, he tendido su frazadita como cortina, hemos dormido esa noche. Sentadita ahí en el suelo, hacían con paja, montaditos. Así hemos dormido. Después noche todavía, estábamos levantándonos, hemos ido. En la tarde hemos llegado, dónde habrá sido, y todavía nos sigue patrulla.”<sup>14</sup>

La presión no tenía misericordia: estaban huyendo de los militares, solo les permitían dormir unas cuantas horas y retomaban la marcha esa misma noche. No podían encender fuego para no alertar a los militares. Caminaban por la noche tomados de las manos para no perderse. Menos tenían una idea de su ubicación, fueron semanas de marcha forzada.

12 202738-01-01 – Mujer colona.

13 303086-01-01 – Mujer colona.

14 332070-01-01 – Mujer colona.

Así transcurrieron los años de cautiverio (hasta diez años en algunos casos). Estuvieron desplazando a la gente, huyendo de los militares. Mantenían el control de “la masa” asustándola con los militares, con lo que les harían si los atrapaban:

“mintiendo nos hace creer ‘ustedes si es que escapan, van a morir’, el partido hace sufrir, nos mata así, porque los miserables les abusa todavía a mujer [...] Entonces nos hace asustar así. Tenemos que hacer caso a ellos, de ahí ‘cómo vamos a hacer, cómo vamos a ir’ así nos hacen asustar.”<sup>15</sup>

## 5. La conversión: del nuevo hombre y mujer revolucionarios, a carga desechable

Nadie podía detener la marcha. La columna del Ejército Guerrillero Popular a cargo de ellos, no lo permitía. El que atrasaba la marcha de “la masa” era considerado una “carga” para el Partido, y por consiguiente debía ser eliminado. Una mujer asháninka recuerda que en una sola noche podían asesinar a muchas personas, si estas retrasaban la caminata:

“Dos veces han matado. Una noche han matado cinco personas, otra noche diez personas [...] cuando venían los militares escapábamos. A los que no podían escapar, debajo de troncos los metían [...] Yo tenía cinco hijos, cuatro varones y una mujer. Mis hijos han fallecido de anemia. Mi comida era hoja de palma, verdedito eso nomás. Así comíamos, sin sal. Eso era lo que nosotros comíamos. Mis hijos lloraban de hambre, les ha dado anemia, estaban mal.”<sup>16</sup>

Los senderistas no tenían ninguna compasión con estas personas,

“lo botaban en cualquier quebrada, lo dejaban así. Ellos no tenían pena, ellos no enterraban si un niño moría en el camino cuando caminábamos. Hacían caminar dos días, toda la noche, morían así de hambre o de frío. Lo dejaban, no tenían por qué llorar o por que decir mi hijo, nada. O sea, nos tenían como animales, no querían que lloráramos, nada.”<sup>17</sup>

No les permitían enterrar a sus muertos, ni llorar a sus muertos. Los individuos eran desechables, no podían convertirse en un obstáculo para el avance de la revolución. Por encima del individuo estaba “la masa”, que, como cuerpo colectivo, tenía el deber histórico de llevar a cabo la revolución y permitir la instalación del “nuevo Estado” y la dictadura del proletariado.

15 303086-01-01 – Mujer colona.

16 310128-01-01 – Mujer asháninka.

17 320086-01-01 – Mujer colona.

La mortandad también se dio por las enfermedades que iban contrayendo en la selva virgen, donde se adentraban sin ninguna protección. Pero sus reclamos no fueron atendidos.

“Tenía miedo [...] La hacían asustar a mi mamá también [...]. Cuando no podían caminar, le decían, ‘te vamos a ayudar’, le decían, [...]. Le daban cuello ya [...] Le corta con el cuchillo, como el chanchito. Le ahorcan.”<sup>18</sup>

El momento de mayor mortandad con la eliminación física de los que se consideraban “cargas” se dio en el contexto del éxodo, bajo la “explicación” del PCP-SL de tener que huir de los militares y ronderos. Pero la acción de eliminar a la persona que se consideraban una carga, se continuó aplicando. Fue una política del “nuevo Estado” senderista. Ya establecidos en los campamentos, se mantuvo el mandato de que el Partido no permitía la existencia de personas que representaban una carga para el partido. La decisión de señalar quién era considerado carga era obedecía arbitrariamente a diferentes motivos.

Luego de semanas de marchas forzadas, se establecían en campamentos, en los que se quedaban por poco tiempo. Cambiaban de lugar permanentemente, huyendo siempre del asedio militar. Estos continuos cambios de ubicación hicieron que las personas perdieran nociones de su ubicación. Tampoco tenían idea de la fecha en que se encontraban. Todo el tiempo estuvieron custodiados por una fuerza local del Ejército Guerrillero Popular. No tenían posibilidad de escaparse. Para las mujeres de “la masa”, huir y entregarse a los militares no era una opción.

No se cuenta con una cifra exacta de las personas que murieron en estos campamentos. La CVR de Perú calculó que habrían muerto unas cinco mil personas.

En los campamentos se organizó a la masa como un ejército que debía seguir las órdenes del mando. El miedo fue el mecanismo de control de Sendero Luminoso con la masa, le permitió tener por años, sometida a la población.

“Algunos están con susto, así nos matarán, diciendo. ¿Cuándo vamos a morir, cuándo nos matará? ¿Cuándo moriremos: un día o de noche? ¿Cómo será, o amanecemos o ya no amanecemos?”<sup>19</sup>

El miedo se encontraba instalado en la conciencia de las personas y para el PCP-SL era necesario estar recordándose permanentemente. La asamblea era el mecanismo que utilizaban para el gobierno de la masa. El que desobedecía era ejecutado. Una mujer asháninka, narra la dinámica del castigo:

18 332070-01-01 – Mujer colona.

19 303086-01-01 – Mujer colona.

“un ejemplo: acá estamos todos supongamos, llaman a formarse, toditos nos reunimos. Nos hacen parar en una redondela. De ahí, calladito van, lo agarran de la mano, lo amarran y lo matan. Dicen había robado, o no había hecho caso, cualquier cosa; el problema lo dicen después de matar [...] Nosotros no teníamos derecho de reclamar porque si reclamas te matan juntos. Tienes que estar calladito nomás. Bueno sería que dejarían reclamar, no nos dejan, si reclamas juntos te matan.”<sup>20</sup>

Los castigos eran actos públicos ejemplificadores:

“les llamaban a todos para que ellos tengan miedo. Como muere uno que no hace caso, dicen. Le agarró a uno, le amarraron y luego le metieron un cuchillo, y lo amarraron el cuello también y lo mataron, delante de ellos todos.”<sup>21</sup>

Los intentos de fuga los sancionaban con la muerte y su crueldad se pretendía disuasoria:

“Ella vio cuando lo mataron, siempre ellos tenían la costumbre de decir ‘así les voy a hacer a ustedes’. Como había una persona que se escapó, se fue, entonces así les voy a hacer pagar. Así que el papá de ella va a escapar entonces ya lo trajeron y lo mataron.”<sup>22</sup>

La niña que presenció el ajusticiamiento de su padre, que quiso fugarse, quedó impactada. Pero luego decidió fugarse, aunque muriera en el intento. De cualquier forma, era morir en manos de Sendero Luminoso.

El robo también era castigado con la muerte:

“ese chiquitito, se había robado una mano de platanito. Mano de plátano se había perdido y habían buscado adentro de su ropa, ahí dice que estaba. Lo han encontrado, [...] y han hecho asamblea. Así, en medio de todos le han matado [...] Lo matan solo porque robó.”<sup>23</sup>

Aunque nadie pudo expresar sus sentimientos, este castigo fue considerado por las señoras como un acto de gran injusticia. Se trataba de un niño de corta edad, que tenía hambre, como casi todos ellos, y el robo de una mano de plátanos no podía ser un “motivo” para quitarle la vida.

Sendero Luminoso impuso la organización de la vida cotidiana en los campamentos con la misma lógica del miedo, para lograr la subordinación total a sus arbitrariedades. Las mujeres de “la masa” vieron cómo se llevaron a sus hijos, niños y niñas entre seis y siete años, y no los volvieron a ver más. Vivieron la angustia de ver enfermarse a sus hijos pequeños y morir después, sin que ellas pudieran hacer nada por salvarlos. En algunos casos las obligaron a dejar sus bebés enfermos y murieron mientras ellas fueron llevadas a trabajar en las chacras destinadas a alimentar al Ejército Guerrillero Popular.

20 310128-01-01 – Mujer asháninka

21 310120-01-01 – Mujer asháninka.

22 310120-01-01 – Mujer asháninka.

23 332070-01-01 – Mujer colona.

“Ahí está mi hijito muerto, por culpa de ellos ha muerto, no sé qué voy a hacer, llorando no más yo venía.”<sup>24</sup>

Una señora describe la situación de las personas que se encontraban impedidas de cumplir con los trabajos que les mandaban hacer,

“Cuando ya no puedes hacer las cosas, te matan, ellos dicen cuando no puedes hacer nada eres carga para ellos, no pueden mantener enfermos que no hacen nada, mejor eliminarlos.”<sup>25</sup>

La mayoría se trató de personas que se enfermaban.

“Ahí tú no puedes estar sentado por más que estés enfermo a hacer las cosas. Cuando ya no puedes hacer las cosas, te matan, ellos dicen cuando no puedes hacer nada eres carga para ellos, tienen que mantener enfermos que no hacen nada, mejor eliminarlos.”<sup>26</sup>

Varias señoras describen la situación en que se encontraban,

“las masas estamos para esto, nos mandaban a trabajar en la chacra, traer comida o hacer comida para los que van a hacer acciones, para ellos. Nosotros hacíamos comida para que ellos lleven. Nos han obligado, tenemos que seguir con miedo a donde sea que nos llevaran, al monte, sufriendo de hambre [...] Hemos caminado durante siete años junto con ellos hasta [...] estuvimos sin comer, sin sal, sin azúcar [...] mi vida, triste.”<sup>27</sup>  
 “nos hacían trabajar como esclavas, no nos dejaban descansar en todo el día y también te mandaban a vigilar toda la noche.”<sup>28</sup>

“De noche a las once, ocho, nueve de la noche te mandan formar. Hacían sentar chalcas después nos repartían en platitos, tenían medidas de pocillitos.”<sup>29</sup>

En la estrategia de guerra senderista de tener un control total de la masa, no sólo estaba incluida la supervisión de la ejecución de las tareas encargadas. Incluía también el control de su subjetividad, la que se expresaba en sus sentimientos. Estaba prohibido sentir afectos, lo que el Partido calificaba de “sentimentalismo”.

## 6. El sometimiento de los sentimientos

El proyecto político de Sendero Luminoso quiso ser, también, un proyecto pedagógico que produjera al nuevo hombre revolucionario. El adoctrinamiento fue una de sus actividades permanentes. Se educaba a “la masa” en la teoría mar-

24 303086-01-01 – Mujer colona.

25 310128-01-01 – Mujer asháninka.

26 310128-01-01 – Mujer asháninka.

27 202738-01-01 – Mujer colona.

28 310120-01-01 – Mujer asháninka.

29 310128-01-01 – Mujer asháninka.

xista-leninista-maoísta-pensamiento Gonzalo, y esto se realizaba en las asambleas donde todos estaban obligados a asistir. Esta educación no se limitaba al conocimiento de la doctrina, incluía también, códigos de conducta en los que estaba incluido el control de los sentimientos.

Había sentimientos que estaban prohibidos. Fue el caso de la tristeza. El PCP-SL consideró el sentimiento de tristeza como un sentimiento contrario a la guerra popular. Fue entendida como un sentimiento individualista que nublaba la razón y ponía en peligro la dureza que se requería de un revolucionario para enfrentar al enemigo de clase. Fue interpretada como una “desviación”, como “sentimentalismo”. Un sentimiento que conducía a las personas a desviar su atención de la tarea revolucionaria representaba un peligro para llevar adelante la tarea histórica que exigía desprenderse de cualquier sentimiento que no fuese el anhelo de llevar adelante el plan de guerra del Partido. Al abrir la posibilidad de poner por delante los sentimientos antes que el deber, la tristeza podía significar un freno para cumplir las tareas que ordenaba el Partido.

La tristeza debía ser erradicada y las personas debían ser sometida a prueba, para asegurarse que no la padecieran y así, garantizar su sujeción al Partido.

Los sentimientos de las mujeres de la masa, eran sometidos a prueba permanentemente. Es el caso, por ejemplo, de los castigos que se imponían a los que desobedecían las órdenes o intentaban huir. Ya hemos visto que sus ejecuciones se realizaban en las asambleas, en presencia de toda la masa y de los familiares de la víctima, convirtiendo el acto en un acto “ejemplar”. Una mujer asháninka narra en su testimonio, que ella presencié el asesinato de su padre, que había intentado escaparse:

“Al ver que mi papá había muerto, empecé a gritar, a llorar por mi padre. Al verlo maltratado, empecé a llorar, quería escapar. Me dicen ‘no llores, a ti te voy a matar, a ti ahorita’. Tenía que ser fuerte.”<sup>30</sup>

El mando senderista le ordeno dejar de llorar. Se reprimía el llanto por ser una expresión de tristeza, y esta era entendida por el Partido como una manifestación de desacuerdo con la medida tomada. A esa joven se le ordenó callarse, o también sería ejecutada como su padre. El Partido dejaba en claro que no admitía ninguna protesta. El familiar que manifestaba su dolor por el asesinato de su pariente era amenazado con ser castigado de la misma manera. Otra mujer asháninka cuenta de las razones de dicha prohibición,

“no puedes ni llorar. Si tú lloras por tu familia eres sentimentalista te dicen, que en cualquier momento te escapas. Que vas a sentir, no puedes llorar, aunque sientas dolor

---

30 310120-01-01 – Mujer asháninka.

que vas a hacer, tienes que estar sereno nomás para que no te maten. Cualquier cosa que te mandan tienes que hacer.”<sup>31</sup>

Los sentimientos debían ser reprimidos. Las mujeres aprendieron a ocultarlos, pero no dejaron de sentirlos. Lloraban en la noche, cuando nadie los veía. Pero los sentimientos eran sometidos a prueba, para “medir” la lealtad al Partido y esto se realizaba de manera regular.

Los sentimientos de los familiares directos de las personas que eran castigadas con la muerte eran “chequeados”, para saber si los familiares aceptaban la decisión tomada por el Partido. Esto se realizaba de diferentes maneras.

Probablemente la más dramática era la de obligar a los familiares directos del que sería ajusticiado, a ser ellos mismos los que ejecuten a su familiar para demostrar su lealtad a las decisiones del Partido, por encima de cualquier sentimiento de afecto:

“Su propio sobrino, se han obligado. Se obligó, mávalo, sino a ti te mato, se han obligado.”<sup>32</sup>

El familiar era obligado a demostrar de la manera más brutal que el afecto por su familiar no ponía en cuestión la decisión tomada por el Partido. No hacerlo significaba que esa persona estaba siendo ganada por el sentimentalismo, lo que podía ser castigado de la misma manera, con la muerte.

En el caso que el ajusticiamiento se hubiese realizado fuera del campamento, el familiar más cercano era sometido a “prueba de lealtad”. Es el caso de una señora que no estuvo presente en el ajusticiamiento de su esposo. Sin embargo, el Partido la buscó para informarle de la medida tomada con su esposo. El propósito de esta visita de la militante senderista no era simplemente comunicarle que su esposo había sido ejecutado: el propósito de la visita era chequear y registrar la reacción de la viuda con respecto a la decisión tomada por el Partido. Esta consulta se llevó a cabo con mucha formalidad: la militante encargada de la comunicación traía el informe escrito que debía dar a la señora, y tomó debida nota en su cuaderno, de la respuesta que recibió de la viuda.

“Había traído documento así. Ese documento leyendo, me ha informado, me ha avisado [...] Ese documento no sé, pero para que era, desarrollando dice, para que avance la guerra [...] Entonces, me pregunta ‘¿estás de acuerdo?’, así ha pasado, han tomado medida a tu compañero porque él no hacía caso, no estudia documento, por no estudiar documento le han tomado medida.”<sup>33</sup>

Sorprendía a la señora la formalidad de la senderista leyéndole la esquila de notificación, lo que agregaba a la situación una gran solemnidad. La señora no

31 310128-01-01 – Mujer asháninka.

32 310128-01-01 – Mujer asháninka.

33 303086-01-01 – Mujer colona.

entendía bien las razones por la que su esposo había sido ejecutado. El lenguaje utilizado por los senderistas, en general, era incomprensible para ellas. Así continúa su relato:

“¿estás de acuerdo?”, me dice. Entonces ‘Sí’, digo. Si voy a decir, ‘no estoy de acuerdo, porque le han matado’ si voy a decir eso, a mí también me pueden matar. Entonces yo le dije, yo me miento, compañero yo no estaba junto, yo estaba separado, he venido separado, yo sí estoy de acuerdo que lo hacen [...] ¿estás de acuerdo o no?, me dice; sí, estoy de acuerdo. Eso es lo que me han preguntado, han anotado en su cuaderno. [...] Yo pienso, está anotando ahora, seguro a mí también me va a matar, seguro me van a matar, voy a morir.”<sup>34</sup>

Las respuestas que le daban al Partido, eran las que este quería escuchar. La señora tenía plena conciencia de ello, sabía que debía ocultar sus verdaderos sentimientos. Continúa el relato,

“yo guardaba para llorar en la noche, cada noche yo lloraba, yo no lloraba en el día. Para que no me mire la gente, yo no lloraba [...] Me decían, estas seguramente pensando cualquier cosa, ¿por qué estás así?, tu cara está cambiándose ¿por qué? Estabas llorando creo, tu ojo esta rojo, me decían [...] Entonces yo dije, normal no más, yo no lloro, de qué voy a llorar, más alegre tengo que ver, yo no voy a decir que sí estoy llorando, yo no digo nada [...] No debes llorar, tienes que estar alegre, aunque le mate a tu hijo, tu padre, a tu madre, nada. Tienes que estar alegre, bailando.”<sup>35</sup>

La militante portadora de la información de la ejecución de su esposo, debía anotar en su cuaderno, las reacciones, los sentimientos de la señora. Debía demostrarse al Partido que no le había afectado y asistir a las fiestas que se organizaban con alguna regularidad:

“Tengo que estar alegre ahí, porque nos dicen: ¿por qué estás cayendo pesimista? Pesimista dice que es para ellos, no sé qué cosa significa. Aquí nadie no van a caer pesimista.”<sup>36</sup>

La tristeza era asociada al pesimismo, y este como una actitud de derrota frente a la tarea que se debía emprender. La actitud de un revolucionario debía ser la de enfrentar cualquier situación con decisión y alegría, con la convicción de llevar adelante la revolución, aunque esta represente sacrificios. Esos sacrificios debían llevarse con alegría.

Para las mujeres de la masa, la situación era muy distinta. Ellas habían sido reclutadas a la fuerza. Incorporadas para servirse de ellas como fuerza de trabajo. Y ellas eran perfectamente conscientes de ello. La tristeza se llevaba por dentro.

---

34 303086-01-01 – Mujer colona.

35 303086-01-01 – Mujer colona.

36 303086-01-01 – Mujer colona.

Sendero Luminoso pretendía que contaba con una masa ganada a la revolución, como lo señalan sus informes de las reuniones de su Comité Central. Con esta información, su jefe máximo consideró, en 1989, que se había alcanzado el equilibrio estratégico y el Partido se encontraba preparado para el asalto final al poder. En realidad, se trataba de una ficción, basada en el sometimiento forzado.

## 7. El mal, en la memoria y en el presente

El miedo, utilizado por Sendero Luminoso como una herramienta de poder, fue también un instrumento de la resistencia de las mujeres de la masa. El miedo actuó como un sensor en sus relaciones con los senderistas mientras estuvieron en cautiverio, alertándolas de los peligros. Aprendieron a manejar el peligro, sabían cómo comportarse frente a ellos. No podían enfrentarlos directamente, pero encontraron la manera de engañarlos para sobrevivir.

Pero el miedo quedó instalado en la memoria, como una emoción que permanece en el centro de la conciencia mucho más tiempo que el objeto que lo provocó. El miedo a Sendero Luminoso se mantuvo después de haber salido del cautiverio, aún mucho después de la ocurrencia de los hechos que produjeron ese miedo. El miedo continuó actuando, muchas veces paralizando a la persona, impidiéndole rehacer su vida. También se corporizó: algunas enfermaron después del cautiverio. Como narra la siguiente señora, la maldad sufrida siguió atormentándola:

“llorando no más, día y noche lloraba, hasta mi cabeza me he sentido, como una loca he andado cuando han fallecido mis hijas, mis 3 niñitos cuando han muerto como una loca he andado. Soñando yo caminaba ... como durmiendo yo andaba.”<sup>37</sup>

El dominio senderista dejó marcas profundas. Esos años vividos en cautiverio, los marcaron para siempre:

“ya no tenemos confianza. Cualquiera persona que entra desconfiamos, por todo lo que hemos pasado. Ha sido una gran tristeza, un dolor que nos ha dejado Sendero.”<sup>38</sup>

Un hombre colono, luego de haber estado años retenido por Sendero Luminoso habla de su pariente,

“no quiere ya volver a San Martín de Pangoa, porque ya ha estado tiempo en el monte, y tiene miedo volver. Dice otra vez en el monte, me va a llevar terruco.”<sup>39</sup>

Otra señora dice también,

37 303097-01-01 – Mujer asháninka.

38 332073-01-01 – Mujer asháninka.

39 307002-01-01 – Hombre colono.

“ese dolor que nos ha dejado de Sendero. Siempre otras memorias vienen, nuevamente quiere entrar [Sendero Luminoso] pero ya no quiero que nos tomen nuevamente como nos han tomado anteriormente.”<sup>40</sup>

En el caso de la zona del río Ene, muchos años después se siguen preguntando por los niños y niñas que vivieron bajo el dominio de Sendero Luminoso,

“ellos son niños que han ido cuando eran chiquitos y no saben dónde están sus familiares, no se recordarán quien es su familia, eran menores de edad. Habrán tenido sus 11, 12 años, el otrito habrá tenido pues sus 8 años, 6 años, bien chibolos se han quedado y hasta ahorita. Aunque salgan, ellos no saben pues. De repente los militares hayan recogido o puede que estén bien, no se sabe. Nosotros queremos saber de ellos también, padrinos, de repente lo tienen a mi hija, lo han recogido así.”<sup>41</sup>

Son niñas y niños que, por los años transcurridos desde que fueron llevados al monte, separados de sus familiares y convertidos en “pioneritos” (más de quince años al momento que dieron su testimonio), pueden no recordar a sus familiares. Aunque lo mas probable es que ya estén muertos.

Los senderistas siguen presentes en la zona. Aparecen en algunas ocasiones por las comunidades, ya no con armas, pero se pasean por el pueblo. Las señoras los reconocen, y les regresa todo lo sufrido a sus memorias.

“yo he sido una víctima y no quisiera que nuevamente vengan, que nos dejen en paz, tranquilo, trabajar; eso le pediría, porque siempre ahorita nos está amenazando, qué es lo que va a suceder, no podemos trabajar. [...] hemos sufrido, cuántos hermanos asháninka murieron, ya no quisiera nuevamente suceda eso.”<sup>42</sup>

Se trata de un temor real, porque los ven caminando con total impunidad,

“me acuerdo de mi familia, ahí no sé, me da ganas de volver loca (llanto). Todas mis cosas he perdido. [...] Sí, ahí tenía mis cosas, hasta mi plata me han quitado cuando nos han llevado al monte [...] Ha venido día de veintiocho de julio, la vez pasada nomás. Después de una semana más han vuelto, ahí nos hemos peleado. ¿Por qué vienen a cada rato? No nos dejan trabajar, le digo. Así cuando ustedes nos fastidian, vecinos del frente piensan que estamos con ustedes, le hemos dicho. Ahí nos han dicho que ya no van a venir. [...] armados llegan. [...] ¿Cómo estás tía?, me dice. Más que nada a mí me duelen mis hijos, cuando han muerto mis hijos, yo nomás solita me he quedado, cantidad han muerto. [...] hemos vivido como esclavos de los terroristas, [...] hasta hemos conseguido enfermedad que no podemos sanar [...] Nosotros hemos servido a los terroristas como sus burros de carga, cargábamos para que coman ellos, nosotros como para vivir nomás comíamos, para vivir tenías que robar.”<sup>43</sup>

40 332073-01-01 – Mujer asháninka.

41 202738-01-01 – Mujer colona.

42 310120-01-01 – Mujer asháninka.

43 310128-01-01 – Mujer asháninka.

Algunas mujeres lograron reiniciar sus vidas, aprendiendo a convivir con estas memorias. Otras no. La desgarradora experiencia de aquellas personas que fueron obligadas a matar a su familiar para salvar sus propias vidas (y “demostrar” su sujeción y lealtad al Partido), no solo las marcó a ellas, sino a toda “la masa” presente en la asamblea.

Fueron actos avasalladores de la dignidad. Actos ejemplificadores de la perversidad del mal.

## Conclusiones

El mal no es una abstracción, tiene agentes que lo concretizan. El ejercicio ilimitado de la voluntad, individual o colectivamente (y ejecutado por gente armada), puede ser la perversión sin límite de la dignidad humana. Fue el caso de Sendero Luminoso. La memoria de las mujeres asháninkas y colonas que estuvieron bajo su dominio en Satipo, lo atestigua.

El dominio senderista fue ejercido militarmente en los territorios donde instauró su “nuevo Estado”, con la dictadura omnímoda del PCP-SL. Esa estrategia fue pregonada como el aporte de Abimael Guzmán al desarrollo de la teoría marxista-leninista-maoísta-“pensamiento Gonzalo”. La presidencia de ese “nuevo Estado” estaba ejercida por el propio Gonzalo (Abimael Guzmán).

Las personas bajo su dominio (“la masa”) fueron, compulsivamente, la fuente principal de soldados para su ejército y proveedoras de alimentos y otros servicios de logística; sin los que hubiera sido imposible llevar a cabo la “guerra popular”. Así fue entendido el carácter de masas del Partido Sendero Luminoso, integrado solo por los cuadros entrenados y cuidadosamente seleccionados, que juraron dar su cuota de sangre a la revolución.

La decisión de llevar a cabo la guerra popular para cambiar la injusticia del mundo fue, para Sendero Luminoso, un argumento suficiente para irrogarse el poder de decidir sobre la vida de las personas. Convertirlas compulsivamente en “carne de cañón” fue un aspecto de la realización del mal. La perversidad ejercida sobre quienes estuvieron bajo su dominio (y para el PCP-SL, los mismísimos beneficiarios de la revolución), la entendieron como una acción necesaria para lograr el bienestar de los seres humanos. La lucha por la libertad era su esclavitud. Los militantes y la masa bajo su dominio, debían tener esa claridad sobre su deber/sacrificio histórico, y por ello eran obligados a probar su lealtad al Partido con la vida de sus seres queridos y la negación de sus sentimientos, acatando la arbitrariedad de sus decisiones en todos los ámbitos de vida.

La perversidad de su dictadura, era entendida por Sendero Luminoso como un acto formativo, que produciría los hombres y mujeres del “nuevo Estado”, aquellos que no pondrían en cuestión ninguna orden que diera el Partido. Todos,

militantes y masa, debían funcionar como una máquina de guerra. Acatar sin chistar, pudo ser su lema. Cualquier desobediencia afectaba el funcionamiento de esa maquinaria y ponía en riesgo todo el plan de guerra diseñado y aprobado por el Partido. El mal no era su fin, solo su arma para alcanzar el triunfo de la guerra popular.

La designación de un individuo como “carga” por los mandos senderistas, era su inapelable sentencia de muerte. El concepto de “carga” definía a una persona asociada a un hecho o condición que (a saber y entender de los mandos) distraía o perjudicaba el avance de la guerra, lo que podía traducirse en cualquier hecho o condición ajeno a la voluntad del Partido. Por ende, la “carga” debía ser extirpada, asesinada de manera inmediata, para preservar intacto el funcionamiento de la máquina de guerra.

El enfermo, que demanda atención y deja de serle útil al Partido; el desobediente, que no ejecuta la orden o realiza la tarea encargada, aunque esta sea abandonar o matar a su ser más querido; incluso aquel que permite aflorar sus sentimientos o aquel otro que roba cinco plátanos o pretende huir, traicionando a la revolución; todos eran calificados como “carga” y su eliminación debía ser indiscutida. Así, se extirpaba la podredumbre y simultáneamente se aplicaba con perversidad una poderosa herramienta de educación “revolucionaria”: “la letra con sangre entra”: todos aprendían qué les sucedería si eran calificados como “carga” para el Partido y el EGP.

La perversión senderista pretendió abarcar el control de toda la vida de “la masa”, incluso el “monitoreo” de los sentimientos. Los sentimientos expresan la manera en que los individuos se relacionan con los seres y los objetos, lo que esta mediado por sus creencias y afectos. Para Sendero Luminoso, la entrega a la tarea histórica de llevar adelante la guerra popular debía ser una entrega única y total. No había espacio para las individualidades. La manifestación de las emociones personales no tenía cabida, pues constituía una desviación de la entrega absoluta. Por ende, debía ser atacada de raíz, y así, la tristeza o los afectos fueron proscritos, se “abolió” el sufrimiento. Esta perversidad senderista resultó una tarea imposible de llevar a cabo.

Los sentimientos son parte del Ego y no pueden ser forzados. El mal encontró en ellos una barrera infranqueable. El hecho de que los sentimientos fueran reprimidos y no mostrados, no significó que estos no se sintieran. Las mujeres de la masa que se encontraban bajo el dominio senderista, aprendieron a esconder sus sentimientos, pero no dejaron de sentirlos. Muy por el contrario, fueron la fuente de su resistencia. Preservaron su identidad y les dieron la fortaleza para esperar el momento oportuno y huir.

La perversidad vivida durante el cautiverio quedó grabada en la memoria de las mujeres de “la masa”. La perversidad también las penetró en forma de sentimientos, que luego también fueron corporizados, incluso mucho tiempo des-

pués de que el objeto del miedo y la tristeza habían acabado. La estela del mal siguió dañándolas, aunque ya no ejerciera su perversidad.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (1974, 1998): *Los orígenes del totalitarismo*. Versión española. Madrid: Grupo Santilla de Ediciones S.A.
- Certeau, Michel (2010): *La invención de lo cotidiano. 1 artes de hacer*. (Primera Edición 1996). México, D.F.: Universidad Iberoamericana Biblioteca Francisco Xavier Clavigero.
- Documentos del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso. Véase: [http://web.archi ve.org/web/20110922190437/http://www.blythe.org/peru-pcp/docs\\_sp/linmasa.htm](http://web.archi ve.org/web/20110922190437/http://www.blythe.org/peru-pcp/docs_sp/linmasa.htm) (consultado el 19 de febrero de 2022).
- Foucault, Michel (2003): *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Fuente principal de la investigación: Acervo documentario CVR-Perú (2001–2003): *Testimonios orales recibidos en el departamento Junín, provincia de Satipo*. El centro de Información para la Memoria Colectiva de la Defensoría del Pueblo, Perú.
- Guzmán, Abimael (1988): “Presidente Gonzalo rompe el silencio. Entrevista en la clandestinidad”. En: *El Diario*, 31 de Julio de 1988, año IX, no. 496.
- Heller, Agnes (1987): *Sociología De La Vida Cotidiana*. Segunda Edición 62 s/a. Barcelona.
- Nussbaum, Martha (2008): *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Buenos Aires: Paidós.

---

Josef Estermann

## El mal como desequilibrio: Apuntes interculturales sobre la concepción andina del “mal”

### Resumen

La concepción del “mal” en el mundo andino tiene que ver con el trasfondo cosmo-espiritual o filosófico que es muy distante a la concepción dominante de Occidente en tiempos de la Conquista y de las campañas de extirpación de idolatrías, cuando se introdujo el imaginario religioso dominante sobre el “mal”. Urge, entonces, una suerte de deconstrucción inter-epistémica y un diálogo inter-paradigmático entre dos perspectivas filosóficas totalmente distintas.

### Abstract

#### Evil as disequilibrium: Intercultural notes on the Andean conception of “evil”

The conception of “evil” in the Andean world has to do with the cosmo-spiritual or philosophical background that is very distant from the dominant conception of the West at the time of the Conquest and the campaigns of extirpation of idolatries, when the dominant religious imaginary of “evil” was introduced. A sort of inter-epistemic deconstruction and an inter-paradigmatic dialogue between two totally different philosophical perspectives is therefore urgently needed.

Desde la primera invasión de *Abya Yala*,<sup>1</sup> conquistadores, cronistas y doctrieneros han acusado a la población indígena de todo tipo de “males”, desde sacrificios humanos, idolatría hasta sodomía y alianzas satánicas. Gran parte de esta fenomenología del “mal” en las Américas se debe más a la proyección ideológica y religiosa de parte de los invasores (muy pocas invasoras) y cronistas (véase la contribución de Michael Schulz sobre José de Acosta en este volumen) que a la

---

1 Al buscar un nombre apropiado y no eurocéntrico para el continente de América Latina, nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamarlo simplemente “América Latina”, significa de hecho subordinarlo al dominio lingüístico occidental (el latín y sus derivados), al capricho del navegador genovés Amerigo Vespucci y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término “Abya Yala” ciertamente es un *pars pro toto* —es una expresión kuna (Panamá)— se refiere explícitamente al continente indígena (la “América profunda”) con sus rasgos no-occidentales. En la cultura kuna, *Abya Yala* significa “la tierra fértil en la que vivimos”.

autocomprensión y autopercepción de los y las indígenas. El imaginario europeo del Renacimiento escolástico y de un catolicismo español medieval veía en todas formas distintas a la “norma” del conquistador una manifestación del “diablo”, inclusive en la misma generosidad y disponibilidad de las y los indígenas de acoger con ganas a la nueva religión.<sup>2</sup>

## 1. Introducción

La concepción occidental (europea) dominante del “mal” tiene dos raíces: una es la tradición semita (judeocristiana) y la otra es la grecorromana (helenista). Las dos se juntan en la Edad Media europea<sup>3</sup> en una concepción onto-teológica y se imponen, a partir de la modernidad europea, en forma secular. La semita oscila entre la subordinación del “mal” —inclusive en forma personalizada como “Satanás” o “diablo”— bajo el dominio del “bien” absoluto o Dios, por un lado, y un dualismo teológico-metafísico tal como se plasmaría en el maniqueísmo y en muchas formas populares del cristianismo, por otro lado. Y la secular (por ejemplo en Leibniz) distingue entre el “mal” metafísico, físico y moral, y busca compatibilizar la existencia de tales “males” con la existencia de un dios “bueno” (teodicea). Ambas concepciones tienen una fuerte carga ontológica e inclusive óptica, es decir parten del supuesto de que el “mal” es un ser, una entidad o al menos un aspecto del ser (un trascendental o su ausencia). La concepción medieval del “mal” como *privatio boni*,<sup>4</sup> es decir, como “ausencia del bien” o más exactamente: “privación del bien”, es una señal de una incipiente concepción relacional del “mal” que también está presente en la tradición bíblica (“pecado” como distanciamiento de Dios). La teoría de los conceptos “trascendentales”

2 La tesis del “engaño” por el diablo ha sido presente desde un inicio entre los cronistas (por ejemplo en José de Acosta. Pero no solamente se referían a la “religión indígena” como producto del engaño diabólico, sino también a la rapidez y completitud de la “conversión” de indígenas a la nueva religión católica que para muchos resultaba algo sospechoso. Una visión general del tema “Demonio – Nuevo Mundo” se da en los dos volúmenes publicados por Fermín del Prino Díaz *Demonio* (2002 y 2004) y la edición de Iris Gareis (2008).

3 Es importante contextualizar lugares y épocas (y no hablar de “Edad Media” a secas), porque la tripartición (o cuatripartición) de las eras históricas no es un monopolio de Europa, ni puede ser universalizada como si la “Eda Media” fuera la misma en todas las culturas y civilizaciones.

4 La teoría del mal como *privatio boni* remonta hasta Platón, aunque este no habló explícitamente del mal como “ausencia” o “privación” del bien. La teoría llegó a través del neoplatónico Plotino (Primera *Enéada*, tratado 8) a San Agustín de Hipona (*De civitate Dei*, XII, 6, 7 y XIV, 11) y así al cristianismo. Aunque San Agustín abrazaba en un inicio el dualismo metafísico del maniqueísmo, buscaba a continuación una forma compatible con el cristianismo que encontró en la teoría del *malum* como *privatio boni*. Tomás de Aquino (*Quaestio disputata de Malo* q. I, a.1) no aceptaba como buen aristotélico esta teoría y defendía una suerte de onto-teología del bien y mal, basada en la teoría de los *transcendentalia*.

(transcendentalia) en la Edad Media europea toma distancia de la existencia “absoluta” del mal, al caracterizar cada ente como “bueno” (mas “bello”, “verdadero” etc.).

En el imaginario religioso colectivo, sin embargo, se ha impuesto una concepción “ontologizada” del “mal”, en la figura de “Satanás” o del “diablo”, con la consecuencia de que se percibe al mundo como el campo de batalla entre Dios y Satanás, o sea entre los principios de “bien” y de “mal”, lo que conlleva un maniqueísmo y una perspectiva apocalíptica dicotómica. Para la “recepción” de la concepción cristiana-católica (y occidental, en general) en Abya Yala por los pueblos indígenas, este imaginario ha sido mucho más impactante que la doctrina teológica oficial (por ejemplo del “mal” como *privatio boni*). Para los conquistadores españoles y los primeros misioneros, las culturas ajenas con su propia religiosidad eran impregnadas de elementos “diabólicos”, “perversos” y, en general “bárbaros”.<sup>5</sup> Las campañas de “extirpación de las idolatrías” del siglo XVII en el Virreinato del Perú (entre otros) eran explícitamente consideradas luchas de la doctrina “verdadera” contra el “diablo”, tal como en Europa fue llevada la Santa Inquisición contra herejes, brujas y apóstatas.<sup>6</sup> No es por casualidad que la base ideológica de los “doctrineros” en Abya Yala ha sido el texto clásico de la Inquisición, el *Malleus Maleficarum* (“Martillo de las Brujas”), publicado en 1476 en Speyer por los teólogos dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, y adoptado por la Suprema, el consejo supremo de la Inquisición Española.<sup>7</sup> En este texto se pueden encontrar todos los “males” que posteriormente se “hallan” también en las culturas y religiones autóctonas de Abya Yala: magia, sodomía, incesto, satanismo, sacrificios humanos, canibalismo etc.

Mientras que en la Europa medieval-renacentista, el “mal” fue asociado sobre todo a las mujeres (bajo el estereotipo de “brujas”), este rol pasó en el “Nuevo Mundo” a los pueblos indígenas en su totalidad. Según el “Martillo de las Brujas”, estos males eran sobre todo de tipo sexual, lo que también se puede apreciar en las campañas de “extirpación de idolatrías” en el Perú: las y los idólatras (sobre todo hombres) eran considerados unos sodomitas (entendido como homosexuales y zoófilas), poseídos (como pareja sexual de incubi o demonios) y promiscuos. Para los primeros cronistas como Pedro Cieza de León<sup>8</sup> o el agustino

5 Cf. la contribución de Michael Schulz sobre José de Acosta en este volumen.

6 Para mayores detalles: Griffiths 1998; Gareis 1989.

7 Aunque la Inquisición papal fue fundada ya en 1231, era la Bula *Summis desiderantes affectibus* del papa Inocencio VIII de 1484 que impulsó la lucha contra la “brujería” y la elaboración de un manual, el “Martillo de las Brujas” o *Malleus Maleficarum* que fue publicado en 1487. La Inquisición Española o Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición fue erigida en 1478 por los reyes católicos para mantener la ortodoxia católica en sus reinos, incluyendo los virreinos en *Abya Yala*.

8 (2016: 179) escribe: “Ver al demonio transfigurado en las formas que digo, no hay duda, sino que lo ven; llámanle en todo el Perú Sopay”.

Fray Juan de San Pedro, era claro que las y los indígenas de Abya Yala estaban poseídos/as por el demonio y que sus religiones eran “diabólicas”.<sup>9</sup> Este veredicto tajante fue matizado por autores como José de Acosta o Felipe Guamán Poma de Ayala que procuraron, cada uno a su manera, una suerte de “convergencia” entre los dos universos religiosos, y por tanto, una demonología menos extrema. Pero los relatos de los “extirpadores” del siglo XVII reafirman con todo peso la concepción europea de que el demonio mismo se haya apoderado de los indígenas, usando para camuflarse su bondad, generosidad y disponibilidad de “convertirse”. Todo tipo de “convergencia” fue interpretado como “astucia” del diablo mismo, por lo que sólo había una opción: la extirpación de las “idolatrías” como remedio único en la batalla contra el “mal”.<sup>10</sup> En esto resuena tanto la lucha europea contra las “brujas” como contra los “apóstatas” protestantes y los acechos de los musulmanes (1453 ocurrió la caída de Constantinopla).<sup>11</sup>

Pero este trabajo no tiene un enfoque histórico, sino filosófico y teológico y pretende efectuar una suerte de “hermenéutica diatópica” entre el paradigma dominante teológico-filosófico de Occidente y la cosmo-espiritualidad<sup>12</sup> andina, respecto a la concepción del “mal”. La breve referencia a la constelación histórica al momento del primer “desencuentro de los dos mundos” sirve, sin embargo, como tela de fondo y caja de resonancia para comprender lo difícil del diálogo inter-epistémico, intercultural e inter-paradigmático entre estos dos tipos ideales de civilización, sobre el tema del “mal”.

9 “En 1608, el cura doctrinero de Huarochirí, Francisco de Ávila puso las autoridades coloniales en alerta al denunciar sus feligreses andinos de proseguir clandestinamente con los cultos precolombinos. Ávila afirmó que los indígenas de su parroquia, pese a ser bautizados desde hace mucho tiempo, eran idólatras y rendían culto a las deidades andinas como antes de la conquista. El así llamado “descubrimiento de la idolatría” por Francisco de Ávila desencadenó en el arzobispado de Lima la primera campaña para extirpar la idolatría.” (Gareis 1989: 55)

10 Cf. Duviols 1986.

11 Es notable que para los conquistadores españoles y los doctrineros del siglo XVI, su percepción del mundo fue determinado, como fondo negativo, por tres acontecimientos en el Viejo Continente: los movimientos de herejes y “brujas”, la Reforma Protestante y la expansión del islam con la amenaza de conquistar Europa. Los colonizadores españoles y portugueses buscaron en *Abya Yala* un “paraíso perdido” y pretendían restaurar el continente católico europeo en otro “lugar” (*topos*). Pero como ironía de la historia, se veían frente a nuevas “maniobras” del diablo mismo, en las prácticas religiosas y sexuales de las y los indígenas.

12 Como alternativa al concepto eurocéntrico de “cosmovisión”, “cosmo-espiritualidad” no hace hincapié en la “visión” o “teoría”, es decir: al sentido de la vista predilecto para Occidente, sino a la actitud “espiritual” en perspectiva cósmica. Un término menos eurocéntrico sería tal vez “pachasofía” (Estermann 1998; 2006: 151ss.).

## 2. Desencuentros inter-epistémicos

Al momento de indagar sobre el “lugar” (topos) del “mal” en el mundo andino, no sólo hay que vencer obstáculos lingüísticos (véase la contribución de Oscar Espinosa en este volumen) y malentendidos históricos, doctrinas teológicas e introyectos eurocéntricos, sino también la hegemonía de la epistemología occidental dominante y el subsiguiente epistemicidio<sup>13</sup> cometido por una Academia supuestamente universal. El hecho de que no existe palabra en aimara o quechua para el español “mal” o el latín *malum*, refleja una lógica y epistemología totalmente distinta a la dominante de Occidente.<sup>14</sup> Según Aristóteles, la verdad siempre se da a través de una diéresis u opuestos irreconciliables, lo que se plasma en los principios lógicos de la no-contradicción, de identidad y del tercer excluido, cada uno un corolario de un solo axioma epistemológico-metafísico que se sustenta en la diéresis de sujeto y objeto. Entre conocedor (sujeto epistémico) y conocido (objeto epistémico) no sólo hay distanciamiento, sino irreconciliación e inconmensurabilidad. “Conocer” es, en clave occidental, una suerte de “objetivación”, de “poner frente a”, de “abstracción”. Además, el acto epistémico es “conquistador” en sí: mediante el conocimiento, el sujeto pretende “captar” (con-cipere), “definir” (encerrar en un marco fijo) lo conocido y “abstraer” de su contexto histórico, cultural, genérico etc. El ideal de la epistemología es la “idea platónica” que contiene todas las características del dios filológico medieval.

Este dualismo epistemológico que se refleja también en la diéresis entre conocimiento sensitivo e intelectual tiene repercusiones a nivel ético, metafísico y teológico. El fuerte dualismo entre lo material y espiritual, lo psíquico y físico, alma y cuerpo, Dios y mundo, cultura y naturaleza, hombre y mujer atraviesa la historia de las ideas en Occidente, tanto en la filosofía como en la teología. Este dualismo en el que se asocia lo material y corpóreo con lo femenino y la naturaleza no-humana, respectivamente lo espiritual y psíquico con lo masculino y divino,<sup>15</sup> conlleva también una axiología que estima la parte espiritual-psíquica-

13 La noción fue acuñada por Boaventura de Sousa Santos y se refiere a la destrucción de saberes propios de los pueblos indígenas causada por el colonialismo europeo y norteamericano, con el método científico como el único validador por parte de las clases dominantes.

14 Todas las expresiones existentes son o bien prestadas del español o se basan en traducciones hechas por los primeros cronistas y doctrineros. En forma general, el aimara y quechua expresa lo “mal” con una negación de algo bueno o agradable: *millay* (“feo”), *manan allin* (“no bien”), *jani wali* (“no bien”). La noción quechua *kamari* que Oscar Espinosa analiza en este volumen, tiene como raíz *kamay* (“ordenar”) y es traducido normalmente como “regalo” u “obsequio”, algo totalmente contrario al “mal” en acepción occidental.

15 La asociación de lo masculino con lo intelectual y “sobrenatural” y lo femenino con lo sensitivo y “natural”, tiene como origen filológico a Aristóteles, y fue perpetuado por una teología y filosofía cristiana antigua y medieval (Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino etc.).

masculina como superior a la parte material-corpórea-femenina, con todas las consecuencias para la discriminación de la mujer y la explotación indiscriminada de la Naturaleza (Pachamama). Para los conquistadores y primeros misioneros, los pueblos indígenas fueron “ubicados”, en este mapa conceptual de un dualismo epistémico-metafísico, claramente al lado de lo material-corpóreo-femenino. El debate sobre la cuestión de la “animidad” (si las y los indígenas tengan o no “alma”) en el siglo XVI es testigo de esta concepción.<sup>16</sup> Respecto a la cuestión del “mal”, Occidente asociaba, por parte sustentado por un cristianismo neoplatónico y maniqueo, el “mal” con la imperfección del mundo material, con el cuerpo y con la mujer. Que los inquisidores hicieran en sus interrogatorios hincapié de manera prácticamente obsesiva en la sexualidad femenina y no-heteronormativa, comprueba esta perspectiva.

Para comprender el “lugar” del mal en la cosmo-espiritualidad o filosofía andina, hay que partir de presupuestos epistemológicos y pachasóficos (para no usar el término occidental de la “metafísica”)<sup>17</sup> totalmente distintos, para entablar posteriormente una suerte de diálogo inter-epistémico o una hermenéutica diatópica que incluye a la epistemología. Para Occidente, tanto el sujeto como el objeto cognoscitivo de la epistémé es una “sustancia”, un ente caracterizado por su “autonomía” o existencia independiente (sub-stantia). El esquema sigue la diéresis entre sujeto (“conocedor”) y objeto (“lo conocido”) que en el acto reflexivo pueden ser idénticos, pero que en la mayoría de los casos distan el uno del otro por un “abismo ontológico”.<sup>18</sup> Los idiomas indoeuropeos sustentan esta concepción en la medida en que el “sustantivo” encarna el sujeto cognoscitivo que se relaciona mediante un conector verbal con el objeto (“predicado”). Se

---

Hasta el siglo XVIII se desconocía el rol activo de la mujer en engendrar una nueva criatura; fue considerada “recipiente” (matriz) del semen masculino, elemento activo y vivificante. Esta asociación se manifiesta hasta el día de hoy en asociaciones lingüísticas: *mater, materia, matrix, natura, nascere, natio*. Y claro, en la imagen patriarcal y masculina de la divinidad.

- 16 Esta cuestión repercutió notoriamente por la famosa disputa entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en 1550/1 en Valladolid que trataba, en forma manifiesta, de la cuestión de la legitimidad de la Conquista, pero que se centraba, en términos filosóficos, en la cuestión si las y los indígenas de *Abya Yala* fueran “seres humanos” de verdad, es decir, si tuvieran o no “alma” (el distintivo exclusivo). El interés de fondo, por parte de Bartolomé de las Casas era, por supuesto, que las y los indígenas podían ser bautizados/as, lo que no hubiera sido el caso con “animales” sin alma.
- 17 Una de las grandes dificultades en el diálogo intercultural en la filosofía es la necesidad de acuñar una terminología no-eurocéntrica, sin por ello dejar de hacerse entender. Esto compete, por supuesto, a la misma noción de “filosofía” que no solamente respecto a su etimología, sino también a la génesis y definición resulta un concepto eminentemente occidental y eurocéntrico. Sobre esta problemática, cf. Estermann 2006: 17–55; Estermann 2011.
- 18 Este abismo se plasma en forma ejemplar en el dualismo cartesiano entre *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (objeto) que son dos sustancias totalmente inconmensurables, de tal magnitud que el ocasionalismo tenía que recurrir a un *Deus ex machina* para salvaguardar un mínimo de comunicación psico-física.

trata de idiomas sustantivo-céntricos que reafirman la intuición filosófica de la sustancialidad metafísica y ontológica.<sup>19</sup>

En el caso de la filosofía andina, antes de hablar de “sujetos” individuales o “sustancias” particulares, prevalecen las relaciones; se podría inclusive decir que la verdadera “sustancia” para el mundo andino es la “relación”. El principio de relacionalidad es el axioma fundamental de la pachasofía andina: todo está relacionado con todo, no existe ente “absoluto” en el sentido de estar fuera de relaciones.<sup>20</sup> La relacionalidad es para los Andes lo que para Occidente es la sustancialidad. De ahí resulta que ni la “verdad” ni la “bondad” (o sus opuestos) se anclan en entes particulares, sino que expresan una cierta calidad relacional. Respecto a la epistemología, el acceso “intelectual” a la realidad es sólo uno de muchos caminos para llegar a un conocimiento; hay otros más favorables como el ritual, las ceremonias, la danza o el trabajo que no pretenden “representar” una realidad distante u “objetiva”, sino “presentarla” en forma simbólica, mediante formas de crear y fortalecer lazos entre los diferentes aspectos y niveles. El esquema toposófico en los Andes no es aquel entre lo espiritual y material, lo exterior e interior, lo subjetivo y objetivo, sino más bien a lo largo de los ejes de la horizontalidad (izquierda versus derecha) y verticalidad (arriba versus aquí).<sup>21</sup>

Este ordenamiento toposófico se expresa en los dos principios pachasóficos derivado de la relacionalidad como axioma fundante: el principio de correspondencia y el de complementariedad.<sup>22</sup> El de correspondencia establece una relación vital entre el macro- y el microcosmos, entre la esfera de “arriba” (alax/hanaq pacha) y la esfera de aquí-y-ahora (aka/kay pacha). Se trata de una correspondencia no-causal, tal como los pitagóricos en la tradición occidental vieron el nexo entre lo supra- y sublunar: “tal como en lo grande, tal en lo pequeño”. El principio de complementariedad entre “izquierda” y “derecha” se

19 Cf. al respecto Estermann 2017.

20 Es obvio que esto tiene consecuencias para la noción teológica de la “absolutes” de Dios. Para el mundo andino, lo divino no es una sustancia fuera de cada relacionalidad, es decir un ente “ab-soluto”, sino la relación fundamental o la *chakana* (“puente”) principal que garantiza la vida en sus diferentes aspectos. Mas de un panteísmo se podría hablar de un panenteísmo. Cf. Estermann 2013/2014.

21 La *chakana* o “cruz andina” expresa esta doble orientación toposófica: el espacio vacío representa el cruce de tres ejes de simetrías (horizontal, vertical, diagonal). En comparación con la “cruz cristiana”, la “cruz andina” tiene los brazos de igual tamaño, es escalonada y contiene un vacío en el centro.

22 Hablar de “axioma” y “principios” resulta, desde una perspectiva intercultural crítica, poco apropiado. Para un mejor entendimiento, es, sin embargo, necesario hacer concesiones a la terminología dominante de Occidente. Soy consciente que se trata de un nivel de abstracción que no se da a nivel de la vivencia cosmo-espiritual misma, aunque los mencionados axiomas y principios son vividos y experimentados en un sinnúmero de fenómenos por el/la *runa/jaqi* andino/a. No piensa en términos de “relacionalidad”, pero se la siente, se la representa en el ritual y se la vive en su vida diaria.

asocia en los Andes con una “sexualidad”<sup>23</sup> binaria de lo “femenino” (izquierda) y “masculino” (derecha), pero ni en sentido biológico-sexual, ni de género sociológico, sino en sentido cósmico. Para lograr la “plenitud”, elementos de la izquierda deben de “complementarse” con elementos de derecha.

La epistemología occidental predominante es eminentemente androcéntrica, al promover y fomentar accesos típicamente masculinos a la realidad: penetrarla mediante la razón analítica, descomponerla en sus partes, definirla mediante un orden jerárquico y concebirla de manera mecánica.<sup>24</sup> La contraparte metafísica es una realidad mecánica que obedece a leyes causales y principios lógicos de exclusividad mutua. La epistemología andina, si vale el término, es mucho más ginófila o “femenina”, en el sentido de un acercamiento holístico, integral, sintético, simbólico de lo que existe (pacha). La relación primordial no es la causal, sino la espiritual, pero en un sentido colectivo. Para el campo del actuar (no sólo humano), se aplica el principio de reciprocidad (otro derivado del axioma de relacionalidad) que establece una complementariedad entre distintos actos. A cada acto (divino, humano, espiritual, físico etc.) corresponde a largo plazo un acto recíproco que restablece al equilibrio después de un desbalance por un acto unilateral. Este principio es fundamental al momento de pensar sobre el “mal” en el mundo andino.<sup>25</sup>

### 3. El “mal” como desbalance

Llama la atención que prácticamente todas las expresiones en aimara y quechua que se refieren al “mal” y a encarnaciones del mal (Satanás, demonio, diablo) fueron introducidas por los colonizadores, inquisidores y doctrineros o al menos reinterpretadas en un sentido occidental de índole cristiano (católico).<sup>26</sup> Lo que

23 Este neologismo quiere recalcar que no se trata ni de “sexualidad” en sentido biológica (y restringido a humanos, animales y plantas) ni de “genereidad” en sentido de roles sociales, sino de características en términos de “paridad” (*yanantin*) que atraviesan todos los ámbitos y fenómenos del *pacha* o universo entero.

24 La actitud analítica, tan central e imprescindible para el “progreso” de la modernidad occidental (e planteado por René Descartes), refleja la tendencia “masculina” de conocer al mundo mediante su descomposición en sus partes. Sólo que esta tendencia que ha dado buenos resultados en contextos de la tecnología y finanzas lleva a la muerte inevitable en caso de entes orgánicos. La actitud analítica-masculina considera la Naturaleza como una máquina (al modo del “autómata” cartesiano); una actitud sintética-femenina la ve como organismo. Esto no quiere decir que la actitud analítica (*des-componer* para *com-prender*) fuera un monopolio de varones; sólo que su predominio refleja una perspectiva androcéntrica.

25 Acerca del principio de reciprocidad, cf. Estermann 2006: 145ss.; Estermann 2015.

26 Así ocurría con las expresiones quechumaras (quechua/aimara) *supay* (*supaya*) y *saqra* (*saxra*) que se refieren a “espíritus” como *chakanas* entre el “mundo de arriba” y el “mundo de aquí-y-ahora”, y que significan literalmente “juguetón”, “pícaro”, “bravo” (*saqramayo*

ocurrió en lo físico —sobreposición de santuarios precoloniales por iglesias católicas y santuarios de santos/as— también ocurrió en lo lingüístico y conceptual. Los misioneros buscaron en la topología religiosa indígena de Abya Yala fenómenos y expresiones “homeomórficos”<sup>27</sup> a su categorías filosóficas y teológicas europeas, y los encontraron según su marco de expectativas. Alax/hanaq pacha (estrato superior) fue interpretado como “cielo”, manqha/uray pacha (lugar de adentro) como “infierno”, el tío de las minas como “diablo” y el ritual andino del sirwinakuy/sirwisiña<sup>28</sup> como “matrimonio”. Hay innumerables ejemplos de lo que la antropología llama “convergencias” entre dos universos simbólicos.<sup>29</sup> Pero al momento de reinterpretar un cierto fenómeno o una cierta expresión lingüística, se cambiaba también su significado y su “lugar” toposófico, muchas veces de tal manera que algo positivo o al menos ambiguo se convertía en algo absolutamente negativo.

Es el mecanismo que permitía —tal como demuestra Oscar Espinoza en este volumen— traducir kamari como “diablo” o “demonio”, sin tomar en cuenta una cosmo-espiritualidad o filosofía regida por principios totalmente distintos de la occidental dominante de su tiempo. Determinar lo que es el “mal” en acepción andina, exige no sólo una hermenéutica diatópica, sino una arqueología epistemológica<sup>30</sup> o una deconstrucción intercultural de las interpretaciones de la fenomenología del mal en Abya Yala presentada por los primeros cronistas. El enfoque lingüístico nos puede dar pistas, el histórico y antropológico también, pero, en el fondo, se trata de un ejercicio “filosófico” de plantear la cuestión del “mal” desde los principales parámetros de la cosmo-espiritualidad andina misma. Por supuesto que el desafío de determinar lo que son estos parámetros, es

---

quiere decir: un río bravo y cauteloso). Lo mismo se presentaba con el famoso *tío* de las minas: de una adaptación del español “dios” (que cuida la mina) se convertía, bajo la interpretación dualista de los doctrineros españoles, en un demonio con disfraz diabólico. Cf. Zambrano 2009: 226ss.; Quispe 2009.

- 27 En la filosofía intercultural, “equivalente homeomórficos” son aquellos conceptos que tienen en un universo simbólico cultural una función muy parecida que en otra, pero que no son simplemente sinónimos lingüísticos. *Pacha* y “ser” pueden ser tales “equivalentes homeomórficos en el diálogo entre Andes y Occidente (cf. Estermann 2020a).
- 28 Una suerte de convivencia en pareja que sigue una ritualidad y cronograma establecidos. Se prestaba del español (“servirse mutuamente”) palabras para expresar esta forma andina de vida en pareja. En aimara existe la expresión *jaqichasiña* para la pareja estable heterosexual; significa literalmente “hacerse mutuamente persona plena”.
- 29 Vertovec introdujo en sus estudios sobre sincretismo religioso los conceptos de “préstamos” (*borrowing*) y “convergencia” (*convergence*), refiriéndose a tres universos religiosos del contexto asiático. La misma dinámica (dialéctica) se puede ver en los procesos de “sincritización” del catolicismo andino: se “presta” elementos de la cosmo-espiritualidad indígena (como la fuerte ritualidad), y ve “converger” elementos y creencias autóctonos con los propios (el rol de lo femenino; los sacramentos; los santos etc.). Cf. Vertovec 1998.
- 30 En el sentido de Foucault (1969), pero enriquecido por una perspectiva intercultural, tal como de Sousa Santos pretende (de Sousa 2017).

también el resultado de un ejercicio hermenéutico intercultural. Creo que no hay manera de escapar a este “círculo hermenéutico” intercultural, pero se lo puede hacer explícito. Buscando “equivalentes homeomórficos” en los Andes al “mal” en clave occidental puede ser útil, pero de ninguna manera suficiente; puede que no existe tal “equivalente” (tal como pacha y “ser”).<sup>31</sup>

Para indicar que algo está “mal”, se suele usar en el mundo andino la negación de “bien” (allin; wali): manan allin o jan wali (“no bien” en quechua, respectivamente aimara), o simplemente millay (“feo”), una categoría estética. Este último ejemplo demuestra que el “mal” en el mundo andino no tiene que ver en primer lugar con categorías de la moral o figuras míticas del universo religioso, sino con una “composición” de lo que se vive, se aprecia, se manifiesta, con una “imagen” agradable, armoniosa o más bien desordenada y “fea”. Tanto lo “feo” en sentido estético como lo “malo” en sentido ético expresan un estado desordenado, en desbalance, en disarmonía o desequilibrio. El “mal” se asocia con un ideal de balance, equilibrio y armonía<sup>32</sup> que se da en la realización de la plena relacionalidad del pacha. Tal vez sea significativo el hecho de que el dios creador para el mundo andino es Pachakamaq, el “ordenador del pacha” o de espacio-tiempo en su ciclicidad, complementariedad y correspondencia. Y que la palabra quechumara<sup>33</sup> este “demiurgo” proviene de la misma raíz lingüística (kamay) que la traducción quechua del “demonio” o “diablo” judeocristiano (kamari). En este fenómeno resuena la ambigüedad del daimonion socrático, que representa la voz de la conciencia moral incipiente (el superego interiorizado) y que no tiene nada en común con el “demonio” religioso de los misioneros españoles del siglo XVI.

Enfermedad y pobreza, desastres y corrupción, pandemias y cambio climático: para el mundo andino, estos “males” son consecuencia de un equilibrio dañado, de una armonía perdida, de una complementariedad no respondida, de una reciprocidad no cumplida. Hay un sinnúmero de fenómenos típicamente andinos que se refieren a representaciones simbólicas de estos “males”, como por ejemplo el kharisiri o ñak’aq (pistaco), el tío de las minas, el t’inku como danza ritual y “exorcista”, el manchariska o “pérdida de ánimo”,<sup>34</sup> el agarre de la tierra, el kuchuchi o “espanta niños” que en realidad es un alma en pena. Desgracias como una granizada, una inundación, abortos espontáneos o la muerte prematura de un niño son vistas desde la misma lógica de equilibrio cósmico

31 Sobre la problemática, cf. Estermann 2020a.

32 En quechua, se suele expresar este estado como *allin yuyaywanmi chayta*: “bien” (*allin*) “pensar/imaginar” (*yuyay*) “algo/ese” (*chayta*), “con sabiduría y buen pensamiento”.

33 “Quechumara” se refiere al vocabulario común a los dos idiomas nativos de los Andes, el quechua y aimara; en un 35 %, las palabras son (casi) idénticas, aunque las flexiones y los sufijos difieren entre uno que otro idioma. *Pacha* es, por ejemplo, una noción quechumara.

34 Sobre la interpretación de enfermedad y salud en perspectiva andina, cf. Estermann 2020b; 2006: 236ss.

versus desequilibrio o desbalance. Todo “mal” tiene una dimensión pachasófica o cosmo-espiritual, aunque fuera la consecuencia de una falta de reciprocidad por parte de un miembro de la comunidad o de la familia.

Hay diferentes estrategias y mecanismos como para restablecer un equilibrio dañado, pero casi siempre tienen un aspecto ritual-simbólico, porque entre “actores” y “síntomas” no existe un lazo meramente causal, sino un nexo simbólico que representa el pacha como un conjunto de relaciones ordenadas. Hay un ritual específico para “llamar el ajayu”, en caso de la pérdida de ánimo; hay otro ritual para llamar la lluvia en tiempos de sequía<sup>35</sup>, hay rituales para detener la lluvia en tiempos de inundaciones, hay rituales para retribuir a la Pachamama lo que nos da en forma generosa, y hay rituales colectivos para curar las “heridas” que el ser humano ha causado en el organismo de la Pachamama, mediante la minería, la contaminación, la tala indiscriminada del bosque. Y cada uno de estos rituales tiene como propósito restaurar el equilibrio o la armonía dañado, la reciprocidad deficiente, la complementariedad faltante o la correspondencia ausente.

#### 4. ¿El pachakuti como “mal” o último remedio?

Enfermedades, desastres naturales, pandemias como la actual del coronavirus y desigualdades socioeconómicas atentan contra este equilibrio de tal manera que se puede llegar a un “punto crítico” de quiebre que se llama pachakuti. Esta palabra quechumara significa literalmente el “retorno del pacha”, es decir la revolución cósmica en un sentido disruptivo y no continuo. En el pachakuti<sup>36</sup> se revela otro tipo de ciclicidad —aparte de los ciclos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y biológicos— que tiene que ver con la historia (tanto humana como no-humana).

Según la cosmo-espiritualidad o pachasofía andina, el pacha pasa por grandes ciclos que terminan en un pachakuti. De este, se abre posteriormente un nuevo ciclo con un equilibrio perfecto en un inicio (muy parecido a la metáfora bíblica del Jardín de Edén). Según las y los maestras/os sabias/os de los Andes, las/os amautas, yatiris o paq’us,<sup>37</sup> cada ciclo “histórico” abarca alrededor de 500 años. Se supone que la Conquista hace quinientos años fue un tal pachakuti, y que hoy estaríamos ante la inminente llegada de un nuevo pachakuti. Las señales de esta

35 Cf. Rösing 1993.

36 Sobre el tema, cf. Estermann 2004.

37 Expresión en aimara y quechua para “chamán” que es al mismo tiempo curandera/o, ritualista y sacerdotisa/sacerdote. Tanto hombres como mujeres pueden ser *yatiri/paq’u*, pero su elección depende de fenómenos cosmo-espirituales como el rayo, un “defecto” fisiológico (como tener seis dedos) o una posición marginada (por ejemplo ser homosexual).

inminencia se pueden apreciar en el creciente desequilibrio, tanto en sentido social como ecológico, político y económico, pero sobre todo en el creciente número de las llamadas “desastres naturales”, pandemias y enfermedades terminales. El cambio climático y la pandemia del coronavirus son considerados señales manifiestas de que el pacha como relacionalidad equilibrada está por colapsar, porque por lo visto no hay remedio de restablecer el equilibrio dañado.

El rol del ser humano en la conservación o destrucción del equilibrio pachasófico es fundamental, porque es una chakana (“puente”)<sup>38</sup> cósmica muy significativa, aunque de lejos la única y tampoco la más importante. Como chakana, el ser humano (runa/jaqi) cumple la función de cuidante (arrariva) del orden cósmico, tanto a nivel del cuidado de la vida en todos sus aspectos como a nivel de la reproducción ritual de los lazos vitales entre los distintos niveles del pacha. A través del ritual, el pacha se hace presente tal como estuviera en su forma equilibrada, y se intenta, de este modo, “curar” en forma simbólica las “heridas” del pacha que han causado desequilibrios y un desbalance. Sin embargo, hay situaciones tan dramáticas y traumáticas —como la Conquista hace quinientos años o la pandemia actual— que ya no pueden ser restablecidas mediante la representación ritual y simbólica. Se puede decir que las chakanas o puentes cósmicos son dañados de tal forma que ya no sirven de medio de articulación; el ser humano mismo como chakana ritual principal está en crisis (crisis antropológica). En acepción occidental judeocristiana, se diría que el “mal” está por ganar contra el “bien”; en los Andes, se siente cada vez más que el equilibrio está dañado de modo irreversible.

En este caso, un pachakuti es inminente, es decir un cambio brusco muy parecido a una “revolución” en el plan sociopolítico. En la filosofía dialéctica, se habla del vuelco brusco de la cantidad en calidad, es decir: si una cierta cantidad (por ejemplo, el deterioro del planeta) llega a un punto crítico (“masa crítica”), de repente cambia la calidad de forma irreversible. Los parámetros de antes ya no sirven; la situación durante la crisis del coronavirus nos puede servir de ejemplo de este cambio brusco de lo evidente en su contrario. Las/os sabias/os andinas/os concuerdan con la ciencia occidental sería que, en la actualidad, nos acercamos de manera acelerada a este punto, porque se trata de un momento de coincidencia de varias crisis: ecológica, económica, pandémica, política, espiritual, antropológica, financiera y civilizatoria. Este “punto de no-retorno” (point of no return) rompe con el esquema occidental progresista de la linealidad continua del tiempo y hace manifiesto el carácter cíclico del universo (pacha) y de la realidad humana (kay/aka pacha).

En el punto crítico “ocurre” un pachakuti que pone fin a un ciclo (en este caso: el Antropoceno; el capitalismo; el extractivismo; la desigualdad creciente, según

---

38 Acerca de la función epistemológica, ética y ritual del ser humano, cf. Estermann 2001.

el punto de perspectiva) y da apertura a otro ciclo. Aunque un pachakuti puede ser violento y casar mucho sufrimiento, no es un “mal” en sí ni la causa del mal, sino su mayor expresión, la última consecuencia de un desbalance continuo. El nuevo ciclo abierto por un pachakuti no es la repetición circular al modo del fatalismo griego (“eterno retorno de lo mismo”), sino la oportunidad de una “nueva Tierra y un nuevo Cielo”, de un nuevo pacha equilibrado y armonioso. Sólo que el cambio no se produce de forma continua (como secuencias de “reformas”), sino de modo disruptivo, discontinuo y explosivo (como “revolución”), lo que implica, en perspectiva humana, un cierto grado de “violencia” y “mal”. Es una violencia que es producto de un sinnúmero de actos violentos anteriores de seres humanos contra otros seres humanos y contra lo que Occidente llama la “Naturaleza”.<sup>39</sup> Es el bumerán de la criatura pisoteada, abusada, maltratada, explotada y saqueada.

Desequilibrios o “males” a nivel familiar, comunal e inclusive nacional y global pueden normalmente ser restablecidos, de acuerdo con el principio de la reciprocidad, por actos recíprocos de restablecimiento, retribución, “curación” y restauración del equilibrio, sea en forma ritual-simbólica, sea en forma “real” mediante instrumentos de repartición de la riqueza, “penitencia” económica (decrecimiento), equidad de relaciones y nuevas formas de solidaridad. En un mundo dominado por el principio (lineal) del crecimiento económico, este tipo de “reparaciones” atenta contra la misma lógica del “progreso” y, por tanto, es considerado un acto de “injusticia” frente al Mercado y su despliegue “perfecto”. “Misericordia” o “solidaridad” no pertenecen al vocabulario del Libre Mercado. Debido a este cinismo antihumano y anti-pachasófico, no hay otra salida a las múltiples crisis que un pachakuti.

El punto de no-retorno es inminente, aunque las/os sabias/os andinas/os no conocen la fecha ni la forma en la que se produce. Sólo advierten de las muchas señales que hablan del desequilibrio cada vez más dramático en forma del calentamiento global, del aumento de la desigualdad entre una minoría riquísima y una mayoría empobrecida, de las pandemias y de la frecuencia acelerada de crisis económicas, financieras y políticas. En la perspectiva pachasófica, un tal pachakuti es la última ratio para el restablecimiento del equilibrio perdido, para que pueda surgir “una nueva Tierra y un nuevo Cielo”, o como se lo conoce en el ámbito andino: el Buen Vivir (suma qamaña; allin kawsay).<sup>40</sup>

---

39 Llama la atención que en quechua o aimara no existe palabra para “naturaleza”, porque en cierto sentido, todo es “naturaleza”, es decir cosmos ordenado (*pacha*). Diástasis como entre naturaleza y cultura, humanidad y mundo no-humano, lo profano y lo sagrado, no sin categorías rectoras de los Andes, y por ello, tampoco hay expresiones lingüísticas.

40 Cf. al respecto Estermann 2015.

## 5. A manera de conclusión

Las culturas y religiones andinas no son peores o mejores que otras. Antes de la llegada de las/os europeas/os, había “males” como la subyugación de pueblos, la esclavitud, probablemente sacrificios humanos y desigualdades sociales. No pretendo negar estas facetas ambiguas de las culturas andinas indígenas y mestizas. Occidente desplegó básicamente dos actitudes contra el mundo indígena: o bien lo consideraba como la encarnación del “mal”, bajo el dominio de Satanás, como expresión máxima de la “perversión” y “barbaridad”, o bien lo veía como ejemplo de un paraíso perdido, del “noble salvaje” y de la sociedad rousseauiana de la “inocencia”. No la una ni la otra apreciación concuerda con la ambigüedad que está inmersa a cada cultura y civilización humana.

En perspectiva intercultural, el “lugar” del “mal” en una que otra cultura o paradigma civilizatorio se debe a presupuestos filosóficos-religiosos que tienen que ver con principios metafísicos, epistemologías dominantes y acepciones éticas. El mundo andino —y, por tanto, el lugar pachasófico del “mal”— no comulga con la perspectiva dualista de Occidente que piensa en contradicciones irreconciliables entre “verdad” y “falsedad”, entre “bien” y “mal”, entre “Dios” y “diablo”. Más bien, el “mal” es una suerte de desequilibrio cósmico-espiritual, una ruptura de la red de relaciones vitales entre seres vivos, ámbitos, tiempos y espacios. Y puede ser, al modo de que los “extremos se tocan” (les extrêmes se touchent) que el “mal” en perspectiva andina no es del todo distinto a la intuición judeocristiana de que cada “mal” es, en el fondo, una absolutización del individuo suelto y fuera de cualquier relación. Con la exacerbación del individualismo y egoísmo antropológicos en la época moderna, Occidente se ha distanciado tanto de esta sabiduría semita como de la pachasofía andina indígena.

## Bibliografía

- Cieza de León, Pedro (2016): *Crónica del Perú*. Barcelona: Red Ediciones S.L. Kindle-Version.
- Duviols, Pierre (1986): *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*. (Archivos de Historia Andina 5). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Estermann, Josef (1998 / 2006): *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito/La Paz: Arkho Ediciones/ ISEAT.
- Estermann, Josef (2001): “La subjetividad como lugar cósmico de enlace (*chakana*). Reflexiones filosóficas acerca del sujeto en el contexto andino”. En: *Itinerarios*, 4 (revista del Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia), pp. 21–43.

- Estermann, Josef (2004): “¿Progreso o Pachakuti? Concepciones occidentales y andinas del tiempo”. En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, 5 (La Paz), pp. 15–39.
- Estermann, Josef (2011): “La filosofía andina como alteridad que interpela. Una crítica intercultural del androcentrismo y etnocentrismo occidental”. En: *Kollasuyo: Filosofía Andina*, 6.1 (La Paz), pp. 5–29.
- Estermann, Josef (2013): *Cruz y Coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, Josef (2014): *Cruz y Coca. Hacia la descolonización de la Religión y la Teología*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Estermann, Josef (2015): “Ecosofía andina. Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”. En: FAIA (Filosofía Afro-Indo-Americana | África-Abya Yala | Escuela del Pensamiento Radical): *Filosofía Mestiza I. Interculturalidad, Ecosofía y Liberación*. Buenos Aires, pp. 273–315.
- Estermann, Josef (2017): “Substanz versus Beziehung? Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischer und andiner Philosophie”. En: Münnix, Gabriele (ed.): *Übersetzen: Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, Friburgo/Munich, pp. 43–59.
- Estermann, Josef (2020a): “Hermenéutica diatópica y Filosofía Andina. Esbozo de una metodología del Filosofar Intercultural”. En: *Concordia* 77, pp. 81–100.
- Estermann, Josef (2020b): “*Llamar el ajayu*. Philosophische Hintergründe andiner Vorstellungen von Gesundheit, Krankheit und Genesung”. En: *Polylog*, 42, pp. 43–59.
- Foucault, Michel (1969): *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard (*La arqueología del saber*. Trad. Garzón del Camino, Aurelio. Madrid, México, Bogotá y Buenos Aires 1970).
- Gareis, Iris (1989): “Extirpación de idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú”. En: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 16, pp. 55–74.
- Gareis, Iris (ed.) (2008): *Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas / Evil Entities and Concepts of Evil in Latin American Religions*. Aachen: Shaker Verlag.
- Griffiths, Nicholas (1998): *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial* (traducción de: The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru. Oklahoma 1996). Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Pino Díaz, Fermín, del (ed.) (2002): *Demonio, Religión y sociedad entre España y América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Departamento de Antropología de España y América (CSIC).
- Pino Díaz, Fermín, del (ed.) (2004): *Dos mundos, dos culturas. O de la historia (natural y moral) entre España y el Perú*. Fráncfort/M. – Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Qispe Aguirre, Richard (2009): “Defender la vida. El Espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana”. En: ISEAT (ed.): *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, tomo II, La Paz, pp. 127–147.
- Rösing, Ina (1993): *Rituales para llamar a la lluvia*. La Paz: Los amigos del libro.
- Santos, Boaventura de Sousa (2017): *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Morata (traducción del original inglés *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Londres 2014).
- Vertovec, Steven (1998): “Ethnic Distance and Religious Convergence. Shango, Spiritual Baptist, and Kali Mai Traditions in Trinidad”. En: *Social Compass* (Londres), 45 (2), pp. 247–263.

---

Zambrano, Luis (2009): “El problema del mal en el mundo andino”. En: ISEAT (ed.): *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*, t. II, La Paz, pp. 225–250.

## Los vengadores de la ira de Dios: La cultura y libertad indígena como manifestación de la maldad en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda

### Resumen

En este artículo analizo el rol que la categoría del mal juega para justificar la conquista de América en el *Demócrates Segundo* de Juan Ginés de Sepúlveda. En primer lugar, presento una “causa” justificadora esencial; que algunos humanos nacieron para servir y otros para gobernar. Sepúlveda recoge esta idea de Aristóteles y la integra a su teología política. Al hacer esto, sacraliza dicha proposición. En segundo lugar, describo como Sepúlveda aplica su teoría a los indígenas de las Américas con el resultado que a estos los considera casi como faltos de humanidad. Más aún, arguyo que, para dicho autor, el simple hecho de que los indígenas sean libres del dominio español es una expresión de maldad. En tercer lugar, incluyo otras razones que dicho autor presenta para la conquista; como la idolatría, el canibalismo, y otros pecados contra Dios. Arguyo que Sepúlveda expande la expresión de maldad en los indígenas de América del típico ámbito moral al del ámbito cultural más general, incluidas las costumbre y formas particulares de organizar la vida. Finalmente, ofrezco algunas reflexiones sobre lo que podemos aprender de leer a Sepúlveda y el valor de una hermenéutica diatópica.

### Abstract

**The avengers of God’s wrath: Indigenous culture and freedom as a manifestation of evil in the thought of Juan Ginés de Sepúlveda.**

In this paper I analyze the role the category of evil plays in Juan Ginés de Sepúlveda’s justification for the Spanish conquest of the Americas, focusing on his *Democrates Secundus*. First, I expound a key justifying cause—namely, that some people by nature ought to serve and others ought to rule. This claim is based on Aristotle’s philosophy, and Sepúlveda integrates it into his theology. In doing so, he sacralizes his claim and secures its divine status. Second, I describe how Sepúlveda applies this theoretical framework to the indigenous peoples of the Americas, with the result that these people are barely considered human beings. Further, I argue that for Sepúlveda the mere fact that the indigenous peoples of the Americas are free of Spanish rule is a manifestation of evil. Third, I analyze the other reasons for the justification of the conquest, including idolatry, cannibalism, and other sins against God. I argue that Sepúlveda expands the manifestation of evil in the conquered peoples to areas beyond the typically moral domain into the cultural domain. For Sepúlveda, even the particular way of living and organizing life which the indigenous peoples

display is evil. Finally, I offer some reflections on what we can learn from reading Sepúlveda and about the value of a diatopical hermeneutics.

## 1. Introducción

Para que la conquista de América tuviera un semblante de rectitud, fue necesario erigir una fundamentación teológico-filosófica que justifique semejante empresa. Este marco teórico tendría que sostener las aspiraciones de los españoles de dominar, gobernar y tomar posesión del continente americano y sus gentes. Quizás el mayor representante y conocido propagador de la rectitud de la conquista es Juan Ginés de Sepúlveda. Él fue el encargado de abogar a favor de la conquista de América en oposición a Bartolomé de las Casas en la famosa Junta de Valladolid en 1550–1551. Este artículo es sobre cómo elaboró Sepúlveda su posición y cuál es el rol de la categoría del mal en esta. Para tales fines, nos enfocamos en su obra: *Demócrates Segundo*, traducida del latín al español por M. Menéndez y Pelayo.<sup>1</sup> En primer lugar, nos enfocamos en su postura en cuanto a la posibilidad de guerras justas. En segundo lugar, identificamos una de las causas fundamentales para Sepúlveda: que por naturaleza algunos nacieron para servir y otros para gobernar. Seguidamente, exploramos cómo cimienta esta posición en la filosofía de Aristóteles y cómo le provee mayor validez al fusionarla con las leyes divinas del Dios de la Biblia. En tercer lugar, exponemos cómo Sepúlveda aplica este marco teórico a la condición de los indígenas de América, concluyendo que estos casi no son humanos. Además, agregamos otras causas y muchos pecados concretos que los indígenas han cometido que ameritan su sometimiento. En este proceso, argüimos que, para Sepúlveda, el simple hecho de que los indígenas sean libres y no estén bajo el dominio de los españoles representa una maldad; un estado de cosas metafísicamente malvado. Más aún, esta maldad se extiende no exclusivamente a aquellos comportamientos que violan de las leyes de Dios, sino además a las culturas indígenas en el sentido más amplio, es decir, sus maneras particulares de vivir y pensar. De ahí que es menester que los españoles, como vengadores de Dios, los sometan y les impongan su buena cultura, humanidad, y la verdadera religión. De no hacerlo, serían tan culpables ante Dios como los indígenas. Por último, concluimos con algunas reflexiones sobre lo que podemos aprender de la lectura de Sepúlveda y del valor de la hermenéutica diatópica.

---

1 Sepúlveda, Juan Ginés de (1987): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica. Los números entre paréntesis en el texto se refieren a las páginas de este tratado.

## 2. Sobre la posibilidad de guerras justas y sus causas

Sepúlveda escribe esta obra a manera de diálogo. Son dos los personajes: Demócrates, que encarna las razones de Sepúlveda, y Leopoldo, el antagonista que duda de la justicia de la guerra. Sepúlveda inicia el diálogo procurando establecer que no toda guerra es injusta. Bajo ciertas circunstancias una guerra puede ser justa e incluso necesaria. Para demostrar tales fines se basa en gran manera en la teoría de guerra justa de San Agustín (17). Sin embargo, Sepúlveda busca fundamentar su posición no únicamente en la teología sino también en la ciencia del momento: la filosofía de Aristóteles (20s). Como la Biblia no abarcaba toda área del saber humano, era necesario apelar a otras fuentes de conocimiento. Estando Aristóteles ya bautizado por Tomás de Aquino, resultaba muy útil para los propósitos de Sepúlveda. Además, habiendo traducido recientemente *La Política* de Aristóteles, Sepúlveda se encontraba en inmejorable posición para aplicar las teorías de “el filósofo” a la conquista de América (Hanke 1959: 114). A mi entender, apelar exclusivamente a la Biblia no le proveería la fundamentación ontológica necesaria para cimentar la justificación de la conquista sobre sólidas bases. Como veremos, el uso de la ontología y filosofía política de Aristóteles es fundamental para ir más allá de un debate puramente teológico, del cual quizás pudiera encontrarse en apuros dado lo controversial del asunto, a un debate más en su campo, el de la filosofía política, donde pudiera tener mayores ventajas.

Para Sepúlveda, ciertamente existen guerras injustas. En realidad, muchas son las causas para emprender una guerra injustamente. Por ejemplo, guerras emprendidas únicamente por el placer de guerrear. Pues la guerra no debe ser un fin por sí mismo (53). Guerras sostenidas por codicia, que buscan enriquecerse a costa de otros (53). Y un sinfín más. Entonces, para nuestro autor: ¿Por qué y para qué debe llevarse a cabo una guerra? Es decir, ¿Cuál debe ser el fin o propósito de la guerra?

Sepúlveda afirma que el fin de la guerra debe ser siempre la paz. Por lo tanto, la guerra es únicamente un medio para obtener la paz en una sociedad y nunca un fin en sí mismo (53). Por eso es necesario agotar todas las vías de paz existentes antes que declarar la guerra (54). Una vez agotadas todas las vías pacíficas será necesario examinar las causas que nos inducen a guerrear. Como ya vimos brevemente, no cualquier causa justifica la guerra. Y, más aún, no cualquier ciudadano puede legítimamente declarar una guerra.

Hay un par de causas que son a la vez justas y fáciles de reconocer como tales. La primera causa justa es la defensa propia. Nuestro autor arguye que toda persona tiene derecho a defenderse dentro de los límites de la legítima defensa. Este derecho se encuentra fundamentado en la ley natural y también en la ley divina. En qué consisten estas leyes y cuál es su función en su argumentación para la justificación de la conquista de América veremos posteriormente. En el

diálogo, la defensa propia como legítima causa de guerra persuade a su contrincante Leopoldo a aceptarla como cierta (57).

En el caso de la defensa propia, la justificación se extiende a toda persona en base al derecho divino y natural. No obstante, cuando un grupo social está unido políticamente no cualquiera puede declarar la guerra a otro grupo social. En estos casos, la potestad recae únicamente en el líder máximo de dicha unidad política. Por lo tanto, por más condiciones justas que un conflicto pueda originar, si la guerra no es declarada por el líder máximo, la guerra sería injusta (69).

Ahora, en el caso de la conquista, está claro que la guerra de los españoles no se produjo por defensa propia. Los Aztecas o los Incas no cruzaron el Atlántico intentando conquistar la península Ibérica. Por lo tanto, apelar a la defensa propia para justificar la conquista no funciona. De ahí que Sepúlveda pone en las palabras de su personaje antagonico, Leopoldo, una crítica disfrazada de pregunta. El contexto literario es el encuentro entre Leopoldo y Hernán Cortés, conquistador de los Aztecas, donde Cortés le describe sus hazañas de conquista en el nuevo mundo. A esto Leopoldo dice:

“[...] Estas cosas, fueron para mí de grande admiración [...] pero pensando luego en ellas me asaltó una duda, es á saber, si era conforme á la justicia y á la piedad cristiana el que los españoles hubiesen hecho la guerra á aquellos mortales inocentes y que ningún mal les habían causado. Quiero saber, pues, lo que piensas sobre ésta y otras guerras semejantes que se hacen sin ninguna necesidad ni propósito, sino por mero capricho y codicia.” (57ss)

Leopoldo reconoce que la motivación de los españoles era la codicia y que los indígenas nos les habían causado ningún mal. Como la defensa propia, quizás el motivo más saliente y evidente que justifica una guerra no es aplicable en el caso de la conquista de los indígenas, Sepúlveda se ve obligado a exponer qué otras causas son capaces de justificar una guerra y cuáles de estas sí aplican al actuar de los españoles.

La segunda causa justa es cuando se declara la guerra para recuperar aquello que ha sido injustamente arrebatado (77). Sin embargo, esta causa tampoco justifica el actuar de los españoles por el simple hecho que los indígenas no arrebataron el continente americano, ni el europeo, a los españoles.

### **3. El marco filosófico-teológico que justifica la guerra de conquista**

Vemos entonces que las dos causas más evidentes no aplican al actuar de los españoles. Por lo tanto, en estas Sepúlveda no puede basarse para justificar la guerra. En consecuencia, se ve obligado a fundamentar la conquista en una de

aquellas causas que él mismo reconoce como “menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino.” (81) Y esta causa es la que nos interesa examinar pues es la que es relevante a los indígenas y, además, la más controversial.

Dice Sepúlveda sobre una de estas causas:

“[...] Y una de ellas es someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de la naturaleza.” (81)

Para nosotros, en pleno siglo XXI, esta causa “justa” puede sonar arbitraria, clasista y absolutamente injusta. Pero para muchos españoles del siglo XVI, y específicamente para Sepúlveda, esta idea no era ni improvisada ni arbitraria. Para poder comprender qué lleva a alguien inteligente y educado a concluir esto realizamos un ejercicio de hermenéutica diatópica. Intentamos *levantar y sacar* nuestro pie de nuestro *topos* (Tubino 2015) o contexto cultural interpretativo, para trasladarlo y plantarlo en la España del siglo XVI. En ese proceso es útil suspender los juicios de valor producto de nuestra cultura, siquiera por un momento, para poder comprender lo que *el otro distinto* piensa y, sobre todo, por qué es que piensa así. Y eso intentamos hacer con Sepúlveda, comprender qué lo lleva a pensar de esa manera. La investigación nos hace ver que esta creencia no es antojadiza ni poco pensada. Por el contrario, se fundamenta vigorosamente en la filosofía de Aristóteles, por un lado, y en la teología católica por otro. Sin embargo, cuán bien lo fundamenta es una pregunta para los especialistas en estos temas. Pues siempre es posible levantar dudas y críticas sobre la correcta interpretación de Aristóteles o de los preceptos de la iglesia o de sus teólogos, especialmente de aquellos que ya no viven. Además, dentro de la teología católica había distintas escuelas de pensamiento en estos temas, por ejemplo, el pensamiento de Bartolomé de las Casas.

Volviendo a Sepúlveda, podemos decir que la tercera causa justa es una de las que contribuye con mayor vigor a la justificación de la conquista de América. La tercera causa justa es: que algunos humanos nacieron para servir y otros para gobernar. Si los que nacieron para servir se rehúsan a hacerlo, es justo guerrear contra ellos para forzarlos a cumplir con su condición natural (82). Ahora, Sepúlveda es consciente que dicha causa podría parecer a muchos una simple opinión *ad hoc* basada en suposiciones prejuiciosas y sospechosas que nada tienen que ver con la realidad ontológica de las personas o su debido rol en una sociedad. Asimismo, algunos podrían objetar que su argumento se basa en premisas que son simples opiniones que no se anclan en una realidad objetiva que asegura su veracidad. Por eso, Sepúlveda procura cimentar el estado de servidumbre de algunos y el deber de otros de someterlos a un nivel ontológico que supere la mera opinión, es decir, a un nivel de realidad objetiva manifestado

en la noción de leyes naturales y leyes divinas. Entonces, para elevar la noción de que 1) algunos nacieron para servir y otros para gobernar y 2) si los que deben servir se reusan deben ser forzados por medio de la guerra, Sepúlveda recurre a Aristóteles y a la teología católica. ¿Cómo lo hace? Veamos eso a continuación.

Previamente, es preciso recordar que en aquella época no existía una separación clara entre el ámbito religioso y el ámbito secular. Como bien dice Manuel García-Pelayo, en dicha obra:

“la secularización de tales problemas [jurídicos civiles] no se había producido en la cultura del tiempo. De aquí que los encargados de tratar estas cuestiones fueran precisamente los teólogos, dado el universalismo científico que tenía entonces la teología: [...]” (5)

Sin embargo, la Biblia y la teología no poseían las respuestas a todas las preguntas del hombre. Por ejemplo, en temas de filosofía natural o astronomía era común el recurrir a los filósofos de antaño, previa cristianización de estos claro está. Algún tiempo después, durante buena parte de la duración del concilio de Trento, aquel famoso concilio convocado para contrarrestar la reforma protestante (O'Malley 2013); se colocó a la Suma Teológica de Tomás de Aquino, y por consiguiente a la filosofía natural de Aristóteles, al costado de la Biblia para guiar al gran concilio en su menester (Cottingham 2011: 63). Posteriormente aún, Galileo Galilei se expondría a serios problemas por criticar principios de la filosofía natural de Aristóteles y de Ptolomeo que los Jesuitas habían elevado casi al nivel de la Biblia misma (Heilbron 2010). Ya que, en cuanto a la educación de los jesuitas, se estipuló en el manual de estudios o *ratio studiorum* de los jesuitas en 1586 que, “en lógica, filosofía natural, ética y metafísica se debe seguir la doctrina de Aristóteles” (Cottingham 2011: 64 trad. M.P.). Por dar otro ejemplo, concluido el Concilio de Trento, el General de los jesuitas, Francisco de Borgia, circuló un documento en el que se ordenaba a los jesuitas a:

“[...] que nadie defienda o enseñe cosa alguna que se oponga, detracte o sea desfavorable a la fe sea en filosofía o en teología. Que nadie defienda nada en contra de los axiomas recibidos por los filósofos... que nadie defienda opinión alguna que sea contraria a la opinión común sin consultar al superior o prefecto... que nadie introduzca ninguna opinión nueva en filosofía o teología sin consultar al superior o prefecto.” (Cottingham 2011: 64, trad. M.P.)

Como podemos ver, la diferenciación entre una ciencia secular y la teología aún no se había concretado. Por otro lado, no había en la jurisprudencia del momento el marco teórico para sancionar sin mayor cuestionamiento la conquista de América. Otra vez, García-Pelayo nos dice:

“Los problemas jurídicos planteados por el descubrimiento y conquista de América rebasaban por su magnitud y peculiares circunstancias los cuadros del Derecho tradicional y positivo. En consecuencia, no podían ser tratados por los juristas, ya que no

entran dentro de las categorías que ellos manejaban. Había que enfocar, pues, el problema desde el punto de vista de los principios que, extraídos de una concepción general del mundo y de la vida, eran aplicables a la vida jurídica.” (4 s)

Justamente a estos principios generales extraídos de la concepción judeocristiana con tinte Aristotélico es a los que Sepúlveda apela para cimentar su teoría de causa justa.

La fundamentación bíblica de que por ley divina algunos hombres nacieron para servir y otros para gobernar es escasa en comparación a los argumentos que utiliza para otras justas causas. En estas últimas, su repertorio de citas bíblicas y de los padres de la iglesia es robusto. Sin embargo, para fundamentar el estado servil de algunos hombres, Sepúlveda solo apela a una cita bíblica, como veremos más adelante. Sospecho que él era consciente de la dificultad de sostener esta tesis en base únicamente al texto bíblico. De ahí que fuera para él necesario fundir el derecho natural con el derecho divino, para así proveer mayor poder persuasivo a su tesis. Además, en una sociedad dominada por la teología sería necesario basarse de alguna manera en ella. A continuación, exploremos estos conceptos.

En general, las leyes, sean de origen divino o natural, se promulgan para fomenten la práctica de la virtud, la cual encamina a toda persona en particular a la felicidad, pero también a la sociedad en general (65). A pesar de que las leyes divinas y las leyes naturales se originan en dos fuentes distintas, en realidad son dos caras de la misma moneda. Las leyes divinas tienen su origen directamente en Dios y se manifiestan como preceptos en las sagradas escrituras. Estas leyes han de manifestarse en las leyes civiles de una nación. Para Sepúlveda, no obstante, no todos los preceptos contenidos en la Biblia tienen la condición de ley divina ni han de promulgarse como leyes en una sociedad, sino *únicamente* el Decálogo, es decir, los diez mandamientos (61). ¿Por qué exclusivamente el Decálogo cuenta como la ley divina y no el resto de los preceptos bíblicos? Veremos posteriormente que algunos de esos preceptos no son favorables a la tesis de Sepúlveda.

La otra fuente de leyes para el bien y felicidad de una sociedad es la llamada ley natural. A diferencia de una mera opinión o gusto, la ley natural es para los filósofos aquello que “tiene la misma fuerza en todas partes” (67). Es decir, la ley natural es igual en América como en España independientemente del sentir u opinión de los españoles o los indígenas. Por otro lado, para los teólogos la ley natural es prácticamente lo mismo que para los filósofos. Concretamente, la ley natural es “una participación de la ley eterna en la criatura racional” y esta ley eterna es “la voluntad de Dios que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe” (67). En los humanos, la ley natural se manifiesta en su capacidad del recto raciocinio, es decir, su capacidad de discernir entre lo bueno

y malo, entre lo justo e injusto. Además, es la tendencia de los humanos al deber y hacer lo que es virtuoso. Esto, en contraste con sus capacidades apetitivas que pueden inclinarlos al mal (67). En suma, para Sepúlveda la ley divina y la ley natural son aplicables a cualquier sociedad, tanto española como indígena. Con este marco de referencia teológico-filosófico, ya puede nuestro autor abogar específicamente por la legalidad de la conquista de América.

Con la sacralización de la ley natural Sepúlveda emprende con la argumentación de su tesis e introduce la tercera causa justa para emprender una guerra. Recordemos que las dos primeras causas, la defensa propia y la recuperación de los bienes arrebatados no aplican al actuar de los españoles en América. Veamos que dice sobre la tercera causa justa para emprender la guerra:

“[...] una de ellas es someter con las armas, si por otro camino no es posible á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehúsan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza.” (81)

Esta tesis es fundamental para el proyecto de Sepúlveda. Introducir la noción de una jerarquía de seres humanos y buscar cimentarla en las leyes naturales y divinas. En el diálogo, el contrincante Leopoldo contraargumenta y apela a la jurisprudencia que dicta que “todos los hombres desde el principio nacieron libres, y que la servidumbre fué introducida contra naturaleza...” (81). Vemos entonces una colisión de posturas. Para la jurisprudencia se es libre por naturaleza mientras que, para los filósofos, según Sepúlveda, algunos hombres por naturaleza no son libres. Sin embargo, Sepúlveda apela a una distinción en el vocablo “servidumbre”. Dice que para la jurisprudencia “servidumbre” se refiere a algo externo, forzado sobre uno, mientras que para los filósofos significa algo interno e intelectual, a “la torpeza de entendimiento” que se manifiesta en “costumbres inhumanas y bárbaras” (83).

El principio filosófico más general sobre el cual se basa el derecho natural para que unos sean siervos y otros señores es el siguiente: “que lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario” (83). Y este es el justo orden sobre el cual la misma naturaleza se rige. Este orden se extiende tanto a objetos animados como a objetos inanimados. En cuanto a objetos inanimados, la “forma” de ese objeto, que es “más perfecta”, gobierna sobre la parte material del objeto (82). En el ámbito de los animales, el alma gobierna mientras que el cuerpo sirve. Aun en el alma misma, la parte irracional de esta se somete a la parte racional. Y este orden es “por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual” (83). Podemos ver, entonces, un orden jerárquico basado en el correcto funcionamiento de la naturaleza. Este orden, el ser humano debe imitar y no rechazar. Por lo tanto, en el ámbito social, el mismo razonamiento prima en Sepúlveda:

“[...] de un modo [...] manda el padre á sus hijos, de otro el marido á su mujer, de otro el señor a sus siervos, de otro el magistrado á los ciudadanos, de otro el rey á los pueblos y á los mortales que están sujetos á su imperio [...] todas ellas, sin embargo, cuando se fundan en recta razón, tienen su base en el derecho natural [...]” (83)

Así como en el ámbito de la naturaleza lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto, en el ámbito de lo social debe ocurrir lo mismo. De tal manera que “el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos”. ¿Por qué es este el justo orden de gobierno? ¿Por qué no puede gobernar el niño sobre el hombre? ¿O la mujer sobre el hombre? Porque deben gobernar “los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles é imperfectos.” (85) Por lo tanto, de inicio se excluye a la mujer y los niños de la posibilidad de gobernar por ser considerados imperfectos y menos poderosos que los hombres. Y para determinar qué hombre debe servir a quién, nuestro autor distingue entre aquellos que “exceden á los demás en prudencia é ingenio” de aquellos que “son tardíos y perezosos de entendimiento” (85). Sepúlveda tiene muy claro quiénes son más perfectos y quiénes imperfectos. La mujer es inferior al hombre, y también lo es el niño. Y el hombre con mayor ingenio es superior al de menor ingenio. Y este es el buen y justo orden de la naturaleza. La argumentación de Sepúlveda se basa casi exclusivamente en la filosofía. Particularmente, en la metafísica, ética, y filosofía política de Aristóteles. En cuanto a la teología, solo apela a una cita bíblica: Proverbios 11:29: “Y el necio será siervo del sabio de corazón;” y a una frase de una carta de San Agustín para defender el forzar a un siervo a la justicia (87). Además, nuestro autor no presenta mayor reparo en tomar estas fuentes fuera de contexto y utilizarlas para defender su postura.

Ahora es un buen momento para mencionar por qué creemos que Sepúlveda se limita a aceptar solo el Decálogo como ley divina aplicable a las sociedades civiles. En la Biblia, específicamente en el Nuevo Testamento, hay una serie de dichos de Jesús y de los apóstoles que son incongruentes con la tesis de Sepúlveda. Por ejemplo, cuando Jesús dice en Lucas 6:29–30, que, si alguien nos hace daño, debemos también ofrecer la otra mejilla. O si nos quieren quitar la túnica, debemos además entregar el manto. Para Sepúlveda, sin embargo, este tipo de dichos “no son leyes en el sentido obligatorio, sino consejos y exhortaciones que pertenecen no tanto á la vida común, cuanto á la perfección apostólica” (61). Similarmente, en aquel episodio en el cual Jesús le dice al joven rico que venda sus bienes si es que quiere obtener la vida eterna, Sepúlveda apela a San Gregorio que dice que este tipo de mandatos solo son para aquellos pocos que aspiran a la máxima perfección, y no para toda la población de cristianos (61). Al apelar únicamente al Decálogo, Sepúlveda intenta remover los dichos o mandamientos en la Biblia que no favorecen su posición en el complejo tema de la justificación de América.

Ya tenemos el marco teórico general para comprender el razonamiento de Sepúlveda para defender, en particular, la conquista de América. Pero aun cabe acotar un punto importante. No es meramente un error o desacierto sin consecuencias morales el que una persona en particular o un grupo humano entero que ha nacido para servir no cumpla esa función en una sociedad. Al contrario, es mucho más grave que eso. En cuanto a Dios se refiere, es un gravísimo pecado y rebeldía contra su voluntad. Y en cuanto a la naturaleza se refiere, es ir en contra de ella, así como cuando un cuerpo está enfermo porque algunos órganos actúan sin consideración de su correcta función en detrimento de la salud de todo el cuerpo (89). En otras palabras, habiendo nacido para servir y no hacerlo es generar un estado de realidad profundamente maligno. Es activamente malo a nivel moral y a nivel metafísico no cumplir con la función que Dios y la naturaleza le han asignado a uno. A nivel moral es una maldad pues es una afrenta a cómo deben comportarse los seres humanos los unos con los otros y con Dios. Y es una maldad a nivel metafísico porque es manifestar un estado de realidad que no refleja el correcto orden de la naturaleza. Aunque Sepúlveda no usa mucho la categoría de maldad en la construcción de su marco teórico que acabamos de ver, creemos que es acertado deducir la noción del mal de su razonamiento y utilizarla como parte de su marco teórico pues explicita lo implícito en su argumento.

#### 4. La aplicación del marco teórico a la conquista de las Américas

A continuación, Sepúlveda aplica su teoría a la conquista de América. Al comparar a los indios con los españoles, Sepúlveda no duda en cuanto a qué grupo es superior:

“[...] bien puedes comprender [...] que con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños á los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas [...] y estoy por decir que de monos á hombres.” (101)

Vemos pues que la brecha entre los españoles y los indios es casi tan profunda como la que hay entre monos y hombres. Entonces, podemos literalmente decir que Sepúlveda deshumaniza a los indígenas. ¿Pero en qué se basa para afirmar esto? En una comparación entre célebres personajes españoles y virtudes generales que posee su gente con las costumbres de los indígenas. En cuanto a personajes ejemplares, algunos son: Lucano, Silio Itálico, los dos Sénecas, San Isidoro, Averroes, Avempace, el Rey Alfonso, etc. Por el lado de las virtudes, tenemos “la fortaleza y el esfuerzo bélico” manifestada en las distintas conquistas

españolas (103). Además, la templanza en cuanto a la gula y lascivia en las cuales ninguna nación de Europa se puede comparar (103). Mas aún, en sus pecados relacionados a “los placeres de Venus”, los españoles no “suelen ir en contra de las leyes de la naturaleza” (103). Y en cuanto a la religión, la vemos sumamente arraigada en los españoles, aun en aquellos que están acostumbrados a las armas (103).

Refiriéndose a los indígenas, aquellos “hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad” (105), nuestro autor identifica lo siguiente: carecen completamente de ciencia y de literatura; ni siquiera poseen escritura. No tienen monumentos que conmemoren su historia. No viven en paz los unos con los otros, sino en constante guerra cruel. Son cobardes y tímidos, pues aún al enfrentarse solo a unos cuantos españoles miles de hecho huyen corriendo (107). De esta valoración de los indígenas podemos decir que Sepúlveda interpreta desde su *topos* las culturas indígenas de América. Lo que para su cultura tiene gran valor, como su ciencia, monumentos, escritura, etc., debe tener el mismo valor en todas las culturas. Si los indígenas no poseen estos elementos debe ser porque son claramente inferiores a los españoles.

Por otro lado, si algún indígena posee ingenio, esto no demuestra su prudencia pues aún las aves y animales pueden hacer cosas que los humanos no pueden (109). Además, a pesar de tener ciudades, esto solo demuestra la “rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres” (109). El motivo es que, a pesar de tener casas, no existe la propiedad privada. Por lo tanto, los indígenas no pueden dejar como herencia a sus hijos cosa alguna pues los que gobiernan entre ellos poseen todo. Además, lo único que prueba que tengan casas y algún tipo de comercio es que “no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón” (109). Vemos que aún en las cosas que podrían ser positivas incluso a un español de la época, los indígenas no llegan a convencer a Sepúlveda de su plena humanidad. Al parecer, su etnocentrismo está tan arraigado que se rehúsa a ver lo positivo aún según los valores de su propia cultura.

En cuanto a la religión, los indios “veneran como Dios al demonio” (111), ofreciéndole corazones humanos como sacrificio y alimentándose de los cadáveres sacrificados (113). El comer carne humana es uno de los mayores pecados de los indígenas para Sepúlveda, como podemos ver a continuación:

“[...] y ellos mismos se alimentaban con las carnes de los hombres sacrificados. Estas maldades exceden de tal modo toda la perversidad humana, que los cristianos las cuentan entre los más feroces y abominables crímenes. ¿Cómo hemos de dudar que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con tantas impiedades y torpezas han sido justamente conquistadas por tan excelente, piadoso y justísimo rey como lo fue Fernando el Católico y lo es ahora el César Carlos, y por una nación humanísima y excelente en todo género de virtudes?” (113)

A partir de este momento la argumentación Sepúlveda ya comienza a utilizar el vocablo “maldad”. Y lo usa cuando identifica en los indígenas pecados específicos prohibidos por la biblia. Estos pecados nos llevan a la segunda causa que justifica la conquista de América: la gravedad y cantidad de pecados de los indígenas (113). Nuestro autor argumenta que ya en el pasado, tal magnitud y cantidad de pecados causó que Dios destruyera la humanidad como castigo divino, salvo por Noé y sus familiares. Posteriormente al diluvio, otros pueblos también recibieron directamente el castigo divino por la gravedad de sus pecados, entendiéndose Sodoma y Gomorra. Sin embargo, Dios también eligió utilizar a su pueblo, los judíos, como instrumento de castigo, atacando severamente a los Cananeos, y otros pueblos, también por causa de sus muchos pecados, incluidos el de idolatría. Entonces, así como Dios dirigió a los judíos al “exterminio de estos bárbaros,” de igual manera dirige a los cristianos españoles a someter a los indígenas al señorío estos en base a la ley divina y natural (117). En efecto, los españoles se vuelven los “vengadores de la ira de Dios” (131).

Las maldades de los indígenas, no solo en violar la ley de su justa servidumbre, sino también de violar muchas leyes particulares referente a ley divina presentan a los españoles con otra causa justa para someterlos. Dentro de los muchos pecados de los indígenas, la idolatría es especialmente ofensiva a Dios. Pues entre los delitos es “el mayor el culto a los ídolos” (119). Y es que “no hay otra cosa que á Dios ofenda más que el culto de los ídolos” (121).

Debido a los pecados de los indígenas, comparables a los de los compatriotas de Noé, es que Sepúlveda puede exigir una guerra aún más severa contra los indígenas:

“[...] á estos bárbaros contaminados con torpezas nefandas y con el impío culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos á nuestra dominación para traerlos á la salud espiritual y á la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se los puede castigar con guerra todavía más severa.” (117)

A los indígenas hay que conducirlos de la maldad al bien, del vicio a la virtud. El fin es, por lo menos a un nivel teórico, su salud espiritual y moral a través de la religión cristiana. Nuestro autor explica:

“La guerra tiene un gran beneficio para los americanos tiene por fin el cumplimiento de la ley natural para gran bien de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad, para que se acostumbren á la virtud, para que con sana doctrina y piadosas enseñanzas preparen sus ánimos á recibir gustosamente la religión cristiana [...]” (93)

Observamos acá que el uso de la guerra es un medio para producir un beneficio y un bien para los indígenas. En otras palabras, por la fuerza se produce un bien a los indígenas, al someternos y matar a algunos de ellos, para liberarlos de una condición aún peor: rebeldía contra Dios y el orden de la naturaleza. Del sufri-

miento particular de los indígenas Sepúlveda casi no dice nada. Parece que solo es capaz de ver el bien en la empresa que intenta justificar:

“¿Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios” (133)?

El beneficio para los indígenas es mayúsculo. De pasar de ser casi humanos, a ser civilizados, honrados y cristianos, dentro de sus limitaciones naturales claro está.

La siguiente causa que justifica la guerra es que los españoles tienen el deber, por ley divina y natural, de “apartar á los paganos de los crímenes é inhumanas torpezas, y de la idolatría y de toda impiedad, y traerlos á buenas y humanas costumbres y á la verdadera religión...” (125). Sepúlveda recomienda no un mero cambio de religión, sino un cambio más abarcador, un cambio cultural completo. La cultura indígena, bárbara y maligna debe ser transformada en imagen y semejanza de la muy superior y justa cultura española.

En cuanto a los crímenes de los indígenas, Sepúlveda se basa en que todos los hombres son prójimos y deben velar los unos por los otros “para que se abstengan de sus crímenes, especialmente de aquellos que más ofenden á la naturaleza y á Dios autor de ella...” (129) En especial, es muy importante para los cristianos “no... tolerar ni aun de oídas las injurias de Dios” (129). Entonces, los españoles, al descubrir a los indígenas y sus abundantes pecados, tienen el deber divino de corregirlos. Nuestro autor nos presenta un ejemplo, dice que en Nueva España cada año los indígenas solían sacrificar a los demonios veinte mil hombres inocentes. Sin embargo, el celo español por la justicia liberó a esa región de tales prácticas al sujetarlas al poder de los españoles. De esta manera, los españoles velaron por la salud física y espiritual de aquellos hombres inocentes que hubieran sido sacrificados (129). De no proteger a su prójimo de este tipo de ofensas, uno “comete tan grave delito como el que las hace” (131). Como consecuencia, el peso del deber de los españoles es aún mayor pues el ignorar los pecados y maldades de los indígenas los convierte en cómplices de estos.

Sin embargo, naturalmente surge la pregunta de cómo lograr que los indígenas dejen sus idolatrías y pecados. Más aún, ¿Cómo lograr que acepten el evangelio? ¿Y qué hacer si es que no quieren cambiar sus caminos? Sepúlveda considera, en general, que no se puede forzar a las personas en contra de su voluntad a aceptar el evangelio. Sin embargo, bajo ciertas condiciones no solo es permisivo, sino además necesario. En cuanto a la evangelización de los indígenas, no es posible persuadirlos a la fe pacíficamente porque ya han demostrado su salvaje naturaleza al asesinar a misioneros españoles (147). Por lo tanto, es

necesario primero someterlos al imperio de los españoles y después forzarlos a aceptar la fe cristiana:

“Y como no podemos dudar que todos los que andan vagando fuera de la religión cristiana están errados y caminan infaliblemente al precipicio, no hemos de dudar en apartarlos de él por cualquier medio y aun contra su voluntad, y de no hacerlo no cumpliremos la ley de la naturaleza ni el precepto de Cristo, que nos manda hacer con los demás hombres lo que quisiéramos que hiciesen con nosotros.” (137)

Para nuestro autor, además de forzar a los indígenas a dejar sus pecados, también hay que forzarlos a escuchar y aceptar la religión cristiana. Él cree que “los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos á oír el Evangelio” (139). Su argumento es curioso. Se basa en Marcos 16:15: “Y les dijo: id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura.” El antagonista del diálogo, Leopoldo, le responde que Cristo ni sus apóstoles forzaban a las personas a recibir la fe u oír el evangelio. Sin embargo, Sepúlveda contraargumenta que Cristo sí usó la fuerza, en la historia del libro de Hechos, para tumbar a Pablo a la tierra y forzarlo a la fe (143). Seguidamente cita el pasaje de la Parábola de la Gran Cena en Lucas 14:16–24. La parábola consiste en una gran cena organizada por un señor. Este manda a su siervo a comunicar a los invitados que la cena está lista. Uno a uno los invitados se excusan de no ir. El señor, enojado, ordena a su siervo a que recorra las plazas y calles de la ciudad y traiga a los pobres y enfermos a la cena. El siervo, al concluir su misión, le indica a su señor que aún hay espacio en la mesa. El señor, por último, le dice al siervo: “Vé por los caminos y por los vallados, y fuérganos a entrar, para que se llene mi casa.” (Luc 14:23) Sepúlveda se enfoca en el contraste entre el *invitar* y *forzar* que el señor encarga al siervo. Veamos:

“Repara cómo de los primeros que habían de venir se dice: *introdúcelos* y de los últimos se dice, *obligalos*, significándose así los dos períodos de la Iglesia, el de su origen y el de su progreso en que ya se puede emplear la fuerza para compeler á los infieles á entrar. A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza, blasfemos é idólatras sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo el imperio de los cristianos oigan á los apóstoles que les anuncian el Evangelio.” (145)

De la parábola de la gran cena Sepúlveda concluye que la biblia enseña que hay que convertir paganos por la fuerza. Una de las últimas razones que justifican la guerra de conquista es que el mismo papa, que hace las veces de Cristo la ha autorizado:

“Porque si las guerras que con autoridad del mismo Dios han sido emprendidas, como muchas que se hablan en las Sagradas Escrituras, no pueden ser injustas [...] también hemos de tener por justas las que se hacen con el consentimiento y aprobación del sumo sacerdote de Dios y del senado apostólico, especialmente las que se dirigen á cumplir un

evangélico precepto de Cristo, porque ésta es otra causa, y ciertamente justísima, para hacer guerra á los bárbaros.” (135)

El mensaje es claro. Si el papa lo aprueba tiene que ser la voluntad de Dios.

## 5. Algunas reflexiones

Existe una clara dicotomía entre el bien y el mal para nuestro autor. El bien está representado por los preceptos de la Biblia y la doctrina de la teología católica. Sin embargo, el bien y el mal no se limitan a mandatos morales, sino que los trasciende y se extienden a toda la cultura e incluso a toda la naturaleza. En consecuencia, el bien no solo se manifiesta meramente en ideales abstractos y aculturales, sino que se proyecta a las costumbres y maneras particulares de ser de los españoles, especialmente a las maneras de vivir de los españoles de mayor prestigio. Del mismo modo, para Sepúlveda, el mal y lo malvado se extiende a la religión, cultura, y existencia misma de los indígenas. Nuestro autor, al oír y leer sobre las costumbres de los indígenas, las juzga como bárbaras e incivilizadas y malignas pues las compara con las buenas costumbres de los españoles de bien. De ahí que la maldad de los indígenas no recae meramente en sus múltiples pecados contra leyes particulares de Dios, como por ejemplo las relacionadas a la idolatría y el canibalismo, sino que se proyecta además a su toda su cultura. Es decir, aquellas manifestaciones culturales, como el sistema político, el orden social, y hasta la manera particular de vivir de los indígenas llegan a ser inherentemente malvadas. El mal debe destruirse, y para eso Dios ha elegido a los españoles a humanizar a los indígenas, darles cultura, forzarlos a creer en Dios y a obedecer a los españoles como además exige el justo orden de la naturaleza. Como Sepúlveda dice, los españoles son los vengadores de la ira de Dios.

En cuanto a la hermenéutica diatópica se refiere, nuestro autor mantiene inamovibles ambos pies en su *topos*. Poner un pie en el *topos* americano no es posible para Sepúlveda. Al interpretar la realidad indígena a través de los lentes de su entendimiento del bien y el mal, casi la totalidad indígena es reducida a la maldad. En cuanto al punto de vista de los indígenas, a Sepúlveda le parece interesar poco o nada. Más aun, la posibilidad de otra manera de ver la relación entre el bien y el mal, o de una manera distinta de entender lo que son el bien y el mal no tienen lugar para Sepúlveda. El sufrimiento y dolor indígena son aceptables al considerar el beneficio de recibir la religión y cultura española y el de existir de acuerdo con el justo orden de su naturaleza servil. Es más, sobre el sufrimiento, muerte, y dolor indígena Sepúlveda casi no escribe. Es como si para él no existieran. Para Sepúlveda debe existir solo un único *topos*, el de él y de los coterráneos que él representa. El *topos* de los indígenas no debe existir. La

conquista debe ser no solo sobre el *topos* físico, desde Yucatán hasta la Tierra del Fuego, sino también una conquista sobre el *topos* interpretativo. El *topos* indígena debe desaparecer y ser suplantado por el *topos* de los españoles que él representa. Pues Sepúlveda no representa a todos los españoles, sino los intereses de algunos. Vemos pues, en Sepúlveda, un ejemplo, aunque extremo pero muy real y de enormes consecuencias históricas lo que puede ocurrir cuando no somos capaces o no queremos entender al otro y ponernos en sus zapatos. Una hermenéutica diatópica, justamente lo contrario, es el comienzo de un largo camino para traer entendimiento, interculturalidad y paz entre distintas cosmovisiones.

## Bibliografía

- Cottingham, John (2011): *The Cambridge companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanke, Lewis (1959): *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Heilbron, John L. (2010): *Galileo*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Malley, John W. (2013): *Trent: What happened at the council*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sepúlveda, Juan Ginés, de (1987): *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tubino, Fidel (2015): *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*. Lima: Universidad Católica del Perú.

---

Enrique de Jesús Cortazar Vega

## **Feminicidios en Ciudad Juárez, reflexiones sobre el mal como impunidad y justicia**

### **Resumen**

El ejercicio de violencia nunca es un fenómeno aislado. La postura que delimita la violencia al marco víctima-victimario, puede describir el problema, más nunca es suficiente para narrar el proceso mediante el cual la violencia se auto-legitima. Detrás de lo que puede ser percibido como una acción deslindada se encuentra una estructura cultural que dota las coordinadas sobre las cuales el mal puede transmutarse en algo justo. El presente trabajo pretende reflexionar de la mano de F.W.J Schelling la ola de violencia vivida en los feminicidios de Ciudad Juárez, Chihuahua.

### **Abstract**

#### **Feminicides in Ciudad Juarez, reflections on evil as impunity and justice**

The exercise of violence is never an isolated phenomenon. The position that delimits violence to the victim-perpetrator framework can describe the problem, but it is never enough to narrate the process by which violence legitimizes itself. Behind what can be perceived as a delimited action is a cultural structure that provides the coordinates on which evil can be transmuted into something just. This work aims to reflect with the help of F.W.J. Schelling the wave of violence experienced in the feminicides of Ciudad Juárez, Chihuahua.

## **1. Introducción**

El ejercicio de violencia nunca es un fenómeno aislado. La postura que delimita la violencia al marco víctima-victimario, puede describir el problema, más nunca es suficiente para narrar el proceso mediante el cual la violencia se auto-legitima. Detrás de lo que puede ser percibido como una acción deslindada se encuentra una estructura cultural que dota las coordinadas sobre las cuales el mal puede transmutarse en algo justo. El presente trabajo pretende reflexionar bajo estas coordenadas la violencia vivida en Ciudad Juárez, Chihuahua.

La violencia vivida entre 1993 y 1999 en la ciudad colindante con El Paso, Texas, se ha mantenido hasta nuestros días como un ejemplo paradigmático de la violencia sistemática ejercida contra la mujer en Latinoamérica. A inicio de los

noventas y con el establecimiento del *Tratado de libre comercio de América del Norte* (1994) como factor clave, centenares de familias migraron a la frontera donde decenas de mujeres ingresaron como obreras en maquilas en busca de mejores oportunidades laborales.<sup>1</sup> Es de manera precisa esta migración, normalmente realizada por mujeres de zonas rurales a ciudades industrializadas la que, siguiendo a Jessica Livingston, creó “un nuevo fenómeno de mujeres trabajadoras [...] vulnerables.”<sup>2</sup>

Desde mediados de los años noventa, Ciudad Juárez ha obtenido un *spotlight* entre los medios de comunicación tanto nacionales como internacionales, donde no sólo la brutalidad de los crímenes es el centro de atención, sino también la sistematización de la violencia,<sup>3</sup> así como la normalización de la muerte<sup>4</sup> y el rol del Estado en todo este entramado, donde la violencia y la misoginia se enmarcan en un ámbito de impunidad casi completa.

El presente escrito se divide en cuatro apartados. En la primera parte abordaremos una breve historia del desarrollo del concepto de feminicidio en Latinoamérica; en la segunda parte analizaremos la relación entre Estado y violencia en Ciudad Juárez; la tercera parte desarrolla la importancia del análisis de la cultura en tanto fundamento sobre el que se construye la visión del mundo; en la cuarta parte se desarrolla una interpretación de la violencia entendiendo el mal como universalización de la voluntad en vez de carencia de razón. La violencia será analizada filosóficamente desde dos coordenadas: la narratividad que sirve como fundamento de la misoginia y la violencia como un modo del mal expresado en la cópula violencia-razón y donde la pregunta fundamental es: ¿De qué manera se entrelazan el mal y la libertad, de tal modo que el asesino se siente justificado en su actuar?

1 Según la estimación del INEGI, en el periodo de 1990 a 1995 la población de Ciudad Juárez se incrementó alrededor de 26 %. De 789,522 a 995,770 habitantes.

2 Livingston, Jessica (2004): “Murder in Juarez en Gender, Sexual Violence, and the Global Assembly Line”. En: *Frontiers: A Journal of Women Studies* 25 (1): pp. 59–76. Vol. 25. No.1., p. 5.

3 El asesinato de mujeres reproduce patrones, tales como: secuestro, violencia sexual, tortura y abandono de los cuerpos en lugares inhóspitos, lo que ha llevado a diferentes pensadoras a reflexionar desde la perspectiva de género la violencia vivida en la frontera.

4 Sobre esto nos dice Monárrez: [...] se dice que alrededor de 400 mujeres jóvenes, entre 16 y 24 años, principalmente inmigrantes, las más de las veces negras, principalmente estudiantes en escuelas comerciales o trabajadoras en zonas *free trade* [maquilas], habían sido mutiladas, torturadas, y violadas, siendo sus cuerpos abandonados en el desierto que rodea el pueblo. Ver: Monárrez Frago, Julia (2009): “An análisis of femicide in Ciudad Juárez: 1993–2007”. En: *Strengthening Understanding of Femicide: Using Research to Galvanize Action and Accountability*. Seattle: PATH, pp. 78–84. Véase: [https://path.azureedge.net/media/documents/GVR\\_femicide\\_rpt.pdf](https://path.azureedge.net/media/documents/GVR_femicide_rpt.pdf) [consultado el 25 de marzo de 2021].

## 2. Femicidio / Femicidio

“[...] En Julio 7 de 1995, Silvia Morales de 17 años partió hacia la escuela y desapareció. Su cuerpo fue hallado dos meses después. En febrero de 1999 Irma Angelica Rosales de 13 años fue enviada a casa desde su fábrica de trabajo por haber dejado su estación. Más tarde ese día, su cuerpo fue hallado en el canal de drenaje. En septiembre de 2001 Luna Guadalupe de 19 años, estudiante de administración de empresas, desapareció de camino a casa de una amiga en sábado por la tarde. El siguiente mes Claudia González llegó con cuatro minutos de retraso al trabajo, las puertas de la maquiladora, o planta extranjera de ensamblado, estaban cerradas. Nunca regresó a casa. Tanto Luna como Claudia fueron halladas en noviembre en una fosa junto con otras seis mujeres -las ocho habían sido estranguladas y violadas.”<sup>5</sup>

La expresión *femicidio* encuentra su antecedente en la voz inglesa *femicide*, tal y como fue elaborada por Diana Russell en conjunto con Jane Caputi en su artículo “*Femicide: Speaking the unspeakable*”, donde las autoras pretenden ubicar las muertes violentas de las mujeres como parte de un “*continuum* de violencia”. A Diana Russell se le atribuye la definición más conocida del término femicidio,<sup>6</sup> a saber: “el asesinato de mujeres a mano de hombres *debido* a que son mujeres.”<sup>7</sup>

El énfasis en el hecho de ser mujer y ser víctima busca resituar el problema como crimen de odio, develando el sustrato misógino y, por tanto, político de los crímenes en tanto violencia de género. Con el paso del tiempo y principalmente en Latinoamérica, el concepto fue reestructurado debido a su inoperabilidad al retratar los entramados sociales que sirven como base del proceso de violencia.

Con el fin de trascender el término femicidio, siguiendo a Margarita Bejarano en su lectura tanto de Russell como de Lagarde, es necesario avanzar hacia la concepción de una *violencia feminicida*,<sup>8</sup> concepto que busca entender la violencia padecida por las mujeres como un “*continuum* de violencias. [...] *que pueden* culminar con su muerte profana, *aunque no necesariamente*.”<sup>9</sup> Esto

5 Livingston (2004): “Murder in Juarez”, p. 59 [mi traducción].

6 Es interesante recalcar que el uso del término significó un gran avance para iluminar la violencia de lo que hasta entonces se denominaba simplemente como “crimen pasional”. Ver: Rojas, Soledad (2009): “¡Cuidado! El machismo mata. Resistencia de las mujeres a la violencia”. En: Lagos, Claudia / Olea, Raquel / Rojas, Soledad (eds.), *Nación Golpeadora. Manifestaciones y latencias de la violencia machista*. Chile: Red Chilena contra la Violencia Doméstica y Sexual, pp. 16–21.

7 Corradi, Consuelo / Marcuello-Servós, Chaime / Boira, Santiago / Weil, Shalva (eds.) (2016): “Theories of femicide and their significance for social research”. En: *Current Sociology*, 64 (7), pp. 975–995.

8 Concepto introducido por Lagarde y otras parlamentarias en la *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida libre de Violencia* (2007), en México.

9 Bejarano Celaya, Margarita (2014): “El feminicidio es sólo la punta del iceberg”. En: *Región y sociedad*, Número especial 4, p. 14. [mi énfasis].

último con miras a la prevención de la fatalidad con base en sus manifestaciones previas, donde “*el intento de feminicidio debe [...] considerarse parte del fenómeno.*”<sup>10</sup> La violencia feminicida no debe ser reducida al atentado sobre la vida, sino que debe tematizar los procesos en los cuales agresor, víctima y sistema se interrelacionan. ¿No recuerda esta división tripartita a la triada clásica de la metafísica especial moderna: sujeto, objeto y lógica? Más adelante abordaremos esta similitud.

Siguiendo esta línea entendemos el concepto *feminicidio* tal y como es utilizado en Latinoamérica como aporte de la antropóloga mexicana Marcela Lagarde,<sup>11</sup> quien con su uso busca diferenciarlo del término *femicidio*, concepto hasta ella usado como homónimo del concepto inglés *femicide*.<sup>12</sup> Según Lagarde, la voz femicidio no bastaría para tematizar, más allá del género de las víctimas, tanto la “[...] construcción social de estos crímenes de odio, culminación de la violencia de género contra las mujeres, así como la impunidad que los configura.”<sup>13</sup> “[...] la expresión feminicidio surge por la insuficiencia que tendría la voz femicidio para dar cuenta, básicamente, de dos elementos presentes en estos crímenes: la misoginia (odio u aversión a las mujeres) y la responsabilidad estatal.”<sup>14</sup>

Entendemos aquí tres puntos en la evolución del concepto que sirven como guía de la presente investigación: 1) Con Russell y Caputi se busca mostrar el asesinato de la mujer como un crimen de odio, acentuando la dimensión política. 2) Con Bejarano se busca expandir el concepto hasta el punto en que abarque el continuum de violencias previas y posteriores al mero hecho del atentado contra

10 Ibid., p. 26. [énfasis propio].

11 El trabajo de Lagarde se ha ampliado a la construcción de un concepto que incluya otro tipo de violencias que no conducen necesariamente a la muerte: “[...] La violencia feminicida [...] está conformada por el conjunto de conductas misóginas [...] que conllevan impunidad social y del Estado y, al colocar a las mujeres en riesgo e indefensión, pueden culminar en el homicidio o su tentativa, y en otras formas de muerte violenta de las niñas y las mujeres: accidentales, suicidios y muertes evitables derivadas de la inseguridad, la desatención y la exclusión del desarrollo y la democracia”. Véase: *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida libre de Violencia* (2007): México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Véase: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley\\_General\\_de\\_Acceso\\_de\\_las\\_Mujeres\\_a\\_una\\_Vida\\_Libre\\_de\\_Violencia.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley_General_de_Acceso_de_las_Mujeres_a_una_Vida_Libre_de_Violencia.pdf) [consultado por última vez el 28 de enero de 2021]. p. 6.

12 “[...] femicidio puede ser sólo interpretado como el término femenino de homicidio; es decir, como un concepto que [sólo] especifica el sexo de las víctimas”. Ver: Bejarano Celaya (2014): “El feminicidio”, p. 22.

13 Russell, Diana (2006). “Introducción a ‘Las políticas del feminicidio’”. En: Russell, Diana E. / Harmes, Roberta A. (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*. México: Universidad Autónoma de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

14 En este mismo sentido es que Monárrez entiende el feminicidio como un paradigma mediante el cual se tematiza la violencia contra la mujer. Ver: Monárrez (2009): “An análisis of femicide” p. 79.

la vida de la mujer, es decir, se resitúa el problema en un proceso de contexto social. 3) Con Lagarde el punto principal es mostrar este *continuum* como parte de un entramado donde más allá de la lógica de víctima y victimario que reduce el problema a dos personas, se incluye en la reflexión al Estado y su responsabilidad, evitando con esto reducir el problema únicamente a cifras.<sup>15</sup>

### 3. Reflexiones sobre el Estado o el mal como impunidad

[...] Es difícil aislar la cifra específica correspondiente al tipo particular de crimen característico de Ciudad Juárez pues los números relativos a “asesinatos de mujeres” tienden a ser unificados tanto en el cómputo policial como en su divulgación en los medios de comunicación. [...]<sup>16</sup>

La perspectiva de género, la mayor de las veces usada en el análisis del feminicidio coloca como factor fundamental la crítica a la normalidad de la violencia hacia la mujer. Con el giro al ámbito político de la violencia se tematiza bajo esta perspectiva el rol del Estado. Este orden muestra que las violencias son reforzadas por el entramado institucional, social, económico y cultural que parecen operar con el fin de impedir tanto la justicia para la víctima como el proceso para el victimario.

En el caso específico de Ciudad Juárez, las autoridades afirman que de 1993 hasta 1999, uno de los puntos más álgidos de la violencia feminicida en la ciudad, se cometieron 198 asesinatos de mujeres, de las cuales la mayoría permanece sin identificar. Estas cifras se incrementan radicalmente si se toma en cuenta que alrededor del 77 % de los crímenes queda impunes.<sup>17</sup>

Ya el 4 de marzo de 1994, y ante la seriedad de la violencia vivida, la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas había adoptado una resolución para

15 Molly Molloy de la New Mexico State University mantiene que la situación en Juárez tiene que ver con una impunidad independiente del género. Nos aclara que “las mujeres víctimas de asesinato nunca han comprometido más del 18 % del número total de víctimas de asesinato en Ciudad Juárez, y que en las dos últimas décadas la cifra disminuye a menos del 10 %. Lo cual es menos que en Estados Unidos, donde alrededor de 20 % a 25 % de las personas asesinadas en un año son mujeres” [mi traducción]. Hooks, Christopher (2014): “Q&A with Molly Molloy: The Story of the Juarez Feminicides is a ‘Myth’.” En: *Texas Observer*: Austin (Texas). Véase: <https://www.texasobserver.org/qa-molly-molloy-story-juarez-femicides-myt-h/> [consultado el 28 de marzo de 2021].

16 Segato, Rita (2003): *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, p. 36.

17 Larraneta, Amaya (2011): “La pandemia del feminicidio en Latinoamérica: el 77 % de los asesinatos de mujeres, impunes.” En: *20Minutos*: Madrid. Véase: <https://www.20minutos.es/noticia/954062/0/feminicidio/latinoamerica/impunidad/20> [consultado el 24 de febrero de 2021].

integrar los derechos de las mujeres y la eliminación de la violencia contra la mujer en los mecanismos de derechos humanos de Naciones Unidas, con lo que se podía pretender poder ejercer presión a los Estados en materia de eficiencia contra la violencia. Nos dice Patsilí Toledo: “Esto supone el reconocimiento del propio Estado —y sus agentes— como responsables de cumplir las obligaciones previstas por los instrumentos internacionales de derechos humanos en sus dos principales vertientes: las obligaciones de respetar y garantizar estos derechos.”<sup>18</sup>

A pesar de todo este esfuerzo, tan sólo en los primeros nueve meses de 1998 se reportaron alrededor de ochocientos casos de violación y más de nueve mil casos de violencia incluyendo violación, secuestro y violencia doméstica.<sup>19</sup> En un comunicado de las Naciones Unidas de 2012<sup>20</sup> se utilizan los números brindados por Monárrez para aproximar el número de víctimas a 740 en el periodo que va de 1993 a 2009, todas ellas con un perfil bastante específico.<sup>21</sup>

Ya en su estudio publicado en el año 2000, Monárrez nos llama la atención a la metodología de las muertes. Los primero a notarse, es que la forma más utilizada para acabar con la vida de la mujer es el estrangulamiento y junto con él, otras prácticas que enfatizan el exceso de fuerza corporal tal como violación y golpes,<sup>22</sup> todo ejecutado en una clara dimensión de dominio. Según Amnesty International, ya en febrero de 2005 habrían sido encontrado más de 370 cuerpos y más de 400 mujeres se encuentran desaparecidas.

La impunidad en materia de violencia contra la mujer con la que se opera en Chihuahua, y principalmente en Ciudad Juárez tiene que ver, siguiendo a Toledo, con “Estados que permiten o toleran que ciertos hechos no sean investigados o juzgados en la práctica.”<sup>23</sup> Así, la impunidad es entendida como el proceso mediante el cual el Estado activamente coloca de lado el problema.<sup>24</sup> Es precisamente este rol activo lo que permite que Ciudad Juárez se mantenga como un caso digno de ser reflexionado. La violencia en Juárez, nos dice Rita Segato, responde a:

18 Toledo Vásquez, Patsilí (2009): *Aproximaciones a las controversias jurídicas y políticas relativas a la tipificación del femicidio / femicidio en países latinoamericanos*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Tesina sin publicar, p. 16.

19 Livingston (2004): “Murder in Juarez”, p. 59.

20 Manjoo, Rashida (2012): “Special Rapporteur on violence against woman, its causes and consequences”. En: *United Nations. Human Rights*. Véase: <https://www.ohchr.org/en/issue/s/women/srwomen/pages/srwomenindex.aspx> [consultado el 24 de marzo de 2021].

21 “El análisis enfatiza ataques a niñas y mujeres cuyas edades se encuentran entre los 10 y 29 años, con 260 casos representando el 52.60 % del total de los 494 casos. Puede haber 96 casos adicionales (19.40 %) de mujeres entre 30 y 39 años. Por tanto, la edad media de las víctimas es de 26.1 años.” Ver: Monárrez Frago (2009): “An análisis of femicide”, p. 80.

22 Ibid.

23 Ibid., p. 30.

24 Cf. Livingston (2004): “Murder in Juarez”, p. 25.

[...] un tipo de crimen específico, no necesariamente el más numeroso, pero sí el más enigmático por sus características precisas, casi burocráticas [...] mezcla o extravió de pistas y evidencias por parte de las fuerzas de la ley, amenazas y atentados contra abogados y periodistas, presión deliberada de las autoridades para inculpar chivos expiatorios claramente inocentes [...] <sup>25</sup>

La impunidad con la que se opera en el Estado debe ser entendida no sólo como la incapacidad estructural de llevar a cabo las investigaciones pertinentes, sino como la actuación activa “asociada a los múltiples obstáculos [que] impiden una investigación judicial. Aquella tiene que ver con las limitaciones técnicas o materiales, mientras que esta con la corrupción o desidia de los operadores del sistema [...] Estados que permiten o toleran que ciertos hechos no sean investigados o juzgados en la práctica.” <sup>26</sup> Basta con leer un testimonio para entender el proceso previo y posterior al intento de feminicidio, así como la impotencia que se genera ante la desidia de las autoridades en cara de la violencia:

[...] me estaba ahorcando y me quise defender y no [...] me quedaron las marcas en el cuello y a la niña la golpeó [...], me llevaron a un médico, me hicieron todo allí, me hicieron las preguntas todo [...] y *no le hicieron nada*, me quitó todas las cosas que tenía ahí, entre los dos, porque yo siempre trabajé con él, cuando trabajaba en maquilas [...] y *no, no le hicieron nada y aquí también, aquí [...] lo demandé y tampoco, no me hicieron caso y el hecho de que yo lo demandaba y como no me creían y luego el me amenazaba*, otra vez tenía que volver con él a fuerzas, y luego me decía que yo si tuviera miedo por mi mamá y porque tengo hermanitas: ‘si no vuelves conmigo voy a matar a tu familia’ [...] <sup>27</sup>

Este tipo de violencia opera bajo una lógica distinta de la violencia positiva ejercida por el victimario y apunta a una sistematización negativa que trunca simultáneamente tanto la impartición de justicia como el proceso de recuperación psicológica de la víctima. Se tematiza hasta este momento, una historia de abuso psicológico; un atentado contra la vida; en el caso de sobrevivir, la mujer es expuesta a la experiencia de impotencia en el *aftermath* de los acontecimientos que la mayor de las veces decanta en una violencia autoinfligida. Reducir el feminicidio al atentado contra la vida es una reducción radical de la espiral de violencias que una mujer llega a sufrir.

A pesar de la intervención de distintas instancias internacionales y el aporte de varias académicas, la situación en el estado de Chihuahua no cambió. En un juicio por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, llevada a cabo en Santiago de Chile entre el 27 y el 30 de abril de 2009, se acusó a los Estados

25 Segato, Rita (2006): *¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente*. Brasilia: Universidad de Brasilia, p. 9.

26 Ibid., p. 30.

27 Sobreviviente de intento de feminicidio, Sonora. Citado por Bejarano en: Bejarano Celaya (2014): “El feminicidio”, p. 35. [nuestro énfasis].

Unidos Mexicanos con cargos de investigación inadecuada.<sup>28</sup> Nos recuerda la Corte Interamericana de Derechos Humanos que:

[...] el Estado está en el deber jurídico de prevenir, razonablemente, las violaciones a los derechos humanos, de investigar seriamente con los medios a su alcance las violaciones que se hayan cometido dentro del ámbito de su jurisdicción a fin de identificar a los responsables, de imponerles las sanciones pertinentes y de asegurar a la víctima una adecuada reparación.<sup>29</sup>

La constante presión ejercida sobre el Estado Mexicano supone, como bien indica Toledo, que “[...] se fortalezca el rol protector del Estado respecto de las mujeres, con los posibles riesgos de restricción de derechos que aquel rol frecuentemente supone para las mujeres en relación con cuestiones de violencia [...]”.<sup>30</sup> Toledo observa con escepticismo el fortalecer el rol protector del Estado, pues la vulnerabilidad de las mujeres legitima cualquier medida de protección.

En este sentido la reflexión debe mostrar el peligro latente en las soluciones proporcionadas por el Estado que lejos de aceptar el problema como uno de seguridad pública, prefiere dirigirlo a un problema de responsabilidad individual de cada mujer.<sup>31</sup> No podemos permitir que la solución a la problemática se siga presentando como un problema de responsabilidad individual que exime al Estado de su responsabilidad.

Si bien a finales de 2020 se reportó tanto disminución en el número de fatalidades en todo el país<sup>32</sup> de 942 (2019) a 900 (2020) como una disminución de 3 % debido a homicidios dolosos,<sup>33</sup> y con ello la “segunda ola” de víctimas en Juárez, cuyo punto más álgido es 2010, se mantiene como el momento con mayor nú-

28 El juicio fue llevado a cabo por el abogado español Emilio Ginés y la abogada mexicana Karla Micheal Salas. “Falta de prevención y de atención a lo que viene sucediendo desde hace demasiado tiempo”, fue el motivo de la acusación. El tribunal les dio la razón. Ver: Taulés, Silvia (2009): “El Gobierno mexicano, condenado por ‘feminicidio’ en Ciudad Juárez”. En: *El Mundo.es Amércia. México*, 20 de noviembre de 2009. Véase: <https://www.elmundo.es/america/2009/11/19/mexico/1258636389.html> [consultado el 25 de febrero de 2021].

29 Cf. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras. Sentencia de 29 de julio de 1988, pp. 1–42, párr. 174.

30 Toledo Vásquez (2009): *Aproximaciones*, p. 43.

31 Toledo llama la atención a los “toques de queda” o restricciones de movimiento para las mujeres en ciertos horarios con el fin de protegerlas, siendo un caso puntual la campaña “Cuida tu vida” durante 2003, *Ibid.*, p. 44.

32 Con fuentes que vinculan esta disminución a la pandemia ocasionada por el Covid19. Ver: Anónimo (2020): “Zahl der Frauenmorde während Corona-Krise stark gestiegen”. En: *Zeit Online*: Hamburg, 21 de Julio de 2020. Véase: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-07/mexiko-morde-femizide-corona-krise-mordrate> [consultado el 8 de Marzo de 2021].

33 Peteranderl, Sonja (2020): “Das Epizentrum des Schmerzes”. En: *Der Spiegel*. Hamburg, 29 de abril de 2020. Véase: <https://www.spiegel.de/ausland/corona-in-mexiko-notrufsaehlen-und-virtuelle-therapie-gegen-sexuelle-gewalt-a-34df2516-d685-4347-9a7a-6e0d3ece00de> [consultado el 24 de marzo de 2021].

mero de víctimas de los últimos quince años,<sup>34</sup> la situación en el estado sigue siendo proporcionalmente la misma y difícilmente se puede hablar de un mejoramiento en la calidad de vida de las mujeres.

#### 4. Reflexiones filosóficas en torno al problema, una visión del mundo bajo el signo del dominio del otro

Hemos mencionado previamente la importancia que las pensadoras dan al estudio del orden social, a la ideología, que *justifica* la violencia contra la mujer. El análisis de los orígenes de dicha estructura se vuelve necesario si se pretende develar los elementos que posibilitan una violencia sistemática a la mujer.<sup>35</sup> Segato define este proceso como:

[...] una situación de violencia estructural, que se reproduce con cierto automatismo, con invisibilidad y con *inercia* durante un largo periodo luego de su instauración, tanto en la escala temporal ontogénica de la historia personal a partir de su fundación doméstica en la primera escena, como en la escena filogenética, *es decir, del tiempo de la especie, a partir de su fundación mítica* [...]<sup>36</sup>

La idea de una fundación mítica es entendida aquí como la jerarquización, las más de las veces inconsciente, del mundo.<sup>37</sup> Esta jerarquización interiorizada de las cadenas de sentido de nuestra sociedad nos dota a su vez de una determinada *visión del mundo*.<sup>38</sup> Es precisamente esta visión del mundo la que *fundamenta*, tanto las relaciones interpersonales como la producción de nuevos conceptos.

34 Vogel, Wolf-Dieter (2013): “Die ersten Opfer”. En: *Amnesty Journal*. Mexiko 28. März 2013. Véase: <https://www.amnesty.de/journal/2013/februar/die-ersten-opfer> [consultado el 29 de febrero de 2021].

35 Bejarano parece estar consciente de este problema cuando menciona: “Existe todavía una amplia brecha entre las formulaciones conceptuales de las académicas y la posibilidad viable de hacerlas operables en criterios estandarizados, y así avanzar en la investigación empírica de la violencia feminicida”. Ver: Bejarano Celaya (2014): “El feminicidio”, p. 15.

36 Segato, Rita (2003): *Las estructuras elementales de la violencia*, p. 113. [mi acentuación].

37 En este sentido entendemos el término mitología tal como Fritz Graf: “Que el mito es una narración, lo conlleva ya la etimología de la palabra: *μῦθος* significaba para los griegos simplemente la ‘palabra’, la ‘historia’, sinónimo de *λόγος* o de *επος*, un *μυθολόγος* es un narrador de historias.” Ver: Graf, Fritz (1985): *Griechische Mythologie: Eine Einführung*. München/Zürich: Artemis & Winkler, p. 7. [nuestra traducción].

38 Es precisamente a partir de esta visión determinada de mundo, que el problema del feminicidio puede ser detectado y traído a la luz. Sin embargo, es también la base sobre la cual descansa, principalmente, el uso del lenguaje. Un ejemplo ocurre cuando ciertas expresiones “[...] que feminizadas, se consideran ridículas o absurdas en ciertos lugares, como cuando se habla de las ‘las ingenieras’ o ‘las miembros’”. Ver: Toledo Vásquez (2009): *Aproximaciones*, p. 20. Un ejemplo más del mito androcéntrico radica en el uso del término *homicidio* el cual etimológicamente significa la muerte de un hombre, razón por la cual sería incorrecto de utilizar en casos donde las víctimas son mujeres.

Siguiendo a Laurenzo: “[los conceptos determinan] la visibilidad y la constitución en hechos relevantes de fenómenos y aconteceres que no son pertinentes ni significativos desde otras orientaciones de la atención.”<sup>39</sup> Esto podría interpretarse de forma bastante pesimista, a saber, la situación lamentable de nuestra época donde el *acontecer del feminicidio* surge a la luz, sin embargo, precisamente por ello, mantenemos que es dialécticamente posible traer a crítica este límite.

La visión del mundo y los roles que produce pueden ser en el mejor de los casos llevados a crítica desde sus límites y en el peor de los casos reproducidos, como menciona Segato, por inercia, ciegamente. Siendo que nos encontramos siempre dentro de una cultura, no hay manera de escaparlos; aceptar que la filosofía se encuentra dentro de este proceso se vuelve fundamental para entender que cualquier solución que ella plantee será dentro del marco de lo que su tiempo y su propio *topos* le permita ver. Con esto en mente, la función de la filosofía es mostrar desde el límite la ideología sobre el que una sociedad opera intentando delimitar por un lado los síntomas y por otro sus posibles causas.

Con este panorama podemos entender que la pregunta por la violencia como manifestación del mal sólo puede ser respuesta en el análisis de sus manifestaciones específicas. No es que existan diferentes violencias, sino que como bien menciona Byung-Chul Han: “[...] la violencia es proteica. Su forma de aparición varía según la constelación social.”<sup>40</sup> La narratividad es su aliada, más no sólo en el sentido al que apunta Segato cuando nos dice que: “los feminicidios característicos de la localidad de Ciudad Juárez se revelan como crímenes no instrumentales sino expresivos”.<sup>41</sup> sino de forma aún más radical. El feminicidio se sitúa ya en una narratividad, en una ideología: *La mujer es objeto*.<sup>42</sup>

En esta línea debemos recordar que la noción misma de Sujeto trabajado por Lagarde y Monárrez es problemática en sí misma. Pasando por el cogito as-exuado de Descartes que a través del Yo afirma la subjetividad hasta su oposición con un no-yo en la mayoría de la filosofía moderna, principalmente de la Ilustración, la imagen contemporánea de la mujer como objeto obtiene un fundamento. Si el objeto moderno debe ser entendido como oposición pasiva de la

39 Laurenzo Copello, Patricia et al. (eds.) (2008): *Género, violencia y derecho*. Valencia: Tyrant Io Blanch, p. 17.

40 Cf. Han, Byung-Chul (2013): *Topología de la Violencia*. Trad. Kuffer, Paula. Barcelona: Herder. Kindle-Version. p. 4.

41 Segato, Rita (2006): *¿Qué es un feminicidio?*, p. 7.

42 En esta línea nos aclara Byung-Chul Han que esta violencia surge “[...] estableciendo una relación bipolar entre el yo y otro, entre dentro y fuera, entre amigo y enemigo. En general, suele darse de un modo expresivo, explosivo y materialístico [...]”. Véase: Han (2013): *Topología de la Violencia*. p. 6. El argumento es precisamente que esta dimensión de dominación se encuentra ya inscrita en nuestra visión del mundo.

subjetividad activa, todo lo que se encuentra fuera de ella, es su límite.<sup>43</sup> El objeto debe ser entonces transformado, se encuentra ahí para ser utilizado. En un mundo de sujetos, no existe el otro. La visión que contrapone sujeto a objeto relega al objeto a su plasticidad, es decir, a su pura extensión maleable. ¿No acaso este mito refleja la realidad vivida -tal y como bien plantea Monárrez- en la *deshechabilidad* que las mujeres viven ya sea en el feminicidio,<sup>44</sup> las maquilas o la familia? Ante esto nos dice Segato -anticipando otro problema:

“Si la unificación y demarcación de todas las variedades de muertes cruentas de mujeres interpretadas a la luz del extenso y omnipresente entramado del patriarcado fue un avance para la comprensión de la violencia de género y de la *naturaleza violenta del ambiente patriarcal*, estas ventajas parecen caducar cuando nos aproximamos a localidades como Ciudad Juárez, donde un tipo particular de crímenes llama la atención. [...] Crímenes pasionales, violencia doméstica seguida de muerte, abuso sexual y violaciones seguidas de muerte en manos de agresores seriales, tráfico de mujeres, crímenes de pornografía virtual seguidos de muerte, tráfico de órganos aparecen en la media y en los boletines de ocurrencias mezclados y *confundidos en un único conjunto*.”<sup>45</sup>

El punto de Segato es claro: la violencia ejercida en cada caso individual excede la generalidad de cualquier conjunto. Dicho de otra manera: lo particular escapa la categorización conceptual. La violencia vivida en Ciudad Juárez es tal, que el entramado entre victimario-victima-Estado escapa toda categorización clara y se presenta siempre de nuevo como el límite de la reflexión sobre la violencia ejercida a la mujer. La reflexión sobre el feminicidio hasta ahora presentada introduce un nuevo problema: su inoperabilidad teórica en casos específicos.

El mal presenta así una dimensión inefable que sólo puede ser narrada. Es inefable en su exceso de positividad. Escapa toda categorización en tanto que la *desborda*. El mal es lo *sumo* humano y como tal debe tematizarse no como un problema metafísico sino ontológico. No es coincidencia que el uso del término, fuera de la esfera humana, pierda todo sentido. Mantenemos entonces que el mal es el desbordamiento o exceso de la libertad del hombre y la violencia, una de sus manifestaciones. Este exceso no debe pensarse únicamente conceptualmente sino como una acción (*Tatsache*). El desborde del mal no se encuentra en la imposibilidad de su aprehensión conceptual, se encuentra en los triángulos realizados con navajas en las espaldas de las víctimas, en la violación y la tor-

43 Adorno y Horkheimer han ilustrado este problema a la perfección: “La ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. Y ello marca el curso de la desmitologización de la Ilustración, que termina reduciendo todo a la ‘pura inmanencia’”. Ver: Adorno, Theodor / Horkheimer, Max (1998): *Dialéctica de la Ilustración*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, p. 70.

44 Monárrez Fragoso (2002): “Feminicidio sexual serial”, p. 293.

45 Segato (2006): *¿Qué es un feminicidio?*, pp. 8–9. [mi énfasis].

tura.<sup>46</sup> Todo este exceso de libertad que aparece en la forma del “*¿y ahora qué más le puedo hacer?*”.

## 5. El sujeto o el Mal como universalización de la voluntad particular

El primer error que el filósofo puede cometer al hablar del mal es relegar dicho fenómeno al terreno del no-ser transformándolo en una mera privación con base en una interpretación del término *privatio boni*. Se debe trabajar especialmente con cuidado ahí donde racionalidad y bien son equiparados. En esta línea de pensamiento Schelling ya había propuesto entender el mal como “[...] lo supremamente positivo que contiene la naturaleza”,<sup>47</sup> a la base del espíritu y personalidad,<sup>48</sup> no como carencia de razón, sino como universalización de la voluntad.<sup>49</sup>

El entendimiento del mal como una mera carencia se vuelve un factor importante en la violencia feminicida. Bejarano nos llama la atención sobre este tema, donde el victimario puede encontrar atenuantes en caso de “encontrar in fraganti a la pareja”, o bien por “cuestiones de amor [...] que es cuando se llama locura momentánea”. El atenuante por locura momentánea, o lo que es lo mismo, pérdida de razón momentánea; vincula la maldad con un lapsus en el que la racionalidad cesa. *El mal es la carencia de razón*. Sin embargo, analicemos lo que esto supone con el siguiente testimonio:

[...] por parte de mi pareja [...] él siempre me ha hecho trabajar mucho, me llegaba la semana y nunca veía mi dinero, todo me lo quitaba para irse a tomar. Me golpeaba mucho. Un caso en que una vez *se le pasó la mano* y me [...] me macheteó la cabeza [...] Estuve internada tres días [...]<sup>50</sup>

46 Washington, Diana (2003): “Ciudad Juárez: así empezó todo”. En: *La Jornada*. México D.F. Viernes 31 de octubre de 2003. Archivado desde el original el 7 de mayo de 2017. [consultado el 24 de febrero de 2021].

47 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2004): *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionada*. Trad., ed. Cortés, Helena / Leyte, Arturo. Barcelona: Anthropos, p. 190.

48 Nos aclara Pilar Fernández: “El mal ya no se entiende como un simple no-actuar de la razón [como en la mayoría de la tradición previa], vencida por la pasividad sensible, sino como un actuar positivo [...]”. Ver: Fernández Beites, Pilar (1993): “Individuación y mal”. En: *Revista de Filosofía*, 6 (10). Madrid: Editorial Complutense, pp. 413–437.

49 La libertad real sólo puede ser entendida como ‘capacidad para el bien y para el mal’. Esto significa que si la libertad existe, el mal ha de ser posible y que, además, su posibilidad debe coincidir con la posibilidad del bien. En consecuencia, el mal ha de ser tan positivo como el bien. Libertad real significa, pues, positividad del mal. *Ibid.*, p. 417.

50 Sobreviviente de intento de feminicidio, Sinaloa. Citado por: Bejarano Celaya (2014): “El feminicidio”, p. 34. [nuestro énfasis].

Es precisamente este *lapsus*, este *se le pasó la mano* el que retroactivamente normaliza toda la violencia sufrida. Obsérvese como la víctima tuvo que ser macheteada en la cabeza, para exclamar un lapsus en la conducta del victimario, y como la expresión: *me golpeaba mucho*, parece ser relegada con ello a un ámbito de normalidad. ¿Debemos entender entonces que el mal sólo surge en este momento de pérdida de la razón, de salida de lo cotidiano?

Como posible alternativa a la concepción del mal como carencia encontramos la propuesta de F.W.J. von Schelling. En su célebre *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionada* se busca entender con base en la distinción entre *Fundamento* y *Existencia*, la libertad como algo real en relación con la voluntad humana, que, como tal, encuentra una estrecha relación con la capacidad del mal. Para él, libertad real significa positividad del mal.<sup>51</sup>

En las *Investigaciones* se desarrolla una metafísica del mal enfocada ontológicamente. Mantenemos que con base en esta ella podemos dar cuenta de una topología en la cual la violencia se desarrolla,<sup>52</sup> donde podemos entender el mal como la creación de un falso universal, un espacio donde “[...] la voluntad particular [...] abandona su único lugar admisible, que es el de soporte o base, y se erige [...] sobre el principio universal.”<sup>53</sup>

Schelling entiende al ser humano al mismo tiempo como un organismo vivo y una entidad espiritual, aquella en el sentido de que el hombre es parte de la naturaleza y esta como su capacidad de reflexionar *sobre*<sup>54</sup> ella. Como parte de la naturaleza, el hombre es finito y particular, a través de la reflexión accede a la universalidad a través del concepto. En este sentido el mal es una perversión (*Verkehrung*) donde elevamos nuestro egotismo animal particular a una falsa universalidad.<sup>55</sup> ¿Cómo surge este movimiento de universalización?

Tal y como Žižek afirma, bajo esta perspectiva podemos notar como el mal se presenta siempre como el egotismo de un individuo particular disfrazado de su opuesto: “El ‘Mal’ en su forma más universal es un cortocircuito entre lo Particular y lo Universal, una suposición para creer que mis palabras y acciones son

51 Es necesario recalcar que para Schelling la finitud no es mala en sí, sino que es la condición de posibilidad del mal.

52 Precisamente en este punto encontramos la ventaja de la posición de Schelling sobre otros pensadores de su época. Antes esto nos menciona Žižek: “Hegel reduce el Mal al momento subordinado de la mediación desde sí mismo de la Idea como Bien supremo, mientras que, para Schelling, el Mal es siempre una posibilidad permanente que no puede ser ‘suprimida [aufgehoben]’ por completo en ni por el bien”. Ver: Žižek, Slavoj (2016): *El resto indivisible*. Buenos Aires: Ediciones Godot, p. 22.

53 Fernández Beites (1993): “Individuación y mal”, p. 430.

54 Este “sobre” debe entenderse en sus dos sentidos: Reflexionar “acerca de” la naturaleza y, por tanto, tomar distancia de ella, reflexionando “por encima” de ella.

55 Žižek describe este movimiento como un paradójico “singular universal” accesible solo por el ser humano. Ver: Žižek (2016): *El resto indivisible*, p. 127.

directamente palabras y acciones del gran Otro (la Nación, *la Cultura*, el Estado, Dios).<sup>56</sup> Toda acción realizada con fundamento en un universal es integrada y se vuelve constituyente del sujeto. Bejarano cita, en esta línea, una entrevista con un hombre feminicida, donde “la cultura de dominación sobre las mujeres está tan arraigada que los agresores no muestran arrepentimiento por privar de la vida a sus víctimas”<sup>57</sup>:

[...] yo les preguntaba que si realmente estaban arrepentidos de lo que cometieron [...] y se arrepienten en parte, solamente por el daño causado para ellos, porque se ven ya también en un lugar sin salida, porque [...] están adultos pues, 40 a 50 años y pues les falta todavía para cumplir la sentencia [...] <sup>58</sup>

Con esto último llegamos a la pregunta planteada al inicio de este trabajo: ¿De qué manera se entrelazan el mal y la libertad, de tal modo que el asesino se siente justificado en su actuar? Tras analizar la modalidad múltiple del feminicidio, parece extraño aceptar el mal como simple *lapsus*. El entrelazamiento entre la reproducción de una visión del mundo bajo el signo del dominio y la violencia apunta a algo distinto. El horror de la violencia contra la mujer es, entonces, a un más radical de lo que a primera vista parece: El asesino no siente culpa alguna, pues su acción se encuentra *siempre* justificada. Tomemos por ejemplo de lo anterior el paradigmático caso que llevo en un inicio a Russell a tematizar la violencia contra la mujer en el ámbito político: Marc ,

“Marc Lépine, quien no fue aceptado en la Facultad de Ingeniería de la universidad, asesinó a un grupo de 14 alumnas a quienes calificó de feministas por el hecho de ser mujeres ocupando espacios tradicionalmente reservados a los hombres, suicidándose después. El caso fue informado por la prensa como el crimen de un *demente*, obviándose -a juicio de las autoras- la motivación política del mismo [...]”<sup>59</sup>

Con base en lo previamente expuesto queremos argumentar que ya no basta el resituar la problemática al ámbito político, sino mostrar que el ámbito político mismo está basado en una lógica de dominación. El mal, entendido de este modo no puede ya ser definido paliativamente como un *lapsus* en el que *se me pasa la mano*, paliativo que se digiere al momento en que el Estado “elimina de golpe el mal” reduciéndolo de un problema estructural a un nombre.

El feminicidio no debe ser justificado como un momento de pérdida de la razón. El mal reside en el espacio donde la violencia particular se fundamenta en una idea universal. Así, se atiene que la violencia es un modo del mal y con ello el feminicidio no es sino *consecuencia* de él. Lépine no asesina irracionalmente;

56 Ibid., p. 128 [nuestro énfasis].

57 Bejarano Celaya (2014): “El feminicidio”, p. 36.

58 Ibid., p. 36.

59 Toledo Vásquez (2009): *Aproximaciones*, p. 23.

asesina libremente expresando la visión del mundo de su cultura (la mujer como objeto) y racionaliza *a posteriori* su actuar. En su postura, se encuentra defendiendo lo masculino de una invasión y tiene al Gran Otro respaldándolo, obra justamente.

En el caso de Lépine se vuelve clara la dimensión discursiva de su pensar: Cuando se proclama el agente de lo “masculino”, inmediatamente logra lo opuesto, degradando la dimensión Universal a la que se refiere a su propia particularidad, nos dice Žižek en su lectura de Schelling: “cuanto más me refiero a lo Universal para legitimar mis actos, más lo degrado efectivamente a un medio de mi afirmación propia.”<sup>60</sup> La razón estructura siempre *a posteriori* el movimiento libre de la voluntad. La violencia puede ser irracional, pero la maldad no lo es nunca. Pensar el mal como ausencia de razón es como proponer la existencia de un efecto que existe sin una causa. Es precisamente esta dimensión de la razón la que queda oculta en la postura que percibe el Mal como una carencia.

## Conclusiones

Como bien se puede prever, el presente trabajo se limita a mostrar ciertas dificultades en la reflexión en torno a la violencia que se encuentre a la base de la experiencia cotidiana de las mujeres en Ciudad Juárez. Entre ellas consideramos de lo más apremiante la reflexión sobre el concepto de mal con el que se trabaja, pues como hemos intentado mostrar, la cultura juega el papel decisivo en la pregunta. La cultura es el espejo donde el individuo se refleja, y de donde se fundamentan tanto nuestras relaciones intrapersonales, así como nuestra visión del mundo.

El feminicidio no es sólo la muerte de la mujer. Es la violencia multimodal a la que ellas están expuestas: el mal positivo presente en la violencia física; el mal negativo vivido en la desidia del sistema y la impunidad; así como el mal expresado en la violencia psicológica que acompaña todo el proceso. El feminicidio es la estructura de violencia que opera fundamentada en una cultura completamente arraigada.

El análisis de la ideología que fundamenta la lógica del feminicidio se presentaría así, como una de las partes finales de la reflexión. Una vez que el problema ha sido re-situado en su dimensión política y en un proceso que vincula al Estado, es decir, únicamente después de que el problema ha sido abordado prácticamente, es que el análisis ideológico puede surgir fundamentándolo *a posteriori*. La cultura es el fundamento al cual la acción siempre regresa. Mientras nuestra cultura se mantenga sobre el signo del dominio existente

---

<sup>60</sup> Žižek (2016): *El resto indivisible*, p. 129.

implícitamente en la relación sujeto-objeto, fuera de encontrar una solución a la violencia vivida, la reestructuraremos en diferentes formas nuevas.

El problema de la universalización de la voluntad se presenta como orientación con la que se puede tematizar la violencia, incluso más allá del mero acto de locura. Este movimiento, como hemos visto, nos permite al mismo tiempo poner sobre la mesa las relaciones presupuestas en el acto del feminicidio, así como tematizar en un marco individual la cultura contemporánea que, bajo el signo del dominio de lo otro, sigue fundamentando que el mal se vista de impunidad y justicia.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor / Horkheimer, Max (1998): *Dialéctica de la Ilustración*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- Anónimo (2020): “Zahl der Frauenmorde während Corona-Krise stark gestiegen”. En: *Zeit Online*: Hamburg, 21 de Julio de 2020. Véase: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-07/mexiko-morde-femizide-corona-krise-mordrate> [consultado el 8 de Marzo de 2021].
- Bejarano Celaya, Margarita (2014): “El feminicidio es sólo la punta del iceberg”. En: *Región y sociedad*, Número especial 4.
- Corradi, Consuelo / Marcuello-Servós, Chaime / Boira, Santiago / Weil, Shalva (2016): “Theories of femicide and their significance for social research”. En: *Current Sociology*, 64 (7), pp. 975–995.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras. Sentencia de 29 de julio de 1988, pp. 1–42. Véase: [https://www.corteidh.or.cr/docs/caso\\_s/articulos/seriec\\_04\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/caso_s/articulos/seriec_04_esp.pdf).
- Fernández Beites, Pilar (1993): “Individuación y mal”. En: *Revista de Filosofía*, 6 (10). Madrid: Editorial Complutense, pp. 413–437.
- Graf, Fritz (1985): *Griechische Mythologie: Eine Einführung*. München, Zürich: Artemis & Winkler.
- Han, Byung-Chul (2013): *Topología de la Violencia*. Trad. Kuffer, Paula. Barcelona: Herder. Kindle-Version.
- Hooks, Christopher (2014): “Q&A with Molly Molloy: The Story of the Juarez Feminicides is a ‘Myth’”. En: *Texas Observer*: Austin (Texas), 9 de enero de 2014. Véase: <https://www.texasobserver.org/qa-molly-molloy-story-juarez-femicides-myth/> [consultado el 28 de marzo de 2021].
- Larraneta, Amaya (2011): “La pandemia del feminicidio en Latinoamérica: el 77 % de los asesinatos de mujeres, impunes”. En: *20 minutos*: Madrid. Véase: <https://www.20minutos.es/noticia/954062/0/feminicidio/latinoamerica/impunidad/20> [consultado el 24 de febrero de 2021].
- Laurenzo Copello, Patricia / Marqueda Abreu, Luisa / Rubio Castro, Ana (eds.) (2008): *Género, violencia y derecho*. Valencia: Tyrant Io Blanch.

- Lagarde, Marcela (2006): "Introducción a las políticas del feminicidio". Presentación de la edición en español. En: Russell, Diana / Harmes, Roberta (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*. México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida libre de Violencia* (2007). México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. Véase: [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley\\_General\\_de\\_Acceso\\_de\\_las\\_Mujeres\\_a\\_una\\_Vida\\_Libre\\_de\\_Violencia.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/209278/Ley_General_de_Acceso_de_las_Mujeres_a_una_Vida_Libre_de_Violencia.pdf) [consultado por última vez el 28 de Enero de 2021].
- Livingston, Jessica (2004): "Murder in Juarez: Gender, Sexual Violence, and the Global Assembly Line". En: *Frontiers: A Journal of Women Studies* 25 (1): pp. 59–76.
- Manjoo, Rashida (2012): "Report of the special Rapporteur on violence against woman, its causes and consequences". En: *United Nations. Human Rights*. Véase: <https://www.ohchr.org/en/issues/women/srwomen/pages/srwomenindex.aspx> [consultado el 24 de marzo de 2021].
- Monárrez Fragoso, Julia (2002): *Feminicidio sexual serial*. En: *Debate Feminista*, vol. 25. Repositorio del Centro de Investigación en Estudios de la mujer. Costa Rica. Véase: <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/handle/123456789/59> [consultado el 10 de Marzo de 2021].
- Monárrez Fragoso, Julia (2009): "An análisis of femicide in Ciudad Juárez: 1993–2007". En: *Strengthening Understanding of Femicide: Using Research to Galvanize Action and Accountability*. Seattle: PATH, pp. 78–84. Véase: [https://path.azureedge.net/media/documents/GVR\\_femicide\\_rpt.pdf](https://path.azureedge.net/media/documents/GVR_femicide_rpt.pdf) [consultado el 25 de marzo de 2021].
- Peteranderl, Sonja (2020): "Das Epizentrum des Schmerzes". En: *Der Spiegel*. Hamburg, 29 de abril de 2020. Véase: <https://www.spiegel.de/ausland/corona-in-mexiko-notrufsauen-und-virtuelle-therapie-gegen-sexuelle-gewalt-a-34df2516-d685-4347-9a7a-6e0d3ec00de> [consultado el 24 de marzo de 2021].
- Rojas, Soledad (2009): "¡Cuidado! El machismo mata. Resistencia de las mujeres a la violencia". En: Lagos, Claudia / Olea, Raquel / Rojas, Soledad (eds.), *Nación Golpeadora. Manifestaciones y latencias de la violencia machista*. Chile: Red Chilena contra la Violencia Doméstica y Sexual, pp. 16–21.
- Russell, Diana (2006): "Introducción a 'Las políticas del feminicidio'". En: *Feminicidio: una perspectiva global*. México: Universidad Nacional Autónoma de México,
- Russell, Diana (2006): "Introducción a 'Las políticas del feminicidio'". En: Russell, Diana E. / Harmes, Roberta A. (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*. México: Universidad Autónoma de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2004): *Investigaciones filosóficas sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionada*. Trad., ed., Cortés, Helena / Leyte, Arturo. Barcelona: Anthropos, p. 190.
- Segato, Rita (2003): *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Segato, Rita (2006): *Qué es un feminicidio. Notas para un debate emergente*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- Taulés, Silvia (2009): "El Gobierno mexicano, condenado por 'feminicidio' en Ciudad Juárez". En: *El Mundo.es Amércia. México*, 20 de noviembre de 2009. Véase: <https://>

[www.elmundo.es/america/2009/11/19/mexico/1258636389.html](http://www.elmundo.es/america/2009/11/19/mexico/1258636389.html) [consultado el 25 de febrero de 2021].

Toledo Vásquez, Patsilí (2009): *Aproximaciones a las controversias jurídicas y políticas relativas a la tipificación del feminicidio / femicidio en países latinoamericanos*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Tesina sin publicar.

Vogel, Wolf-Dieter (2013): “Die ersten Opfer”. En: *Amnesty Journal*. Mexiko 28. März 2013. Véase: <https://www.amnesty.de/journal/2013/februar/die-ersten-opfer> [consultado el 29 de febrero de 2021].

Washington, Diana (2003): “Ciudad Juárez: así empezó todo”. En: *La Jornada*, México D.F. Viernes 31 de octubre de 2003. Archivado desde el original el 7 de mayo de 2017. [consultado el 24 de febrero de 2021].

Žižek, Slavoj (2016): *El resto indivisible*. Traducción de Ana Bello. Buenos Aires: Ediciones Godot.

---

Esther Gardei

## El Democratic German Report y la instrumentalización del mal<sup>1</sup>

### Resumen

John Peet se ofreció como voluntario al servicio de la RDA para luchar contra lo que él veía como un “mal” absoluto, el capitalismo como origen del nacionalsocialismo. El artículo analiza un ejemplo de la cobertura de su revista de la RDA en inglés, Democratic German Report, que causó gran revuelo en Alemania de 1960. La atención se centra en la edición del 19 de enero de 1962 del Democratic German Report, en el que Peet reveló el supuesto pasado nacionalsocialista de embajadores de Alemania Occidental, desde Argentina hasta Vietnam. Se da seguimiento al debate internacional que la pequeña revista de la RDA desencadenó de esta manera y se examina la cuestión de por qué el reportaje logró este efecto.

### Abstract

#### The Democratic German Report and the instrumentalization of evil

John Peet volunteered in the service of the GDR to fight against what he saw as an absolute “evil”, capitalism as the origin of National Socialism. The following article looks at an example of the coverage of his GDR magazine in English, Democratic German Report, which caused a stir in Germany in 1960. The focus on the January 19, 1962 issue of the Democratic German Report, in which Peet revealed the alleged National Socialist past of some West German ambassadors, from Argentina to Vietnam. It follows up on the international debate that the small GDR magazine sparked in this way and examines the question of why the report achieved this effect.

## 1. Introducción: John Peet y las memorias “compartidas”

El embajador alemán Ernst-Günther Mohr fue trasladado de Berna a Buenos Aires el 17 de abril de 1963 (Keiper/Kröger 2008: 277). Der Spiegel informa sobre el evento con un breve mensaje. El lector aprende de las pocas líneas que Mohr “después de la presentación de sus cartas credenciales al presidente Guido no fue

---

1 Título original: “Der Democratic German Report und die Instrumentalisierung des Böses”, traducción de Enrique de Jesús Cortazar Vega.

honrado por el Cuerpo de Música del Ejército con el ‘Deutschlandlied’, sino con la marcha ‘Alte Kamaraden’” (SPIEGEL, 28/1963). En el periodo de la posguerra, esta marcha prusiana gozó de gran popularidad y muestra cómo la gente de Alemania Occidental buscaba tradiciones “alemanas” sobre las que construir la República Federal: La marcha de los “Viejos Camaradas” representa la tradición de la antigua Prusia y Occidente, la Alemania que era popular en los círculos conservadores; fue compuesta por Carl Teike antes de que los nacionalsocialistas llegaran al poder (Mielke 1982: 20–21).

Tocar música prusiana podría interpretarse como un escape a un “espacio de ensueño” o un “tiempo de ensueño”, a una época en la que habría sido posible otro curso de la historia (Soeffner 2019: 37). Si diplomáticos como Ernst-Günther Mohr hubieran vivido en esos días, no habrían tenido que enfrentarse a preguntas incómodas sobre su propio pasado y su complicidad en el mayor crimen de la humanidad. Al mismo tiempo, se hizo el intento de “memoria-política” de colocarse en la gloria de predecesores que no fueron agobiados por los nazis (Hein-Kircher 2006).

El hecho de que esta marcha, de la que abusaron los nacionalsocialistas, todavía se estuviese ejecutando muestra la falta de conciencia de que la tradición prusiana fue abusada por los nazis y, por lo tanto, ya no se podía utilizar ininterrumpidamente. Por otro lado, los procesos de “represión”, la tematización emocional y la acusación del pasado nacionalsocialista no se produjeron de forma lineal, sino “sincrónicamente” entre sí (Jung 2011).

Si, de cara a las sociedades plurales, hoy se puede suponer que no existe una “memoria colectiva” uniforme, sino más bien múltiples “memorias” que a veces chocan entre sí, no es de extrañar que algunos grupos de Alemania Occidental y Oriental en el período de posguerra tuvo ciertas “imágenes de memoria”, dependiendo de su afiliación política, para formar tradiciones por sí mismos (Rothberg 2021). Como ya reconoció Maurice Halbwachs no existe una memoria colectiva unificada, sino que la memoria es un “fenómeno social”. La memoria y la formación de tradiciones dependen, por tanto, del marco social en el que se mueve una persona. En la Alemania de la posguerra lo único que le quedaba al individuo era lo que su entorno podía reconstruir en el respectivo marco de referencia política, social y económica (Halbwachs 1985: 390). Como muestra el ejemplo de la exposición “La justicia nazi sin castigo” ya había un grupo -en este caso de estudiantes- en Alemania Occidental a fines de la década de 1950 que intentaba llegar a un acuerdo social con la era nazi (Kohlstruck 1997: 113–127). Otros ejemplos como la protesta del periodista del Christ & Welt Alfred Lauffer bajo la dirección del editor en jefe Giselher Wirsing contra el establecimiento del museo “House of the Wannsee Conference”, que fue descrito en el periódico como un “memorial de vergüenza”, muestran, que en otros grupos políticos y sociales no se había repensado hasta poco antes de 1968 (Kühling 2008: 225).

Victor Grossman, ex periodista de la revista en inglés *Democratic German Report*, cree que el traslado del embajador Ernst-Günther Mohr a Argentina fue “logro” de la revista, y que contribuyó a este traslado a Argentina con sus revelaciones propagandísticas; que por cierto fue una decisión histórico-política. A continuación, examinaré el informe del *Democratic German Report* sobre este caso. ¿Fue la transferencia de Mohr realmente la consecuencia de un reportaje en una revista de la RDA en la década de 1960 y qué dice este caso sobre la cuestión de la instrumentalización de recuerdos? Si uno cree acriticamente en las memorias del editor John Peet, rápidamente llega a la conclusión de que su periódico es un medio subestimado (Peet 1989: 148).

Así, la revista no sólo habría revelado el pasado de muchos ex nacionalsocialistas, sino que también habría inspirado a Frederick Forsyth a escribir su novela “Odessa” (Forsyth 1972): una novela que no reproduce hechos históricos, pero que al menos tematizó públicamente el tema del escape de exmiembros de la SS. Este fue también el objetivo del *Democratic German Report*: Se debían establecer temas, como el fracaso para llegar a una superación del pasado nacionalsocialista del establecimiento político en Alemania Occidental. El editor del periódico, John Peet, nació en Londres el 27 de noviembre de 1915. En el momento de su transferencia a la RDA el 12 de junio de 1950, tenía 34 años y era corresponsal en jefe de Reuters en Berlín (LaPorte/Berger 2004: 49). Se mudó a la RDA porque no estaba de acuerdo con los informes de Alemania Occidental sobre la RDA y la forma en que se trataba a los periodistas. Como lo describe Erika Mann, no solo era comunista, sino que se mudó a la RDA debido a las preocupaciones sobre una nueva guerra mundial.

“La conferencia en la que John Peet lanzó su ‘J’accuse’ al mundo [sic] contó con la presencia de dos de sus ‘colegas’ occidentales profesionalmente. Cuando se le preguntó si ahora se había convertido en comunista, el inglés lo negó resueltamente. ‘Yo he’, afirmó, ‘optado por la paz’. Eso es todo (Mann 1950:2)”<sup>2</sup>

Erika Mann explica por experiencia propia que, aunque no aprueba su decisión, pero puede entenderlo. Según ella, John Peet era un idealista (Dohrmann 2003: 188). Ella evaluó su transición a la RDA como consecuencia de sus experiencias de vida, que le habían demostrado que había que entender el totalitarismo como un peligro eterno para la modernidad.<sup>3</sup> En las memorias John Peet se puede ver

2 En el original “gritó”, pero tachado por Erika Mann y reemplazado por la palabra “cabestrillo”. Para obtener más revisiones en todo el texto, consulte la fuente principal de la que se cita y que está disponible en línea en Monacensia (Münchener Stadtbibliothek): <https://www.monacensia-digital.de/mann/content/pageview/111791> [consultado por última vez 4 de junio de 2021].

3 Este escrito también puede verse como el compromiso político de Erika Mann y apareció, como muestra la extensa investigación de Anja Maria Dohrmann sobre la fuente. El informe apareció en el periódico conservador danés *Information*, pero solo con una introducción que refutaba los puntos principales de su argumento. La *Neue Schweizer Rundschau* se negó a

que había dedicado toda su vida a la lucha comunista contra el capitalismo moderno, que consideraba el origen del “mal”, el fascismo y el nacionalsocialismo. En una escuela privada había fundado un periódico escolar comunista y, junto con el sobrino de Winston Churchill, Esmond Churchill, distribuyó literatura comunista (Ibid.: 52) Al hacerlo, Peet desarrolló un tacto por el efecto de las palabras en las sociedades polarizadas, como lo era la sociedad inglesa de la década de 1920. Vio como los informes de su periódico juvenil o las manifestaciones comunistas de los estudiantes eran recogidos y discutidos en los periódicos: periódicos como el “Daily Mail” advertían sobre la juventud depravada y el peligro bolchevique que representaban las publicaciones de los estudiantes (Daily Mail, el 15 de abril de 1934). Otros periódicos, informa John Peet, citando a “Razzle”, un periódico escolar satírico, como fuente, respondieron a los informes del Daily Mail de la siguiente manera: “Desde entonces, Stalin ha regresado a Rusia después de admitir abiertamente que no fue ni es hijo de Winston Churchill” (Peet 1989: 52). En relación con el creciente interés por el comunismo, John Peet desarrolló un tacto por el efecto de la prensa y la propaganda y por el hecho de que una historia puede ser contada de manera muy diferente por dos personas distintas. Rápidamente comprendió que siempre depende del “marco de referencia” respectivo en el que se ve una historia.

John Peet que provenía de una familia cuáquera, también había aprendido desde el principio cómo pueden construirse las “verdades”. En el ejército, por ejemplo, se enteró de que cada soldado tenía dos juegos de cubiertos: uno para mostrar en el chequeo matutino y otro para comer (Peet 1989: 63). Incluso en el ejército ingresó para difundir ideas comunistas, de acuerdo con las “21 condiciones” para la admisión a la III internacional, que había sido decidida por el II Congreso de la Comintern en Moscú en 1920 (Peet 1989: 62). En su juventud quedó particularmente impresionado por el Manifiesto Comunista: “Los comunistas no solo podían explicar de qué estaba ‘sufriendo’ el comunismo, sino que también tenían una alternativa lógica que ofrecer: el comunismo científico” (Peet 1989: 32). Los comunistas parecían tener la llave para los problemas de la época y podían -incluso- explicar la Depresión de 1929. Después de la escuela trabajó para un periódico local y completó una formación periodística clásica que lo ayudaría más tarde: por ejemplo, con el truco de los periódicos pequeños para mencionar tantos nombres como fuera posible (Peet 1989: 59).

El trabajo en el periódico local no satisfacía a John Peet, el quería volverse políticamente activo. Así que renunció para distribuir, incluso con éxito, el periódico comunista *Daily Worker* para el partido. Pero como señala con humor en

---

publicar el artículo, aunque Hermann Hesse incluso defendió la transición de John Peet a la RDA como una confesión (Mann, Erika: *Letters and Answers*, citado y resumido en Dohrmann 2003: 189).

una de sus memorias: El éxito de la revista no fue que sus lectores estuvieran particularmente interesados en el comunismo, “sino que el ‘Daily Worker’ tenía excelentes consejos sobre carreras de caballos.” (Peet 1989: 61) La comprensión de que cierta información puede ser un medio para otro fin le llegó relativamente temprano en su carrera política y le sirvió para desarrollar un buen sentido de la propaganda que sería útil en la lucha política. Tras el breve episodio antes mencionado con el Regimiento de la Guardia Real (1935), trabajó como periodista autónomo en Viena y más tarde en Praga. De septiembre de 1937 a diciembre de 1938, John Peet participó en la Guerra Civil española como soldado de la 15ª Brigada del Batallón Británico de Brigadas Internacionales. Regresó a Londres en diciembre de 1938 antes de unirse al ejército británico. Por ser comunista, solo pudo ser trasladado a Palestina, donde se convirtió en editor en jefe de Radio Jerusalem de 1942 a 1945 por mediación de Arnold Zweig (Berger / LaPorte 2004: 52). Durante este tiempo escribió relatos pacifistas sobre la Guerra Civil española, como *Almond Blossoms*, que apareció en la revista *Citadel* de El Cairo en enero de 1943, una revista literaria que circuló en el Octavo Ejército en el Norte de África (Peet 1989: 103–109). A partir de 1945, Peet se convirtió en corresponsal en jefe de la agencia Reuters, primero en Viena, desde 1946 en Praga y desde 1947 hasta 1950 en Berlín Occidental antes de llegar a la RDA (Ibid.: 202ff.). Su paso a la RDA fue un éxito de relaciones públicas para el régimen y se organizó en consecuencia. Y, sin embargo, al leer sus memorias o sus posteriores textos nihilistas de la década de 1980, uno tiene la impresión de que se trataba de un “comunista liberal”, como sostienen LaPorte y Berger en su análisis mucho más detallado de sí mismo (Berger / LaPorte 2004).

Peet aprovechó las oportunidades que le ofrecía la RDA para implementar sus intereses y actitudes personales como intelectual para ejercer influencia. Sus recuerdos muestran la ironía propia que hizo posible esta distancia con las ideologías y que, al mismo tiempo, estableció la distancia que un periodista necesita para ser capaz de analizar e investigar. Por ejemplo, cuando fue a África para luchar contra Mussolini en Abisinia en 1935 (Peet 1989:70).

“Antes de irme de Londres, un viejo australiano que decía haber atravesado este continente cuando era niño me había dado algunos consejos sobre la vida en el campo. Alguno de sus consejos eran irrelevantes para Europa Central, por ejemplo, cómo lidiar con los perros salvajes, pero otros fueron útiles. [...] Debería haber ignorado su consejo más importante. ‘Nunca uses una mochila real; te hace ver como un novato’. Lo mejor es llevar tus pertenencias en una manta o en un abrigo viejo que esté atado en los extremos con un trozo de cuerda y colgado sobre el hombro. Siempre he tenido una debilidad por los buenos consejos [...] El desastre fue que mi viejo vagabundo no me había enseñado qué hacer cuando llueve o hace frío [...]. Cuando me puse el impermeable, me encontré con la pregunta de qué hacer con la pila de objetos difíciles de manejar...” (Peet 1989:70).

La decisión de mostrar solidaridad y romper la resistencia contra el fascismo coincide con la decisión de trasladarse a la RDA. Para Peet, el rearme de Alemania Occidental indicaba una repetición de la historia a la que quería oponerse y “la desnazificación fue mucho más rápida y radical en el Este” (Peet 1989: 209). Debido a los rumores sobre el rearme de Alemania, creció la decisión de ir al este, a la joven República Democrática Alemana (Peet 1989: 10).

Su texto literario *Der Spiegelmann* muestra su capacidad para pensar más allá de la ideología del comunismo. Aquí describe un evento a mediados de 1938, una escena de batalla. Dos soldados se reconocen en el otro, como en un espejo. Finalmente hacen una pausa, se detienen y se ofrecen un cigarrillo o agua. “Durante este antiguo ritual de intercambio de regalos, los dos hombres se sentaron en paz, demasiado agotados y demasiado asustados para analizar quién era un amigo al que ayudar o un enemigo al que matar.” (Peet 1989: 107). La escena muestra que, además de sus convicciones comunistas, Peet también siguió siendo un escéptico, capaz de ironizar y que en su persona las habilidades periodísticas y propagandísticas se combinaban con una inclinación por el drama. La escena se encuentra en un capítulo con el título “Experimentado e inventado” en su autobiografía y es una escena clave para la autoimagen de este periodista y sus motivos. Supo cuestionar críticamente sus propias convicciones políticas y jugó con ideologías, instrumentalizó unas contra otras, el comunismo contra el capitalismo y la RDA para la lucha contra el posible retorno del nacionalsocialismo. Al mismo tiempo fue él instrumentalizado por el régimen de la RDA. Pero fue el interés de John Peet en perseguir a los nazis. En 1952 se casó con Gerogia Taneva, quien fue enviada al campo de concentración de Ravensbrück a la edad de 19 años por distribuir notas consignas contra la guerra. En 1942 fue deportada a Auschwitz como judía. El ejército soviético los liberó (Lampe 2012). Como Peet, Taneva esperaba la sociedad antifascista de la RDA. Mientras que Georgia Taneva habló públicamente sobre sus experiencias en el campo de concentración y recordó los crímenes, Peet no pudo aceptar el hecho de que los nacionalsocialistas de Alemania Occidental no tenían que lidiar con su pasado.

Algunos grupos de la RDA se adelantaron a Alemania Occidental en la reconciliación con el pasado porque el régimen siguió la tradición de los comunistas y los combatientes de la resistencia que sobrevivieron en el exilio o estuvieron en campos de concentración por sus convicciones políticas (Zarusky 2021). En la RDA, el “antifascismo” era una forma de lidiar con el legado del nacionalsocialismo, al mismo tiempo que este término incluía “elementos claros de represión” que permitieron aferrarse a la catástrofe alemana y ubicar históricamente a la DDR como un estado de “trabajadores y campesinos” fuera del contexto del nacionalsocialismo (Weincke 2002: 63 ff.; Leide 2021: 22). Como lo expresó deliberadamente Leide, el autorretrato de la RDA como un “Estado de víctimas” -en contraste con la RFA como un “estado de perpetradores”- legitimó

su propio gobierno de injusticia no democrática (Leide 2021: 13). Los mecanismos de procesamiento en la RDA tenían un carácter instrumental.

En este análisis sociológico, consideré el *Democratic German Report* como un ejemplo de propaganda de la RDA y sus consecuencias en Alemania Occidental, que la RDA sin duda podría servir como un medio de “instrumentalización política, autorretrato y demarcación” (Groehler 1992: 35).

La creación de mitos por el régimen de la RDA como estado anti-fascista tenía como objetivo fortalecer el sentido de comunidad y de esta manera contribuir a la legitimación política (Halbwachs 1985; Blumenberg 2014, 12.). En este sentido los líderes de la RDA explotaron y abusaron su propia propaganda, en particular a aquellos que habían inmigrado voluntariamente a la RDA porque ya no se sentían representados como comunistas en otros países europeos y temían el regreso del nacionalsocialismo. Se llegó a una superposición de los intereses del sistema de la RDA y los intereses de estos actores.

En el caso de la demanda de lidiar con el pasado nacionalsocialista, la búsqueda de tradiciones para legitimar el nuevo estado se combinó con las preocupaciones legítimas de grupos de Alemania Occidental y Oriental que compartían memorias a través de la frontera interior alemana. Particularmente en el área del periodismo público, la superposición de intereses grupales a veces puede aparecer a través de la frontera interior alemana. Esto se puede ver en la cobertura del pasado nacionalsocialista del embajador Ernst-Günther Mohr en el *Democratic German Report* y el alboroto que este informe pudo suscitar en Alemania Occidental. Aunque los periodistas vivían en diferentes sistemas políticos y sociales -en la RDA, Alemania Occidental o Gran Bretaña- compartían el mismo “marco de referencia” y esto hizo posible el reportaje del *Democratic German Report*. El hecho que a continuación pueda concentrarme en el análisis ejemplar de informes sobre Ernst-Günther Mohr y otros diplomáticos en Alemania Occidental es gracias a los análisis ricos y sistemáticos de Berger y LaPorte sobre el tema y, en particular, la biografía de John Peet que sigue mi trabajo y que me inspiró para hacer esta investigación (LaPorte / Berger 2004 / Dies 2006).

## 2. El Democratic German Report y la lucha contra el “mal”

### 2.1 Voces de las víctimas al servicio de la DDR

Los temas centrales del *Democratic German Report* fueron a) la exposición de ex nacionalsocialistas activos en la política, en el ejército y como dignatarios sociales de Alemania Occidental b) los informes sobre antisemitismo y racismo en Alemania Occidental y c) informes propagandísticos sobre la vida en la RDA para un lector extranjero. La tirada alcanzó alrededor de 30.000 copias durante el pico de

la revista, pero también se distribuyó de forma gratuita y se envió a oficinas editoriales periodísticas en el extranjero, escuelas e instituciones educativas, especialmente a Inglaterra (Berger / LaPorte 2006: 401). En noviembre de 1953, el propio Peet envió copias del *Democratic German Report* a Konrad Adenauer y a varios ministros federales y pidió, por supuesto, no sin motivos ocultos, que se corrigieran las notas biográficas adjuntas, que se suponía que harían transparente el pasado nazi de los políticos (Schirmer 1954). Sin embargo, esta solicitud no pretendía ser una corrección seria de las biografías o una comparación, sino más bien una provocación, porque las biografías ya habían sido impresas y publicadas en ese momento, como había investigado John Peet. El artículo tenía el polémico titular “Los ministros nazis de Adenauer” (*Democratic German Report*, vol. II, no 23, 13 de noviembre de 1953). El informe también llama la atención sobre el hecho de que Jakob Kaiser, ministro de Asuntos Internos de Alemania en ese momento, había sido informado por un observador inglés de que el *Democratic German Report* se había enviado a escuelas, universidades y otras instituciones educativas (PAAA-B 11-Abt. 3 / 1078). “Incluso los ingleses políticamente interesados en su mayoría no reconocieron el carácter comunista de esta publicación, o sólo lo reconocieron muy tarde. Esto causaría un daño considerable.” (PAAA-B 11-Abt. 3 / 1078) Jakob Kaiser temía a John Peet y a los informes del *Democratic German Report* porque las revelaciones sobre el pasado nacionalsocialista de los políticos de Alemania Occidental podrían afectar las relaciones germano-británicas. Mientras que el gobierno de Alemania Occidental organizaba giras y conversaciones con políticos de Alemania Occidental para periodistas británicos, Peet también se reunió con grupos de periodistas británicos y les proporcionó información de la RDA Alemania Occidental (PAAA-B-Abt 3). Los periodistas de Gran Bretaña consideraron a Peet como una fuente auténtica, precisamente porque había ido a la RDA voluntariamente.

John Peet y su colega Victor Grossman lucharon contra lo que veían como un “mal absoluto”, el nacionalsocialismo como producto final del capitalismo, e intentaron, en conexión con esto, tematizar públicamente desde Alemania oriental hacia el extranjero el antisemitismo y el racismo de Alemania Occidental. Ya en la década de 1930, mientras leía el *Daily Worker*, Peet llegó al punto de vista y al estado de ánimo, más tarde instrumentalizado por la RDA para sus objetivos: el nacionalsocialismo de Hitler, o el fascismo en general, representaba la última etapa del poderoso mono-capitalismo imperialista (Peet 1989: 41). Este punto de vista fue también el núcleo del autorretrato de la RDA como un “estado antifascista”: los campos de concentración como “Auschwitz” fueron descritos como el “fruto normal del capitalismo.” (Amèry 1977: 37). El juicio de Eichmann, que refleja el desarrollo de las relaciones internacionales entre Alemania Occidental e Israel, muestra el éxito de la propaganda extranjera de la RDA de la década de 1960 al exponer el pasado nazi de los empleados de Konrad Adenauer.

El hecho de que la RDA pudiera criticar al gobierno federal de una manera moralmente intangible le dio poder. El miedo de Konrad Adenauer a la RDA y sus revelaciones sobre el pasado de los miembros de su gabinete, especialmente Hans Globke, esta ilustrado por el robo de documentos por el abogado de Alemania Oriental Karl Kaul antes del juicio de Eichmann por agentes de Alemania Occidental (Wiegrefe 2010). En última instancia, incluso estos métodos criminales no pudieron evitar las críticas públicas. Kurt Goldstein, quien estuvo en un campo de concentración, también trabajó como reportero de la RDA en el juicio de Eichmann.<sup>4</sup> En el informe de apertura agrega personalmente y con voz entrecortada: “Tengo que decírselo, mis oyentes. Al leer la acusación, todos los periodistas sin excepción se sintieron profundamente conmovidos. Y me pasó que tuve que revivir todo lo que había vivido en Auschwitz y Buchenwald en los años 1941–1945” (Goldstein 1961: 9:50–10:18 Min.).

Goldstein enfatizó y explicó a su audiencia que con Adolf Eichmann *solo uno* de los muchos criminales nazis se encuentra en el banquillo de los acusados. Para llevar a cabo los crímenes, tuvo que depender de la ayuda de las misiones extranjeras de Alemania en las potencias del Eje y los territorios ocupados. “Me viene a la mente la primera pregunta que se hace con toda la acusación: ¿Dónde está los cómplices de Eichmann? Eichmann está aquí sentado solo en el banquillo. Pero está sentado en nombre de todos aquellos a quienes se refiere, a quienes se dirige, a quienes se les acusa, cuando la acusación dice repetidamente ‘crímenes cometidos por Eichmann y otros’ en cada punto. Aquí están claramente esos diplomáticos de Asuntos Exteriores, esos embajadores, delegados y disciplinas de las legaciones que ayer sirvieron a Hitler y que hoy ocupan altos cargos en la oficina de Asuntos Exteriores de Bonn (Goldstein 1961:10:25–12:17 Min.).” Y Goldstein finalmente comenta:

“Adolf Eichmann se sienta en el banquillo de los acusados. Eichmann y otros están acusados. ¿Quién coescribió las leyes de Nuremberg? ¿Quién las comentó? Queda un asiento libre. Pertenece al Dr. Hans Josef Maria Globke, quien, a través de su trabajo sobre las leyes raciales de Nuremberg, a través de su comentario sobre las leyes raciales, sentó las bases para los crímenes de Eichmann y todos los demás. No está en el banquillo de los acusados, y así lo afirman abiertamente aquí numerosos periodistas de Israel, del extranjero y periodistas de Alemania Occidental.” (Goldstein en: Goldstein 1961: 15:55–16:36 Min).

---

4 Con motivo del 60 aniversario del juicio de Eichmann, se publicó en la mediateca de la ARD una obra radiofónica de Noam Brusilovsky y Ofer Waldmann, que también da voz a los oyentes de entonces, a los testigos contemporáneos y a los nacidos después (Brusilovsky, Waldmann 2021). La obra radiofónica ilustra el papel especial de la radio como medio para informar sobre el juicio.

La fuente muestra que la información y el contenido de la propaganda de la RDA correspondían al estado cultural de la investigación sobre el tema (Aly 2002; Bästlein 2018). La fuente también muestra que los crímenes nazis fueron expuestos por las víctimas de la RDA, quienes recibieron voz y público a través de estos testimonios, y que grupos locales de diferentes contextos sociales y políticos se recordaban juntos Cuando la historia del nacionalsocialismo se tematizó públicamente, a través de la acusación, fue a su vez “instrumentalizada”. Se produjo que los intereses de diferentes grupos de periodistas de Alemania Occidental y Oriental comenzaron a superponerse. La experiencia compartida de leer la acusación y la audiencia pública de las víctimas conectó a ambos lados y acercó al lado de Alemania Occidental al lado de Alemania Oriental. Víctimas del nacionalsocialismo, como Franz Goldstein o ex miembros de la resistencia como John Peet, que luchó en la brigada internacional en la Guerra Civil española, esperaba reconciliarse con el pasado nacionalsocialista en Alemania Occidental.

Esto ganó la simpatía de la RDA en Alemania Occidental en la década de 1960, en un momento en que casi nadie en la propia RDA creía ya en la propaganda. La situación económica del país había empeorado en una crisis y difícilmente se podía garantizar el abastecimiento de la población (Lemke 1993: 154). Para desviar la atención de las crisis políticas y sociales internas, el SED se concentró en los puntos de ataque del “enemigo de clase”. Como han mostrado Michael Lemke y otros, el establecimiento de la agenda se basó en “planes de campaña” detallados que regulaban las metas y responsabilidades hasta el último detalle (Ibid.: 160). Estas campañas propagandísticas estaban dirigidas a exnazis y criminales de guerra en el Ministerio de Relaciones Exteriores, como Hans Globke, quien finalmente fue juzgado simbólicamente y sentenciado *in absentia* en la RDA (Axe 2011).

En la propia RDA, al aceptar su propio pasado nazi y el de la RFA, existía una contradicción entre las reivindicaciones políticas y la realidad, construida con fines propagandísticos (Gründer 2021). El antifascismo se disfrazó de propaganda en términos de política histórica porque hizo de la “historia un argumento” y se convirtió en un medio para asegurar el poder en el propio país (Becker 2020: 280). La denuncia de las continuidades nazis en Alemania Occidental se utilizó para perseguir a miembros de la oposición política o para justificar la construcción del Muro de Berlín, como un “caso protector antifascista” (Gründer 2021). Las consecuencias asesinas son bien conocidas. E “incluso si en muchos casos el pasado nazi de los funcionarios de Alemania Occidental salió a la luz legítimamente a través de las maniobras de descubrimiento realizadas por la RDA, el gobierno de la RDA se olvidó de barrer frente a su propia puerta” (Gründer 2021). Una gran cantidad de análisis científicos muestran que hubo una clara continuidad de trabajadores calificados desde antes de 1945 en áreas del estado de SD (Bösch/Wirsching 2015: 17). En la RDA, también, los

nacionalsocialistas fueron promovidos a los puestos más altos, particularmente en el sistema educativo, por ejemplo (Huggins 2020). Los ex médicos nazis en Alemania Occidental y Oriental que estuvieron involucrados en delitos de eutanasia se integraron en el sistema de salud. Al construir el Ejército Popular, los oficiales de la Wehrmacht fueron desplegados deliberadamente y desempeñaron funciones de liderazgo (Thoß 1994). Leide ha demostrado que el procesamiento judicial en la RDA, a pesar de las afirmaciones antifascistas, no se llevó a cabo cuando parecía políticamente oportuno (cf. Leide 2005). Se produjeron continuidades especialmente cuando la Seguridad del Estado de la RDA quiso poner a estas personas a su servicio (cf. Leide 2005; Bösch/Wirsching 2015: 18).

Análisis más recientes de la integración de ex nacionalistas en el Ministerio de Relaciones Exteriores de la República Democrática Alemana, como Jonathan Kaplan (2020), muestran, sin embargo, que en contraste con la situación en la República Federal, en la que los nazis y los criminales de guerra ocuparon cargos políticos de liderazgo, en la RDA: tanto en el liderazgo como en el aparato político sólo se integraron “pequeños nazis”, y que una demarcación con el pasado y una condena antifascista eran requisitos previos para una carrera en la RDA (Kaplan 2020: 67; 80). Sin embargo, no hay que olvidar que ninguno de estos procesos se desarrolló independientemente del contexto de la Guerra Fría, que determinó la estructura de ambos estados en su curso: la integración a la sociedad de la RDA dependía de la lealtad al partido, al estado y especialmente también al poder ocupante soviético y no principalmente del pasado nacionalsocialista (van Melis 1999). Las continuidades de personal de los ex nacionalistas en Alemania Occidental, por otro lado, fueron aceptadas por la parte estadounidense si se demostraban ser oportunas para la lucha contra el comunismo. También para integración personal de los ex nacionalistas es lo que Löwenthal señaló, a saber, que todo el desarrollo de la República Federal es “absolutamente incomprensible”, “si se ignora el efecto profundo que una amplia tendencia anticomunista y antisoviética ejerció en sus años de formación.” (Löwenthal 1974: 609).

El hecho de que, como en el caso del *Democratic German Report*, existiera una superposición entre los intereses individuales y los intereses del sistema en esta compleja situación muestra, además de la complejidad de la propaganda de la RDA, sobre todo su potencial de éxito. Y sólo porque la propaganda fuera útil para la dirección del SED y orquestada por ella, no significaba que todos los actores involucrados fueran funcionarios del partido convencidos y en todo momento estuvieran de acuerdo con las políticas del régimen. También hubo quienes fueron víctimas reales del nacionalsocialismo como Fran Goldstein, que se encontraba en un campo de concentración, tuvo que huir, fue perseguido o resistido por sus orígenes judíos y actitudes políticas. El liderazgo del SED pudo explotar sus experiencias y actitudes políticas individuales. Cabe señalar que solo los antifascistas fueron reconocidos oficialmente como un grupo de víctimas en

la RDA (Leide 2021: 23). El análisis de una edición ejemplar del *Democratic German Report* muestra a continuación que también se hizo referencia a voces judías, e incluso a fuentes sionistas en el *Democratic German Report*. Esto fue todo menos evidente en la RDA (Herf 1998: 453; Timm 1993; Leide 2021).

## 2.2 El ejemplo: “La peste” – Nacionalsocialistas desde Vietnam gasta Argentina

El 19 de enero de 1962, el *Democratic German Report* publicó un mapa del mundo con el título “La peste” (*Democratic German Report*, 19 de enero de 1962, 29–19). El mapa del mundo está cubierto con esvásticas y otros símbolos, un cuadrado dividido en blanco y negro y un círculo. Una leyenda en la parte superior derecha explica los símbolos. La esvástica muestra dónde trabajaron ex miembros del NSDAP como embajadores de Alemania Occidental (“embajadores de Alemania Occidental que eran miembros del Partido Nazi”). Los cuadrados muestran a los embajadores de Alemania Occidental que estuvieron activos en el Ministerio de Relaciones Exteriores del Reich (“Embajadores de Alemania Occidental que trabajaron en el Servicio Diplomático de Hitler”) y los círculos indican los países en los que están activos los embajadores de Alemania Occidental que alguna vez ocuparon un cargo en el Estado NS. (“Embajadores de Alemania Occidental que ocuparon puestos importantes en la Alemania de Hitler”). El mapa está firmado con la nota en negrita: “Nota: Este es un mapa de 1962, no un mapa de 1933” y conduce a las siguientes páginas, en las que la revista describe el pasado nazi de casi 60 embajadores en siete páginas.

Incluso el titular *La peste* deja claro que se trata de un texto político. La charla de la “sociedad infectada” es un motivo claramente político, comunista soviético que, si se mira más de cerca, es comparable a la retórica nacionalsocialista y antisemita. El hecho de que el “organismo nacional alemán” deba ser “curado” por judíos, homosexuales, disidentes y muchos otros grupos de víctimas es parte de la ideología nacionalsocialista que es étnica y racista (Diehl 2006). Con este objetivo, se estableció la esterilización forzosa de las enfermedades hereditarias y se destruyó la “vida indigna de la vida” en las campañas de eutanasia (Graf / Schiefeneder 2020: 3). Marcar a los ex nacionalsocialistas en un mapa del mundo y sobrescribir este mapa con “peste”, una enfermedad incurable que solo puede erradicarse mediante el aislamiento y, en última instancia, la compartimentación, despierta estas asociaciones.

Por otro lado, en el uso diario, un “mapa del mundo” es un medio de orientar al observador. El mapa del *Democratic German Report* ofrece, a través de la leyenda ayuda para la “autoayuda” el camino correcto para creer en la ideología comunista, en los principios antifascistas de coexistencia en la “religión política”

comunista soviética (Kunter 2016). Los mapas ya han llevado al pueblo perdido de Israel de regreso a la comprensión: “¡Coloca señales de tráfico, coloca marcas de piedra para ti y enfoca tu mente en el camino por el que viajaste! ¡Vuelve (la virgen de Israel), vuelve a estas ciudades tuyas!” (Jer 31: 21). En el *Democratic German Report*, estas tarjetas también están destinadas a poner a los lectores en el “camino correcto”. El mapa del mundo le pide al espectador que se oriente, que encuentre su camino, y por otro lado está directamente involucrado en la búsqueda del “camino correcto” (Jer 31: 21). En el *Democratic German Report* se publicaron varios mapas del mundo, que, por ejemplo, también deberían mostrar las continuidades de los ejecutivos de la Wehrmacht y la Bundeswehr (*Democratic German Report* “Iron Crosses Over Europe”, 22 de Junio de 1962). Estos mapas, a su vez, cumplieron el deseo de los periodistas de presentar de forma independiente una buena historia para informar y realizar más investigaciones: ¿qué caso era verdadero y qué no? Al hacerlo, se toparon con los límites de lo posible, así como con el gobierno federal que no cooperaba en Alemania Occidental. Incluso si los informes del *Democratic German Report* no se correspondían enteramente con la verdad histórica, podrían proporcionar verdades de esta manera a través de las experiencias individuales provocadas por los periodistas.

Por ejemplo, hubo informes sobre Hasso von Etdorf, que estuvo destinado en Londres y sirvió en el Alto Mando de la Wehrmacht entre 1939 y 1944, y el embajador Ernst-Günther Mohr, que fue desplegado en Berna en 1962:

Ernst-Günther Mohr: 57, servicio diplomático en 1929, en China, División de Asuntos Exteriores de Asia Oriental (1937), Memel, desde 1939 en La Haya, Países Bajos. Después de 1944 oficial de enlace con el Alto Mando de las Fuerzas Armadas. Desempeñó un papel principal en la deportación y el asesinato de judíos holandeses, véase el recuadro de la izquierda. Miembro del Partido Nazi No. 3.500.174 (septiembre de 1935). 1949 en la Cancillería Federal de Alemania Occidental, poco después en el servicio exterior. (*Democratic German Report*, 19 de enero de 1962: 20)

El recuadro de la izquierda contiene más supuesta información sobre el pasado de Ernst-Günther Mohr. Se cita uno de sus informes a Berlín:

“... de los 140.000 judíos registrados originalmente en los Países Bajos, el judío número 100.000 ahora ha sido eliminado del cuerpo de la nación. Eso significa que en 11 meses la des-judificación en Holanda se ha resuelto casi en tres cuartas partes.” (Reporte a Berlín por Dr. Ernst-Guenter Mohr, consejero de la legación nazi en La Haya. Junio 25 de 1943, actual embajador de Alemania occidental en Suiza), *Democratic German Report*, 19 de enero de 1962: 20).

La información del *Democratic German Report* no corresponde a la verdad histórica: Ernst-Günther Mohr estuvo activo en Argentina, pero no como representante de la Oficina de Relaciones Exteriores en el Reich Comisionado para

los territorios holandeses ocupados. Se trataba de Otto Bene, de quien nos han llegado informes de 1943 que confirman que organizó la deportación de judíos a los Países Bajos e informaba periódicamente sobre el progreso de las medidas de exterminio. En febrero de 1943 informó sobre los aproximadamente 100 judíos que quedaban en los Países Bajos, nombró sus nacionalidades y declaró el 20 de julio de 1944 que la “cuestión judía” para los Países Bajos podría describirse como resuelta (Yad Vashem; JM, 3124: Bene an AA, 31–07–1942; como 13–08–1942; 11–11–1942; 16–11–1941; 06–01–1943, 04–05–1943, citado por Conze et al. 2008: 240).

Cuando comenzaron las deportaciones de los Países Bajos en enero de 1942, Ernst-Günter Mohr ya llevaba varios meses en su nuevo lugar de trabajo en Río de Janeiro (Keiper / Kröger 2008: 276). Difícilmente se le puede atribuir una responsabilidad concreta por las deportaciones, pero un informe de Mohr del 17 de febrero de 1941 muestra que al menos en ese momento él sabía sobre la persecución de los judíos en Ámsterdam (PAAA/RZ211/102895\_083). Mohr informó sobre la decisión de Benes de “adoptar una postura firme” sobre la “solución a la cuestión judía” (ibid.). Mohr escribe: “Como primera medida, el barrio judío se cerrará en el futuro” y se prohibirá la entrada a los “arios”. Además, el número de estudiantes judíos en las universidades debería ser limitado (ibid.). Con este fin, “primero se debe determinar el número exacto de estudiantes judíos” para reducir el porcentaje al 3 % (ibid.).

Ernst-Günther Mohr se unió al NSDAP en 1935 (Keiper / Kröger 2008: 26). Fue reclutado en el Servicio Exterior el 22 de mayo de 1929 y aprobó su examen diplomático-consular el 18 de diciembre de 1931 (ibid.). Antes de su estadía en La Haya, sirvió en Shanghái y Beijing. Desde el 7 de mayo de 1940 estuvo en Río de Janeiro, donde dirigió el departamento consular hasta que se rompieron las relaciones diplomáticas el 29 de enero de 1942. Posteriormente fue trasladado a Tánger y finalmente a España. Desde el 24 de abril de 1947, fue consultor en la Oficina Alemana para Asuntos de Paz en Stuttgart. A esto le siguió una carrera en el Ministerio de Relaciones Exteriores con Konrad Adenauer. En 1956 se convirtió en embajador especial en Monte Carlo en las celebraciones de la boda del príncipe gobernante Rainiero III. con Grace Kelly. El 26 de abril de 1957 recibió el título oficial de “Embajador” y el 8 de mayo de 1958 pasó a ser embajador en Berna, el 17 de abril de 1963, luego embajador en Buenos Aires hasta su jubilación el 15 de agosto de 1969 (ibid.).

Víctor Grossman asegura hasta el día de hoy que el embajador fue trasladado a Argentina debido al informe del *Democratic German Report* (Grossman 2021). De hecho, en la década de 1960, el estrés político nazi podía influir en el lugar donde se desplegaba un embajador. Bernd Mumm von Schwarzenstein fue trasladado a Varsovia en 1963 precisamente porque no podía ser incriminado políticamente (Conze et al. 2012: 499). Henning Thomse, por el contrario, no fue

transferido a Australia en 1956 porque existían preocupaciones sobre la confiabilidad de la oficina debido a los antiguos miembros del NSDAP y las SS (ibid.). No se puede probar si Ernst-Günther Mohr fue trasladado a Buenos Aires debido a su pasado político.

Independientemente de esto, el mapa del mundo publicado por el *Democratic German Report* fue un éxito propagandístico que puede justificarse por el hecho de que varios periódicos europeos imprimieron la hoja (Grossman 2021). El mapa del mundo también fue impreso en América, por el periódico *The Minority Of One*, que quería ofrecer a sus lectores una alternativa a los reportajes anti-comunistas en el contexto de la Guerra Fría. Se hicieron cargo del tema para sus informes, imprimieron el mapa del *Democratic German Report* y complementaron el informe con más investigaciones locales y complejos actuales. El informe muestra que, como resultado del informe en el *Democratic German Report*, los editores enviaron un telegrama al embajador alemán en Washington, Wilhelm Georg Carl Grewe, pidiéndole que brindara información sobre su pasado nacionalsocialista: “No respondió a nuestro telegrama [...] Es posible que el embajador de Alemania Occidental considere preferible el silencio autoinculpatorio, que todavía deja lugar a dudas razonables, a una confirmación viril de su pasado nazi. él consideraría preferible la negación, si esa negación pudiera hacerse válidamente. Nuestros lectores sacarán sus propias conclusiones de la falta de respuesta a nuestro telegrama.” (*The Minority of One*, May 1962: 6). En la página siguiente, la revista, similar al estilo propagandístico del *Democratic German Report*, imprimió el Telegrama con fines ilustrativos (ibid.).

El *Democratic German Report* enumeró otros periódicos que reimprimieron el mapa en el número del 16 de marzo de 1962 en el “artículo de seguimiento” La plaga. Nuestra historia resuena en todo el mundo. Los periódicos piden una respuesta de Bonn “, que dice:

*The Evening Standard* de Londres dedicó un artículo principal sobre el escándalo; *Literaturnaya Gazyeta* de Moscú reimprimió el mapa junto con algunos de los detalles; el *Jewish Observer*, influyente semanario sionista de Londres, imprimió el mapa en su primera página, junto con los detalles biográficos completos de los antiguos diplomáticos nazis que ahora sirven a Adenauer. Se han señalado otras reimpresiones en el *Tribune*, Londres; *Dagbladet*, Oslo; *Il Paese*, Roma; *The Worker*, Nueva York y *Hamishmar*, Tel Aviv.” (*Democratic German Report*, 16 de marzo de 1962: 58.)

Sin embargo, el mayor éxito de la revista fue que el *London Jewish Observer* reimprimió el mapa y condenó al gobierno de Bonn. El *Democratic German Report* imprimió en detalle los informes de los otros periódicos en el extranjero. Podemos ver en el *Democratic German Report* que, según el *Jewish Observer*, el *Democratic German Report* es un periódico de propaganda de la RDA que quería exponer el gobierno de Adenauer.

“Pero eso no responde a la seria preocupación que seguramente suscitará esta acusación. [...] No estamos en condiciones de verificar los detalles, que se enumeran en su totalidad. Tampoco lo es ninguna otra organización o periódico privado. Las únicas autoridades que pueden hacer esto son los gobiernos occidentales o la administración de Bonn.” (Jewish Observer, 2 de febrero de 1962, citado en Democratic German Report, 16 de marzo de 1962: 6, SPIEGEL 12, 1962)

El artículo del *Jewish Observer* le pidió a Bonn que se explicara. No solo es una publicación vergonzosa para los representantes en el Ministerio de Relaciones Exteriores, sino también para los ciudadanos que finalmente querían lidiar con el pasado nazi de Alemania:

No se trata solo de avergonzar al Gobierno Federal en Bonn; son conocidos por su piel gruesa. Pero también avergüenza a los muchos alemanes que han crecido desde la guerra y que se oponen genuina y totalmente a todos los aspectos de la doctrina nazi y a quienes llevaban su emblema. (SPIEGEL 12, 1962)

Este informe muestra que no fue decisivo para el éxito del Democratic German Report en el extranjero si los hechos individuales, como en el caso de Ernst-Günther Mohr, eran ciertos o no. Porque hubo una mayor explosividad que surgió de las cuestiones no resueltas y que la generación de la posguerra en Alemania comenzó a enfrentar a principios de la década de 1960: quién estuvo involucrado en el asesinato de los judíos y la persecución de los disidentes durante la era nazi ¿Por qué el gobierno de Adenauer protegió a políticos como Globke? Esto se demostró claramente, por ejemplo, en la exposición “Justicia nazi sin castigo”, presentada del 27 de noviembre de 1959 a febrero de 1962 en diez ciudades universitarias alemanas y algunas extranjeras y fue organizada principalmente por estudiantes comunistas o partidarios de la SDS en Occidente que no vivieron la época del nacionalsocialismo (Kohlstruck 1997: 113–127). La información en el *Democratic German Report* y los temas adquirieron un interés cada vez mayor en toda Alemania. En este sentido, la confusión que el artículo del *Democratic German Report* podría causar a nivel internacional dice algo sobre la sociedad en Alemania Occidental. Esto queda claro en el debate periodístico de Alemania Occidental que estalló sobre *La Plaga*: DER SPIEGEL dedicó un breve mensaje en la sección Panorama al informe del *Jewish Observer* sobre el artículo del *Democratic German Report*:

El periódico judío había obtenido el mapa y la lista del servicio de información de la RDA en inglés *Democratic German Report*. La solicitud del *Jewish Observer* a Bonn para explicar los datos orientales o para refutarlos de manera convincente no recibió ninguna respuesta oficial. (SPIEGEL, Nr. 12, 20–03–1962, <https://www.spiegel.de/politik/mit-einer-von-hakenkreuzen-ueberzogenen-karte-a-be720869-0002-0001-0000-000045139392>)

Continúa: “El embajador de Londres Hasso von Etdorf, atacado en el público británico debido a los detalles de la lista —era miembro del NSDAP desde 1933, número de miembro 3 286 356— hasta ahora no ha recibido apoyo de su país de origen, aunque varias veces antes se verificara su reutilización y se reconociera como un luchador de la resistencia” y: “El líder del FDP, Erich Mende, expresó su asombro por la lista en una entrevista con el ‘Jewish Observer’: ‘Me entero de esto por primera vez hoy’” (SPIEGEL, Nr. 12, 20.03. 1962, <https://www.spiegel.de/politik/mit-einer-von-hakenkreuzen-ueberzogenen-karte-a-be720869-0002-0001-0000-000045139392>) *Der Spiegel* advierte al gobierno de Bonn que comente y se hace cargo del tema basándose en el informe del *Democratic German Report*. Peet comentó en el próximo número del 13 de abril de 1962 en la categoría *Cuaderno de Berlín* bajo la palabra clave *Ecoss de la esvástica*: “El 21 de marzo, la revista más grande de Alemania Occidental, *Der Spiegel* tomó el mapa, señalando que hasta la fecha las autoridades de Alemania Occidental no habían hecho ningún intento de disputar los hechos.” (*Democratic German Report*, 13 de abril de 1962:76).

El periódico conservador *Christ & Welt* reaccionó al pequeño reportaje en Panorama del SPIEGEL (*Christ & Welt*, 23 de marzo 1962). Giselher Wirsing acusó a la revista de adoptar la propaganda de Alemania Oriental sin críticas y criticó al Spiegel. “Para nosotros fue un éxito que de todas las personas Wirsing, que era editor en jefe de *Christ & Welt* en ese momento, estuviera indignado, un conocido nacionalsocialista y antisemita (Grossman 2021).” Giselher Wirsing era SS-Hauptsturmführer y empleado del SD en la época del nacionalsocialismo y tuvo un primer punto culminante en su carrera como editor del *Münchener Neuesten Nachrichten*. (Förster 2010). En 1941 emergió a través de conferencias sobre *La cuestión judía en el Medio Oriente*. (Kühling 2008: 225) John Peet tradujo el artículo de *Christ & Welt* para sus lectores en el extranjero:

Los propagandistas extranjeros de la Zona (*Democratic German Report*; ed.) Envían regularmente a los países de habla inglesa un pequeño periódico que se hace llamar ‘Democratic German Report’. Consiste principalmente en artículos de odio contra la República Federal. Este periódico de propaganda oscura y torpe publicó recientemente un mapa que intentaba probar que las misiones diplomáticas de la República Federal eran una especie de organización nazi [...] Este mapa fue reimpreso por ‘Der Spiegel’, con un comentario que hace parecer lo más normal del mundo difundir material de propaganda comunista en la República Federal. Cualquiera que conozca el ‘Democratic German Report’ sabe que se trata de un órgano de la guerra civil comunista en Alemania. (*Democratic German Report*, 13 de abril de 1962: 76)<sup>5</sup>

5 El antiguo colaborador de John Peet, Victor Grossman, me dio acceso a la colección de su periódico. La numeración del periódico sorprende en un principio. La numeración del periódico era extraña. Aunque cada número tenía solo 8 páginas, los volúmenes anuales estaban numerados en su totalidad. El mismo Grossman informó sobre John Peet y su propia historia

Peet reacciona con humor a este informe en su revista. “Cuán acertada es ‘Christ und Welt’”, escribe, “estoy escribiendo esto con un cuchillo afilado entre los dientes, mientras mis asistentes pulen sus metralletas y juegan despreocupadamente con cartuchos de dinamita.” (ibid.) El *Democratic German Report* había dado en el blanco en el verdadero sentido de la palabra con sus informes y John Peet se divirtió con las reacciones.

Pero para ser serio, hay varios puntos interesantes que hacer sobre este artículo en ‘Christ und Welt’. En primer lugar, se debe tener en cuenta que el periódico no intenta negar o excusar los hechos dados por *GERMAN REPORT* sobre el altísimo porcentaje de antiguos miembros nazis que ahora son embajadores de Alemania Occidental; en lugar de eso, responde a nuestros hechos, echa un poco de espuma por la boca y luego realiza un ataque al estilo McCarthy contra ‘Der Spiegel’ por reimprimir el mapa. (*Democratic German Report*, 13 de abril de 1962: 76).

En la segunda parte de su informe, John Peet recuerda a los lectores el pasado de Giselher Wirsing y concluye: “Sabemos que debemos estar en la línea correcta cuando un hombre como este nos insulta.” (*Democratic German Report*, 13 de abril de 1962: 76).

Una vez respondida la pregunta sobre Ernst-Günther Mohr, reconstruí extractos del debate para mostrar cómo el *Democratic German Report* argumentó y pudo desarrollar su efecto en Alemania Occidental y en el extranjero. John Peet asumió que estaba del lado correcto. Su enfoque también les pareció incluso a algunos políticos en Alemania Occidental como un medio legítimo, como puede demostrar el caso Mohr: el predecesor de Ernst-Günther Mohr también jugó la “carta nazi” contra los competidores desagradables en la oficina en Berna. El nombramiento de Mohr fue realizado a pesar de las protestas públicas (Conze et al. 2012: 498). Esta protesta fue provocada por una campaña de prensa en Suiza. Un periodista anónimo se dirigió a varios periódicos y calificó a Mohr de nacionalsocialista. Ya no es posible demostrar quién fue el autor de esta campaña. En cualquier caso, el predecesor de Mohr en el cargo, el embajador Friedrich Holzapfel en Berna, había compilado una carpeta de prensa con artículos suizos sobre Mohr y había pedido a Brentano que no trasladara a Mohr a Berna (ibid.). Aquí, también, el pasado de un embajador se instrumentalizó por un interés personal.

---

de vida (Grossman: 1958; 2019) y lo entrevisté en 2021 como parte de la investigación para este texto.

### 3. Conclusión

El informe del *Democratic German Report* es un ejemplo de cómo la lucha contra el *mal* fue utilizada por comunistas comprometidos y ex combatientes de la resistencia para la propaganda de la RDA. Como ha demostrado mi análisis, ellos mismos utilizaron una retórica totalitaria comparable a la retórica nazi. El fin no justifica los medios y la cuestión de quién instrumentalizó a quién, cuándo y con qué propósito no puede responderse de manera concluyente. En la lucha entre los dos sistemas en Alemania Occidental y Oriental, los actores persiguieron sus propios intereses políticos y explotaron las oportunidades que les ofrecía el régimen de la RDA. El análisis también mostró que John Peet era capaz de autocrítica y comprendía la situación. El motivo de su traslado a la RDA fue que no quería ser instrumentalizado en la Guerra Fría. Temía un rearme en Alemania Occidental y una nueva guerra. Su vida estuvo marcada por muchas rupturas y hechos traumáticos, incluida su lucha antifascista en la brigada internacional de la Guerra Civil Española. Esto lo llevó en parte a la capacidad de cuestionar su propia posición ideológica y de adoptar una perspectiva diferente. En la situación de guerra y la experiencia de la violencia, como muestra su historia *Der Spiegelmann*, había un vacío entre sus propias convicciones y el entorno ideológico en el que se movía. Sin embargo, a pesar de esta experiencia de múltiples perspectivas, decidió ir a la RDA.

En la década de 1960, John Peet evidentemente no entró en un conflicto de lealtades porque sus convicciones políticas coincidían con los intereses sistemáticos de la RDA en relación a la lucha contra lo que él veía como un mal absoluto, el nacionalsocialismo como la etapa final del capitalismo. La RDA era el sistema construido sobre la alternativa ideológica de la que Peet estaba convencido desde la época escolar. Desde la década de 1930, cuando John Peet observó la crisis económica y los éxitos de los nacionalsocialistas en Alemania y los fascistas en Italia, el comunismo fue la ideología alternativa para él. En Palestina conoció a muchos judíos que tuvieron experiencias traumáticas en Alemania y huyeron. Cuando asumió que la historia comenzaba a repetirse, quiso estar en el “lado correcto”. En Alemania Occidental, que no se demarcó con suficiente claridad del nacionalsocialismo, dijo que no podía seguir viviendo. En Alemania Oriental, sucedió de lo que realmente huyó: la dirección del partido pudo utilizar sus informes para actos de injusticia y violencia, que también tuvieron consecuencias asesinas. La alternativa ideológica del “comunismo” representaba un peligro para Konrad Adenauer y su gabinete, que debían ser combatidos como “malvados” porque se reconocía su potencial de violencia. El hecho de que Konrad Adenauer y el establecimiento político de Alemania Occidental se hubieran negado a abordar y castigar el pasado nacionalsocialista de personalidades como Globke era un vacío. Les dio a periodistas como John Peet y

Kurt Goldstein el derecho moral de señalar este espacio en blanco. Abordar el pasado nazi ayudó a estabilizar la RDA, que era en sí misma un estado de injusticia. ¿Ayudó involuntariamente *el Democratic German Report* a ocultar el pasado nacionalsocialista de los funcionarios de la RDA? Probablemente. Y en qué medida los éxitos con el mapa del mundo analizados anteriormente encontraron un terreno fértil porque se utilizó la jerga política de los años treinta, sería otra cuestión que debería plantearse en este contexto.

El mito de la RDA como un estado antifascista solo pudo tener éxito porque hubo un esfuerzo político en Alemania Occidental para proteger a ex nacionalsocialistas como Globke. Es por eso que periodistas como John Peet pudieron ganarse la simpatía del régimen de la RDA a través de la propaganda extranjera hasta los años sesenta.

## Bibliografía

- Aly, Götz (2002): “Zuverlässig. Lob des antifaschistischen Rentners. Rezensionennotiz zum ‘Braunbuch’”. En: *Süddeutsche Zeitung*. München, el 9 de agosto.
- Amèry, Jean (1997): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Axer, Christine (2011): *Die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit. Deutschland und Österreich im Vergleich und im Spiegel der französischen Öffentlichkeit*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.
- Bästlein, Claus (2018): *Der Fall Globke – Propaganda und Justiz in Ost und West*. Berlin: Metropol.
- Becker, Manuel (2020): “Stabilität durch Geschichtspolitik? Chancen und Grenzen geschichtspolitischer Steuerungsversuche am Beispiel der DDR”. En: *Leviathan* 48 (36), 279–293.
- Bender, Peter (1989): *Deutsche Parallelen. Anmerkungen zu einer gemeinsamen Geschichte zweier getrennter Staaten*. München: Siedler.
- Berger, Stefan / LaPorte, Norman (2004): “John Peet (1915–1988): An Englishman in the GDR”. En: *History* 89 (1), 49–69.
- Berger, Stefan / LaPorte, Norman (2006): “Ostpolitik before Ostpolitik: The British Labour Party and the German Democratic Republic (*Democratic German Report*), 1955–1964”. En: *European History Quarterly* 36 (3), 36–420.
- Bösch, Frank / Wirsching, Andreas (2015): *Die Nachkriegsgeschichte des Bundesministeriums des Innern (BMI) und des Ministeriums des Innern der DDR (Mdi) hinsichtlich möglicher personeller und sachlicher Kontinuitäten zur Zeit des Nationalsozialismus*. München – Potsdam: Andreas.
- Brusilovsky, Noam / Waldmann, Ofer: (2021): “Adolf Eichmann – ein Hörprozess”. En: *Doku-Hörspiel*, DLF 202. Véase: <https://www.ardaudiothek.de/episode/hoerspiel/adolf-eichmann-ein-hoerprozess/rbbkultur/91332794/> [consultado por última vez el 29 de marzo de 2022].

- Conze, Eckhart / Frei, Norbert / Hayes, Peter / Zimmermann, Moshe (eds.) (2012): *Das Amt und seine Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*. München: Blessing.
- Diehl, Paul (2006): "Körperbilder und Körperpraxen im Nationalsozialismus". En: Diehl, Paul (ed.), *Körper im Nationalsozialismus. Bilder und Praxen*. München, 9–30.
- Dohrmann, Anja Maria (2003): *Erika Mann – Einblicke in Ihr Leben*. Inaugural-Dissertation. Freiburg: Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg.
- Förster, Andreas (2010): "Bereits DDR-Veröffentlichung wies auf NS-Vergangenheit hin: Auswärtiges Amt lässt umhängen". En: *Berliner Zeitung*. Véase: <https://www.berliner-zeitung.de/bereits-ddr-veroeffentlichung-wies-auf-ns-vergangenheit-hin-auswaertiges-amt-laesst-umhaengen-li.63339>.
- Fritz Mielke (1982): "Carl Teike". En: *Stettiner Bürgerbrief*. Nr. 8, 20–21.
- Goldstein, Kurt (1961): Bericht über Eröffnung des Eichmann-Prozesses, 11 de abril de 1961. En: SWR: Der Eichmann-Prozess beginnt in Jerusalem, SWR2 Archivradio 14–12–2021, 21 min. [consultado por última vez el 9 de abril de 2021].
- Groehler, Olaf (1992): "Antifaschismus – Vom Umgang mit einem Begriff". En: Herbert, Ulrich / Groehler, Olaf (eds.), *Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS-Vergangenheit in beiden deutschen Staaten*. Hamburg: Ergebnisse Verl., 29–40.
- Grossman, Victor (1958): *Der Weg über die Grenze*. Berlin: Neues Leben.
- Grossman, Victor (2019): *A Socialist Defector. From Harvard to Karl-Marx-Allee*. New York: Monthly Review Press.
- Grossman, Victor (2021): *Interview mit der Verfasserin, Berlin, 30. April 2021* (Entrevista a Victor Grossman, Berlín, 30 de abril de 2021.)
- Gründer, Claudia (2021): *Nazi-Karrieren in der DDR*. MDR, 6 de abril de 2021. Véase: <https://www.mdr.de/zeitreise/nazis-in-der-ddr-100.html> [consultado por última vez el 8 de mayo de 2021].
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Berlin: Suhrkamp.
- Hein-Kircher, Heidi (2006): "Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht – ein Versuch". En: Hein-Kircher, Heidi / Henning Hahn, Hans (eds.), *Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*. Marburg: Verlag Herder-Institut, 407–424.
- Herf, Jeffrey (1998): *Zweierlei Erinnerung. Die NS-Vergangenheit im geteilten Deutschland*. Berlin: Propyläen. Véase: <https://www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutschlandarchiv/331105/60-jahre-eichmann-prozess-zwischen-identifikation-und-instrumentalisierung> [consultado por última vez el 15 de mayo de 2015].
- Huggins, Jonas (2020): "Ehemalige Nationalsozialisten gab es hüben wie drüben". *Tagespiegel Beilage*, 6 de mayo de 2020, online abrufbar unter: <https://www.fu-berlin.de/presse/publikationen/tsp/2020/tsp-april-2020/bildungswesen-ddr/index.html> [consultado por última vez el 3 de Junio de 2021].
- Jung, Carl Gustav (2011): *Die Dynamik des Unbewussten*. Ostfildern: Walter Verlag.
- Kaplan, Jonathan (2020): "Die 'kleinen Nazis' und die großen Diplomaten. Die Integration von ehemaligen Nationalsozialisten im Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten der Deutschen Demokratischen Republik". En: *Wiener Wiesenthal Institut für Holocaust Studien* (VWI), *Shoa: Interventions. Methods. Documentation*. 8 (2), 66–81.

- Keiper, Gerhard / Kröger, Martin (eds.) (2008): *Biographisches Handbuch des deutschen Auswärtigen Dienstes 1871–1945*. Paderborn: Schöningh.
- Kohlstruck, Michael (1997): “Das zweite Ende der Nachkriegszeit. Zur Veränderung der politischen Kultur um 1960”. En: Schaal, Gray S. / Wöll, Andreas (eds.), *Vergangenheitsbewältigung. Modelle der politischen und sozialen Integration in der westdeutschen Nachkriegsgeschichte*. Baden-Baden: Nomos, 113–127.
- Kohlstruck, Michael (1999): “Von der politischen Aktion zur privaten Empörung. Die Ausstellung ‘Ungesühnte Nazijustiz’ (1959) und die Wehrmachtausstellung (1995) im Vergleich”. En: *Freibeuter* (80), 77–86.
- Kühling, Gerd (2008): “Schullandheim oder Forschungsstätte? Die Auseinandersetzungen um ein Dokumentationszentrum im Haus der Wannsee-Konferenz (1966/1967)”. En: *Zeithistorische Forschungen / Studies in Contemporary History* 5.
- Kunter, Katharina (2016): “Interview ‘Stalin statt Gott’”. En: *Deutschlandfunk Kultur*, 14–08–2016. Véase: [https://www.deutschlandfunkkultur.de/kirche-und-kommunismus-stalin-statt-gott.1278.de.html?dram:article\\_id=363058a](https://www.deutschlandfunkkultur.de/kirche-und-kommunismus-stalin-statt-gott.1278.de.html?dram:article_id=363058a) [consultado por última vez el 15 de mayo de 2020].
- Lampe, Felix (2012): “Georgia Peet-Taneva (Geb. 1923). Mit einer enormen Wut im Bauch kam ich nach Ravensbrück”. En: *Tagesspiegel*, 09–11–2012, Véase: <https://www.tagesspiegel.de/berlin/georgia-peet-taneva-geb-1923/7364630.html> [consultado por última vez el 4 de junio de 2021].
- Leide, Henry (2005): *NS-Verbrecher und Staatssicherheit. Die geheime Vergangenheitspolitik in der DDR*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Leide, Henry (2021): *Auschwitz und Staatssicherheit. Strafverfolgung, Propaganda und Geheimhaltung in der DDR*. Berlin: Der Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratische Republik.
- Lemke, Michael (1993): “Kampagnen gegen Bonn. Die Systemkrise der DDR und die West-Propaganda der SED 1960–1963”. En: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* (41) 2, 153–174.
- Löwenthal, Richard (1974): *Vom Kalten Krieg zur Ostpolitik*. Stuttgart: Seewald Verlag.
- Mann, Erika (1950): Der Fall John Peet. En: *Information, Kopenhagen, 03–08–1950 u. Vrij Nederland, Amsterdam, 30–09–1950*. Véase: <https://www.monacensia-digital.de/mann/content/pageview/111791> [consultado por última vez 4 de junio de 2021].
- Mann, Familie (2020): *Der Fall John Peet. (1950)*. Münchner Stadtbibliothek. Literaturarchiv Monacensia im Hildebrandhaus. Véase: <https://www.monacensia-digital.de/mann/content/pageview/111791> [consultado por última vez el 4 de junio de 2021].
- Minority, artículo de periódico: “Inviting an Official Denial” (2002). En: *Minority Of One*, julio, Vol III, 7, 20.
- Peet, John (1962): “The Plague”. En: *Democratic German Report*, 19 de enero: 17. [Apéndice]
- Peet, John (1962): “Our Story Echoes Round The World” En: *Democratic German Report*, 16 de marzo: 58.
- Peet, John (1962): “Berlin-Notebook”. En: *Democratic German Report*, 13 de abril: 76.
- Peet, John (1989): *Der Spion der keiner war*. München: Europa Verlag.
- Rothberg, Michael (2021): *Multidirektionale Erinnerung. Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonialisierung*. Berlin: Metropol.

- Schirmer, Hans (1954): *Oficina de Información y prensa del Gobierno Federal al ministro de Relaciones Exteriores*, Departamento III, Bonn. Archivos Políticos del Ministerio de Relaciones Exteriores ([PAAA-B 11-Abt. 3 / 1078], 005-006), 1. 04-01-1954.
- Soeffner, Hans-Georg (2019): *Der geplante Mythos*. Wiesbaden: Springer VS.
- SPIEGEL (1962): "Nachrichtmeldung 'Mit einer von Hakenkreuzen überzogenen Karte...'"'. En: *SPIEGEL* 12/1962. Véase: <https://www.spiegel.de/politik/mit-einer-von-hakenkreuzen-ueberzogenen-karte-a-be720869-0002-0001-0000-000045139392> [consultado por última vez el 4 de junio de 2021].
- SPIEGEL (1963): "SPIEGEL-Meldung: Ernst-Günther Mohr". E en: *DER SPIEGEL* 28/1963. Véase: <https://www.spiegel.de/politik/ernst-guenther-mohr-a-d92d8db7-0002-0001-00-000045144210> [consultado por última vez el 4 de junio de 2021].
- Timm, Angelika (1993): "Israel in den Medien der DDR". En: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* (2), 154-173.
- Van Melis, Damian (1999): "Der große Freund der kleinen Nazis. Antifaschismus in den Farben der SED". En: Immermann, Heiner (ed.): *Die DDR- Erinnerung an einen untergegangenen Staat*. Berlin: Dunker & Humblot, 245-264.
- Weincke, Anette (2002): *Die Verfolgung von NS-Tätern*. Paderborn – München: Schöningh.
- Wiegrefe, Klaus (2010): "Aktenklau für die Adenauer-Republik". En: *SPIEGEL* 02-09-2010. Véase: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/kalter-krieg-beim-eichmann-prozess-aktenklau-fuer-die-adenauer-republik-a-715292.html> [consultado por última vez el 4 de junio de 2021].
- Yad Vashem; JM, 3124: Bene an AA, 31-07-1942; 13-08-1942; 11-11-1942; 16-11-1941; 06-01-1943; 04-05-1943. Citado en: Conze, Eckhart / Frei, Norbert / Hayes, Peter / Zimmermann, Moshe (2012): *Das Amt und seine Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*. München: Blessing.
- Zarusky, Jürgen (2021): "Auf Leben und Tod. Der verlustreiche Kampf der KPD gegen das Dritte Reich". En: Zarusky, Jürgen (ed.): *Politische Justiz, Herrschaft, Widerstand, Aufsätze und Manuskripte*. Berlin – Boston: De Gruyter Oldenbourg, 195-218.

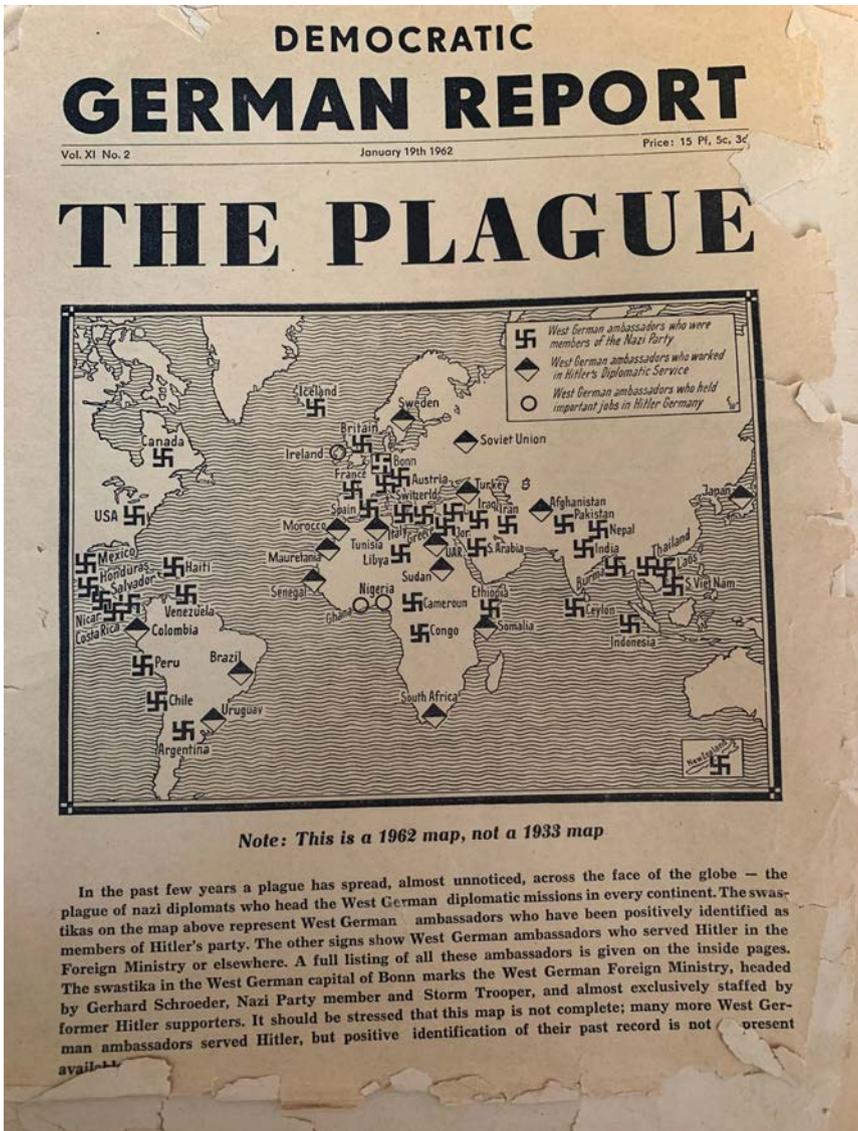


Figura 1. Apéndice, © Democratic German Report, 19 de enero de 1962, Vol XI, No. 2, 17, fotografía del autor.

---

Max Maureira

## Acerca del modo de decir el mal en Hölderlin

### Resumen

Hölderlin no dedica ningún trabajo al mal, sino que la comprensión de este se encuentra en el conjunto de ellos. Presupuesto de ella es la unidad del mal con el bien. Aquí gana importancia el mito, por cuanto en él se presenta tal unidad, a saber, de un modo distinto al concepto. Con el mito no se trata de una mera representación, en el entendido que el mal, presentado en el concepto, no agota el modo sensible en que este se presenta en aquel (el mito). Al contrario, lo presupone, siendo ello lo desarrollado en esta contribución.

### Abstract

#### On the mode of speaking evil in Hölderlin

Hölderlin does not dedicate any work to evil, but his understanding of it is in all of them. Presupposed of the same is the unit with the good. Here the myth gains importance, insofar as such unity is presented in it, that is, in a way different from the concept. With the myth, it is not a mere representation, in the understanding that the evil, presented in the concept, does not exhaust the sensitive way in which it is presented in that. On the contrary, it presupposes it, this is that, what is developed in this contribution.

## Introducción

Seguramente a nadie le sorprende la tradicional atención que ha recibido el mal en la filosofía o en la teología. Con esto contrasta una creciente desatención del mismo, incluso en ellas.<sup>1</sup> Coincidentemente, el ámbito en el que el mal se presenta de modo primigenio, el del  $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ , ha ido sufriendo también un progresivo desinterés, desde luego ya en Grecia, pero sobre todo en la Modernidad.<sup>2</sup>

---

1 Considerando las últimas décadas, se puede revisar de manera general el *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi. Cambridge 1999, 696–700 o el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter et al. Darmstadt 1971–2007. En el primero, el mal aparece especialmente considerado dentro de otro término (filosofía de la religión), en el segundo no aparecía (Böse), se incluyó después, en un volumen posterior (“malum”).

2 Con el mito, entendido como un decir, lo referido en general es un modo de presentación sensible de las cosas, que Hegel tiene por adecuado “para la representación, no para el pen-

Originalmente el mal se presenta de modo mítico, en forma de relatos o leyendas sobre dioses, que suelen poseer relevancia para un receptor, en la medida en que las actuaciones divinas tienen lugar con respecto a los hombres. Que el mal comience a ser considerado más tarde, al margen de los relatos particulares en los que está contenido, tiene que ver con una consideración suya en otros términos. A partir de ello los mitos comienzan a ser primero distinguidos, luego desatendidos, y finalmente desconsiderados, llegando a sostener que “carecen científicamente de valor.”<sup>3</sup> Conviviendo en sus albores con figuras de lo sagrado, fundidos no menos con lo bello, su modo de presentación original irá siendo reemplazado. Aunque se los siga refiriendo, el modo de decir lo contenido en ellos devendrá, en efecto, distinto al primigenio, considerándose-los, desde el posteriormente dominante, un modo de decir más bien propio de la representación.

A pesar del uso generoso que Platón hace de los mitos, demostrándose así que su presencia en los inicios de la filosofía no supone todavía un menosprecio, la distinción entre ambos es, no obstante, notoria ya entonces.<sup>4</sup> Algo distinto ocurre

---

samiento”. Cito las obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (*Werke*) según la edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1970, indicando en romanos el volumen y en arábigos el número de página. Aquí: XVIII, 377. Primeramente, el término mito no se distingue de *lógos* (λόγος), cf. Marcel Detienne: *L'invention de la mythologie*. Paris 1981, 93. Cuando el *lógos* es convertido en el modo de decir por antonomasia, cada cosa seleccionada en él se separa de otras, con ello, además de su distinción, se posibilita el predominio de este modo de decir frente a otros. Cf. Otto, Walter F., “Der Mythos und das Wort”, en: del mismo, *Das Wort der Antike*. Stuttgart 1962, 348–372, y Martínez Marzosa, Felipe: *De Grecia y la filosofía*. Murcia 1990, 95–103.

3 Así lo advierte Hegel en la *Fenomenología*, a propósito de su uso por Platón. Cf. Hegel: *Werke*, III, 66. Aquí la referencia, en oposición a lo científico, no apunta a la ciencia física moderna, ya paradigmática cuando él escribe, sino a un todo en el que cada una de sus partes están unidas por el mismo fundamento. Concedida así, el mito pertenece “a la pedagogía del género humano”, este es su lugar en la ciencia. Cf. Hegel: *Werke*, XIX, 30. Al respecto, conviene indicar que en Platón ya poseen este carácter pedagógico. Cf. Platón: *República*, 377a5-b8, *Sofista* 242c8.

4 Y ello porque el mito viene siendo criticado al menos desde Heráclito, crítico importante de Homero, que refiere, como se sabe, mitos tan célebres como los de Hesíodo. Heráclito considera, sin embargo, que “debería ser expulsado de los juegos de competición y ser tratado a varillazos”, cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK), ed. Hermann Diels. Berlin 1906, vol. I, B 42, 68: τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι. Un menosprecio similar resuena en Jenófanes: “Homero y Hesíodo le atribuyen a los dioses todo lo que merece desprecio y reproche entre los hombres, como el robo, el adulterio y el engaño de unos a otros”, cf. DK 22 B 42: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστὶν κλέπειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν. Anaxágoras, por su parte, opone el νοῦς al μῦθος. Precisamente a partir de ello, Hegel considera que, no el mito, sino el pensamiento, es un principio. Cf. Hegel: *Werke* XVIII, 369. Con todo, Platón, aparte de servirse de numerosos, concluye tres diálogos importantes con mitos: el *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*. Analizado con cuidado, en ellos se presenta alguna verdad llamada a ser revelada, por eso el

con Aristóteles. Aquí el mito consigue una sistemática mayor, asomando en un marco particular, el de la tragedia,<sup>5</sup> a este ámbito de hecho se va desplazando lentamente. Con el cristianismo, la convivencia con los mitos, distintos al credo oficial, se vuelve casi imposible, las otras imágenes, los relatos ajenos a él, son arrinconados, denigrados, considerándolos ilusiones que no están a la altura de lo asumido como verdad. Así como se hace valer esta desmitologización por parte de la teología, así también la ciencia hace más tarde lo propio con respecto a ella, defenestrando todo mito como fantasía ajena a lo científico, imponiendo, en lugar de los mismos, cálculos o conceptos, los que se presentan frente a tales relatos con una capacidad de la que estos carecen, dar cuenta de sí mismos. Cercado primero por una comprensión gnoseológica, luego por una religiosa, y más tarde por una científica, el mito queda también fuera de la comprensión paradigmática de la ciencia, convertido progresivamente en superstición. Con lo cual, no siendo él lo propio del pensamiento, o de la racionalidad científica que impone sus certezas, la ciencia llega a exigir hasta su abolición.<sup>6</sup> Consiguientemente, la presentación del mal va perdiendo la presencia que le brindaba el marco mítico, ganando alguna en la estética, un poco más en los —retrospectivamente considerados— nacientes trabajos etnológicos, en la llamada filosofía de la religión, o en algunos contextos teológicos.

Hölderlin tiene delante este despliegue, lo contempla a fondo, revisándolo desde lo griego. Allí se forjan distintos modos de decir que él comprende, contrapone y rearticula. Asume así la desplazada relevancia del mal, relacionada no exclusiva, pero sí significativamente con la reducción de todo decir a uno, reconsiderando él los otros, a saber, planteando una forma de comprender el mal desde los mismos, que no es la propia de la filosofía, ni de la teología, ni menos de la ciencia natural moderna. Que la consideración del mal en el mito vuelva a adquirir relevancia, no se debe aquí a que Hölderlin plantee un ámbito nuevo o desconocido del mismo. Ocurre más bien que, tal como él lo considera, deja a la vista alguna particularidad (I), a partir de la que, si se va fondo en los presupuestos de tal comprensión (II), se revela no sólo un modo particular de presentación de la misma (III), sino también su importancia (IV).

---

repudio de Platón es sólo respecto a los mitos engañosos: *μύθους ψευδεῖς*. Cf. Platón: *República*, 377d5–6.

5 Aún más, las acciones y el mito son el fin más importante de ella. Cf. Aristóteles: *Poética*, 1450a21–22: *ᾧστε τὰ πράγματα καὶ ὁ μῦθος τέλος τῆς τραγωδίας, τὸ δὲ τέλος μέγιστον πάντων*.

6 Ciertamente que aquí debe tenerse en cuenta un modo moderno de entender el mito, que ya no se relaciona con la construcción de un relato o un conjunto de los mismos, sino con una disciplina que los convierte en objeto de su atención, proponiéndose desentrañar lo contenido en ellos a partir de sus presupuestos. Cf. Detienne: *L'invention de la mythologie*, 94.

## I

Cualquiera que revise la obra de Hölderlin se encuentra pronto con poemas, no menos con un ineludible texto en prosa —*Hiperión*—,<sup>7</sup> así como con varios fragmentos y cartas en las que las alusiones al mal son más bien escasas. Sin embargo, esto no ensombrece lo decisivo de esas pocas. Considerando algún verso, se lee por ejemplo en *An die Madonna* (A la Madonna): “el mal, no es nada.”<sup>8</sup> Algún otro similar se encuentra en *Patmos*: “pues todo está bien.”<sup>9</sup> Aparte de en estos versos, hay referencias similares en una carta a su hermano, de 4 de junio de 1799: “en conjunto todo está bien.”<sup>10</sup> Ya con estos pocos pasajes coincidentes, uno advierte que el mal se plantea sin una entidad propia, es decir, no es que no lo haya, sino que de haberlo, él no tiene lugar por sí mismo, entendiéndoselo entonces desde algo relacionado con él, el bien.<sup>11</sup> Consiguientemente, la cuestión se plantea en términos de aquello que, sin ser el mal, está presupuesto ahí, configurando tanto su posibilidad como el modo de expresión de la misma.

A propósito de esto, Hölderlin anota todavía, en una carta a su hermana, de 19 de marzo de 1800: “mi creencia firme es que al final todo está bien, y que todo dolor es sólo el camino hacia la verdadera y sagrada alegría.”<sup>12</sup> Aunque haya dolor, desgarramiento y pérdida de la alegría, ello ocurre en pos de una verdadera y sagrada, a la que el hombre apunta, en consecuencia, se trata de superar el dolor, de superar lo malo para reunirse con lo siempre bueno, esto es, con la alegría verdadera y sagrada. Aunque él la menciona, no especifica esta alegría, ni se detiene en sus momentos, ninguno de los cuales se corresponde no obstante con la sagrada misma. Así, pues, unos y otros, dolores y alegrías, constituyen momentos de la alegría verdadera, que no coincide en todo caso con ninguno de ellos. Consiguientemente, no sólo es manifiesta la diferencia entre el dolor y la

7 Conviene tener en cuenta que él prepara varias versiones de esta obra: primera, entre el verano de 1792 y fines de 1793 (la de Tübingen); segunda, entre comienzos y otoño de 1794 (la de Waltershausen: Fragmento de *Hiperión*, que publica Schiller en la revista *Thalia*); tercera, entre noviembre de 1794 y enero de 1795 (la edición métrica); cuarta, entre enero y julio/agosto de 1795 (la juventud de *Hiperión*); quinta, entre agosto/septiembre y diciembre de 1795 (la penúltima edición); y sexta, antes del manuscrito final, entre enero y mayo de 1796. Cf. Jochen Schmidt: “Erläuterungen”, en: *Hölderlin. Werke und Briefe*, ed. Friedrich Beissner y Jochen Schmidt, vol. III. Frankfurt am Main 1969, 169.

8 Cito en lo sucesivo las obras de Hölderlin, salvo que especifique otra, según la *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (StA), ed. Friedrich Beissner, Stuttgart 1943–1985, aquí: 2, 1, 213, v. 84: nichts ist, das Böse.

9 Hölderlin: StA, 2, 1, 167, v. 88: denn alles ist gut.

10 Hölderlin: StA, VI, 1, 328: im Ganzen und Großen ist alles gut.

11 Así aparece también en Agustín, quien lo considera similarmente en sus *Confesiones*: las cosas, sean “lo que sean, están bien”. Cf. Agustín: *Confesiones*, VII, 12: quaecumque sunt, bona sunt.

12 Hölderlin: StA, VI, 1, 387.

alegría, extremos opuestos, sino también la entre cualquiera de ellos y la alegría verdadera, en la que ambos están contenidos. Que todo esté bien, que el mal no sea más que un momento del bien, por cierto remite a aquello en virtud de lo cual hay alegría y dolor, a la unidad a partir de la cual ambos se entienden como momentos distinguidos de lo mismo. Así como los hombres experimentan dolor, extremado a veces hasta su violencia inconmensurable, o así como viven el dolor despiadado, el sufrimiento extremo, el mal radical o la mayor tristeza, ellos dan también con la alegría, con el bien. Ambos configuran la vida en la que los hombres discurren esforzándose por el bien, buscando una alegría que anhelan recuperar, trazando su camino a tientas, posibilitado desde la diferencia, sin la cual sería imposible concebir la unidad presupuesta en el anhelo de la alegría verdadera, vislumbrada justamente desde su escisión.

Cada una de las representaciones en las que ella asoma presupone una sensibilidad constitutiva de la razón, sin embargo, a partir de un cierto momento, ella es abandonada progresivamente por la misma razón, llegando esta incluso a denigrar toda forma de representación, también por cierto al mito, enfatizando más bien la tarea propia del entendimiento.<sup>13</sup> Con esto no se disuelve la distinción de los momentos presentados en todo mito, el hombre por cierto sigue viviendo en la escisión, anhelando la unidad inicial presupuesta en ella. Hölderlin puede exclamar por lo mismo: “las arterias se dividen, pero vuelven al corazón, y todo es una única, eterna y ardiente vida.”<sup>14</sup> Cuando *Hiperión* apunta a la vivencia de esta unidad presupuesta, no sugiere rebasar la insuperable finitud humana, en la que ella asoma escindida, sino que enfatiza el modo inevitable de llevar a cabo tal esfuerzo, a saber, limitadamente. En uno de los fragmentos que preparan el texto definitivo de la novela, Hölderlin replica de nuevo el *dictum* “todo está bien”,<sup>15</sup> constatando que “no hemos sido creados para lo individual, para lo limitado”, a partir de lo que se explica la superación de los propios límites, el anhelo humano de remisión a la unidad inicial. Concentrado en la superación de lo individual y lo limitado, agrega luego: “me proponía un relato, quiero hacerlo.”<sup>16</sup> A través de un

13 En la *Crítica de la razón pura* (B 75) se lee: “nuestra naturaleza lleva consigo el que la intuición sólo puede ser sensible, es decir, el que sólo contenga el modo como somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el entendimiento”. Cito las obras de Kant por la edición de la Academia prusiana de las ciencias (Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin) (AA), Berlin, 1900–2012, poniendo en romanos el número del volumen y en arábigos el de página. Aquí: AA, II, 75. Así, pues, una y otro constituyen nuestra naturaleza, pero la intuición se subordina al entendimiento, que ordena lo que le presenta la intuición. Con el entendimiento, más que con la sensibilidad, se relaciona entonces el pensamiento.

14 Con estas palabras acaba el *Hiperión*, cf. Hölderlin: *StA*, III, 160.

15 Aquí la referencia es al fragmento que Hölderlin envía a la revista *Thalia*. Cf. Hölderlin: *StA*, III, 171: alles ist gut.

16 Hölderlin: *StA*, III, 171: Ich wollte erzählen. Ich will es tun.

relato se apunta entonces a ella. Ciertamente, no se trata de uno cualquiera e *Hiperión* plantea mostrar tal unidad, precisamente, mediante uno. Con esto se pone en evidencia, tanto la relevancia de la unidad inicial, asomando en medio del desgarramiento del dolor y de la alegría, del bien y del mal, como también la de su modo de presentación, un relato. A lo primero es preciso referirse en seguida, a lo segundo tras ello.

## II

Cuando se constata el dolor y el placer, la tristeza y la alegría, el bien y el mal, se pone de manifiesto una distinción que se reconoce como tal desde lo mismo que la posibilita, de modo que si por ejemplo hay dolor, se debe a que hay placer, luego, el dolor se reconoce en su distinguirse del placer, y a su vez el placer es tal en cuanto no es el dolor. Ambos son en la medida en que no son el otro, o en otras palabras, si uno es constitutivo de lo opuesto, ambas son figuras de lo mismo.

Ya Heráclito advierte esta paradoja,<sup>17</sup> mencionando varias contraposiciones: día-noche, invierno-verano, guerra-paz. Aquí lo decisivo no es la mera oposición de esto con respecto a lo otro, sino el hecho que ambos extremos constituyen una unidad, ambos son pensados desde ella. Aún más preciso, Heráclito considera que el pensamiento se fragua en contraposiciones: *πάναντία ἅπαντα, οὕτως ὁ νοῦς*.<sup>18</sup> Con lo cual, las oposiciones no sobrevienen sino que componen la unidad, son distintos momentos de la misma, en medio de los que, según advierte moderadamente Hegel, quien declara expresamente seguir a Heráclito, el saber se presenta a la conciencia, primero, de modo inmediato, es decir, receptivamente, tomando lo percibido tal como se aparece,<sup>19</sup> de manera que la conciencia todavía no advierte, en este primer momento, la trama de relaciones contenidas en las percepciones singulares, por lo mismo, cada vez que se considera algo, la distinción sigue presente en este despliegue en forma de presupuesto: siempre es tal respecto a lo que no es tenido en cuenta de manera inmediata. Así, pues, al considerar esto o lo otro sin dar cuenta de la distinción, se pasa por alto su negación, que codetermina lo considerado por oposición. Algo, toda cosa, se compone, en suma, oponiéndose a sí misma, luego, cada vez que se mienta una cualquiera, cada vez que se piensa algo, ello tiene lugar mediante oposiciones,

17 Que Platón reitera, por su parte, en distintos pasajes. Cf. Platón: *El Banquete*, 187a, *El Sofista* 242e.

18 Cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B 67, 71.

19 Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, se concentra primero en este saber, es decir en aquel que tenemos de modo inmediato o receptivo (unmittelbar oder aufnehmend). Cf. Hegel: *Werke*, III, 82.

siendo esto esencial a todo lo que es. Con cada cosa se presenta en definitiva lo siempre diferente en sí mismo: ἔν διαφέρων ἑαυτῷ.<sup>20</sup>

Heráclito también es leído por Hölderlin, pero él no deletrea el proceso que arranca en Hegel con una referencia a lo que se presenta como una certeza sensible para la conciencia, sino que se pregunta en cambio por lo presupuesto en todo él, por la unidad original contenida en la manifestación de cada uno de sus momentos, asumiendo que esto previo queda fuera de tal proceso. Precisamente en esto radica su diferencia con Hegel. Hölderlin comprende esta unidad como la posibilidad de la diferencia presupuesta en todo saber, sea acerca de esto o lo otro. Con esta comprensión se relaciona la suya del mal.

Cuando él menciona la referida frase de Heráclito en el *Hiperión*, agrega que lo uno diferente en sí mismo, ἔν διαφέρων ἑαυτῷ, “es la esencia de la belleza, y que antes que se descubriera esto, no había filosofía alguna.”<sup>21</sup> A Hölderlin le interesa, pues, lo que se presenta a la filosofía antes de su desarrollo como disciplina, eso que la posibilita. Considerado de un modo históricamente trivial, el desarrollo de ella tiene lugar primero en Grecia, por lo mismo no es casual que su nombre sea griego, lo que no quiere decir que lo presente en la misma no pueda estar presente en otros ámbitos, épocas o lugares. Grecia se distingue, no obstante, porque convierte el preguntar propio de la filosofía en una disciplina. Consiguientemente, eso por lo que ella se pregunta no deja de estar presente lejos de ahí, en otras tradiciones o cosmovisiones, pero en Grecia se repara, de modo sistemático, en lo que se está cuando se trata de ella, siendo esto lo posteriormente conocido como filosofía. Allí se toma distancia respecto a este modo de preguntar, antes que tal quehacer reciba el nombre que pasa a la posteridad. Cuando se considera entonces la filosofía en otros lugares y épocas distintos a Grecia, refiriéndola actualmente como india, china, andina o azteca, se presupone el despliegue griego en la configuración de lo mentado con ella.

Hölderlin asume esto, cuenta con que hay filosofía, hace suyo lo que ese desarrollo lleva consigo, pero su énfasis es no obstante otro: que la haya presupone, antes que los asuntos considerados por la filosofía, los de la belleza. Si se considera su esencia, se advierte que en esta última se hace presente primero la relación con la unidad inicial, desplegándose a partir de ello la posibilidad de la filosofía. Con esta preeminencia de la belleza, los asuntos tratados en su marco consiguen también especial preponderancia. Al plantear la esencia de la belleza, lo que Hölderlin tiene a la vista es la unidad originaria que comparece en todas las

20 Hölderlin cita textualmente el fragmento de Heráclito en el *Hiperión*, si bien la cita no es del todo exacta, pues él anota διαφέρων, en lugar de διαφερόμενον. Sin embargo, no se pierde el sentido de lo “que se distingue”. Cf. Hölderlin: *StA*, III, 81 con el fragmento 51 en la edición de los *Vorsokratiker* de Diels, B 51, 69.

21 Cf. Hölderlin: *StA*, III, 81.

contraposiciones, también en la entre el bien y el mal, correspondiendo tal presentación primeramente a ella, no a la filosofía.

Cada vez que comparece algo, que una cosa se nos presenta, hay entonces una relación, una diferencia o distancia, una escisión entre eso que se presenta y su revelación, sin la que para nosotros sería imposible referirlo. Así, pues, habiendo algún tipo de relación entre el objeto que comparece respecto a nosotros, y nosotros mismos, sujetos que lo contemplamos, ha de haber una unidad inicial entre ambos, que, sin embargo, no se nos presenta como tal en lo presentado. Pues bien, esta unidad que no se nos presenta inmediatamente como tal, advierte Hölderlin en la penúltima versión del *Hiperión*, se nos presenta “como belleza”,<sup>22</sup> no asomando ella, pues, como el resto de cosas. Si así fuese, ella desde luego sería como ese resto, una entre varias otras cosas. A esta unidad inicial entre sujeto y objeto, referencia de todas las otras relaciones, Hölderlin le llama en cambio ser, a veces también naturaleza.<sup>23</sup> Sea como belleza, unidad inicial, ser o naturaleza, lo determinante es que la misma se retira al referirse algo, quedando la escisión del sujeto con respecto a un objeto. Con esto se relaciona también la unión entre los dos, la posibilidad de la referencia, siendo esta constitutiva diferencia entre los griegos la que muestra primero, no la filosofía, sino la poesía. Sin ella, dice Hölderlin, Grecia “no hubiera sido nunca un pueblo filosófico.”<sup>24</sup> Cada una de las contraposiciones, por cierto también la entre el bien y el mal, se presentan entonces en su unidad original primero en la poesía.

Al abordarlas, lo que la filosofía pone de manifiesto más tarde, es que cada vez que referimos algo, presuponemos una escisión para referir eso que fuese el caso, por cuanto conocer, como advierte Hölderlin en uno de los fragmentos de Píndaro, “sólo es posible mediante contraposición.”<sup>25</sup> Cada vez que se sabe o conoce algo, se asume en definitiva la escisión, las distintas relaciones presupuestas en lo referido, de manera que la unidad original se presenta siempre de modo mediato en ellas. Con lo cual, al preguntar por el mal, uno no sólo se pregunta por la relación presupuesta respecto al bien, sino también por la unidad en que descansa esta misma distinción, pero no menos, además, por su modo de presentación.

Al preguntarse la filosofía por aquello presente en la poesía, revela en sus términos lo presupuesto allí, de este modo, el mal es revelado en ella en los términos en que ella misma da cuenta de la distinción. Consiguientemente, su planteamiento queda remitido tanto a la contraposición inmediata, al bien, como

22 Lo decisivo es que ella no comparece nunca de modo inmediato, sino siempre mediado. Cf. Hölderlin: *StA*, III, 237.

23 Compárese por ejemplo el prólogo de la penúltima versión del *Hiperión*. Cf. Hölderlin: *StA*, III, 236–237.

24 Aquí la referencia es a la versión publicada del *Hiperión*. Cf. Hölderlin: *StA*, III, 145.

25 Hölderlin: *Lo más alto*, en sus *Fragmentos de Píndaro*, en: *StA*, V, 285.

también a la unidad desde la que se comprenden ambos en su contradictoriedad, pero la presentación del mal sufre aquí un desplazamiento, abandonando el ámbito en el que se presenta originalmente, el del mito, el de la poesía, para presentarse la unidad inicial, pues, de un modo distinto al considerado originalmente. Hölderlin no plantea que la filosofía sea el lugar en el que se presenta la contraposición, sino que ella es más bien donde, presentada, ha de esclarecerse. Quien quiera comprender a fondo una contraposición, por ejemplo entre el bien y el mal, debe tener en cuenta por tanto primero, aparte de a ella misma, a su modo de presentación, en el entendido que ella se revela en él. Con lo cual, el planteamiento del mal no sólo adquiere importancia por la contraposición en que descansa, o por la unidad originaria presupuesta en ella, a la que se remiten todos los opuestos, sino también por el modo en que estos se presentan, convertidos ahora en tan relevantes como el mal mismo, asumiendo siempre que tales modos no son iguales, el de la poesía o la filosofía.

### III

Hölderlin no hace públicos ninguno de sus fragmentarios ensayos. Aquello que en cambio publica, incluidas sus traducciones, se caracteriza por una forma de presentación en la que lo presentado se muestra sobre todo sugiriendo. Hiperión no es, por ejemplo, un poema, como habían sido los pocos trabajos que él había publicado hasta entonces. Cada una de sus versiones, antes de la definitiva en prosa, lleva este nombre en el título. Aunque cuando aparece publicada la obra muchos motivos griegos eran un lugar común, Hiperión no es un nombre cualquiera, es uno de los titanes, hijo de Urano y Gea, del cielo y de la tierra, apareciendo entre ambos.<sup>26</sup> Cada titán se presenta como representante del abismo, de la desobediencia y del enfrentamiento inevitable entre los dioses. Hölderlin advierte en este relato la tendencia, también entre ellos, a la desvinculación. Aun los dioses conocen el impulso de la particularidad, de la contradictoriedad. A su divinidad se opone distinguiéndose la particularidad de su disposición, portando no obstante consigo el impulso de la universalidad. Aparecen así los héroes y los hombres, los dioses no sienten por sí mismos, sino que otros lo hacen por ellos.<sup>27</sup>

26 Hiperión pertenece a la primera generación de dioses. Con el nombre Ὑπερίων se alude a ὑπέρ, que habitualmente refiere sobre, por encima de, y a ἰόν, el que va, el que camina. Hölderlin conoce además desde pronto la obra de Hesíodo. Uno de sus primeros trabajos (el de fin de carrera) lleva por título *Parallele zwischen Salomons Sprüchwörtern und Hesiods Werken und Tagen*.

27 Cf. el poema *Der Rhein* (El Rin), vv. 105–110. Hölderlin hace ver que si los dioses, aun teniendo su inmortalidad, necesitasen de otras cosas, serían héroes, hombres y mortales; pues

Al respecto, en el *Fundamento del Empédocles*, Hölderlin plantea que entre los hombres la naturaleza unida al arte es divina, que lo divino sólo se presenta entre estos en tal unificación. Cuando el hombre da cumplimiento aórgicamente a la naturaleza con la que se encuentra, cuando lleva lo orgánico a su cumplimiento, ella es sentida mediante el arte. O en otras palabras, “cuando todo es por completo lo que puede ser”, el hombre da con el “sentimiento de cumplimiento” de lo divino.<sup>28</sup> A la unidad que se particulariza aórgicamente, y que se universaliza orgánicamente, le es propia entonces la escisión. Allí en medio, entre lo orgánico y lo aórgico, está desgarrado lo divino, apareciendo en figuras en las que se presenta lo real y lo que se ha ido como posible. Cada figura muestra el regreso aórgico a lo orgánico, cada figura es en este sentido un comienzo nuevo,<sup>29</sup> siendo la tarea de un género que Hölderlin piensa con detención, la tragedia, mostrar, presentar la escisión, es decir, no lo que ha llegado a ser incomprensible, sino lo incomprensible en toda su desgracia, v. gr. mediante lo armónico, lo vivo.<sup>30</sup>

Con la tensión propia de toda escisión, con el emergente efecto recíproco representado trágicamente, no se relaciona el esfuerzo por hacerla desaparecer, sino más bien el por asumirla, la representación se construye en tal sentido. Así considerado, el conflicto entre el bien y el mal no exige la eliminación de uno u otro, sino dar con la mediación que morigere la escisión, superando con ello la *hibris*, el exceso contenido en la misma;<sup>31</sup> no se trata, pues, de la imposición de un momento sobre otro, sino de expresar su unidad, superándose así su oposición. Que ésta representada expresión de lo superador se haga presente en el mito, no la debilita frente a otras. Al contrario.

Hölderlin, como se ha advertido, no se refiere de manera sistemática al mal, lo que no supone una incapacidad suya para la filosofía. Quien escribe aquí ajeno a ella, procede deliberadamente en tal sentido. Así como en el relato se representan sensaciones evocadoras, así en el mito se muestra no menos la necesidad del

---

bien, porque los bienaventurados nada sienten por sí mismos, es preciso encontrar a otro para sentir: Es haben aber an eigner / Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen / Die Himmlischen eines Dings, / So sinds Heroen und Menschen / Und Sterbliche sonst. Denn weil / Die Seeligsten nichts fühlen von selbst, / Muß wohl, wenn solches zu sagen / Erlaubt ist, in der Götter Nahmen / Theilnehmend fühlen ein Andrer. Cf. Hölderlin: *StA*, II, 145.

28 Cf. *Fundamento para el Empédocles*, en: Hölderlin: *StA*, IV, 1, 152.

29 Aquí, en ella, se presenta la más alta hostilidad, haciéndose de nuevo “más particular la universalidad orgánicamente surgida”, que está “contenida en el momento”, del mismo modo que “el momento unificante...se disuelve cada vez más”, alejándose asimismo de lo orgánico, “por el hecho de que reacciona aórgicamente frente a lo orgánico”. Cf. Hölderlin: *StA* IV, 1, 154.

30 Cf. este importante pasaje del *Devenir en el perecer*, en: Hölderlin: *StA* IV, 1, 283.

31 Cuando se consigue este sentimiento, anota Hölderlin en el *Fundamento de Empédocles*, se experimenta quizás “lo más alto que el hombre puede experimentar, pues la armonía de ahora le hace recordar la anterior pura relación inversa, y él se siente doblemente, a sí mismo y a la naturaleza, y el enlace es más infinito”, en: Hölderlin: *StA*, IV, 1, 153.

concepto, del prisma que lo revele, vaciándolo de la intensidad contenida en él. Advertir el conflicto presentado ahí, sin que se reduzca a esto o lo otro, es lo incluido en una expresión que lo supere. Aquello que presenta el mito es, considerado de este modo, una idea artísticamente sentida, en esto radica precisamente su arte, el mito es por tanto un acto estético de la razón, o dicho en términos de Hölderlin, una intuición intelectual estética.<sup>32</sup> Así, pues, un mito porta consigo una idea en forma no conceptual, en ella se presenta la experiencia del bien o del mal, de los dioses y de los mortales, del cielo y la tierra. Aquello que el mito fragua es una larga tarea, que se va perfilando con su reiteración mucho después, hasta ser transformada y profanada más tarde por el concepto. A la luz de sus propios presupuestos, Hölderlin, más que denostarlo como mero relato, se acerca al mito procurando comprenderlo a fondo.

Aparte de sus lecturas de Kant y los griegos, él revisa seguramente con especial interés los mitos usados por Platón, y no menos, junto con la *Crítica de la razón pura*, el texto kantiano *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicado en 1793, cuyas primeras páginas versan sobre todo acerca del mal. Kant presupone aquí que la obediencia a la ley moral exige un sentimiento, móvil determinante de la obediencia libre, sin él puede haber ley moral, pero no necesariamente obediencia. A este sentimiento Kant le llama respeto.<sup>33</sup> Que le dé tanta importancia a él, en cuanto sentimiento, está en consonancia con un énfasis tempranamente presupuesto en su obra madura: “*sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado, y sin entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos, como hacer inteligibles las intuiciones*”.<sup>34</sup> Ahora bien, sin perjuicio del modo en que Kant entiende un sentimiento como este, Hölderlin advierte su importancia. Considérese que en los mitos la sensibilidad piensa y el pensamiento intuye, pudiendo poseer por ello un carácter educador, luego, él ofrece a todos un móvil respecto a lo que, enseñado, ha de ser aprendido, asomando así lo relevante aquí, a saber, que el mito no sólo puede, sino que “tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que ser una mitología de la

32 En una carta a Schiller, de 4 de septiembre de 1795, él distingue la intuición intelectual teórica de la estética. Cf. Hölderlin: *StA*, VI, 1, 181. A través de la primera sólo se posibilita un acercamiento a la unidad original.

33 A la importancia de este sentimiento, móvil del cumplimiento del deber moral, Kant dedica el capítulo 3, del libro primero de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica*. Allí especifica que el respeto “no es el móvil de la moralidad, sino la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil”. Cf. Kant: *AA*, V, 76. Sobre esto vuelve también en *Religión*: la “ley moral en nosotros... sería el sentimiento moral... que es móvil del albedrío”. Cf. Kant: *AA*, VI, 27.

34 Así se plantea en la *Crítica de la razón pura* (B 75). Cf. Kant: *AA*, III, 75.

razón”<sup>35</sup> y, de este modo, ellas no sólo pueden interesar a la filosofía, sino a todos. Quien se encarga de tal tarea, quien es llamado a “fundar esta obra de la humanidad, que será la más grande”, es “un espíritu enviado del cielo”,<sup>36</sup> pero entonces, el “más elevado acto de la razón... es un acto estético.”<sup>37</sup> O dicho de otro modo, si las ideas se proponen alcanzar a todos, deben ser mitológicas, esto es, entonces, lo que debe ser construido por un espíritu celestial: una nueva mitología, tarea que desde luego potencia, no sólo el contenido de un mito, sino también su modo de expresión, llamado a ser posteriormente desentrañado por el concepto.

Al hombre le es propio forjar los mitos, él es un ser capaz de elevarse por encima de las necesidades comunes que, apaciguadas, lo abren a la vida espiritual, en la que se inaugura una forma distinta de vivir, no mecánica, inmediata, sino por encima de ello. Hölderlin no se pregunta por qué los hombres tienen esta habilidad, sino cómo ellos buscan superar con esto la tensión configurada entre los mismos y lo que los rodea. Aquí, en la vida espiritual, los pensamientos reiteran lo validado, las leyes, las normas en virtud de las cuales esto es esto, y lo otro, lo otro. Con todo, se escapa en ello una vinculación más estrecha con la vida, ya que ella toda no puede ser repetida en meros pensamientos.<sup>38</sup> Hölderlin ejemplifica a este respecto con los deberes del amor, la amistad, el parentesco o la hospitalidad.<sup>39</sup> Al dar cuenta de ellos, la filosofía muestra con “férreos conceptos” su arrogancia,<sup>40</sup> él plantea en cambio que la vida espiritual no puede ser intelectual, tampoco histórica, sino “intelectual-histórica, es decir mítica”, no puede tratarse en ella, pues, de “meras ideas” o de “meros hechos”, sino que deben tenerse en cuenta “ambos en uno”, como en el mito.<sup>41</sup> A esto se consagra consecuentemente, considerando los que él conoce en profundidad, los griegos. Allí están contenidos hechos, acontecimientos, sucesos que, relatados en esta forma, llevan consigo ideas, que son las que posibilitan reconocer nuestra vida espiritual en los mismos relatos: toda idea que no sea una *mera* idea, debe presentarse por tanto de este modo. Que el mal se presente así —míticamente— no debería sorprender entonces, tampoco que su presentación sea el presupuesto de su posterior conceptualización, tarea a la que se entrega la filosofía.

35 Cf. el *Más antiguo programa de sistema del Idealismo alemán*, en: *StA*, IV, 1, 299. Aquí no hace falta entrar en la discusión respecto a la autoría de este escrito, basta poner de manifiesto, desde lo referido, su relación con Hölderlin.

36 Cf. Hölderlin: *StA*, IV, 1, 299.

37 Sobre esto insiste se insiste en el *Programa*. Cf. Hölderlin: *StA*, IV, 1, 298.

38 Con respecto a esto, cf. su escrito *Sobre la religión*, en: Hölderlin: *StA*, IV, 1, 276.

39 Algunos otros ejemplos se agregan también en *Sobre la religión*, cf. *StA*, IV, 1, 277.

40 Hölderlin: *StA*, IV, 1, 277.

41 Aquí las referencias son también al *Sobre la religión*. Cf. Hölderlin: *StA*, IV, 1, 280.

Algunos mitos presentan el mal distinguido, otros derechamente enfrentado con su extremo: “en el comienzo de todo estaban el Sol y la Luna. Eran hermanos gemelos. Primero existían solos, pero luego el Sol tuvo una hija y vivía con ella como con su mujer. El hermano Luna no tenía mujer y así se puso celoso y trató de enamorar a la mujer del Sol. Pero el Sol se dio cuenta; había una fiesta en el cielo, en la casa del Sol, y cuando el hermano Luna vino a bailar, el Sol le quitó, como castigo, la gran corona de plumas que llevaba y que era igual a la corona del Sol. Dejó al hermano Luna con una corona pequeña y con un par de zarcillos de cobre. Desde entonces el Sol y la Luna se separaron y están siempre distanciados en el cielo, como recuerdo del castigo que recibió el hermano Luna por su maldad.”<sup>42</sup> Algunas lenguas presentan el mal sencillamente en términos de negación del bien, *mana allin*, por ejemplo.<sup>43</sup> Así también, uno se encuentra con mitos como el guaraní de la tierra sin mal, en el que, en la expresión antigua *yvy marãney* (*yvy* refiere tierra, *marã* dolor, tristeza y *eñ* negación), este se relaciona con un término que se presenta sensiblemente.<sup>44</sup> Considerado en su conjunto, tan importante es la forma, el relato o leyenda, como el contenido divino que se ofrece aquí para ser visto, la idea que anida en ello, contribuyendo su presentación a la sensibilidad de lo presentado como tal.

Cuando la forma mítica ( $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ ) de cualquiera de estos textos se revisa desde el paradigma del concepto ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), extrayéndoles de este modo su fuerza sensible, lo que primero se lleva a cabo, no suele ser su comprensión a fondo; en lugar de esto se suele afirmar por oposición a ellos el modo propio de comprender. Quien pretende en cambio sacarlos de verdad a la luz, no ha de contar sólo con lo presentado para su comprensión, sino también con la revelación de lo propio en ello. Con esto se inaugura un hecho transformador. Consiguientemente, lo que

42 Reichel-Dolmatoff lo incluye en un apartado que lleva por título “el mito de la creación”. Cf. Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*, 1986 Bogotá, 50.

43 Sobre esto, en lengua quechua, Estermann, Josef: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, Quito 1998, 232.

44 Con todo, Nimuendajú Unkel alude al mito referido con la expresión “Land ohne Schlechtes” (en las traducciones habituales tierra sin mal). Cf. Nimuendajú Unkel, Curt: “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní” en: *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (2/3) (1914), 284–403, aquí, 354. Aunque los guaraníes no dudan de la tierra sin mal, saben que es imposible alcanzarla, ob. cit., 360. Aquí los aspectos escatológicos son capaces de propiciar —advierte Nimuendajú Unkel— el desplazamiento guaraní desde el interior del continente (mato grosso) a la costa. Ciertamente la fuerza incuestionable del relato es aún mayor, si el sentido empírico del mal se amplía a uno moral. Con las traducciones española y portuguesa, “mal” contempla los dos aspectos, llegándose a una indistinguibilidad de lo sensible en él. Con énfasis en el desarrollo posterior del mito, evidenciando influencias ajenas, con el consiguiente desarrollo híbrido del mismo, cf. Regan, Jaime: *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonia*, Lima 2010, especialmente 122–126.

agranda en tal sentido a quien comprende, no es el presupuesto a partir del cual ello tiene lugar, tampoco la verdad puesta en juego ahí, sino lo abierto con este esfuerzo de comprensión, el reconocimiento de lo presupuesto como propio a partir de lo llamado a ser comprendido. Hölderlin puede concluir por eso que “más fuerte que los fuertes”, no son quienes de hecho lo sean, sino “el que los comprende.”<sup>45</sup> Cuando se comprende algo, se abre una imagen nueva, un comienzo nuevo. Cuando se comprende, nada es igual que antes, en consecuencia, un mito revelado en su verdad no agota, sino que descubre, ofrece hasta lo propio en su propiedad.

Cualquiera de los mitos mencionados anteriormente adquiere relevancia por ello, el mal es presentado en cada uno como idea. Al presentarse ellas en estas figuras, a una mirada atenta, también se revela el modo de comprenderlas. Una comprensión del mal en términos de *privatio boni* o de perversión, por cierto, no es igual a otra. Sin embargo, todas ellas tienen en común con la propia mirada la presuposición de una escisión. Común a ellas es ofrecer a la vida, además, aquello que una *mera* idea no ofrece: sentido. Quien experimenta la trágica escisión, el sentimiento de la nada que brota de ella, constata fácilmente que “desde hace mucho” todo “lo restante parece sinsentido”,<sup>46</sup> por tanto sabe que lo activado en la propia mirada es traer a la presencia lo que se ha ido, la unidad originaria. Considerado de este modo, la tarea planteada a propósito de la presentación mítica del mal es también una propia: presentar su superación en la unidad de su contrario. Hölderlin se entrega a ello.

## IV

Al presentarse la unidad originaria en forma de mito, no se pone de manifiesto inmediatamente en qué consista ella. Cuando esto se aclara, comprendiéndose en un modo de decir en el que se vuelve común referir los mitos como relatos que contienen representaciones de la relación entre los dioses y los hombres, el hecho de su surgimiento se refiere, a su vez, como propio de un contexto sagrado, que conserva relevancia en este marco. Así ocurre también con el mal presentado en los mismos, de modo que si los mitos o lo presentando en ellos alcanza alguna importancia conceptual, es lejos de aquí. Hölderlin tiene no obstante a la vista los distintos modos de su presentación. Cuando él afirma que “todo está bien”, ciertamente lo hace de una manera peculiar, sin dejar de considerar la propia del

45 Estas palabras asoman en boca de Hermócrates, de acuerdo con la segunda versión de *La Muerte de Empédocles* preparada por Hölderlin. Cf. *StA*, IV, 1, 93: Der sie versteht, / Ist stärker, denn die Starken.

46 Cf. el poema *Menons Klage um Diotima* (Queja de Menón por Diotima), en el que, respecto a él, Hölderlin exclama: sinnlos dünkt lange das Übrige mir. Cf. Hölderlin: *StA*, II, 1, 76, v. 56.

concepto, que conoce no menos profundamente, a la que por lo mismo es preciso referir aquí con cierta detención, antes de volver luego sobre aquella, en la que él se concentra.

Como tarde un poco antes de asistir a las lecciones de Fichte en Jena, entre fines de 1794 y comienzos de 1795, Hölderlin había comenzado su intensa lectura de Kant, que prosigue paralelamente,<sup>47</sup> advirtiendo en ello algo tan fascinante como extraño.<sup>48</sup> Fichte considera la unidad constitutiva de todo lo que es en términos de identidad.<sup>49</sup> A estos efectos, él acuña un término a primera vista curioso para referirla —Yo.<sup>50</sup> Aunque no lo refiere en términos empíricos, su realización tiene lugar de este modo, es decir limitado, o no absoluto. Así, pues, cada vez que se pone, “el Yo no llena la infinitud, sin embargo, tiende a llenarla”.<sup>51</sup> Aquí se presenta en definitiva una tendencia empírica del Yo a lo infinito, o sea, el Yo empírico lleva el impulso del Yo absoluto, revelado como tal en él, un ser finito, luego, esta “fuerza originaria...es dividida por la limitación”, siendo en virtud de la misma que ella es anulada, “pero solamente la dirección hacia fuera”,<sup>52</sup> conservándose en cambio hacia adentro. Así, pues, al reconocer todos y cada uno de sus momentos, el Yo hace suyo también el del No-Yo, es decir, el de su oposición, ambos se distinguen en su originariedad, pero se reconcilian genéticamente con la misma. Aquello que resulta de esta reflexión, de este reflectarse del Yo, es la “absoluta libertad de la reflexión” del mismo Yo.<sup>53</sup> O dicho de otro modo, aquello que se pone con este despliegue del Yo es su identidad, configurándose en este mismo despliegue lo esencial del hombre, su libertad. Cada una de sus distintas manifestaciones se reconocen como momentos suyos. Aquello que no se presenta en unidad con el Yo, es no obstante un momento de la misma, revelándose la libertad precisamente en esta resistencia, en la oposición

47 En una carta de pentecostés de 1794 le refiere a su cuñado que sus lecturas se *limitan* a la filosofía de Kant y los griegos. Un poco más tarde, el 10 de julio de igual año, le comenta a Hegel que su trabajo se *concentra* en Kant y los griegos [las cursivas son mías]. Cf. Hölderlin: *StA*, VII, 120 y 128.

48 Sobre las clases, le admiran el modo de las mismas, así como lo expuesto en ellas. Al respecto le escribe con detención a su amigo Hegel, el 26 de enero de 1795. Anota allí que no sólo la terminología, sino también la determinación recíproca del Yo y No-Yo es algo “ciertamente extraño”. Cf. Hölderlin: *StA*, VI, 1, 156.

49 En *Juicio y ser*, Hölderlin distingue expresamente la unidad originaria de la identidad: el ser (que expresa el enlace de sujeto y objeto) “no debe ser confundido con la identidad”. Cf. Hölderlin: *StA*, IV, 1, 216.

50 Con el término Yo, en la primera versión de la *Doctrina de la ciencia*, que se publica en 1794, se refiere lo que es siempre igual a sí mismo; lo puesto con él “siempre es lo mismo, siempre es uno y precisamente lo mismo”. Cito las obras de Fichte: *Sämtliche Werke* (SW), por la edición de Immanuel Fichte, Berlín 1971, indicando el volumen en romanos y el número de página en arábigos. Aquí: I, 94.

51 Así se lee en la *Doctrina de la ciencia*, cf. Fichte: SW, I, 292.

52 Fichte: SW, I, 294.

53 Fichte: SW, I, 295.

exterior que experimenta ella en el No-Yo. Con esto se plantea, en suma, una certeza incondicionada del Yo en términos de identidad, nada queda fuera del Yo, aquello que se le opone desde la empiria, tampoco, sino que es un momento de su misma reflexión absoluta.

Asoma así, pues, revelándose, la fuerza de la libertad, el impulso mediante el que un momento del Yo, el No-Yo, es reconciliado, de esta manera se consiguen la armonía y la paz supuestas en el no entregarse a nada ajeno a ella. Consumar esta coincidencia es la tarea finita del hombre, a esto se encaminan sus esfuerzos, que nunca serán suficientes debido precisamente a su finitud. Así se explica el énfasis práctico puesto por Fichte en la realización de la libertad. Con lo cual, si hay una ley práctica por antonomasia, es ésta. Conceptualmente planteado, la libertad se presenta, pues, como el combate frente a todo lo ajeno a ella, a toda exterioridad suya, también como una guerra constante entre ella, el bien, y la finitud, el mal. Aquí “el mero impulso natural”, si no se eleva a la libertad, si se mantiene en la inercia o en la inclinación, no es libre.<sup>54</sup> Consiguientemente, el mal es una propensión natural opuesta a la libertad, siendo tarea del hombre la realización plena de esta última.<sup>55</sup> Cuando uno se pone entonces reglas o máximas de acción, mal usa la libertad si en su ejercicio se impone el impulso natural,<sup>56</sup> o dicho con Hegel, si el mal absolutiza la finitud.<sup>57</sup> Sin perjuicio de esto, la imposición de tal impulso es una posibilidad de la misma libertad. Así, entonces, lo que ocurre cuando ella se impone, es que la presencia del mal supedita la libertad a un momento suyo, el de la exterioridad. O dicho de otra forma,

54 Así se plantea en el *Sistema de la Doctrina de las costumbres*, en el anexo al § 16, con expresa referencia al mal radical de Kant. Cf. Fichte: *SW*, IV, 198.

55 Aunque todo hombre, en cuanto ser racional, es capaz de reconocerse libre, de actuar según ello en conformidad con su propia libertad, reconocida como ley de sus acciones, esto no significa que se afirme la unidad originaria en tal ley humana, pues reconocer la libertad como ley no elude la propensión al mal. Precisamente en esto consiste la escisión constitutiva de la libertad, a la que se refiere largamente Kant en su escrito sobre la religión. Allí advierte que una propensión al mal, por muy poderosa que sea, no constituye nunca una predeterminación al mismo. Cf. Kant: *AA*, VI, 29. Similarmente, en una significativa nota de su *Religión*, en: *AA*, VI, 23.

56 Conviene recordar aquí que cuando Kant se refiere al mal (latín: *malum*), opuesto al bien (latín: *bonum*), utiliza el término alemán *Böse* (mal), que distingue de *Übel* (malo, o incluso dolor). Él celebra esta posibilidad que le ofrece su lengua materna. La importancia se pone de manifiesto en la consideración moral del mal (*Böse*). A diferencia suya, los términos *Wohl* y *Übel* refieren lo bueno o lo malo en términos empíricos. Cf. Kant: *AA* V, 59 y 60. Cuando Fichte, que sin duda lee detenidamente a Kant, se refiere a la inercia del impulso natural, tampoco se refiere al mal moral, sino a dejarse llevar por tal impulso, es decir, a no pensar, a no asumirse libre, a no activarse en libertad, usando en este contexto el término *Übel*, con el que se relaciona el mal radical.

57 Cf. su *Estética*, en: Hegel: *Werke*, XIII, 485, asimismo, y en igual sentido, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, cf. *Werke*, XVII, 335ss.

siendo él la absoluta libertad de la reflexión, se opone a ella un momento de la misma identidad del Yo.

Considerado siempre de este modo, es decir conceptualmente, el mal queda desprovisto de toda referencia a lo divino, a lo sagrado, tan propia de los mitos, presentándose ahora la finitud, más que escindida, al margen de ello. Aunque toda aparición suya tiene lugar finitamente, su presentación mítica original no pierde relevancia. Ya no se lo presenta, sin embargo, sólo de este modo. Hölderlin advierte algo más. Aquí, en el mito, el mal asoma siempre limitado, en él no se supera la mediación, no obstante, lo traído a la presencia con el mismo no comparece en el modo de decir presupuesto por antonomasia, el conceptual. Aquí, en el mito, lo divino no se presenta, ni muta en algo distinto por aparecer, en tal sentido es un residuo en el modo de decir conceptual. Así, pues, si en este los dioses ya no se muestran, si se han ido, abandonándonos,<sup>58</sup> si por tanto ya no hay mediación capaz de traerlos, asumido que el mal no se relaciona con lo divino, sino ahora con la libertad, quiere decir entonces que ellos no comparecen en sus términos, más aún, que no están llamados a comparecer, y a su vez el mal, si no es en términos de compareciente realización de la libertad, móvil decisivo en tales términos de configuración de la finitud, lo libre, lo no realizado aun, sino por realizarse, comparece como posibilidad pura, vaciada de todo contenido. Justamente a este vacío se enfrenta la finitud. Aunque Hölderlin tiene en consideración la unidad originaria, tanto como la libertad o la finitud, enfatizando la cuestión del mal también a partir de ello, su forma de considerarlo es distinta, siendo no menos decisivo en esto el modo no conceptual de presentación que él ofrece.

Al plantear el mal en términos de libertad, tampoco desaparece la escisión con la que se relaciona la finitud, en la que la posibilidad de la realidad se presenta distinguida. Considerado en términos de identidad, de lo no finito con lo finito, como realidad que tiene lugar en el marco de los límites de la mera razón, el mal se presenta como realidad que encuentra su posibilidad en una escisión a la que se remite, a saber, como un alejamiento en lugar de un acercamiento a la unidad

---

58 Aunque Hölderlin sabe que “el cielo está muerto, despoblado, y que la tierra, que antes desbordaba de hermosa vida humana, se ha vuelto casi como un hormiguero”, no deja de tener en cuenta lo celestial, pues con respecto a los hombres hay una distinción entre ellos y estos, no una separación. Cf. Hölderlin, Friedrich, *StA*, III, 87. Aun en boca de muchos, lo celestial debe ser “mantenido en silencio, sagradamente, y salir puro de nuestros labios”. Con esto no se apunta a ningún secreto, tampoco a un misterio, sino a lo que, pensado griegamente, no se deja reducir a nada, es decir, no se convierte en ninguna cifra o concepto en el que se presenta indistinguible. Se trata de presentar lo que, en estos términos, es impresentable, precisamente porque sin poder venir a presencia, se ha ido. Cf. los primeros versos de *Friedensfeier* (*Fiesta de paz*). Cito este poema según la edición de la *Frankfurter Historisch-Kritische Ausgabe* (FHA), ed. Dietrich Eberhard Sattler, Michel Leiner y Karl Dietrich Wolff. Frankfurt am Main 1975–2008, 7, 159.

en su comprensión. Que esto se radicalice, llegando incluso a ser destructivo, depende del impulso del alejamiento, sin embargo —así Hölderlin— donde crece este peligro, crece también lo salvador.<sup>59</sup>

Aunque él también considera el mal desde la escisión, asume no obstante que “está todo bien”.<sup>60</sup> A esto apuntan los mitos, a mostrarlo, en ellos está contenido lo salvador. Aquí se muestra su posibilidad, siendo el mal uno de los momentos en virtud del cual se comprende no sólo lo contrapuesto, el bien, sino la unidad de ambos. Quien desentraña su presentación, no da con la esencia de lo presentado, pero se acerca a ello, por eso es tan determinante la figura que presenta tal unidad. Allí se revela un momento desgarrado, portando consigo la unidad presupuesta en él.

Consagrar la finitud a consumir la libertad, contando con el impulso infinito de la misma, conjugado con la pretensión de encontrar la paz, modo inmejorable de conseguir la reunión finita con la unidad originaria, también se lo plantea Hölderlin. Colmar el vacío que genera la escisión, llevando “hasta el final...lo que encuentra ante sí”, es también lo propio y distintivo del hombre, surgiendo “todas sus artes y actividades, sus faltas y sufrimientos” de este afán.<sup>61</sup> Así como la libertad no es inmediata, como debe realizarse condicionada por la finitud, por lo tanto, como nunca puede ser pura, así también ocurre con el pensamiento que la presupone: la libertad, una vez pensada, no se presenta en él nunca en su pureza, sino siempre en contradicción.<sup>62</sup> Acabar con el combate planteado en la escisión de la unidad, es el esfuerzo desarrollado por el progreso interminable hacia la libertad, o en otras palabras, ella es la ley práctica que exige la profundización “en el progreso infinito hacia el bien”,<sup>63</sup> el ejercicio de la libertad en pos de la misma libertad.

Así, pues, la tarea no es sólo la realización de la libertad, sino darle finitamente contenido. Con ello se relaciona el progreso hacia el bien, pues no basta atenerse puntualmente a él, su obediencia reclama una “permanencia infinita”. Contra ello se levanta la naturaleza, la misma que el hombre encuentra ante sí, y que debe completar hasta el final. Ciertamente, toda ley exige resistencia, “de lo contrario no

59 Cf. en *Patmos* “pero donde está el peligro / crece también lo salvador: wo aber die Gefahr ist, wächst/ das Rettende auch”. Cf. Hölderlin: *StA*, II, 1, 165.

60 Según el ya mencionado *dictum* de *Patmos*. Cf. Hölderlin: *StA*, 2, 1, 167, v. 88.

61 Con detalle en la mencionada carta al hermano de 4 de junio de 1799. Cf. Hölderlin: *StA*, VI, 1, 328.

62 Hölderlin anuncia a Niethammer (24 de febrero de 1796) un escrito en que desarrollaría esto, las *Cartas filosóficas*. En ellas quiere “encontrar el principio que explique las escisiones en que pensamos y existimos”, agregando luego que para ello “necesitamos sentido estético”, antes que teórico. Cf. Hölderlin: *StA*, VI, 1, 203.

63 Con respecto a esto, véase la carta a su hermano de 13 de abril de 1795, en: Hölderlin: *StA*, VI, 1, 163.

mandaría.”<sup>64</sup> Con esto se pone de manifiesto la tensión entre este progreso permanente hacia el bien y la finitud que lo resiste. A medida que lo opuesto crece y se radicaliza, crece no menos también lo que lo reúne. Hölderlin no plantea sin embargo con esto una reconciliación última, ya que la unidad original se ha perdido, es decir irremediamente hay mal, hay distinción, ello es constitutivo de la finitud. Pero la unidad presupuesta en ella no exige vivir en libertad desterrando la vida. A esto la aboca el concepto si la vacía de sensibilidad.

Cuando Hölderlin constata entonces que este “impulso originario...de perfeccionamiento de la naturaleza ya no aviva más a los hombres en sus ocupaciones, y que [esto,] lo que [ellos] hacen, lo hacen por costumbre, imitación, obediencia a la tradición”,<sup>65</sup> él comprende, no menos, la necesidad de una permanencia en tal impulso, que la finitud condiciona. Ocurre en definitiva que, si todo está bien, no es porque de hecho lo esté, sino porque lo realizado finitamente lleva consigo este impulso infinito. Conservarlo en su fortaleza exige experimentar de modo permanente la reunión continua de “la necesidad con la libertad, lo condicionado con lo incondicionado, lo sensible con lo sagrado”. A estos efectos, “la fantasía acorde con ello es celestial.”<sup>66</sup> Con ella no se ofrece ninguna certeza incondicionada, sino que la unidad se presenta allí en su verdad, en consecuencia, el mito no sólo presenta el bien, sino que, al ser descubierto, se abre en él un comienzo nuevo, capaz de llenar de contenido el vacío sentimiento en el que se hunde la libertad si, en lugar de asumírsela reconciliada de antemano con su oposición, se la experimenta sensiblemente, lo que exige una presentación permanente que, en cuanto finita, ha de seguirse creando una y otra vez, verbigracia en un mito, en un poema. Allí, en cada uno, se presenta de nuevo la alegría verdadera y sagrada, a saber, bellamente.

## Bibliografía

- Audi, Robert (ed.) (1999): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Detienne, Marcel (1981): *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard.
- Diels, Hermann (ed.) (1906): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Wiedmann.
- Estermann, Josef (1998): *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fichte, Johann (1971): *Sämtliche Werke*, ed. Fichte, Immanuel. Berlin: De Gruyter.

64 Así se lee en el fragmento *Sobre la ley de la libertad*, en: Hölderlin: *StA*, IV, 1, 212.

65 Hölderlin escribe largamente al respecto, en una carta al hermano de 4 de junio de 1799. Cf. Hölderlin: *StA*, VI, 1, 328.

66 Sobre esto advierte Hölderlin en el mismo fragmento *Sobre la ley de la libertad*, en: Hölderlin: *StA*, IV, 1, 211.

- Hegel, G.W.F. (1970): *Werke*, ed. Moldenhauer, Eva y Michel, Karl Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hölderlin, Friedrich (1943–1985): *Große Stuttgarter Ausgabe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hölderlin, Friedrich (1975–2008): *Frankfurter Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. Sattler, Dietrich Eberhard, Leiner, Michel y Wolff, Karl Dietrich. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, Immanuel (1900–2012): *Gesammelte Werke*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Georg Reimer.
- Kreuzer, Johann (1997): “‘Alles ist gut’. Anmerkungen zu einem Satz in Hölderlins *Patmos-Hymne*”. En: Lühe, Irmela, von der, et. al. (eds.), *Wechsel der Orte. Studien zum Wandel des literarischen Geschichtsbewußtseins. Festschrift für Anke Bennholdt-Thomsen*. Göttingen: Wallstein, 14–22.
- Martínez Marzoa, Felipe (1990): *De Grecia y la filosofía*. Murcia: Universidad, Secretariado de Publicaciones.
- Nimuendajú Unkel, Curt. (1914): “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani”. En: *Zeitschrift für Ethnologie*, 46, (2/3), 284–403.
- Otto, Walter F. (1962): “Der Mythos und das Wort”. En: Otto, Walter F.: *Das Wort der Antike*, Stuttgart: Klett.
- Regan, Jaime (2010): *Hacia la tierra sin mal: la religión del pueblo en la Amazonía*. Lima: CETA.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1968): *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried y Gabriel, Gottfried (eds.) (1971–2007): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schmidt, Jochen (1969): *Hölderlin. Werke und Briefe*, ed. Beissner, Friedrich y Schmidt, Jochen. Frankfurt am Main: Insel.

---

## Sobre los Autores

**Fidel Tubino** es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, es profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Coordinador de la Red Nacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha trabajado 8 años en la Amazonia peruana en programas de Educación Bilingüe Intercultural. Actualmente es Director de la Maestría en “Desarrollo Humano: enfoques y políticas” de la PUCP. Ha sido Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y Coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Sus áreas de especialización son la ética y la hermenéutica intercultural. Es coautor y autor de los libros *Interculturalidad, un desafío* (1992), *Debates de la ética contemporánea* (2006) *Jenetian: el juego de las identidades en tiempos de lluvia* (2007), *Hermenéutica en diálogo*, *Ensayos sobre alteridad, lengua e interculturalidad* (2009), así como autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas en España, México, Bolivia, Chile y Perú sobre ciudadanía y diversidad cultural.

**Oscar Espinosa** estudió filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y luego obtuvo una Maestría y un Doctorado en Antropología e Historia en la New School for Social Research de Nueva York. Desde inicios de la década de 1990 ha venido trabajando con comunidades indígenas de la Amazonía peruana, principalmente con el pueblo ashaninka y el pueblo shipibo-konibo, y más reciente con comunidades kukamas. Desde el año 2001 ha venido enseñando cursos vinculados a la Antropología Amazónica en la PUCP. Entre los años 2002 y 2005 coordinó la Maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre el 2008 y 2012 fue coordinador de la Especialidad de Antropología en la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP, y desde 2013 hasta diciembre de 2020 ha sido el director del Doctorado en Antropología en la Escuela de Posgrado de la misma universidad. Desde el año 2018 viene trabajando con colegas de las Ciencias Sociales y las Humanidades provenientes de la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia, la Universidad de Bonn y de la PUCP en un proyecto interdisciplinario e intercultural sobre el mal.

**Monika Wehrheim** se doctoró en la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre Crónicas francesas de América publicada con el título *Die gescheiterte Eroberung. Eine diskursanalytische Betrachtung früher französischer Amerikatekste* (Tübingen Narr 1998). Desde 2006 trabaja como docente investigadora en la Universidad de Bonn donde enseña literatura y estudios culturales iberoamericanos. Además, es directora ejecutiva del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (ILZ) de la misma Universidad. Cuenta con varias docencias como profesora invitada en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad de Talca en Chile. Sus investigaciones y publicaciones se centran en las crónicas de la época colonial, en la cultura y la literatura de la Independencia, en estudios de género, así como en teorías culturales. Entre sus publicaciones destacan: “Xicoténcatl – traidor, héroe anti-colonial, héroe local. Perspectivas cambiantes en la historia mexicana”, en: Antje Gunsenheimer / Enrique Normando Cruz / Carlos Pallán Gayol (eds.): *El otro héroe. Estudios sobre la producción social de memoria al margen del discurso oficial en América Latina*. Göttingen: Bonn University Press por V&R unipress, ISLA, Bd. 1, 2020, 237–252. Junto con Antje Gunsenheimer et. al.: *2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive*. Göttingen: Bonn University Press by V&R unipress, ISLA, Bd. 1, 2017. Junto con Katja Carrillo Zeiter: *Literatura de la Independencia, independencia de la literatura*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert, 2013.

**Estrella Guerra Caminiti** es Licenciada en Literatura y Lingüística Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), doctora en Filología Hispánica por la Universidad de Deusto (Bilbao, España), maestra en Política y Gestión Universitaria por la Universidad de Barcelona y la Pontificia Universidad Católica del Perú, y diplomada en Edición y Publicación de Textos también por la Universidad de Deusto. Sus áreas de investigación son la retórica del Siglo de Oro, así como los desarrollos más contemporáneos de la argumentación a partir de la neoretórica de Perelman. En cuanto a los siglos XVI y XVII, su interés está en los estudios coloniales, especialmente en las crónicas de indias y los sermones de evangelización. Ha publicado sobre estos temas artículos como “El estilo historiográfico de los Comentarios Reales de los Incas”, “De historico genere dicendi” en los *Rhetoricorum libri V* de Jorge de Trebisonda, “La Episteme Renacentista en la Primera Parte de dos Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega” y “El Inca Garcilaso y la construcción de una nación”, entre otros. Otra de sus áreas de interés es la investigación sobre la situación de la educación superior universitaria en el Perú y Latinoamérica; sobre este tema ha publicado el artículo “La universidad peruana en el contexto mundial y regional”. Ha sido profesora visitante en la Universidad de Bonn. En la PUCP, se ha desempeñado como jefe de edición en su Fondo Editorial; en esta área su trabajo más importante fue ser la

editora general del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Ha trabajado también como secretaria Académica de Estudios Generales Letras y Directora Ejecutiva de la Escuela de Posgrado, Jefa de la Oficina de la Red Peruana de Universidades de la PUCP y Directora de Estudios en EEGLL. Actualmente, es Asesora de Rectorado en la PUCP y docente del Departamento de Humanidades.

**Michael Schulz** estudió Filosofía y Teología en Mainz, Roma y Munich. Su tesis doctoral sobre la Filosofía de la Religión de Hegel y su recepción en la Teología Católica y Protestante fue publicada bajo el título *Sein und Trinität (Ser y Trinidad)* (1997). De 1994–2001, fue un investigador asociado en la Universidad de Ludwig-Maximilian (LMU) Munich y de 2001–2004 profesor de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). En 2003, completó su habilitación con una tesis sobre el Pecado Original. De 2004–2009, fue profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Católica en la Universidad de Bonn, de 2008–2009, fue decano de esa facultad y, desde 2010, ha sido el director del departamento de Filosofía y Teoría de las Religiones de la Universidad de Bonn, así como director del Centro Interdisciplinario Latinoamericano. Desde 2019 es profesor asociado del Programa de Postgraduados en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande del Sur (PUCRS) en Porto Alegre, Brazil. En 2018 recibió un subsidio por parte del DFG (Fundación Alemana para la Investigación Científica) para realizar, en conjunto con colegas de la Universidad de Bonn y de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) Lima, una investigación sobre el Mal desde la Perspectiva Latinoamericana. Ha publicado escritos sobre Hegel, Karl Rahner, Hans Urs v. Balthasar, Gustav Siewerth, Wolfhart Pannenberg, entre otros, y también en temáticas concernientes a la Filosofía y Teología Latinoamericanas (Teología y Filosofía de la Liberación y Bartolomé de Las Casas).

**Mechthild Albert** es Catedrática de Filología Románica en la Universidad de Bonn después de haberlo sido en las Universidades de Münster (1995–2000) y de Saarbrücken (2000–2006). De 2002 a 2015 dirigió la sección literaria de la revista *Romanische Forschungen*. Entre sus líneas de investigación cabe mencionar los proyectos “Poder y señorío en la literatura narrativa sapiencial castellana (1250–1350)” y “Los saberes del ocioso – Muße, Geselligkeit und Wissen im Siglo de Oro” dedicado a la transmisión de saberes en la novela corta barroca. Asimismo, ha dedicado numerosos trabajos a la memoria histórica en la novela española actual y a las literaturas de vanguardia en su relación con el fascismo.

**Luis Fernando Cardona** es Decano de la Facultad de Filosofía y profesor titular de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Es miembro de la *Red Iberoamericana Leibniz* y de la *Sociedad Colombiana de Filosofía*. Ha sido profesor invitado a la Universidad Complutense (Madrid), Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), Universidad Nacional a Distancia (Uned-Madrid), Universidad de Granada, Universidad de Valladolid, Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de Minas Gerais en Belo Horizonte. Profesor invitado a la Maestría en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander UIS (Bucaramanga – Colombia). Profesor invitado a la Maestría en Filosofía de la Universidad de la Salle (Bogotá – Colombia). Campos de trabajo son: Metafísica, Filosofía de la religión, Teodicea, Idealismo alemán, Filosofía del siglo XIX, Filosofía del dolor, Hermenéutica, Fenomenología, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Gadamer, Blumenberg.

**Sofia Macher** es Socióloga (UNMSM), Magister en Estudios de Género (PUCP), Doctora en Sociología (PUCP). Integrante Grupo Expertos para Implementación del Santuario de la Hoyada, Ayacucho. Integrante de la Comisión LUM. Experta OEA/CIDH, integrante del Grupo Independiente de Expertos Internacionales – GIEI para Nicaragua (2018). Consultora ONU para proceso de justicia transicional (Libia, Yemen, Túnez, Colombia y otras experiencias). Presidenta del Consejo Reparaciones (2006–2014), Comisionada de la CVR Perú (2001–2003), Vice Presidenta de la CVR para las Islas Salomón (2009–2012). Representante de la Sociedad Civil en la Mesa de Diálogo – OEA (2000), Secretaria Ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (1997–2001), Comité Ejecutivo Internacional de Amnistía Internacional (1987–1993).

**Josef Estermann**, de origen suizo (1956), tiene una larga trayectoria en el mundo andino (Perú y Bolivia). Es doctor en filosofía y licenciado en teología. Fue director del Instituto de Misionología Missio e.V. (MWI) en Aquisgrán en Alemania (1998–2004), docente e investigador en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT), en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz-Bolivia. Desde 2012, trabaja como responsable de Bases & Investigación con Comundo en la “Casa Romero” y es docente en la Universidad de Lucerna (Suiza).

**Marcos Paredes** es maestro en filosofía por la Talbot School of Theology, Biola University. Actualmente desarrolla el estudio “Master of Arts in Ecumenical Studies” en la Universidad de Bonn. Posee un diploma en Misiología por el Centro Evangélico de Misiología Andino-Amazónico. Ha participado como or-

ganizador y ponente en diferentes seminarios sobre temas de religión y ciencia. Ha realizado distintos viajes misioneros con diferentes instituciones internacionales. Ha publicado y traducido distintos artículos en torno a temas teológicos y políticos. Sus áreas de interés son: Mis áreas de interés son los idiomas clásicos, griego, latín, hebreo. Además, la filosofía y teología escolástica del siglo 16 en España, así como la teología bíblica.

**Enrique Cortazar** es maestro en filosofía contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha publicado artículos en el área de filosofía de la religión y filosofía política. Ha participado como ponente y organizador de diferentes eventos filosóficos nacionales e internacionales. Con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) realizó en 2019 una estancia de investigación en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn de Alemania. El mismo año presenta, bajo la tutela del Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro, su tesis de maestría: “Revelación como orientación en Franz Rosenzweig: de la Urzelle a La Estrella de la Redención”, donde investiga el diálogo entre cristianismo y judaísmo en el pensamiento postidealista alemán. En 2021 comienza, bajo la tutela del Prof. Dr. Michael Schulz, su doctorado en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, donde al mismo tiempo se desempeña como ayudante de investigación en el área de filosofía de la religión de la universidad. A partir de 2021 se integra a la Comunidad Mexicana de Estudiantes de Filosofía (COMEFI) como parte del comité de filosofía de la religión. Sus áreas de interés son la filosofía de la religión / mitología; el pensamiento mexicano del siglo XX y el Idealismo Alemán, principalmente desde F.W.J. Schelling.

**Esther Gardei** es la Coordinadora Científica de la Investigación interdisciplinaria sobre Reconciliación en la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Está haciendo su doctorado con el Prof. Dr. Hans-Georg Soeffner sobre la historia de los judíos alemanes en Israel. Esther Gardei completó su maestría en la Rheinische-Friedrich-Wilhelms-Universität y fue investigadora en la Brown University en Providence, RI, EE. UU. De 2018 a 2019. Su estancia en la Universidad de Brown fue facilitada por el Prof. Dr. Michael P. Steinberg. Su tesis de maestría versa sobre las figuras parias en el pensamiento de Hannah Arendt. Sus principales intereses investigativos incluyen la política de memoria y conmemoración de los nacionalsocialistas en general; la historia germano-judía de Israel, así como también el desarrollo de metodologías para la cooperación interdisciplinaria.

**Max Maureira** estudios de derecho y filosofía en Santiago de Chile, Valencia, Berlín y Tübingen. Doctor europeo en Derecho y en Filosofía (Valencia – Braunschweig). Postdoctorado en filosofía (Heidelberg). Docente en las universi-

dades de Valencia, España (2001–2005), de Hagen, Alemania (2012–2017) y Diego Portales, Chile (desde 2008). Actualmente es profesor invitado en la Universidad de Valparaíso (Chile). Autor de *Ethnos-Ethos-Estados. Moradas del quehacer* (2010), *Fichte: Abecedario filosófico*, coeditado (2014), *Hegel em Schmitt*, coeditado (2021), así como de numerosos trabajos dedicados especialmente a la filosofía clásica, el Idealismo alemán, la filosofía práctica y la filosofía del lenguaje, siendo algunos de los últimos: *Palabras mudas. Acerca del silencio en Hegel* (2017), *Decir lo justo. Acerca de to dikaion en Aristóteles* (2017) y *Hölderlin in Lateinamerika* (2020). Asimismo es traductor y editor de numerosos artículos y libros sobre los mismos asuntos. Miembro de la *Deutsche Gesellschaft für Philosophie* y de la *Sociedad chilena de filosofía jurídica y social*.

---

## Índice de Nombres

- Acosta 16f., 95, 105–131, 193–196  
Adenauer 23, 250f., 256–258, 261, 265  
Adorno, R. 74f., 81  
Adorno, Th. 158, 171, 235, 240  
Agustín 93, 102, 157, 171, 194, 197, 211, 217, 270  
Ahmed 83–86, 103f.  
Albert, M. 7, 12, 17f., 133, 136, 150, 289  
Alberto Magno 127  
Alfonso, Rey 218  
Allouch 168, 171  
Aly 252, 262  
Améry 39, 159, 171, 250, 262  
Ammicht-Quinn 158, 171  
Andersson 139, 150  
Andrade 127, 129  
Angulo 170  
Ansión 46, 56  
Arendt 37–39, 41, 155, 156, 160, 171, 192, 291  
Arias Montano 102  
Aristóteles 21f., 85–87, 93, 117f., 129, 153f., 171, 197, 209–211, 213f., 217, 269, 292  
Armengol 139, 150  
Arranz 81  
Arteta 28, 39  
Arzubialde 107, 120, 124f., 129  
Asturias, M. Á. 17, 137, 151  
Audi 267, 285  
Avempace 218  
Averroes 218  
Axer 252, 262  
Azaustre 91, 104  
Balthasar, v. 289  
Barclay 46, 58  
Bästlein 252, 262  
Becher 9  
Becker, Karl Josef 115, 129  
Becker, Manuel 252, 262  
Bejarano 227f., 231, 233, 236, 238, 240  
Bellier 46, 56  
Bembo 102  
Bender 262  
Bene 256  
Berger 245, 247, 249f., 262  
Bernabé 114  
Berjón 44, 56  
Bernstein 31, 39f., 160, 171  
Blossoms 247  
Blumenberg 165f., 168f., 171, 249, 290  
Boira 227, 240  
Bonhomme 46, 56  
Borgia 214  
Bösch 252f., 262  
Brading 71, 81  
Brauner 67f., 81  
Brown 46, 56  
Brusilovsky 251, 262  
Buber 39  
Bucher 67, 81  
Burgaleta 106f., 114, 118, 129  
Butler 39  
Cabral, Agustín 18, 139, 141, 150f.  
Cabral, Urania 18, 135, 139, 141  
Cadenas 44, 56  
Cajigas-Rotundo 46, 56

- Camacho, R. 57  
 Camacho Delgado 137, 151  
 Camus 134f., 150–152  
 Canessa 46, 56  
 Caputi 22, 227f.  
 Card 39  
 Cardona 18, 39, 153, 169, 171, 290  
 Carlos I/V 63, 89, 219  
 Carls 125, 129  
 Carmack 131  
 Carneiro da Cunha 44, 56  
 Casas 91, 104  
 Carpentier 135, 141  
 Castillejo 161, 171  
 Cecere 151  
 Ceriol 102  
 Certeau 192  
 Cervantes 104  
 Chaumeil 56f.  
 Churchill, E. 246  
 Churchill, W. 246  
 Cicerón 102, 126  
 Cieza de León 107f., 117, 130, 195, 206  
 Colón 14, 61f., 64f., 81  
 Conklin 44, 56  
 Conze 256, 260, 263  
 Cook 48, 56  
 Corradi 227, 240  
 Correa 56f.  
 Cortázar, J. 22, 135  
 Cortázar, E. 9, 22, 24, 225, 243, 291  
 Cortés, Helena 236, 241  
 Cortés, Hernán 212  
 Cortés, Leopoldo 212  
 Cortese 102  
 Cottingham 214, 224  
 Curatola 104  
 Cure 46, 56  
  
 Davidson 84, 88, 104  
 De Bry 66, 70f., 74, 81  
 Degregori 30, 46, 56, 59  
 Delgado, M. 107, 109, 116, 130f.  
 Denevan 48, 56  
 Descola 48f., 56  
 Detienne 268f., 285  
  
 Diehl 254, 263  
 Diels, Hermann 268, 273, 285  
 Dohrmann 245f., 263,  
 Domingo de Santo Tomás 91, 97  
 Donat 151  
 Donoso 135  
 Durand 55f.  
 Duviols 107f., 130, 196, 206  
  
 Eagleton 40  
 Echeverri 44, 56  
 Eichmann, A. 39, 250f., 262f., 265  
 Ember, C. 57  
 Ember, M. 57  
 Escalante 100f.  
 Eser 135, 137, 149–151  
 Espinosa 12, 14, 43, 45, 52, 57, 197, 287  
 Estermann 20f., 193, 196, 198, 199–207,  
 279, 285, 290  
 Ette 149  
 Etzdorf 255, 259  
 Ezcurra 12, 15  
  
 Fabián 51, 57  
 Farabee 46, 57  
 Febel 151  
 Feil 125f., 130  
 Feliciano 139, 147, 151  
 Fernando, el Católico 63, 219  
 Fernández Beites 236f., 240  
 Fernández de Oviedo 14, 61f., 70–72, 81  
 Fernández, E. 49–51  
 Fichte, I. 281, 285  
 Fichte, J.G. 281f., 285, 292  
 Foley 151  
 Förster 259, 263  
 Forsyth 245  
 Foucault 36, 40, 192, 201, 207  
 Fox 102  
 Francisco I, Papa 153, 170  
 Francisco de Ávila 196  
 Frank 84  
 Frei 263, 265  
 Friedlander 158, 172  
 Fuentes 135

- Gabriel, G. 286  
 Gabriel, M. 133f., 150f.  
 Gadamer 290  
 Gagnon 29, 40  
 Galilei 214  
 García Márquez 135  
 García Matamoros 102  
 García-Pelayo 214  
 García, A. 54f.  
 Garcilaso de la Vega 111, 130, 243, 288  
 Gardei 23f., 243, 291  
 Gareis 70, 81, 107, 130, 194–196, 207  
 Gatti 171f.  
 Gertler 129  
 Gibu Shimabukuro 291  
 Globke 251f., 258, 261f.  
 Goethe 157, 165  
 Goffman 34, 40  
 Goldstein 251–253, 262f.  
 Gómez 48, 57  
 Gow 46, 57  
 Graf 233, 240, 254  
 Granada 102  
 Grewe 257  
 Griffiths 104, 195, 207  
 Groehler 249, 263  
 Grossman 23, 245, 250, 256f., 259f., 263  
 Gründer, C. 252, 263  
 Gründer, K. 286  
 Gruzinski 91, 104  
 Guamán Poma de Ayala 15, 61f., 74–81, 196  
 Guerra 12, 15, 25, 83, 288  
 Gutiérrez Estévez 104  
 Guzmán 175f., 190, 192  
  
 Haag 40  
 Halbwachs 244, 249, 263  
 Han 234, 240  
 Hanke 211, 224  
 Harmes 228, 241  
 Hayes 263, 265  
 Hegel 11, 237, 267f., 272f., 281f., 286, 289–292  
 Heidegger 290  
 Heilbron 214, 224  
  
 Hein-Kircher 244, 263  
 Heller 192  
 Henkel 110, 130  
 Henning Hahn 256, 263  
 Heráclito 24, 268, 272f.  
 Herbert 263  
 Herf 254, 263  
 Heródoto 64  
 Herrera C. M. 151  
 Hitler 18, 138, 250f., 254  
 Hocquenghem 46, 56  
 Hölderlin 23, 24, 267, 269–271, 273–278, 280f., 283–286, 292  
 Holzapfel 260  
 Honneth 40  
 Hooks 229, 240  
 Horkheimer 235, 240  
 Huggins 253, 263  
 Hulme 64, 81  
  
 Ignacio de Loyola 122, 124f., 129f.  
 Immermann 265  
 Isaac 72  
 Isidoro 218  
 Izaguirre 58  
  
 Jonas 31, 40  
 Juan de San Pedro 108f., 130, 196  
 Jung 244, 263  
 Justino Mártir 109  
  
 Kaiser 250  
 Kant 11, 27, 37–40, 157, 271, 277, 281f., 286, 290  
 Kaplan, J. 253, 263  
 Kapsoli 46, 57  
 Karski 40  
 Kaul 251  
 Kearny 40  
 Keiper 243, 256, 264  
 Kensinger 44, 57  
 Kessler 129  
 Kierkegaard 290  
 Kohlstruck 244, 258, 264  
 Kracke 44, 57  
 Kramer 195

- Krapinger 129  
 Kreuzer 286  
 Kristeva 141, 151  
 Kröger 243, 256, 264  
 Kühling 244, 259, 294  
 Kühnhardt 131  
 Kunter 255, 264
- La Serna 48, 57  
 LaCapra 158, 166, 172  
 Lagos 227, 241  
 Lagarde 22, 227–229, 234, 241  
 Lambert 129  
 Lampe 248, 264  
 Langer Pardo 139, 151  
 LaPorte 245, 247, 249f., 262  
 Lara 29f., 39f.  
 Larraneta 229, 240  
 Las Casas 14–16, 24, 62, 72–74, 78, 80f., 86,  
 94f., 99, 107, 115–119, 130f., 198, 206,  
 210, 213, 289  
 Lorenzo 234, 240  
 Leibniz 47, 57, 157, 172, 194, 290  
 Leide 248f., 253f., 264  
 Lemke 252, 264  
 Lenaerts 48, 57  
 León Azcárate 106, 110, 112, 117f., 124,  
 130f.  
 Lépine 238f.  
 Leppin 130  
 Léry 61f., 65–68, 70  
 Lessin 49, 57  
 Lestringant 67, 81  
 Levi 40, 160  
 Leyte 236, 241  
 Livingston 226f., 230, 241  
 Loayza 96  
 López de Gómara 83, 88, 95, 104  
 López de Palacios Rubios 93  
 Löwenthal 253, 264  
 Loyola 122, 124f., 129f.  
 Lucano 218  
 Luis de Granada 102  
 Lühe 286
- Macher 12, 18f., 173, 290  
 Makkreel 40  
 Manickam 139, 151  
 Manjoo 230, 241  
 Mann, E. 245f., 263f.  
 Mann, F. 264  
 Marcuello-Servós 227, 240  
 Marcus-Delgado 151  
 Marqueda 240  
 Martínez Marzoa 268, 286  
 Martínez, E. 151  
 Marzal 104, 128, 130  
 Massumi 84  
 Maureira 23f., 267, 291  
 Mayer, T. 131  
 Mazzotti 131  
 Mende 259  
 Michel, K. M. 268, 286  
 Mielke 244, 263  
 Milton 157  
 Mohr 23, 243–245, 249, 255–258, 260, 265  
 Moldenhauer 258, 286  
 Molinié 46, 57  
 Monárrez 226, 228, 230, 234f., 241  
 Montaigne 67, 81  
 Monteagudo 148, 152  
 Monterroso 135  
 Morote 46, 57  
 Muñoz 161, 171  
 Murra 81
- Nabert 40  
 Neiman 40, 47, 57, 157, 172  
 Neuhold 130  
 Nicahuate 48, 58  
 Nickel 129  
 Nimuendajú 279, 286  
 Noack 7, 9, 12, 17  
 Nussbaum 40, 142
- O’Gorman 106, 119  
 O’Malley 214, 224  
 O’Meara 115, 131  
 Olea 227, 241  
 Oliver-Smith 46, 58  
 Ortega y Gasset 150  
 Otto 268, 286

- Ovejero 40  
 Oviedo 150f.
- Pablo, Apóstol 114–117, 119, 163, 170, 222, 290  
 Pablo III, Papa 89, 94  
 Pagden 64, 66, 72f., 81  
 Panikkar 33, 35, 40, 105  
 Pannenberg 289  
 Paredes 21, 209, 290  
 Pascal 144  
 Peet 23, 243, 245–250, 252, 259–262, 264  
 Pemán 140, 151  
 Pereira 47, 58  
 Peteranderl 232, 241  
 Piepke 110, 131  
 Píndaro 274  
 Pino Díaz 16, 106f., 109–111, 117, 129, 131, 207  
 Platón 117, 194, 268f., 272, 277  
 Polo de Ondegardo 109, 111  
 Poma de Ayala 15, 61f., 74–81, 196  
 Portocarrero 46, 58  
 Prien 119, 131
- Quesada 40  
 Quispe 201, 207
- Rahner 289  
 Raymond 161, 172  
 Regan 46, 58, 279, 286  
 Regazzoni 151  
 Reichel-Dolmatoff 279, 286  
 Reinstädler 151  
 Revault 40, 160, 172  
 Riaño 97  
 Ricoeur 40  
 Riekenberg 162, 172  
 Ritter 267, 286  
 Rivière 46, 58  
 Roa Bastos 17, 135  
 Rodríguez 151  
 Roe 46, 58  
 Rojas, E. 48, 58  
 Rojas, K. 53, 58  
 Rojas, S. 227, 241
- Romero 131  
 Rosales 227  
 Rosas, F. 101, 104  
 Rosas, C. 104  
 Rosenfield 40  
 Rosenkranz 157, 172  
 Rosenzweig 291  
 Rösing 203, 207  
 Rothberg 244, 264  
 Rousseau 157  
 Rubio Castro 240  
 Russell, D. 227f., 238, 241
- Sachse 131  
 Sahagún 61f., 71f., 80f., 111  
 Sala 46, 58  
 Salomon 90, 104  
 Sánchez Cerro 135  
 Sánchez-Marco 106–109, 130f.  
 Sánchez, José 104  
 Sánchez, Yvette 135, 151  
 Santos Granero 46, 48, 58  
 Santos, Boaventura 35f., 40, 148, 197, 201, 207  
 Saranyana 109, 130f.  
 Sarmiento 52f., 58  
 Sartre 134f., 150–152  
 Sawala 139, 151  
 Scarry 161, 172  
 Schaal 264  
 Schäfer 131  
 Schelling 22, 225, 236f., 239, 241, 290f.  
 Schirmer 250, 265  
 Schmidt, E. 8, 82  
 Schmidt, J. 270, 286  
 Schmidt, W. 293  
 Schmitt, C. 292  
 Schopenhauer 290  
 Schülting 67, 81  
 Schulz, M. 8, 12, 16, 25, 105, 125, 131, 193, 195, 289, 291  
 Schwarzenstein 256  
 Sedgwick 84  
 Segato 229–231, 233–235, 241  
 Séneca, L.A. 218  
 Séneca, M.A. 218

- Sepúlveda 14, 21f., 61–63, 70, 82, 95, 115f.,  
131, 198, 209–224
- Shepard Jr 44, 48, 50–52, 57f.
- Shepherd 123f., 131
- Sichere 41
- Sievernich 106, 111, 113f., 120, 122–124,  
131
- Siewerth 289
- Silio Itálico 218
- Silva Huerta 53, 58
- Soeffner 244, 265, 291
- Soto 115, 129
- Souki 41
- Sparks 109, 131
- Spivak 88, 104
- Sprenger 195
- Stalin 246, 264
- Steinberg 291
- Suárez 126
- Switek 131
- Tabasi 139, 151
- Taneva 248, 264
- Tassin 162, 172
- Taulés 232, 241
- Taylor, A.-C. 44, 58.
- Taylor, G. 44, 90f., 97f., 104.
- Teike 244, 263
- Tertuliano 89
- Thomse 256
- Timm 254, 265
- Toledo 230, 232f., 238, 242
- Tomás, Apóstol 127f.
- Tomás de Aquino 116, 127, 143, 194, 197,  
211, 214
- Trverso 41
- Trujillo Molina 17f., 135–147, 151
- Tubino 12f., 18, 27, 31, 41, 105, 113, 122,  
127, 132, 148, 152, 213, 224, 287
- Ueckmann 151
- Uribe 163, 170
- Urioste 81
- Vacas Mora 91, 104
- Valcárcel 151
- Valencia 129, 132
- van Melis 253
- Varese 45, 58
- Vargas Llosa 17, 133, 135–138, 143, 145,  
150–152
- Vertovec 201, 207
- Vespucci 67–69, 82, 193
- Villapolo 45, 59
- Vítoria 115, 126
- Vogel 233, 242
- Voltaire 157
- Waldmann 251, 262
- Washington, D. 236, 242
- Waterhouse 49, 59
- Wehr 152
- Wehrheim 7f., 12, 14, 61, 67f., 77, 82, 288
- Weil 227, 240
- Weincke 248, 265
- Weismantel 46, 59
- Weiss 47–51, 54, 59
- Wiegrefe 251, 265
- Winter 150
- Wirsching 252f., 262
- Wirsing 259f.
- Wolfe 157f., 160, 168, 172
- Wöll 264
- Yad Vashem 256, 265
- Zambrano 201, 208
- Zarusky 248, 265
- Zeiter 288
- Zimbardo 41
- Zimmermann 263, 265
- Žižek 237, 239, 242
- Zumaeta 29, 39
- Zweig 247

Stanisław Grodź, Sebastian M. Michael,  
Roger Schroeder [eds.]

## Giants' Footprints

90th Anniversary of Anthropos Institute (1931–2021)



The volume contains the past and present story of Anthropos Institute, which grew around the journal Anthropos and its founder Wilhelm Schmidt. The book is divided into three sections. The first outlines the history of the Institute, presents the early co-workers of Schmidt, gives an insider's perspective on the development of the journal and opens a new look at Schmidt's leading concept. Section two introduces various local outreach efforts of the Institute in Japan, India, Brazil, Ghana and Papua New Guinea. Finally, some members present their current work. The collection is complemented by an outsider's assessment of the Institute's engagement. The Appendix includes a list of all the members of the Institute.



ACADEMIA

ISBN 978-3-98572-014-9 (Print)

ISBN 978-3-98572-015-6 (ePDF)