



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Herlinghaus, Hermann

La construcción del nexo de violencia y culpa en la novela La virgen de los sicarios

Nómadas (Col), núm. 25, octubre, 2006, pp. 184-205

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115224017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La construcción del nexo de violencia y culpa en la novela *La virgen de los sicarios**

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.:184-204

Hermann Herlinghaus**

Traducción del inglés: Ana Rita Romero***

Este ensayo es un análisis de la perspectiva ética en relación con las matrices religiosas de la novela de Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios*, perspectiva que los críticos literarios tienden a subestimar en la novela o, por lo menos, sus interpretaciones no deconstruyen el edificio paradójico de sincretismo y dogmatismo religioso del escritor. El ensayo toma distancia de las interpretaciones actuales para defender la idea de que la novela no es fundamentalmente dedicada a los sicarios adolescentes, sino a la problemática del “sí mismo” intelectual y a su crisis global.

Palabras clave: crítica literaria, pensamiento crítico, Fernando Vallejo.

Este artigo é uma análise da perspectiva ética em relação com as matrizes religiosas da novela de Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios* (*A virgem dos sicários*); perspectiva que os críticos literários tendem a subestimar na novela ou, pelo menos, suas interpretações não destroem o edifício paradoxal de sincretismo e dogmatismo religioso do escritor. O artigo distancia-se das interpretações atuais para defender a idéia de que na novela não é fundamentalmente dedicada aos sicários adolescentes, senão à problemática do Si Mesmo intelectual e a sua crise global.

Palavras-chaves: crítica literária, pensamento crítico, Fernando Vallejo.

This essay is an analysis of the ethical perspective in relation with the religious topics of the Fernando Vallejo's novel, *La virgen de los sicarios*, perspective that the literary critical tend to underestimate or, at least, its interpretations of that do not de-construct the paradoxical building of the writer's syncretism and religious dogmatism. The essay takes distance of the current interpretations about it, by defending the idea that the novel is not essentially dedicated to the adolescent sicarios but rather to the problematic of the intellectual Self and its global crisis.

Key words: literary critical, critical thinking, Fernando Vallejo.

ORIGINAL RECIBIDO: 04-VII-2006 – ACEPTADO: 15-VIII-2006

* Este artículo hace parte de la investigación “Narrating Globalization. Violence, Ethics, and Affective Marginalities”, financiada por la Universidad de Pittsburg, que en el año 2007 será publicado en un libro que lleva el mismo título.

** Catedrático en el Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Pittsburg, y coeditor del Journal of Latin American Cultural Studies, Londres. E-mail: herman.herlinghaus@gmx.de

*** Licenciada en Filología e Idiomas de La Universidad Nacional de Colombia.

Si hay un libro que ha familiarizado al público internacional con la figura del “sicario” bien puede ser la novela de Fernando Vallejo *La virgen de los sicarios* (1994). De la misma forma, si hay una novela latinoamericana que parece minar la idea de que la literatura incursiona activamente en los patrones históricos y epistemológicos de la identidad colectiva, es la de Vallejo. A diferencia de las historias testimoniales, *No nacimos pa’ semilla* (1990) de Alonso Salazar, la novela de Vallejo suscita provocaciones que hacen parte de una nueva imaginación trascendentalizadora. Ambos textos literarios, que parecen enfocar el estatus de una juventud marginal delincuente y los diversos ámbitos de experiencia e imaginación relacionados con ella, pueden leerse como “localizaciones globales” (Bove, 1996: 372) de problemas que trascienden cualquier referencialidad clasificadora –unos nuevos imaginarios y concepciones en torno a las relaciones entre violencia, religión y modernidad global–. Salazar ha captado, a través de testimonios, complejos hilos personales, sociales y fenomenológicos que enlazan el destino de los jóvenes que viven en las comunas más violentas de Medellín con la historia de la “violencia política” en Colombia. A diferencia de éste, la narrativa de Vallejo tiende a favorecer el argumento antisocial. Tomando distancia de las interpretaciones existentes, avanzamos la idea de que *La virgen de los sicarios* no es una novela dedicada, en primer lugar, a los sicarios adolescentes sino más bien a la problemática

del “sí mismo” intelectual y su crisis global. En esta obra, Vallejo presenta a los jóvenes pistoleros de Medellín como criaturas que básicamente carecen de consciencia. En consonancia con una estrategia influyente de construcción de “otredad”, el héroe intelectual del



Cartagena, calle Don Sancho, Germán Téllez, Villegas Editores, 1995.

libro atestigua a los jóvenes asesinos una carencia fundamental –de esencia y valores– para poder apropiarse de sus poderes reales¹. En la base de esta clase de apropiación mimética de lo “Otro” descansa la expropiación de sus narrativas materializadas: los rituales de los sicarios y sus formas de vida y de comunicación. Para explorar este mecanismo, es necesario ir más allá de los actuales análisis que, básicamente, han discutido la novela como reflejo li-

terario de la crisis de los imaginarios nacionales en Colombia y como recuperación literaria de un terreno muy influenciado por los sociólogos². Lo que ha quedado sorprendentemente subestimado en la mayoría de los estudios –según yo los conozco– es el sincretismo religioso que hace de *La virgen de los sicarios* un tratado ficticio sobre la centralidad ontológica y moral de la violencia y la culpa en Colombia y en el mundo contemporáneo.

Más allá de los niveles de referencia que se podrían encontrar principalmente dentro de las tradiciones literario-críticas y las preocupaciones artísticas, la novela de Vallejo confronta a sus lectores con temas que les atañen de otra manera. Ella constituye una de las incursiones más desconcertantes en los ámbitos ético y cultural contemporáneos, en lo que tiene que ver con la violencia. Una de las preguntas que en ella resuenan con demoníaca ironía se podría leer así: ¿Hay un punto de convergencia de lo literario y lo político donde las estrategias de creación literaria, tanto posmodernas como ‘propriamente’ modernas, se encuentran ante el mismo colapso? Pocos críticos se han aventurado en tan peligroso terreno, una región donde *rencontres* indeseados pudieran determinar el tono para detectar, por ejemplo, un *menage a trois* en el que la religiosidad, la violencia y el ‘pensamiento crítico’ se funden en un ‘acontecimiento literario’ de considerable poder. La potencia sorprendente de la novela radica en el grado por el cual es capaz de agravar un problema bien conocido:

¿Qué consecuencias trae asumir que la 'libertad' que proporciona la escritura de ficción, condensada en la idea de un narrador 'autónomo', se lleve hasta apoyar la agresión virtual ejercida por ese mismo narrador? En *La virgen*, 'actos agresivos' se pueden percibir, por ejemplo, en las reprimendas abusivas que el narrador (cuyo nombre también es Fernando) dirige a los lectores. Estas reprimendas se desarrollan en el registro literario de la 'libertad de expresión'. No pocos críticos han reaccionado irritados, empujados hacia un abismo: la percepción de que la relación entre los "niveles secundarios" de la "experiencia estética" (unidos a los modos de reflexividad tanto figurales como narrativos; según la terminología de Jauß (1984)) y la "identificación estética primaria" (basada en juicios explícitos y emociones fuertes, por ejemplo) no es una simple cuestión estilística, exitosamente desjerarquizada y 'democratizada' por la escritura posmoderna. Esta relación se refiere, al mismo tiempo, a la complejidad de conflictos éticos que no respetan géneros ni fronteras, hasta el punto en que la escritura literaria es susceptible de convertirse en un polémico discurso moral. Ahora, ¿qué significa esto para una crítica que ha sido educada (con o sin 'Kant') en los términos de una estricta separación entre teoría literaria y filosofía moral? Las consecuencias incitadas por la novela han sido, hasta ahora, al menos desconcertantes.

Veamos las características propiamente narrativas presentes en *La virgen de los sicarios*. El protagonista, que habla en primera persona singular, es concebido como un individuo autobiográfico por el nombre de "Fernando". Fernando no sólo lleva el mismo nombre del escritor, sino que también se autodenomina renombrado *filólogo* y escritor, o "gramático" si se usa el término que conlleva la especial resonancia del viejo sueño de construcción de nación de la elite le-



Puente del Humilladero. Popayán, anónima, 1920. BPPM.

trada. A lo largo de la novela se mantiene una perspectiva que funde al narrador y al protagonista en un solo agente –la voz del "gramático"–. Es una voz que, avanzando en la narración en primera persona, comenta directamente las acciones de Fernando y expresa sus convicciones, además de apelar al lector. Con frecuencia, se dirige al lector peyorativamente: "porque sé que no van a saber" (*La virgen*: 7); "...que usted, apuesto, no ha oído siquiera mencionar" (*Ibid.*: 9); o: "bobito" (*Ibid.*: 55). Esta construcción resulta algo poco común si buscáramos las características específicas del género autobiográfico.

Mientras que la autobiografía comúnmente evoca el pasado e incursiona en las complejas y a menudo 'escondidas' dimensiones del sí mismo narrativo, lo que aflora en la novela es un torrente de declaraciones inexorables, redundantemente afirmativas, junto con las acciones inmediatas del gramático de las cuales él mismo se hace cronista y guía.

Después de haber vivido en el exterior durante su vida activa, Fernando regresa a Medellín, su lugar de nacimiento, llevado por la obsesión de una necesidad moral e intelectual de ajustar cuentas. El regreso a Colombia sirve de doble estrategia: ayuda a profundizar las tensiones entre el 'sí mismo' y el 'mundo', un aspecto que sustenta la estructuración temática de toda la novela. Y en segundo lugar, ofrece el esce-

nario central para vivenciar el deseo de 'volver a casa' a toda costa, ya sea física o trascendentalmente. Sin embargo, lo que expresa la dimensión controversial del libro va más allá de la sublime nostalgia de un individuo solitario en busca de un lugar para morir. Vallejo ha elegido un elemento de 'insubordinación' que, en palabras de su protagonista, iguala el verdadero residuo del amor en un mundo miserable y mentiroso: jóvenes sicarios homosexuales. El anciano "gramático" se enamora del joven pistolero Alexis y, más tarde, de Wilmar, a quienes llama "mis niños". Así, deberíamos aprender so-

bre el espectáculo de iniciación que acompaña el regreso de Fernando a Colombia, para seguir la trasgresión hacia la que se dirige la novela. La verdadera llegada a casa se expone en un apartamento de “José Antonio Vásquez” –un viejo amigo homosexual de Fernando y sobreviviente del “Medellín antediluviano”–. Es este viejo amigo quien presenta al adolescente sicario Alexis a Fernando: “Aquí te regalo esta belleza” (*Ibíd.*: 10).

El escenario para iniciar un romance homosexual no es un lugar de encuentros azarosos ni uno particular, sino un lugar que sirve para atribuirle a Medellín un aire mítico. Los jóvenes pistoleros homosexuales, como Alexis, hacen su aparición en el apartamento de forma natural. Surge aquí una situación de umbral, a través de la cual la búsqueda ‘autobiográfica’ de Fernando adquiere sus contornos de ficcionales:

[...] por ese apartamento de José Antonio, por entre sus relojes detenidos como fechas en las lápidas de los cementerios, pasaban infinidad de muchachos vivos. O sea, quiero decir, vivos hoy y mañana muertos [...], jóvenes asesinos asesinados [...] ¿Qué iban a hacer allí? Por lo general nada: venían de aburrirse afuera a aburrirse adentro. En ese apartamento nunca se tomaba ni se fumaba: ni marihuana ni basuco ni nada de nada. Era un templo (*Ibíd.*: 11).

Hay un detalle fenomenológico que caracteriza el lugar. Además de los relojes mudos, como “negación del tiempo”, está la “televisión furiosa” que vomita una telenovela tras otra e insinúa una dualidad peculiar en la vida de los sicarios: por un lado, “vacío” y muerte y, por otro, un fluir penetrante de imágenes y ruidos. Y continuamos preguntándonos, ¿qué significa este extraño y tenebroso apartamento?



Casas, Granada (detalle), Guillermo Melo G., 1988. BPPM.

¿Y qué se ganaba José Antonio con ese entrar y salir de muchachos, de criminales, por su casa? ¿Que le robaran? ¿Que lo mataran? ¿O es que acaso era su apartamento un burdel? Dios libre y guarde. José Antonio es el personaje más generoso que he conocido. Y digo personaje y no persona o ser humano porque eso es lo que es, un personaje, como sacado de una novela y no encontrado en la realidad [...]. (*Ibíd.*: 12)

Podemos alterar ligeramente la pregunta –¿Qué gana el mítico amigo José Antonio con el entrar y salir de jóvenes *delincuentes* si su casa es

un lugar de encuentro de homosexuales? O, ¿qué obtienen estos adolescentes de las comunas dejándose caer por este lugar de generosos encuentros? Si hacemos la pregunta desde otra perspectiva: ¿qué pueden ganar otras personas como nuestro héroe, el *gramático*? Estamos tratando con un lugar paradigmático de la ficcionalización– uno que permite a los sicarios dejar atrás su medio sociocultural para convertirse en seres elegidos. Desde

el punto de vista del protagonista, el lugar ritual funciona en forma opuesta. Pone al gramático en contacto romántico con los atemorizados asesinos, a los cuales, de otra manera, él no hubiera tenido acceso. La afirmación que hace Fernando (de su viejo amigo) nos muestra cómo él participa en la construcción de su propio ritual de iniciación (dentro de las realidades colombianas):

[...] ¿A quién sino a él le da por regalar muchachos que es lo más valioso? “Los muchachos no son de nadie –dice él–, son de quien los necesita”. Eso, enunciado así, es comunismo; pero como él lo ponía en práctica era obra de misericordia, la decimoquinta que le faltó al catecismo, la más grande, la más noble, más que darle de beber al sediento o ayudarlo a bien morir al moribundo (*Ibíd.*: 12).

Estas palabras que, a primera vista, parecen insinuar frivolidades con las cuales caracterizar un escenario “desviado”, se tornan funda-

mentales para la identidad del sujeto autobiográfico. En el “regalar muchachos” podemos recordar los caprichos inherentes a una vieja práctica aristocrática, presente en diferentes escenarios históricos. Podríamos pensar, al mismo tiempo, en la alusión de Platón al Eros adolescente homosexual como una inspiración para la búsqueda de ideas sublimes, junto con el debate filosófico y moral desde Platón, Jenofonte, Isócrates y Aristóteles hasta Michel Foucault y que continúa más allá (Cfr. Foucault, 1990: vol. II: 259f y III: 243s, 303, 304).

Mas, obviamente, lo que llega a la mente es la figura de gratificar a muchachos elegidos de origen pobre o marginal en un intercambio de lealtad homoerótica u homosexual. Al mismo tiempo, este patrón se puede asociar con la mitología de las relaciones ambivalentes entre padre-hijo, por ejemplo, en la forma como ha sido formulada por Freud (2000: 157) cuando enfatiza en las “conexiones más profundas” (*Verbindungswege*) entre el complejo del padre y la impotencia y miseria del ser humano. En la novela de Vallejo, a propósito de los jóvenes asesinos, nos encontramos con una constelación que abarca tanto la desprotección y la adopción, como la inversión de las reglas comunes del juego a medida que se involucra la violencia. Ninguno de los profanos negocios delictivos, conspiraciones criminales o entretenimiento adictivo ocurren en este lugar. El “templo” surge como un lugar de intercambios su-

periores, no utilitarios, en los que los sujetos de tal intercambio son los jóvenes que “no pertenecen a nadie”. Un lugar como el apartamento de José Antonio se puede identificar como territorio sagrado, dentro del cual se entablan relaciones exclusivas.

La relación de Fernando con Alexis –el muchacho que le han “re-

héroe intelectual. Para comenzar, Fernando cuenta al lector, en una retórica pseudo-religiosa, cómo el enamorarse de Alexis lo ayuda a establecer un pacto que lo lleva más allá de los límites de la vida ordinaria: “Alexis empezó a desvestirme y yo a él; él con una espontaneidad candorosa, como si me conociera desde siempre, como si fuera mi ángel de guarda” (Vallejo, *Op. cit.*: 12).

De ahora en adelante, la relación romántica llevará a Fernando a tener una visión apoteósica, “[.] entendí que Alexis no respondía a las leyes de este mundo; y yo que desde hacía tiempos no creía en Dios dejé de creer en la ley de la gravedad” (*Ibid.*: 17). Parece como si el sicario homosexual representara para el protagonista una senda radicalmente masculina que lo llevará a Dios. Pero, dado que Dios está ‘fuera de lugar’ en este mundo, especialmente en Colombia, se requiere un ritual de incorporación –una experiencia a través de la cual se incorpora la sustancia sagrada en el sí mismo intelectual. Lo que prefigura esta incorporación es el encuentro con el Ángel Guardián, una imagen que el gramático ha estado añorando durante largo tiempo.



Calle de las aguadas, Caramanta, Antioquia, Javier Osorio Gómez, 1982. BPPM.

galado” y que lo lleva al salón mariposa– se inicia con la mutua experiencia de enamorarse, seguida de una historia de adopción. Adoptar al sicario no es un acto cuyas consecuencias incluyan que el viejo cuidará el futuro del adolescente, sino más bien un proyecto de empoderamiento que, en primer lugar, sirve a las necesidades del

Para Fernando, la supuesta proximidad entre la muerte y la decadencia en Colombia es una señal retórica, que muestra de qué manera él se está convirtiendo en un testigo auto-obsesivo –por evocar la muerte en todo momento y por ‘atestiguar’ aquellos fenómenos que le sirven para su ajuste de cuentas con el país entero–. Sólo la muerte

puede darle a su vida la unidad que ha estado añorando y, por lo tanto, sus continuos llamados a ella le sirven para producir una transformación consciente: le ayudan a apelar al mundo desde el punto ventajoso del ‘más allá’. Su edificio autobiográfico sólo enlaza algunos recuerdos de la infancia y la evocación de la muerte. Palabras que se supone dan unidad a la existencia de Fernando son dirigidas a Alexis, el sicario, quien se expone a la muerte pero sin la cohesión espiritual que posee el gramático. “Mira Alexis, tú tienes una ventaja sobre mí y es que eres joven y yo ya me voy a morir, pero desgraciadamente para ti nunca vivirás la felicidad que yo he vivido” (*Ibid.*: 13, 14). Si juzgamos a Fernando por lo que dice, esta es la felicidad de alguien que es capaz de definir la virtud eterna de su vida y, por lo tanto, puede hacer una afirmación absoluta de sí mismo.

Fernando ‘conoce’ desde el comienzo las palabras que sobre él deben grabarse para la eternidad. En el momento cuando la muerte “remate el epitafio”, a un lado de la puerta de la casa donde nació, estas palabras deben decir, junto a su nombre y en letras mayúsculas, escritas en latín: *Vir clarissimus, grammaticus conspicuus, philologus illustrissimus, quoque pius, placatus, politus, plagosus, fraternus, placidus, unum et idem e pluribus unum, summum jus, hic natus atque mortuus est* (*Ibid.*: 104). Podemos entender ahora, que hay una profunda obsesión por la voz y la mente del

grammaticus que llamaremos ‘la suma voz egolátrica’.

Entre los asombrosos rasgos de la novela de Vallejo está el hecho de que el escritor, que construye un narrador que lleva su nombre, descarta cualquier posibilidad de aporética que esté implicada en la búsqueda de una identidad exclusiva; por ejemplo, que la noción de sujeto letrado puede resultar problemática en sí misma. Esto es evidente en las palabras elegidas para la entrada de Fernando en el tiem-



Calle de Caramanta, Antioquia (detalle), Jaime Osorio Gómez, 1985. BPPM.

po abstracto, un tiempo de discurso escrito en latín que evoca un nombre impersonal: “... *unum et idem e pluribus unum, summum jus...*”. El gramático de Vallejo, de modo revelador, eleva su nombre (impersonal), aunque no cuenta la historia que podría emerger de las memorias de su pasado. De hecho, ávidamente se abstiene de recordarlo. Este hombre que ha regresado a Medellín para morir, oculta las claves autobiográficas –sean ellas traumáticas o no– que pudieran decirnos la razón por la cual había salido de su país hace algunas décadas. Tampoco nos dice de qué

manera se convirtió en renombrado escritor en el extranjero. Como una verdad incuestionable, se presenta al lector que Fernando llegó a ser *Vir clarissimus* durante un tiempo pasado que permanece en completa oscuridad. El tono perentorio de su narración en primera persona y su comportamiento de santo se consideran testimonios suficientes de su estatus superior, de modo que se autoriza su terrible enojo por la forma en que las cosas han empeorado desde que salió de Colombia. Mientras Vallejo esconde la historia de vida del sujeto autobiográfico, releva la autoría auto-consciente, capaz de conocer y, por lo tanto, de dar forma en el discurso, al más alto resultado del sí mismo. Una misión superior es más importante que una memoria imperfecta. Fernando ha decidido actuar como un misionero, descartar cualquier experiencia colateral y hacer su tarea muy claramente: “Yo soy la memoria de

Colombia y su consciencia y después de mí no sigue nada. Cuando me muera aquí, sí que va a ser el acabóse, el descontrol” (*Ibid.*: 21). No exageramos si interpretamos la identidad de esta voz narrativa como un tipo de superego platónico. Tal autoconstrucción amenazante no es ajena al delirio historicista del sujeto moderno. Lo que permite que la novela dé tan sorpresivo golpe a las expectativas de complejidad estética, es la forma como se moldea el autoempoderamiento de su protagonista, en especial, la ausencia de mediadores que podrían servir a una reflexividad

autobiográfica más sutil. El estilo oscila entre la descripción sobria y el comentario cínico. La postura argumentativa del sujeto confronta las expectativas 'propiaamente' literarias con un tono agresivo y perentorio.

No hay forma de soslayar la cuestión de la pureza que Fernando persigue insistentemente. Parafraseando una expresión nietzscheana, estos asuntos son capaces de abrir abismos "sobre los cuales ni siquiera un Aquiles librepensador podría sortear sin un estremecimiento" (Nietzsche, 2000a). Demos un vistazo a los puntos de vista de Fernando y Alexis sobre la mujer. Como en todos los casos de la perspectiva dominante, la voz de Alexis se incrusta formalmente en la expresión del protagonista, quien se dirige directamente a su amante: "Mira Alexis: Yo tenía entonces ocho años..."; (cfr. Vallejo *Op. cit.*: 14), o se refiere a él a través del habla personal indirecto ("me preguntó si me gustaban las mujeres"; (*Ibid.*: 18)). Las respuestas de Fernando llegan como una declaración vital de principios.

[...] para mí las mujeres eran como si no tuvieran alma. Un coco vacío. Y que por eso con ellas era imposible el amor. "Es que yo estudié con los curitas salesianos del colegio de Sufragio. Con ellos aprendí que la relación carnal con las mujeres es el pecado de la bestialidad, que es cuando se cruza un miembro de

una especie con otro de otra, como por ejemplo un burro con una vaca. ¿Ves?" Después, sabiendo que me iba a contestar que sí, por no dejar, le devolví la pregunta y le pregunté si a él le gustaban las mujeres. "No", contestó, con un "no" tan rotundo, tan inesperado que me dejó perplejo. Y era un "no" para siempre: para el presente, para el pasado, para el futuro y para toda la eternidad de Dios: ni se había acostado con ninguna ni



Casa en la plaza de Pamplona, Santander; actualmente Museo de Arte Moderno, Germán Téllez, Villegas Editores, 1995.

se pensaba acostar. Alexis era imprevisible y me estaba resultando más extremo que yo. Conque eso era pues lo que había detrás de esos ojos verdes, una pureza incontaminada de mujeres. Y la verdad más absoluta, sin atenuantes ni importarle un carajo lo que piense usted que es lo que sostengo yo. De eso era de lo que me había enamorado. De su verdad. (*Ibid.*:18, 19)

Fernando percibe la contemporaneidad colombiana como degeneración en cuanto feminización, lo cual presuntamente se debe, por un

lado, a la "mentalidad procreadora" que castiga al país con pobreza y, por otro, a la debilidad y corrupción de la autoridad del Estado (la falta de 'soberanía real') junto con el cataclismo del Estado-nación. Sus proclamas son tan asombrosamente misóginas, que no podemos abstenernos de citarlo en su idioma 'natural': en Colombia, "a pedir, a pedir, a pedir [...] es lo que mejor saben hacer los pobres amén de parir hijos" (*Ibid.*: 10). En una imagen escatológica que introduce la cuestión de la culpa, encontramos juntos la feminidad procreadora, la pobreza como un cuerpo masivo de perversión y la violencia descontrolada.

Ni en Sodoma ni en Gomorra ni en Medellín ni en Colombia hay inocentes; aquí todo el que existe es culpable y, si se reproduce, más. Los pobres producen más pobres y la miseria más miseria, y mien-

tras más miseria más asesinos y mientras más asesinos más muertos. Esta es la ley de Medellín, que regirá en adelante para el planeta tierra. Tomen nota. (*Ibid.*: 83)

Mientras que, según Salazar, en *No nacimos pa' semilla*, mucha gente en Colombia y aún muchos sicarios creen que la maternidad es sagrada, el gramático de *La virgen* la ve como una "verdadera falta de caridad cristiana" hacia el resto del mundo (*Ibid.*: 100). Él la juzga como una forma extrema de delincuencia y culpabilidad, expresada

en un cuadro de miseria y desgracia, que cualquier “perra humana embarazada” (*Ibid.*: 101) causa al resto del mundo. A su vez, es de la figura del sicario que vive el extremo más radical de la violencia, de donde se deriva una contra-imagen de pureza y verdad. El prerrequisito que da lugar a esta exaltación (o, ¿deberíamos decir perversión religioso-política del papel de los adolescentes asesinos?) es que el neófito incorpora, de una vez y para siempre, una renuncia fundamental a la mujer. Únicamente de esta forma, él se puede convertir –como Alexis– en una imagen de pureza y ‘santidad’ (el ángel guardián) que representa valores eternos como la verdad, la belleza (belleza celestial), y la muerte como el presagio que se cierne perpetuamente sobre la vida de estos adolescentes. Aunque la novela está cargada de invocaciones del legado judeocristiano y de la antigüedad grecolatina, tiene en su centro espiritual el desplome moral y político de la modernidad. Cuando al comienzo leemos que Colombia está consagrada a Jesús, cuyo corazón continúa sangrando (*Ibid.*: 7, 8) y, un poco más adelante, que jóvenes sicarios elegidos están destinados a completar el trabajo que aún “falta por hacer desde el catecismo”, reconocemos el papel destinado a jugar por una sexualidad masculina trascendentalmente enaltecida. La actitud de Fernando puede sonar anticuada y extrañamente arcaica pero, cuando oscila entre la nostalgia y las declaraciones extremistas, apunta

directamente hacia el estado actual de los asuntos.

Construyamos una conexión imaginaria entre la concepción ‘extremista’ de Fernando del estatus femenino y el punto de vista del psicólogo político, alemán, Hans Blüher, cuyo texto más importante

ces no existirían los lazos libidinales entre hombre y hombre, y la humanidad se encontraría reducida al principio de la familia. Pero como se sabe, la familia nunca constituye la base del Estado (Blüher, citado en Brunotte, 2004: 84, 85).

El concepto de hombres carismáticos “invertidos”, comprometidos en favor de la ilustración y la organización de varones adolescentes estuvo inspirado directamente, en la visión de Blüher, por el deseo de comprometerse en los “acontecimientos sociológicos esenciales de la formación socio-humana del Estado” (*Ibid.*). Hay varias razones para justificar esta conexión. Ya que la contemplación distante no es lo que le atrae a Fernando, ¿cuál es la función estratégica del discurso religioso en el texto de Vallejo? ¿Estamos preocupados por una búsqueda individual de eternidad? El clamor de Fernando por representar la memoria de Colombia no es una alegoría, sino una metáfora categórica. Colombia está consagrada al sufrimiento eterno y,

por eso, necesitaría de una voz trágica distinguible que pueda actuar proféticamente: alguien que presagie lo que pasará como consecuencia de la caída, que actúe como abogado diabólico, pero que no puede alterar el curso de los eventos. Pero, ¿es cierto que Fernando no puede interferir en el ‘curso de los eventos’? O, ¿es que su proyecto va más allá de la profecía? Este es un aspecto que demanda una particular atención. De todas formas,



Museo de Arte Moderno de Pamplona, Jeremy Horner, Villegas Editores, 1995.

es *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft* (1921; El rol del erotismo en la sociedad masculina). Las siguientes palabras se asocian especialmente a la relación entre homosexualidad y soberanía de Estado. Blüher escribió en 1914:

Si pensáramos que toda la rama de la inversión [homosexual] fuese excluida de las esferas libidinales de la humanidad, ¿qué resultaría de esto? Enton-

Vallejo confronta astutamente a los lectores con una visión teológica del mundo que supera la contemplación. La manera como Fernando, el narrador, reclama y reivindica el rigorismo, convierte los asuntos de la culpa y la violencia en el más controversial campo de batalla impulsado por una novela contemporánea.

Al inicio del libro se relata un viaje que Fernando hace a Sabaneta, su lugar de nacimiento, acompañado de Alexis, que sirve para redefinir las relaciones entre el protagonista y 'su país' de una manera que conduce del pronombre "nosotros" a la palabra "ellos". Durante su ausencia del país, después de su infancia, "Colombia... como se 'les' desbarajó a ellos porque a mí no, yo aquí no estaba, yo volví después, años y años, décadas, vuelto un viejo, a morir" (Vallejo, *Op. cit.*: 8). Si lingüísticamente hablando, hay un agente que sustenta esta formulación, es un habla que pasa de una responsabilidad presuntamente compartida a un imperativo de culpabilidad, que se imputa a la otra parte. Mientras viaja en el taxi a Sabaneta, Fernando exclama, "¿Es que estos cerdos del gobierno no son capaces de asfaltar una carretera tan esencial, que corta por en medio mi vida? ¡Gonorreas! (Gonorrea es el insulto máximo en las barriadas de las comunas.)" (*Ibid.*: 12). Al viajar a lo que ahora se ha vuelto una zona marginal y al usar una expresión de los tugurios, el gramático no habla un idioma margi-

nal ni su posición es marginal. Por el contrario, esta es una situación en la que establece su autoridad fundamental como electo letrado. El viaje conmemorativo marca el pasaje desde su 'autoridad natural' para intervenir en los asuntos públicos, que una vez perteneció a todo niño varón que crece en las clases altas del país, hacia la legitimidad de un *philologus illustrisimus* quien, a su regreso a casa, aspira a convertirse en la voz más importante en la tarea de 'entender' y juzgar a Colombia. El lector aprende que



Barichara, Santander, Jeremy Horner, Villegas Editores, 1995.

ninguno de los últimos presidentes de Colombia –como el “bobo marica, fabricante de armas y destilador de aguardiente, forjador de constituciones impunes, lavador de dólares, aprovechador de la coca [...] –” (*Ibid.*: 84) –en alusión al presidente César Gaviria– podía cumplir la tarea de resolver la crisis, ni podía ser absuelto de culpa. Únicamente un Mesías podría interferir con el reino de terror y re-establecer la pureza, al participar de la imagen producto de la relación entre la homosexualidad y la sublime fuerza masculina de la acción.

La calle todavía no asfaltada que conduce al lugar de su infancia, convierte a Sabaneta en un lugar ‘subdesarrollado’, un pueblo desolado y anónimo, lo que hace que el héroe se enfurezca con aquellos que deberían haberlo ‘cuidado’ durante su ausencia. Este resentimiento que él expresa es digno de un rey destronado y olvidado. Después de su llegada a Sabaneta, mientras observa la peregrinación que se amontona en la iglesia de la Virgen, Fernando decide para sí mismo, “Yo no soy de aquí. Me avergüenzo de esta raza limosnera.” (*Ibid.*: 15) Distanciarse, obviamente, es necesario para convertirse en “la consciencia” (*Ibid.*: 21) de Colombia. Por otra parte, exige al Estado inmediata acción en su beneficio, dirigiéndose a la institución en la que menos cree. Para actuar como la “memoria” del país, el gramático exige la protección de la ley. “Señor Fiscal General o Procurador o como se llame, mire que ando en riesgo de muerte por la calle: con las atribuciones que le dio la nueva Constitución protéjame” (*Ibid.*: 21). La solicitud se realiza en la forma de un acto ilocutorio negativo³. Se le solicita a la otra parte que actúe para que muestre lo inapropiado de no hacerlo. Se exige la protección no de un derecho elemental sino uno superior. Dirigirse a las autoridades legales colombianas de tal manera es una locura calculada, una declaración que conscientemente decreta un resultado negativo.

Lo increíble verdaderamente va a ocurrir –Fernando incurrirá en una batalla de violencia y asesinatos por su propia cuenta y da inicio a la acción con un golpe teatral que sella su juicio sobre el Estado como “el primer delincuente de Colombia”– (*Ibid.*: 84). Con el televisor de su apartamento encendido, y siempre versátil en maniobras retóricas, Fernando le pide prestado el revólver a Alexis. El pistolero, preocupado por este gesto suicida de su amante y benefactor, agarra el arma y dispara toda la carga contra el televisor en el preciso momento en que “el presidente” está en la pantalla. De acuerdo con la lógica simbólica, el habla ilocutorio negativo ha prefigurado el acto por el cual la imagen de la persona que personaliza la ley debe ser “liquidada” (“quebrado”, en el argot de los sicarios; *Ibid.*: 36). Como resultado del asesinato simbólico del presidente, se despliega el verdadero poder del vínculo entre el amor homoerótico masculino y la búsqueda de un poder supremo. Si el Estado se ha hundido en una total indolencia con respecto a sus responsabilidades, especialmente la protección de la vida y el orden, entonces el gramático tiene el derecho de aprovechar los poderes y los espíritus de un no declarado estado de excepción y tomar en sus manos el destino de la soberanía colapsada de Colombia.

A través del establecimiento de un pacto con Alexis que es, sobre todo, mítico, más que una respuesta a las condiciones de vida y costumbres de los sicarios, Fernando ha comenzado a diferenciar su pro-

pia autoridad en el umbral entre la vida y la muerte. El hombre ilustrado realiza, entonces, su último deseo: después de regresar del Norte donde llevaba una vida ‘normal’ y profesionalmente exitosa, su meta no es sólo convertirse en un intelectual ‘proscrito’ (su afirmación de ser el último gramático, olvidado en Colombia por el público y la ley), sino ganar un rol trascenden-



Balcones, calle de Las Damas, Germán Téllez, Villegas Editores, 1995.

tal. El estado general de maldad se debe a la ausencia de soberanía en un país donde “nadie es inocente” (*Ibid.*: 100). El único medio por el cual se puede recuperar la inocencia (pureza) y derrotar la culpa general, como lo expone el gramático, es imaginando una soberanía que descansa en el castigo y la represión. “¿Tiene este problemita so-

lución?”, pregunta refiriéndose a la historia nacional de violencia en Colombia que se ha convertido en ‘maligno’ semillero en las comunas marginales. “Mi respuesta es un sí rotundo como una bala: el paredón. Otra cosa sería buscarle la cuadratura al círculo” (*Ibid.*: 29). Y para ser más específico, “¡Derechitos humanos a mí! Juicio sumario y al fusiladero y del fusiladero al pudridero. El Estado es para reprimir y dar bala. Lo demás son demagogias, democracias” (*Ibid.*: 100). De acuerdo con esta visión, el “Pueblo” solo puede ser imaginado como una esfera abyecta –la multitud de los pobres y codiciosos que amenaza con derrocar a la sociedad completa–. Así que se necesita un nuevo pacto normativo. Un vínculo masculino capaz de romper todos los tabúes y terminar con el desorden.

Hay una ambigüedad particular en la visión que defiende Fernando, “el último gramático”: no se duda de la efectividad del uso extremo de la violencia ‘desde arriba’ para poner en orden a la sociedad. La cuestión que queda por resolver de una vez es: ¿quién puede reclamar la autoridad para posar o actuar como la sapiente fuerza correctiva: el Estado, Dios, el conspicuo gramático? Con esto, podemos abordar la raíz epistémica de la relación del héroe con los sicarios, un romance homosexual en medio de la oscuridad –un romance negro–. El pacto sexual y romántico con Alexis, el adolescente asesino, se escenifica como una experiencia específica de trasgresión que hará que Fernando se vuelva actor en la esfera de la violencia.

Lo que prefigura esta trasgresión es un mecanismo de ‘adopción’ peculiar y, de hecho, terrible. Dado que Fernando conoció a Alexis en el “apartamento sagrado”, el neófito siempre ha aceptado una especie de autoridad natural del hombre mayor. Por un lado, Fernando satisface el apetito del joven para algunos bienes de consumo y, por otro, la devoción del adolescente al maestro va más allá de estos asuntos profanos. Desde el punto de vista literario, es más bien irrelevante preguntarse las razones por las cuáles Alexis acepta incondicionalmente esta autoridad. Lo que cuenta es más bien una verdad apodíctica: el poder ya no pertenece al discurso de un Estado deslegitimado sobre la base de la comunidad, sino que, por el contrario, el poder se imagina como un nuevo modelo de autoridad paternal ejercido sobre –y con la ayuda de– algunos de los agentes más violentos del país: los sicarios.

Cuando Fernando adopta a Alexis como su amante lo lleva hacia un tipo de violencia de la cual él, –el *grammaticus*– es el espíritu rector. Una autoridad siniestra subyace tras este mecanismo: el poder sobre la muerte de Fernando se establece por virtud de una acción discursiva. Por ejemplo, cuando éste reprocha al taxista, Alexis lo asesina, para ‘completar’ el acto verbal del regaño. A los ojos de Alexis, Fernando aparece como el hombre adorado cuyas palabras son sagradas. Tiene suficiente dinero

como para establecer un negocio, pero no tiene propiedades personales: puede permitirse el lujo de lanzar grabadoras y televisores desde la ventana de su apartamento en el sexto piso (Vallejo, *Op. cit.*: 14); habla en una lengua salpicada de imágenes religiosas y afirmaciones abstractas, y sus veredictos caen sobre los presidentes tanto como sobre Dios. Lo que Alexis no puede reconocer detrás de las palabras de Fernando es que la representación,



Casa campesina, Nariño, Guillermo Melo G., 1992. BPPM.

en tanto sostiene la inconfundible sofisticación de la cultura occidental, está usualmente situada en el extremo opuesto a la acción, así que una idea se puede tomar como ley informal, sin que de ella se deriven consecuencias prácticas. En una cultura como la de los sicarios, por el contrario, donde está virtualmente ausente la normalidad de la ley como regla positiva y donde las relaciones comunes se guían por códigos rituales, las palabras pronunciadas vibran con un poder político inmediato.

Cuando *vir clarissimus* deja caer sus palabras en los delicados oídos del joven sicario no puede suponer

que se esté comunicando en un idioma universal, sino que debe esperar que las palabras pierdan cualquier doble sentido. Ya que el suyo es un discurso que niega los malentendidos, excluye la posibilidad de recobrar significados que ‘se perdieron en la traducción’. Su estrategia lingüística es plenamente consciente. Hablando desde un punto de vista político-filosófico, formularíamos que el *gramático* actúa en el margen de las relaciones normativas modernas, entre la razón instrumental y la trascendental. ¿Socava la ‘dialéctica’ de estas categorías –hermanas políticas–, por ejemplo, cuando la ‘razón’ de la ley existente es temporalmente reemplazada por la ‘razón de la acción’ (los asesinatos)? De modo revelador, las intenciones del ególatra letrado no están encaminadas solamente a dejar intacta la dicotomía de la razón occi-

dental, sino que se inclinan hacia su cumplimiento superior al voltearla sobre el sujeto marginal, no político. Un paso decisivo en esa dirección se puede observar en la sumisión de Alexis a su nuevo padre, que se equipara a la subordinación de la acción violenta al discurso superior (trascendental). Por lo menos, este es el sueño sobre el cual la novela sustenta su argumento de ficción: superar la pasividad ‘discursiva’ que distingue a los intelectuales modernos. Para que su amante neófito lo vea como un ser superior, Fernando no necesita ninguna cualidad guerrera. Una vez que es aceptado como el que ‘sabe’, se convierte a los ojos de

Alexis en la persona investida con el más sólido poder para actuar. Esto significa que Fernando no es lo que debería representar para la mayoría de las personas –un individuo cuyas relaciones con los juegos del lenguaje de la sociedad y el orden simbólico están definidas por su estatus como ciudadano individual–, sino que, para Alexis, él es el maestro que dirige y actúa con su palabra. Esta es la forma como realmente se convierte en su padre, por medio de una adopción que crea la imagen de que Fernando pertenece a una aristocracia misteriosamente poderosa –la de aquellos que tienen el poder de transformar las palabras en acciones inmediatas–. Su poder no tiene que ser ejercido, está allí, y el joven asesino subordina su vida a él, por lo que la adopción revela los contornos de un ‘abandono’⁴ a un malentendido calculado, un vacío de lenguaje, ‘trompe-l’œil’ que hace que el lenguaje aparezca como acción –un abandono *ipso facto* de su función representativa–.

Para que Fernando se convierta en el Mesías de su país, Alexis debe malinterpretarlo. Veamos un poco más la ‘política del abandono’. Estamos tratando con un abandono de la ‘representación’ occidental. Paradójicamente, este funciona como un abandono de Alexis a la representación, puesto que la representación es lo que él no entiende. ¿Cómo iba a saber que no tenía que tomar las palabras de su maestro literalmente? Sin embargo, posiblemente, era

eso lo que se suponía que él exactamente debería hacer –darle a las palabras de su maestro un significado fresco y activo, en el cual se esfuman las ambigüedades de la representación–. Alexis ‘malinterpreta’ la situación cuando Fernando se queja del comportamiento del vecino, “ese metalero condenado ya nos dañó la noche [...] Yo a ese mamarracho lo quisiera matar” (*Ibíd.*: 25). Al día siguiente, Alexis vio al vecino en la calle, y actuó con suma ra-



Hacienda “El Paraíso”, Valle, Foto Luis F. Escarria, 1920. BPPM.

pidez. “Corrió hacia el hippie, se le adelantó, dio media vuelta, sacó el revólver y a pocos palmos le chantó un tiro en la frente, en el puro centro, donde el miércoles de ceniza te ponen la santa cruz. ¡Tas!” (*Ibíd.*: 26). Para Fernando, el propósito de cualquier muerte violenta tiene que estar cimentado en una esencia ideal del delito, para cuya articulación se requiere un ‘espíritu rector’. El ‘espíritu’ representa esa esencia, por lo que ‘él’ no tiene que cometer los actos. Él es más bien un ‘delincuente en avance’. Sus discípulos son los ‘no-sujetos’ que habitan los márgenes extremos de la sociedad actual.

En el momento en que el “gramático” de Vallejo se da cuenta de cómo Alexis puede ser conducido

al asesinato con una simple palabra suya, descubre cuál es el poder real de sus deseos una vez verbalizados. Si en un momento avanzado de la catástrofe, la violencia se equipara a la verdad, como afirma el *filólogo* cuando admira la belleza de “su niño”, el sicario, hay una esfera siniestra donde el más lúcido acto intelectual puede cumplirse. Dado que una idea no colapsará en su consumación si su autoría es auténtica, se necesita alguien más para

llevar a cabo el asunto. Así, la adopción de los sicarios encuentra, en el proyecto del “gramático”, unos contornos schmittianos por excelencia: “soberano es aquel que decide sobre la vida y la muerte”, sin cometer directamente el asesinato (Schmitt, 1922: 13). La ficción de Vallejo suprime, de un solo golpe, las nume-

rosas preocupaciones que la ecuación razón-soberanía ha generado insistentemente a través del tiempo. Los críticos literarios, entonces, estarían obligados a retomar un problema que hubiesen preferido no tocar del todo (por lo menos desde que la modernidad proclamara la ‘autonomía’ contra el ‘instrumentalismo’): ¿Cómo debería ser tratado hoy un fundamentalismo educado, cuando emerge como resultado de la escritura de ficción y, se sirve, para redimir al mundo contemporáneo, de sujetos y comunidades marginales? El proceso de construir “otredad” que la novela realiza es astuto. Bajo esa luz, *La virgen de los sicarios* aparece como un *golpe literario* que retorna la percepción de la violencia a la necesi-

dad de un Otro mítico, por el cual el significado universal puede obtenerse. Se ha construido de antemano un discurso del desastre, que autoriza a un aristócrata intelectual a apropiarse de la violencia como verdad última.

Fernando la voz ególatra, la “memoria de Colombia” y el juez del destino del país, pasa a comprometerse activamente con los asesinatos. Como se describe, “su niño”, el sicario, es ‘abandonado’ a una mala interpretación lingüística previamente calculada (“lo quisiera matar”). La autoridad del discurso sobre la acción aparece así en su punto más siniestro, aunque singularmente eficiente. Alexis se convierte en un instrumento al servicio del sadismo social, agitado por un profundo odio y repulsión sexual, que el autodenominado “magistrado” dirige contra “la horda humana” – “era la turbamulta invadiéndolo todo, destruyéndolo todo, empuercándolo todo con su miseria crapulosa”– (Vallejo, *Op. cit.*: 64, 65). Sensible ante lo que parecen transmisiones telepáticas, Alexis pronto aprende a leer los pensamientos del gramático relativos a la acción punitiva, lo que lo convierte en un sublime asesino. Fernando lo llama “mi máquina asesina”. Mientras Alexis se dedica a matar transeúntes en medio de las calles de Medellín, de preferencia niños o mujeres embarazadas, para su benefactor él es “su servidor”. Esto significa, por una parte, que sirve a los intereses de Fernando, pero, por otra, que actúa en nombre de asun-

tos divinos cuyo verdadero ordenador, se dice, es Tánatos, también llamado “Santo rey”, o “Rey Herodes” (*Ibid.*: 101). Mientras Fernando se llama a sí mismo la mente profética y sabia, “Alexis era el ángel Exterminador que había descendido sobre Medellín a acabar con su raza perversa” (*Ibid.*: 55).

Si la pobreza se encuentra en la raíz de toda maldad, los pobres son culpables. Al mismo tiempo la pobreza constituye un tropo ambiguo –los sicarios adoptados por el pro-



Casa de hacienda El Hato, Valle del Cauca, Germán Téllez, Villegas Editores, 1995.

tagonista son ellos mismos los vástagos de la pobreza-. Al elevar a Alexis y más tarde a Wilmar a la santidad (el “Ángel Guardián”, el “Ángel Exterminador”), los convierte en seres antisociales. El hilo que lleva de la pobreza a la pureza está unido a la ideología sacrificial que guía la campaña de ejecuciones. El narrador establece el centro de la maldad con dogmática pasión. El odio crea un Otro total a tal extremo, que sostiene el argumento ‘autobiográfico’: para el gramático, su propio rol como la situación colombiana es fruto del odio que reina entre sus habitantes. Y su ‘devolver’ el odio a la población se convierte en la pasión real de la novela. Recordemos que la estrategia celebrada por la ególatra voz de Fernando –el dogma

autobiográfico, para hablar de alguna manera– es ‘testimoniar’ la existencia del mal, para lograr la purificación a través de la violencia. Por lo tanto, la pobreza adquiere valor ‘metódico’: ella se redefine en términos excepcionalmente sexistas y totalitarios como una condición mítica que sólo puede remediarse con la intervención de poderes sagrados. Después de todo, no sorprende la postura antipsicológica que atraviesa la narración –culmina con un mecanismo por el cual el protagonista logra la ‘salvación’ a través del sacrificio que efectúa con la ayuda de “su niño”, matando a docenas de habitantes de ‘su’ raza perversa-. Para ser precisos, es en este ritual salvador donde se afirma la dimensión antipsicológica, que nos guía dentro de la simbolización religiosa

que configura el impulso políticamente primordial –o deberíamos decir completamente patológico– de esta historia de ficción.

Los ‘malentendidos’ descritos antes, que prefiguran la cruzada emprendida por un enfurecido *filólogo* junto con su “bebé”, son la última maniobra, la más importante de Fernando, para minar la personalidad de Alexis: subjetividad entendida como la variada pertenencia de los sicarios a una cultura marginal que Fernando no desea racionalizar y, por ello, tiene que mitificar. La incorporación de Alexis a la estrategia de Fernando conduce, finalmente, a la muerte del adolescente. El gramático prefiere responsabilizar de ella a las circunstancias externas y le cuenta al

lector que, en un acto de venganza, fue baleado por otro sicario (Wilmar). Sin embargo, la lógica del trabajo purificador que ha puesto en marcha como genio satánico, contradice esta eventualidad. En vez de convertirse en la víctima de una batalla entre pandillas, el joven homosexual asesino tiene que ser sacrificado, no porque haya cometido actos violentos contra la población civil colombiana, sino porque, inevitablemente, está en conflicto con una cultura que apoya la centralización (purificación discursiva) de la violencia. En cuanto tiene que ver con la purificación, solo el gran autor del crimen (*summum jus*), no su instrumento, puede reclamar seguridad. Sin la muerte de Alexis, sería imposible la evolución trasgresora de Fernando (“convertirse en el “Invisible” – ser restaurado a su esencia–”). El significado trasgresor de la relación no permite, precisamente, un final feliz homosexual. En primer lugar, la muerte del adolescente asocia el ritual eucarístico de forma aberrante. Una estrategia sagrada hace que el cuerpo del Otro esté disponible para la incorporación: Alexis paga con su propio cuerpo y vida para que Fernando pueda lograr la ‘transubstanciación’ y llegar a ser ‘eterno’. Este ritual libera al protagonista intelectual de su ‘sí mismo terrenal’. En calidad de *vir clarissimus*, él necesita apartarse de su oficio profano y unirse a la ‘divinidad oscura’. El mecanismo que hace realidad su meta ocurre dos veces. Alexis muere primero, por manos

de Wilmar, y después, éste tiene que morir. Esto es como si la mortal práctica de la transubstanciación –la trasgresión que incorpora al otro– pasara por diferentes etapas, primero al abrazar el cuerpo real de Alexis y luego, en un segundo paso, el cuerpo mítico de Alexis que ha tomado forma en la persona de Wilmar⁵. Ambos asesinos, Alexis y Wilmar, son catálisis y víctimas dentro del mismo ritual. La meta es la purificación de la culpa, lo que hace de Fernando el auténtico héroe y lo eleva a un reino donde la



Casa de “Cañasgordas” (detalle), Cali, anónima, 1920. BPPM.

violencia encuentra su lugar ‘real’, es decir, transcendental. Sólo desde el punto de vista de esta ‘incorporación’ perversa de los amantes adolescentes, junto con la violencia convertida en una cualidad transcendental, puede entenderse el inesperado cambio en el romance –Fernando adopta al asesino de su primer amante sin malos sentimientos–.

Recapitulemos los dictámenes metafísicos para rematar nuestro análisis de la epistemología religiosa que atraviesa la novela; tarea algo complicada, ya que Vallejo favorece un sincretismo religioso particular y, al mismo tiempo, una narración dogmática. Para Fernando, el genio maléfico, establecer la

‘forma correcta’ representada por la fuerza de su ideal, convierte el terror en procedimiento normal. Como el gran clarividente, él no solamente disfruta de una conciencia más alta, sino que es el agente de justicia suprema; de hecho, sostiene que *vir clarissimus* (el poseedor de la ‘verdad absoluta’) y *summum jus* (el mensajero de la ‘justicia absoluta’) son uno, en lo que tiene que ver con la quintaesencia de su personalidad. Esta unidad lo califica para la eternidad. El total de la retórica suena como una blasfemia –no es por accidente que nos recuerda al discurso de Jesús tal como está retratado en el Evangelio según Juan–. Jesús dijo a la multitud de judíos que “Yo y mi padre somos uno”, declaración que provocó que los fariseos lo apedrearán (*The Wholy Bible*, Juan, 10:30; Cfr. Shadia

Drury, 2004: 5). El gesto paradójico y absoluto a la vez consiste en una exclusión de la lógica así como de la fuerza de la evidencia. La analogía con los evangelios tiene que ver con los mecanismos de organización de la narración para fundamentar su juicio último. A diferencia de los evangelios, la entusiasta homilía que comprende la mejor parte de la novela de Vallejo, no está focalizada en un ideal positivo, ni siquiera en una visión positiva del Dios del Antiguo Testamento. La suposición central descansa en un nexo general de la impureza y la culpa, proveyendo la pobreza y la procreación descontrolada la esfera que clama por la intervención violenta. Alexis asesina, al parecer, como deporte,

pero tenemos que preguntarnos: ¿Quién es más culpable que el asesino de sangre fría? Según la retórica de Fernando, en el pueblo colombiano, la falta de inocencia y de pureza es infinitamente más terrible que el asesino, lo cual se equipara – según nuestra analogía del Evangelio – a la falta de auténtica fe.

Éticamente hablando, las ‘cualidades’ que en última instancia son importantes no se manifiestan en acciones y hazañas, pues hay víctimas de la cruzada de Fernando que fueron asesinadas por las mismas conductas por las cuales otras fueron absueltas. La construcción discursiva del odio y de la impureza está enfocada en las mujeres y los pobres, y en especial en las mujeres pobres, criaturas predestinadas para ser juzgadas y castigadas por *summum jus*. Esa atribución del odio a los pobres, los campesinos y las mujeres –aunque a primera vista nos puede hacer pensar en la “genealogía del resentimiento” de Nietzsche (2000b)– se ubica mucho más cerca de la retórica de los evangelios. El motivo central que aproxima el discurso del narrador Fernando al del Cristo vengador en los evangelios de Juan y Mateo, se encuentra en la extirpación de la rectitud moral en sus relaciones con la acción y el comportamiento prácticos. Repitamos el horrendo criterio que da autorización a la cruzada de asesinatos en la novela –veredicto contra el cual, históricamente hablando, no sólo la modernidad política y la secula-

rización se lanzaran una vez: Las personas son castigadas no por sus hechos, sino por sus creencias (su moral inherente)–. Aquí es también útil recordar la declaración de San Pablo, tal como es citada por Alain Badiou (2003: 75): “la fe es lo que nos salva, no nuestras obras”. Sólo de esta manera uno puede revelar el “método” establecido por Fernando, la mente maestra, al reclamar el asesinato de tantos transeúntes en las calles de Medellín. Fernando se sintió ofendido por la simple pre-

mino que llevará a la salvación a través de la violencia. Si seguimos pensando en San Pablo, deberíamos agregar el segundo nivel a la “peligrosa metonimia”. El primero era “la fe es lo que nos salva, no nuestras obras”; el segundo postula: “Ya no estamos bajo el imperio de la ley, sino de la gracia” (*Ibid.*). Fernando se ha convertido en el verdugo de la gracia, y esta es su auténtica misión intelectual.

Una clave más está en la interpretación polémica de la figura de Cristo. Por un lado, “Cristo es el gran introductor de la impunidad y el desorden en este mundo. Cuando tú vuelves en Colombia la otra mejilla, de un segundo trancazo te acaban de desprender la retina. Y una vez que no ves, te cascan de una puñalada en el corazón” (Vallejo, *Op. cit.*: 73). La preferencia del gramático es escalofriante-

mente clara cuando recupera a un Cristo violento: “¿Y Cristo donde está? ¿El puritano rabioso que sacó a fuele a los mercaderes del templo? ¿Es que la cruz lo curó de rabietas, y ya no ve ni oye ni huele?” (*Ibid.*: 53). Con una irónica bofetada contra el principio de la Trinidad, Fernando exclama: “Es mi nueva teología de la Dualidad, opuesta a la de la Trinidad: dos personas son las que se necesitan para el amor; tres ya empieza a ser orgía” (*Ibid.*: 54). A pesar del sarcasmo, la “dualidad”, que se refiere a Alexis y a su maestro, no es distante de una semántica que la Biblia hace posible, por ejemplo, el Padre



Casa de “Cañasgordas”, Valle del Cauca (detalle), anónima, 1920. BPPM.

sencia física de sus compatriotas comunes, más que por cualquier clase de comportamiento ‘inmoral’ activo. Es aquí donde la metáfora de la contaminación de Colombia revela su motor fanáticamente religioso. Las víctimas asesinadas por Alexis, y más tarde por Wilmar, en nombre de Fernando, son culpables puesto que viven en un país y en un mundo donde, *per dictum*, su existencia no puede servir a ningún buen fin. A su vez, participar en una misión superior no admite condiciones ni disculpas. Requiere un ser elegido y una especial castidad, manifestada en la veneración al amor homosexual masculino como el ca-

en el cielo y Jesús juntando fuerzas para montar un régimen de terror sobre la humanidad malvada, una raza humana que ha sido corrompida por la Caída. A la luz de la declaración de Jesús, “Yo y mi Padre somos uno”, la “teología de la dualidad” de Fernando aparece como un antiguo dictamen (Juan, 10:30). Pero, el “gramático” invierte el sacrificio de Jesús al sacrificar a sus amantes, sus “niños”, sus “bebés” (*Ibíd.*: 156). Al desterrar el aspecto del amor y la misericordia de Jesús, tal como este también resplandece a través de los evangelios, Fernando restituye una imagen del Cristo fanático, únicamente para fundamentar su propio ritual. Este Cristo tiene el poder –de la palabra– para equilibrar la erosión de la ley con la gracia. Pero, dado el extremo al que han llegado las cosas en el mundo, sintetizado por la Caída de Colombia, él también necesita usar el poder del acontecimiento (para el caso, los asesinatos) como San Pablo lo sabía bien (Badiou, *Op. cit.*: 75 ss). El *filólogo*, después de haber castigado la ciudad de Medellín con terror purificador y derramado tanta sangre inocente, se ha vaciado de sus características profanas y se vuelve omnisciente y transparente. Como el “Invisible” de Medellín, cita el Evangelio de Mateo:

“Que los muertos entierren a sus muertos”. Y por entre los muertos vivos, caminando sin ir a ninguna parte, pensando sin pensar, tomé a lo largo de la autopista. Los muertos vivos pasaban a mi lado hablando solos, desvariando (Vallejo, *Op. cit.*: 120; Cfs. Mateo, 8:21-22:).

Para evitar confusión y para subrayar lo increíble, es necesario reiterar que el hilo que conecta unas palabras bíblicas y los pensamientos en *La virgen de los sicarios* está marcado por la erosión del criterio del actuar humano, en su relevancia normativa para los valores morales. Para usar las palabras de

una moralidad moderna– de las acciones delictivas, sino del mal que las personas no tienen opción de elegir o rechazar. Los culpables son señalados por la autoridad del *summum jus*. Es parte de esta ‘anti-lógica’ que la acción del narrador pueda incurrir en el asesinato y el delito, y aún seguir estando por encima de toda culpa.



Baño, casa de hacienda “Yambitará”, Popayán, Jeremy Horner, Villegas Editores, 1995.

Shadia B. Drury (2004: 9), la religión del Nuevo Testamento “sitúa los pensamientos y creencias correctas en un nivel tan elevado que hacen sombra a la buena conducta y eclipsan las acciones correctas”. Similar al Jesús autocrático retratado por los evangelios, el *grammaticus* de Vallejo castiga a sus conciudadanos, al haber matado a más de cien de ellos, no por su comportamiento sino por pertenecer a una raza contaminada. De ahí que, la culpa no nace –como establecería

Los sentimientos de Fernando hacia la Iglesia Católica Romana son ambivalentes e incómodos. Por un lado, remediando el poder retórico de un Cristo fanático, parece inclinado al radicalismo calvinista o luterano más que hacia la doctrina ‘más delectable’ de procedencia católica, que equilibra el papel del pecado y las acciones ‘rectas’ para que la salvación sea asequible a la humanidad (Drury, *Op. cit.*: 15-29). Por otro lado, Fernando y Alexis con frecuencia visitan las iglesias donde se encuentran con la Virgen misericordiosa. Fernando es reacio a abandonar su devoción a María Auxiliadora, “la virgen mía, de mi niñez, la que más quiero” (Vallejo, *Op. cit.*: 16). Pero, ¿no es la religión católica romana pragmáticamente sabia, al incorporar lo mundano dentro de lo sagrado? Más aún, ¿no es el narrador de Vallejo imperdonablemente cruel e inescrutable? Si un pueblo pecador, que incluye a los sicarios, tuvo el derecho de la expiación de sus pecados en las casas de Dios, ¿cómo un Mesías fanático pudo restaurar el castigo violento? Irónicamente, las numerosas iglesias de Medellín adquieren el papel de lugares útiles y protectores: inclusive, Fernando visita los lugares sagrados regularmente para encontrar

alivio a las agresiones que, según dice, vive en la calle.

Cuando el narrador ególatra de Vallejo, que actúa como un ventrílocuo perfecto del escritor del mismo nombre, desata su ira contra la humanidad envilecida, no hay evidencia de que haya tenido en cuenta los valores históricos de justicia, equidad o una inclinación moral imparcial. La falta general de 'inocencia' en Colombia y más allá, alimenta su desprecio y su capricho beligerante. No es por accidente que el narrador esté llevando a cabo su misión mientras coquetea con temas metafísicos. Se ha inspirado particularmente en un espacio hermenéutico ambiguo, donde las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento relativas al papel de Dios, Su competencia sobre el estatus del pecado y la salvación, la violencia y la ley, la fe y el conocimiento, todavía son capaces de perturbar al pensamiento ético⁶. Fernando es consciente de la ambivalencia y de la 'beligerancia' cuando saca a flote el rostro de Jesús del Nuevo Testamento –especialmente el rostro que apoya el terror, las trampas y las emboscadas para garantizar una oportuna imagen de pecaminosidad y desastre—. Dentro de semejante imaginario, el lugar de la violencia, de hecho, pide ser reinventado.

Hay un misterio que sigue sin desentrañar. Recriminando regularmente a la religión y a Dios, el narrador de Vallejo ha puesto una trampa hábil. ¿No hay en la novela un sentido que los lectores podrían

reconocer como escepticismo ateo? ¿El discurso autocrático del gramático no está acompañado por su propia falta de fe en Dios? Y, por lo tanto, ¿podría atribuírsele una postura más agnóstica y nihilista que una inclinación religiosamente doctrinal? Nuestra lectura sugiere problematizar críticamente la relación de Fernando con la religión,



Casa de hacienda "Baza", Boyacá, Jeremy Horner, Villegas Editores, 1995.

más que descartarla por contradicción o incoherente. Por ejemplo, ¿qué se podría decir de la polémica del narrador con el legado de la Iglesia Católica Romana?

Al crecer en una familia de la oligarquía terrateniente colombiana, y por el carácter conservador de su clase, Fernando estuvo expuesto de manera 'natural' al catolicismo desde su infancia. La persistencia de tal

legado se puede detectar en el uso de metáforas y comentarios que se refieren al concepto bíblico de la creación. Además, un deseo de salvación impregna la consciencia de la voz narrativa desde el comienzo. Las referencias a la creación descubren al *grammaticus* como el gran apóstata. Cuando Alexis y él encuentran un perro callejero herido, que no tiene posibilidad de sobrevivir, Fernando declara, culpando ostensiblemente al Dios del Antiguo Testamento: "Solo Dios sabrá, él que es culpable de estas infamias: El, con mayúscula, con la mayúscula que se suele usar para el Ser más monstruoso y cobarde, que mata y atropella por mano ajena, por la mano del hombre, su juguete, su sicario" (*Ibid.*: 77).

Aparece como una incongruencia chocante que el maestro y su niño, después de acabar con la vida de docenas de transeúntes, se preocupen tanto por un perro herido, mucho más cuando Alexis es incapaz de darle el *coup de grace*, que después le da Fernando. Sin embargo, esta escena del perro y otras referidas a los animales (como el canto de las aves que los humanos no deben imitar con silbidos), nos ayudan a darnos cuenta de que se mira la existencia desde el punto de vista de la "creación" (o terminación), y no a través de los lentes de los conflictos sociales o de la dinámica histórica. Esto atañe también a la pobreza y a la impureza femenina: representan la parte abyecta del "génesis". Al contrario de practicar una política apoyada en el canon católico romano, que

equilibra las enseñanzas sobre la creación y la doctrina de salvación, el *philologis illustrissimus* desafía enfáticamente este equilibrio. Confronta a los lectores con una posición de sincretismo religioso irreconciliable: no desprecia la doctrina católica romana como tal, pero ésta, escasamente, puede sostener incólume su autoridad. La “basura de humanidad que se extiende sobre la tierra, es demasiado desastrosa” (*Ibid.*: 14). “Dios no existe y si existe es la gran gonorreia” (*Ibid.*: 78), continúa Fernando, mientras un aguacero apocalíptico cae sobre él. Este era “un mundo con el que Dios no puede. A Dios, como al doctor Frankenstein su monstruo, el hombre se le fue de las manos” (*Ibid.*: 99).

La conexión ‘perdida’ que completa el sincretismo teológico de la novela es el gnosticismo, específicamente las ideas que soportan una determinada memoria interpretativa del Antiguo Testamento. Varias de las afirmaciones de Fernando podrían caer, con facilidad, en el decálogo de herejías tal como fueron formuladas durante el siglo segundo de la era cristiana y descritas, por ejemplo, por Hipólito en *Refutatio omnium haeresium*: “Con la sangre se regocija el Dios de este mundo. Este es el que en los últimos días del tiempo de Herodes apareció en forma Humana...” (Taubes, 1971: 152). Los gnósticos, mientras fueron educados en la narrativa de la salvación –“la salvación escatológica que Dios tiene reservada para ellos en Jesús”– fue-

ron confrontados con la desvalorización de los fundamentos históricos sobre los cuales se sustentaba la llegada del Apocalipsis (*Ibid.*). En la visión de Jacob Taubes, esta experiencia fue convertida por los gnósticos en una fantasía en la que la reprensión del Dios del Antiguo Testamento es consecuente con la exaltación de las nociones de introspección, con *gnosis* diseñando el conocimiento secreto y elitista que generaría sus propias revelaciones. Este fue el conocimiento que

meraría o culpable improvisación por una divinidad deficiente, con material ingrato” (*Ibid.*: 214).

Si buscamos patrones imaginarios, una insinuación que tiene que ver con la relación entre *Vir clasimus* y el asesino Alexis permitiría encontrarlos en la figura de un “Jesús de Luz Iluminador”. De acuerdo con Taubes, un “Jesús de Luz” es la persona divina que entra en el mundo más bajo de depravación e ignorancia humana para traerle la *gnosis* vivificante que se refiere, ante todo, a la iluminación de las almas. El absoluto vacío interior de Alexis ofrece la posibilidad perfecta para llenarlo, a través del narrador ególatra, con tales inspiraciones. La narrativa gnóstica cuenta como el Jesús de Luz despierta a Adán de su sueño mortal, lo libera del demonio, le hace probar del árbol de la vida, y luego le

permite abrir su ojo interior y levantar la voz contra Dios el Creador (Taubes, *Op. cit.*: 153). La analogía aún es válida: no es tanto que Alexis el sicario sea despertado a su propio sí mismo (su alma), lo cual es importante, sino que él es llevado a la acción trascendental contra la maldad bajo la tutela de Fernando el maestro –el último gramático de Colombia, su auténtica memoria–.

En términos de imaginación, si hay un paralelo importante entre la forma en que la novela aborda la crisis de Colombia y el edificio imaginario del gnosticismo, se lo pue-



Casa de la Cultura, Mompos, Jeremy Horner, Villegas Editores, 1995

tuvo la capacidad de iluminar el alma, asumiendo que las fuerzas negativas han estado siempre activas. La maldad era una característica que se atribuyó a los dioses en una gama de versiones, imaginando el “Génesis absoluto” como fenómeno que emerge de las luchas y rivalidades entre los Poderes Celestiales. El gnosticismo del segundo siglo, que la iglesia buscó suprimir rápidamente, encuentra una interpretación irónica en las palabras de Borges (1996: 215): Su intención “es la de resolver sin escándalo el problema del mal”. Lo que es común en las narrativas gnósticas, de acuerdo con Borges, es “nuestra te-

de encontrar en el vínculo que hace posible conectar una visión prehistórica (la fábula de la creación) con una construcción poshistórica (una historia de castigo y redención). Obviamente, las visiones poshistóricas están profundamente incrustadas en conflictos históricos. La obsesión poshistórica de Fernando no está impulsada por suposiciones ingenuas. Él se ve a sí mismo como un dinosaurio que fue arrojado a morir en un mundo occidental podrido; pero, él, como el último gramático que queda en su país, ha decidido que su aspiración final será una libertad activa y singularmente radical. Teniendo en cuenta la perspectiva gnóstica, es necesario preguntar: ¿cuál es el estatus de la *libertad*, de acuerdo con el sincretismo cristiano de Fernando? Esto se refiere, especialmente, al concepto de libertad en relación con un mundo culpable. La libertad está reservada al proyecto de un sujeto ilustrado aunque autocrático, miembro de una elite universal y espiritual que, por virtud de su capacidad de ver claramente, puede abrazar el abismo. Así que esa 'libertad' permite exteriorizar la culpa, expulsarla del círculo de pecado y expiación, por medio de aquella clarividencia mística que la gnosis puede dar a unos pocos elegidos. Si nuestro excursus sobre gnosticismo demuestra su utilidad, incluso podría explicar como Fernando ha logrado asumir la presencia del 'mal' en su propia clase social: por ejemplo, el rechazo católico de la homosexualidad. En ese sentido, su ira gnóstica resulta más reveladora que cualquier posible

suposición psicoanalítica de que un trauma haya bloqueado las referencias autobiográficas al pasado vivido. Finalmente, una libertad que ayude a dominar cualquier sentimiento personal de rencor y culpa posibilita la incorporación de la "justicia suprema", que se hace manifiesta en el gesto (violento) de "gracia" extendido a un mundo anárquico.



Casa cural, Villa de Leyva, Germán Téllez, Villegas Editores, 1995.

Cuando el gramático declara que no hay nadie inocente, esto hace difícil considerarlo como un "terrorista", pese a que él ha sido el cerebro detrás de la muerte de miembros de la población civil. Cuando todas las elecciones están previamente polarizadas, las alternativas se eclipsan –desaparecen de la imaginación–. Si bien podríamos descalificar a la novela por ser un ejemplo sofisticado de neofanatismo bíblico, sin embargo, nos

quedaríamos cortos para ver sus posturas actuales. Como consecuencia ética, el discurso de *La virgen* no permite eludir la discusión de lo que Foucault (1990: 135 ss) ha llamado: "El derecho de la Muerte y el Poder sobre la Vida". Si fuéramos a mirar la situación de Colombia desde los años 80 hasta los 90, dentro de marcos de referencia políticos, lo que inmediatamente llama la atención es la presencia conflictiva de fuerzas independientes del Estado colombiano que, cada una por sus propias razones, disponen de enormes cantidades de poder biopolítico. Ahora, ¿no llamaría la desastrosa coexistencia de estas fuerzas a un modelo de acuerdo con el cual el "poder del soberano sobre los sujetos puede ser ejercido en forma absoluta e incondicional?" (*Ibid.*) ¿Es eso lo que Vallejo imagina como la verdad superior de la violencia que su beligerante narrador nos pone en frente?

La lógica del gramático es sobrecogedora. Lo que implica es la suspensión de cualquier relación democrático-moderna entre el poder y la violencia. De acuerdo con Hannah Arendt (1970: 51), "el poder es [...] la esencia de todo gobierno, pero no la violencia. La violencia es instrumental por naturaleza [...] "Y ella agrega: El poder no necesita justificación, lo que requiere es legitimidad" (*Ibid.*: 52). En la novela de Vallejo, la legitimidad y la justificación son de hecho temas cruciales. Para Arendt, la noción de legitimidad está por encima de la de "justificación", porque aquella

se basa en un llamado al pasado. La justificación, por el contrario, “está relacionada con un final que descansa en el futuro” (*Ibid.*). Fernando el gramático, mensajero en nombre de Herodes, ha hecho invisible esta misma relación. Ya no hay ninguna legitimidad moral que se pueda derivar del pasado ni de las estructuras legales y políticas existentes, ya que la creación y el génesis, junto con la corrupción y la locura, han puesto al mundo por fuera del orden. Hasta la justificación ya no se necesita para habilitar a la violencia, sino la que es producida por la violencia misma.

La visión novelística de Fernando Vallejo se sitúa, en el fondo, bastante cerca de aquellas afirmaciones que sugieren, que el caso colombiano ha hecho del concepto “violencia extrema” un tema clave, porque el poder soberano se ha perdido y se ha erosionado la base moral que podría guiar y sostener a la nación. En otras palabras, en una situación donde las fronteras entre poder político y violencia se han vuelto muy inestables, la llamada para hacer una tabla rasa biopolítica puede estar a la orden del día. Dado que Colombia no está en posición de la absoluta soberanía ni autorizada a ser un interlocutor soberano en los actuales asuntos mundiales relativos al poder, podría estar destinada a prolongar su situación de conflictos y violencia destructiva, o debería ser geopolíticamente saneada bajo una guía imperial. Numerosos análisis han subrayado que ambas alternativas, que efectivamente han estado tomando forma durante la última

década en un tipo de estado de coexistencia perversa, son desastrosamente problemáticas⁷.

Si la novela de Vallejo es apologética, por lo menos se puede conceder que lo es sólo en virtud de la imaginación. Y, después de todo, su protagonista es un viajero que –de acuerdo con sus propios planes– a lo mejor saldrá del

lado, si la novela puede mantener su apuesta apologética, es por virtud de eso que el libro oculta, relativo a la autobiografía –unas memorias personales que, después de todo, no son más ni menos que un asunto de la misma imaginación–.

Citas



Casa Juan de Castellanos, Germán Téllez, Villegas Editores, 1995.

país de nuevo, después de que su segundo amor, Wilmar el sicario, también ha sido sacrificado. La respuesta a la pregunta en cuyo nombre él ha estado transitando, el nombre de Herodes, o más bien alguien más, permanece abierta. Esa respuesta probablemente tendría que abordar temas mundiales y su relación con las experiencias y la misión de *summum jus*, ya que el *grammaticus* ha pasado la mayor parte de su vida en el exterior. Por otro

1 Para afirmar esa carencia fundamental, el narrador rechaza con malograda ironía las ideas de “los sociólogos” sobre los sicarios (ver, por ejemplo, pp. 15-16). Ese tono antisociológico se enlaza fácilmente con la escritura trascendente del texto literario. Aquí no es el lugar para discutir si estas referencias negativas a la sociología se refieren específicamente al libro *No nacimos pa’ semilla* que salió publicado pocos años antes de *La virgen de los sicarios*. Más significativo nos parece mencionar que la novela de Vallejo, efectivamente, busca recuperar un terreno simbólico que está en conflicto con los esfuerzos productivos emprendidos por autores de sociología cultural, antropología y estudios de la comunicación en Colombia, los que dieron importancia a una visión desmitificadora de las identidades juveniles, por ejemplo, a lo complejo y paradójico de la violencia juvenil marginal. Mencionamos, entre otros, el excelente libro “*Viviendo a toda*” Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades editado por Cubides, Laverde y Valderrama en 1998. Ver en ese libro, el ensayo de Jesús Martín-Barbero “Jóvenes: desorden cultural y palimpsestos de identidad” y el de Alonso Salazar, “Violencias juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?”; ver, asimismo, José Fernando Serrano (2004).

2 Ver, entre otros estudios: Erna von der Walde (2001: 27-40); Rory O’Byrne, (2004: 195-204). La polémica con ‘la sociología colombiana’, en el ensayo de von der Walde, contribuye a erigir fronteras, mientras que para desentrañar las dimensiones fenomenológicas y culturales de la violencia no es suficiente rescatar la ‘particularidad’ literaria frente a las ciencias sociales. Por ejemplo, hacer hermenéutica crítica de la religiosidad de las ficcio-

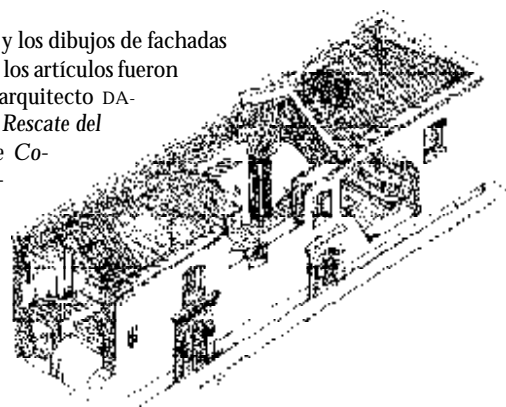
- nes novelísticas de Vallejo requiere insertarse en diferentes dimensiones de imaginarios, tanto literarios como filosóficos y teológicos.
- 3 Ver la discusión de Butler sobre el concepto the "illocutionary speech act" de Austin en Butler (1997: 3 s).
 - 4 Estamos parafraseando el uso metafórico que Agamben (1998: 87-90) hace del término 'abandono', aunque nuestra discusión se diferencia en que está dirigida a la 'vida sagrada', no como término jurídico sino como ético y cultural.
 - 5 Parafraseamos, en asociación libre, una idea de Kantorowicz (1957).
 - 6 Drury escribe: "En el Viejo Testamento, los pecados son acciones, no creencias. En contraste, en el Nuevo Testamento la lealtad frente a la Ley es secundaria a creer en Jesús. Y cuando el creer en Él es en sí mismo un don de gracia, tenemos una imagen de un Dios remoto, arbitrario e inescrutable que está más allá de cualquier reproche" (2004: 32).
 - 7 Ver, entre otras fuentes: Garry Leech (2002); Cecilia Menjivar y Néstor Rodríguez (eds.) (2005); Michael Taussig (2005) (versión abreviada en español en: Hermann Herlinghaus/ Mabel Moraña (eds.), 2003); Fabio López de la Roche (2006) (manuscrito).
-
- ## Bibliografía
- VALLEJO, Fernando, 2002 [1998], *La virgen de los sicarios*, 6ª reimpresión, Bogotá, Aguilar / Alfaguara.
- AGAMBEN, Giorgio, 1998, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press.
- ARENDT, Hannah, 1970, *On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace y World.
- BADIOU, Alain, 2003, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Stanford, Stanford University Press.
- BLÜHER, Hans, 1914, "Zur Theorie der Inversion", en: *Studien zur Inversion und Perversion*, 1965, Stuttgart, p. 72, en: Ulrike Brunotte, 2004, *Zwischen Eros und Krieg*, Berlín, Verlag Klaus Wagenbach.
- BORGES Jorge Luis, 1996, *Obras Completas*, Tomo I, Barcelona, Emece.
- BOVE, Paul, 1996, "Afterword: Global/Local Memory and Thought", en: Rob Wilson y Wimal Dissanayake (eds.), *Global / Local. Cultural Production and the Transnational Imaginary*, Durham / Londres, Duke University Press.
- BUTLER, Judith, 1997, *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York / Londres, Routledge.
- CUBIDES, Humberto J., María Cristina Laverde Toscano y Carlos Eduardo Valderrama (eds.), 1998, "Viviendo a toda". *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central – DIUC / Siglo del Hombre Editores.
- DRURY, Shadia, 2004, *Terror and Civilization. Christianity, Politics, and the Western Psyche*, Nueva York, Palgrave / Macmillan.
- FOUCAULT, Michel, 1990, *The History of Sexuality*, vol. I, II y III, Nueva York, Vintage Books.
- FREUD, Sigmund, 2000, "Die Zukunft einer Illusion", en: Sigmund Freud, *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Frankfurt Main, Fischer Taschenbuch Verlag.
- JAUB, Hans-Robert, 1984, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- KANTOROWICZ, Ernst, 1957, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Theology*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- LEECH, Garry, 2002, *Killing Peace. Colombia's Conflict and the Failure of U.S. Intervention*, Nueva York, Information Network of the Americas.
- LÓPEZ de la ROCHE, Fabio, 2006, "Hannah Arendt, la comunicación social y nuestros (colombianos) tiempos de oscuridad", Pittsburgh, (manuscrito).
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, 1998, "Jóvenes: desorden cultural y palimpsestos de identidad", en: Humberto J. Cubides, María Cristina Laverde Toscano y Carlos Eduardo Valderrama (eds.), 1998, "Viviendo a toda" *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central – DIUC / Siglo del Hombre Editores.
- MENJÍVAR, Cecilia y Néstor Rodríguez (eds.), 2005, *When States Kill. Latin America, the U.S., and Technologies of Terror*, Austin, University of Texas Press.
- NIETZSCHE, Friedrich, 2000a, *The Birth of Tragedy*, en: *Basic Writings of Nietzsche*, traducido y editado por Walter Kaufmann, Nueva York, The Modern Library.
- _____, 2000b, *On the Genealogy of Morals*, en: *Basic Writings of Nietzsche*, traducido y editado por Walter Kaufmann, Nueva York, The Modern Library.
- O'BRYAN, Rory, 2004, "Representations of the City in the Narrative of Fernando Vallejo", en: *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 13, No. 2, pp. 195-204.
- SALAZAR, Alonso, 1998, "Violencias juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?", en: Humberto J. Cubides, María Cristina Laverde Toscano y Carlos Eduardo Valderrama (eds.), 1998, *Viviendo a toda" Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, Bogotá, Universidad Central – DIUC / Siglo del Hombre Editores.
- _____, 1990, *No nacimos pa' semilla*, Bogotá, Cinep.
- SCHMITT, Carl, 1922, *Politische Theologie I*, Berlín, Duncker y Humboldt.
- SERRANO AMAYA, José Fernando, 2004, *Menos querer más de la vida. Concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos*, Bogotá, Universidad Central - DIUC / Siglo del Hombre Editores.
- TAUBES, Jacob, 1971, "Der dogmatische Mythos der Gnosis" (El mito dogmático de la Gnosis), en: Manfred Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel*, Munich, Wilhelm Fink Verlag.
- TAUSSIG, Michael, 2005, *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*, Chicago, University of Chicago Press (versión abreviada en español en: Hermann Herlinghaus y Mabel Moraña (eds.), 2003, *Fronteras de la modernidad en América Latina*, Pittsburgh, IILI).
- THE WHOLY Bible, Juan, 10: 30 y Mateo, 8: 21-22. VON der WALDE, Erna, 2001, "La novela de sicarios y la violencia en Colombia", en: *Iberoamericana*, Nos. 1. 3, pp. 27-40.

LAS ILUSTRACIONES



Más de 5.000 láminas elaboró la Expedición Botánica del Nuevo Reino, comenzando siempre por el dibujo en negro, que después sería iluminado con los colores de la planta. “El acopio de la nomenclatura botánica vulgar y de la información acerca de la utilidad dada a las plantas por la tradición nacional mestiza produjo el comienzo de una simbiosis entre ciencia botánica universal y la cultura etnobotánica indígena”. El “esplendor iconográfico” de las láminas atrajo la crítica del “sabio” Caldas, quien le escribe al Virrey, una vez muerto Mutis: “hablando con verdad, retardan el progreso de las ciencias. Unas láminas pequeñas, sin...” hubieran bastado para ilustrarnos y para sacar todas las utilidades que promete un vegetal”. El trabajo de la Expedición se suspendió, las láminas fueron enviadas a España, y los nuevos ímpepus regresaron sólo hasta el siglo XX, con el botánico Enrique Pérez Arbeláez.

Las isometrías de templos y los dibujos de fachadas de iglesias con que finalizan los artículos fueron realizados en 1990 por el arquitecto DANIEL RESTREPO para el libro *Rescate del patrimonio arquitectónico de Colombia*, publicado por el Banco de la República en Bogotá en 1991.



AGRADECEMOS muy especialmente a la Biblioteca Pública Piloto de Medellín el haber dejado a nuestra disposición su extraordinario archivo «100 años de arquitectura de Colombia», que ha nutrido buena parte de este número de la Revista. Igualmente le agradecemos a la «Sociedad de Mejoras y Ornato de Bogotá» su generosidad al prestarnos material invaluable de su importante archivo fotográfico.

De la misma manera, nos sentimos en deuda con el reciente y utilísimo ATLAS DE BOGOTÁ, que ha llenado un vacío en la bibliografía capitalina, por la amabilísima atención que nos brindó. Nuestro agradecimiento también al ICANH y al profesor Fernando Urbina.



Villa de Leyva, Boyacá, Germán Téllez

Las fotografías con el crédito a “Villegas Editores” pertenecen al libro de Germán Téllez: *Casa Colonial - Arquitectura Doméstica Neogranadina*, publicado en Bogotá en 1995. La mayor parte de las fotografías de este libro son de Germán Téllez, complementadas por Jeremy Horner (ps. 191, 192, 199, 200, 201), Antonio Castañeda...