



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Hoyos, Héctor

La racionalidad herética de Fernando Vallejo y el derecho a la felicidad

Revista de Estudios Sociales, núm. 35, abril, 2010, pp. 113-122

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81515382010>

- 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 racionalidad herética de Fernando Vallejo y el derecho a la felicidad*

por Héctor Hoyos**

Fecha de recepción: 20 de agosto de 2009
Fecha de aceptación: 25 de enero de 2010
Fecha de modificación: 23 de febrero de 2010

RESUMEN

El presente ensayo examina la crítica de la civilización cristiana en la obra de Fernando Vallejo. Para ello, estudia su racionalidad herética y la forma en que ésta se manifiesta en la representación de los medios de comunicación masiva en la novela *La Virgen de los Sicarios* (1994). A la luz del relato *El desbarrancadero* (2001) y del ensayo *La puta de Babilonia* (2007) se muestra cómo los medios asumen la función de control social que adquirió internacionalmente el ícono religioso durante el papado de León XIII (1878-1903), y que afianzó en Colombia el Concordato entre el Estado y la Santa Sede. Tras analizar el tratamiento que da el ensayo a dicho papado y considerar su relevancia para la historia nacional dentro de un contexto global, se identifica al problema político-teológico del derecho a la felicidad como el sustrato que alimenta la reflexión de Vallejo sobre las relaciones entre el tráfico internacional de narcóticos y el vaciamiento de un poder constituyente cívico-religioso en el nivel local.

PALABRAS CLAVE:

Fernando Vallejo, catolicismo, León XIII, La Virgen de los Sicarios, La puta de Babilonia, El desbarrancadero, medios de comunicación, narcotráfico, teología política.

Fernando Vallejo's Heretic Reason and the Right to Happiness

ABSTRACT

The article examines the critique of Christianity in the work of Fernando Vallejo through the study of the author's heretic rationality and its manifestation in the depiction of mass media in the novel *Our Lady of the Assassins* (1994, trans. 2001). In light of the narrative *El desbarrancadero* (The Precipice, 2001) and the essay *La puta de babilonia* (The Whore of Babylon, 2007), one may appreciate how the media in the novel take over the role of social control that the religious icon gained internationally, under the papacy of Leo XIII, and in Colombia under the concordat between the State and the Holy See. Upon analyzing the way in which the essay describes this papacy, the article assesses its relevance for Colombian history within a global context and identifies the political-theological problem of the right to happiness as the substratum that motivates Vallejo's reflection about the relation between the international narcotics trade and the absence of constitutive civil and religious power at the local level.

KEY WORDS:

Fernando Vallejo, Catholicism, Leo XIII, Our Lady of the Assassins, La puta de Babilonia, El desbarrancadero, Media, Drug Trafficking, Political Theology.

A racionalidade herética de Fernando Vallejo e o direito à felicidade

RESUMO

O presente ensaio examina a crítica da civilização cristã na obra de Fernando Vallejo. Para tanto, estuda sua racionalidade herética e a forma em que esta se manifesta na representação dos meios de comunicação massiva no romance *A Virgem dos Sicários* (1994). À luz do relato *O despenhadeiro* (2001) e do ensaio *A puta de Babilônia* (2007), mostra-se como os meios assumem a função de controle social que adquiriu internacionalmente o ícone religioso durante o papado de Leão XIII (1878-1903), e que afiançou na Colômbia a Concordata entre o Estado e a Santa Sé. Após analisar o tratamento que dá o ensaio ao tal papado e considerar sua relevância para a história nacional dentro de um contexto global, identifica-se o problema político-teológico do direito à felicidade como o substrato que alimenta a reflexão de Vallejo sobre as relações entre o tráfico internacional e o esvaziamento de um poder constituinte cívico-religioso em nível local.

PALAVRAS CHAVE:

Fernando Vallejo, catolicismo, Leão XIII, A Virgem dos Sicários, A puta de Babilônia, O despenhadeiro, meios de comunicação, narcotráfico, teologia política.

* Este artículo es resultado de una investigación independiente.

** Ph.D. y M.A. de la Universidad de Cornell; filósofo y literato de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Actualmente se desempeña como profesor asistente en la Universidad de Stanford, Estados Unidos. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *Three Visions of China in the Contemporary Latin American Novel*. En *One World Periphery Reads the Other: Knowing the "Oriental" in the Americas and the Iberian Peninsula*, ed. Ignacio López-Calvo, 150-171. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010; *Del detective al fígón: el policial costumbrista en Colombia*. *Lingüística y Literatura* 55: 52-71, 2009. Correo electrónico: hoyos@stanford.edu.

La *Virgen de los Sicarios* (1994) es ya un clásico de la literatura latinoamericana de los años noventa. Como tal, primordialmente se la ha estudiado *por aparte* del resto de la obra de su autor, Fernando Vallejo. Existen sobradas razones para ello: la novela tiene una gran riqueza narrativa, afincada en la oralidad, que invita a su análisis formal en cuanto obra única (Rosas 2003); mantiene una compleja relación con su ciudad de origen, Medellín (Corbatta 2003, Restrepo-Gautier 2004), así como con su trasfondo histórico, en particular con la figura del letrado (Lander 2003); alude a grandes obras de la tradición literaria, como la *Divina Comedia* (Fernández L'Hoeste 2000); se ocupa de fenómenos de importancia regional, tales como el crimen asociado al tráfico de narcóticos o la vida en los espacios marginales de las grandes ciudades del continente, temas que comparte con otras novelas latinoamericanas (Santos 2008); presenta una aguda –y por momentos perversa– reflexión ética (Herlinghaus 2006). La aproximación que voy a delinear a continuación complementa estos trabajos. Propongo el estudio de la más famosa novela de Vallejo *dentro* de un proyecto intelectual más amplio, que abarca a *El desbarrancadero* (2001) y a *La puta de Babilonia* (2007). Mi propuesta consiste en explicitar, historizar y organizar varios elementos del pensamiento de Vallejo, para revelar lo que considero uno de los principios generadores de su escritura: la destrucción de la civilización cristiana en el presente.

Podría pensarse que con ello Vallejo se estaría proponiendo una empresa anacrónica. ¿Acaso no hemos pasado ya por una modernidad laicizante? El escritor, que ha dedicado muchas páginas a un ataque visceral contra valores y prácticas religiosas, no parece estar muy convencido. Para éste, el anacronismo no radicaría en la lectura antirreligiosa del presente sino en la realidad misma, que se aferra a la religión de antaño. En términos del célebre pasaje de *La gaya scienza* de Nietzsche (2001), para Vallejo sería verdad aquello de que la noticia de la muerte de Dios no ha llegado aún a oídos de los hombres (III §125). De distintas formas, el autor hace suya la tarea de propagar esa noticia y de desarticular la influencia de una visión cristiana del mundo en un momento en el que los grandes discursos anticlericales ya están todos dichos. En algunas ocasiones, Vallejo hace extensivo su ataque a la religión en general, aunque su foco no deja de ser el cristianismo en particular. Como

sugieren *El desbarrancadero* y *La puta de Babilonia*, *La Virgen de los Sicarios* es una etapa en ese recorrido.

LA HEREJÍA COMO PRINCIPIO ORDENADOR

De principio a fin, *La Virgen* desafía al lector piadoso. Recuérdesse su trama: Fernando, un hombre mayor y culto que se dice gramático, regresa a Medellín después de varios años de exilio para tener sucesivos romances con dos adolescentes, ambos asesinos a sueldo. Descubre que Wílmor, su segundo amante, ha dado muerte a Alexis, su primer amante. Intenta cobrar venganza sobre Wílmor pero lo perdona, le propone dejar la ciudad e irse a vivir su felicidad a otra parte, pero en la víspera de su partida también Wílmor es asesinado. Medellín, flanqueado de montañas y de comunas, se convierte en una suerte de Valle de Lágrimas donde la redención y el perdón son imposibles. Para mayor efecto dramático, cae “uno de esos aguaceros de Antioquia en que el cielo cargado de rabia se desfonda” (Vallejo 1994, 11). Para cierta mentalidad religiosa, al paisaje de desolación de un mundo sin Dios se suma la contravención de la heteronormatividad sancionada por la Iglesia en lo que se refiere a la orientación sexual.

A ojos de los primeros lectores de la obra, los colombianos de 1994, era claro además que Vallejo se proponía sacudir “la fibra misma” de la sociedad colombiana, no sólo su catolicismo hegemónico sino su optimismo frente a la tragedia o el propósito de fundar un nuevo país tras la desarticulación de los grandes carteles de la droga –Pablo Escobar es abatido en 1993– y sobre la base de la Constitución de 1991, sistemáticamente vilipendiada en la obra: “la nueva Constitución que convocó el bobo marica [el presidente Gaviria]” (Vallejo 1994, 54). Con su prosa provocadora, Vallejo llegaba a poner el dedo en la llaga y a temperar el clima de esperanza. En una entrevista televisiva que recoge Luis Ospina en su documental *La desazón suprema* (2003), la periodista Margarita Vidal le pregunta al autor si se considera anarquista, y éste le contesta socarronamente: “los adjetivos los pones tú”. El adjetivo que conviene, en un sentido propiamente teológico, es otro: Vallejo es un hereje. Si bien a menudo se le tiene por un provocador que, por así decirlo, apunta en todas direcciones, existe una racionalidad herética que da cuerpo a la diatriba.

Considérense las teodiceas de *La Virgen*. Los chulos que sobrevuelan la ciudad son una prueba de la existencia de Dios, pues tienen “la propiedad de transmutar la carroña humana en el espíritu del vuelo” (Vallejo 1994,

46-47). Esta creencia es ajena a Occidente, si bien en India el buitre es un animal sagrado, y hasta no hace mucho, una forma de disponer de los cadáveres consistía en dejarlos a merced de estos animales. De manera similar, la segunda teodicea presenta otra “desviación” teológica, la idea de que Dios y el Diablo son una misma entidad, prevalente en múltiples religiones para las cuales un poder supremo no tiene por qué estar limitado a hacer el bien. Fernando llega a esta conclusión cuando ve a un niño drogarse con pegamento: “Cuando vi al niño oliendo el frasquito lo saludé con una sonrisa. Sus ojos, terribles, se fijaron en mis ojos, y vi que me estaba viendo el alma. Claro que Dios existe” (Vallejo 1994, 74). Termina de asentarse esta convicción más adelante, cuando al intentar en vano cerrarle los ojos al cadáver de Wílmor ve reflejada en ellos “la inmensa, la incommensurable, la sobrecogedora maldad de Dios”, con lo cual el narrador-protagonista se presenta ambiguamente como un dios maligno y hace de la víctima un Cristo abandonado por el Padre (Vallejo 1994, 119).

La pregunta teológica que subyace a estos episodios es: ¿si Dios es todopoderoso, por qué no puede hacer el mal? Se trata de una de las posibles formulaciones del problema del mal, de larga data en la tradición filosófica, que ocupó también a los Padres de la Iglesia.¹ Partiendo de los escritos de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino aportó las “soluciones” del problema que hacen parte esencial de la doctrina teológica de la Iglesia. Tomás sostiene que no puede haber un mal absoluto (*summum malum*) que corresponda al bien absoluto (*summum bonum*) que es Dios (I Q44 a3), pues el mal no es sino la ausencia del bien (I Q14 a10). Nótese que Vallejo está tomando el camino contrario al presentar al lector situaciones que “demuestran” que el mal existe y que, por lo tanto, debe haber un mal absoluto, sea un Dios maligno o un Dios amalgamado con el Diablo, con lo cual el horror que presencia Fernando vendría siendo la prueba de que la herejía es cierta.

Los lectores de Vallejo recordarán variaciones de este argumento a lo largo de su obra, notablemente en *El desbarrancadero*, la narración autobiográfica de las sucesivas agonías del padre y el hermano del narrador. Así consuela el protagonista al padre, que se pregunta si habrá vida después de la muerte: “[Dios] no existe. Y

si no, mirá en torno, por todas partes el dolor, el horror, el hombre y los animales matándose unos a otros. ¡Qué va a existir ese asqueroso!” (Vallejo 2001, 80). Nótese la continuidad de la estrategia retórica antes señalada. En *La Virgen*, Vallejo parte del estado de descomposición social de la Medellín de comienzos de los noventa para señalar presuntos puntos débiles del credo cristiano y dar crédito a doctrinas alternativas. En *El desbarrancadero*, parte de la tragedia familiar. Atinadamente describe Herlinghaus (2006, 201) el discurso religioso de la novela como un “sincretismo teológico”; ahora bien, considerado dentro del conjunto de la obra, tal sincretismo se dibuja como algo más sistemático que errático, que contribuye a una refutación teológica consistente, si bien heterodoxa: las contradicciones y variaciones del tema son parte de un método de provocación.

La puta de Babilonia retoma estas cuestiones de un modo diferente, ya que no se trata de una obra de ficción autobiográfica sino de un ensayo interpretativo sobre la historia de la Iglesia católica, con menciones secundarias al protestantismo, a la Iglesia ortodoxa y al Islam. A lo largo de más de cuatrocientas páginas, Vallejo se ocupa de mostrar en qué medida la Iglesia es una construcción humana y de documentar muchos de los puntos de inflexión donde prevaleció una doctrina teológica, y con ella, una visión de mundo y una manera de organizar la sociedad. Ocupan el primer plano las masacres auspiciadas por la Cristiandad, pero también sus motivaciones teológicas y socioeconómicas, con la notable excepción de la conquista de América. Vallejo se refiere al santo como “el gordo Aquino” —en efecto, a Tomás se le conocía como “el buey mudo”, por ser robusto y silencioso—, con un desdén y una familiaridad que recuerdan la manera en que Nietzsche (2000) se refiere a Sócrates como “el feo” en *El nacimiento de la tragedia*.² Sostiene, además, que la escolástica es el “máximo engendro de la Edad Media, [una] filosofía pantanosa de sutilezas estériles, escrita en mal latín y puesta al servicio del oscurantismo teísta de los papas” (Vallejo 2007, 246). Así mismo, presenta razonamientos que parodian el pensamiento escolástico y ofrecen pruebas contrarias a las suyas: “el argumento de la causa de las causas se contradice a sí mismo: su conclusión de que Dios no tiene una causa contradice su premisa de que todo la tiene. Si la premisa es verdadera, entonces Dios tiene que tener causa. Si la conclusión es verdadera, entonces la premisa es falsa pues no todo tiene causa ya que Dios no la tiene” (Vallejo 2007, 242).

1 Herlinghaus (2006) coincide con las líneas generales de este diagnóstico, y encuentra en el discurso de Fernando ecos del gnosticismo del siglo II (201). Para un análisis de la problemática del Mal en la obra de Vallejo como continuación del ideal del malditismo francés, véase Díaz Ruiz (2007).

2 Para un análisis del discurso nietzscheano en *La Virgen de los Sicarios*, véase Serra (2003).

Releer *La Virgen de los Sicarios* desde estas obras permite, entonces, hacer varias precisiones sobre el pensamiento de Vallejo. Aparte de sugerir la continuidad de la presencia de la teología dentro de su creación literaria, tal lectura presenta la herejía como un principio ordenador del universo ficcional y ensayístico del autor. Ésta viene acompañada de apostasía, pues a todas luces Vallejo y sus personajes, más o menos autobiográficos, proceden del cristianismo y reniegan de él.³ Se trata, pues, de una herejía buscada, que conserva trazos de la doctrina que combate, como bien puede apreciarse en los ecos de letanía tan evidentes en la prosa rítmica y enumerativa de Vallejo. La escritura se adjudica de este modo el papel de antioración, o de oración “satánica”; a la fuerza persuasiva del argumento teológico se suman la musicalidad y el patetismo que ofrece la trama. Quizá el mejor ejemplo de esto último sea la desoladora y detallada narración de los padecimientos que le acarrea el sida al hermano del protagonista, motivo central de *El desbarrancadero*. Con ironía tan sólo aparente, el relato se describe a sí mismo como “una obrita de teología” (Vallejo 2001, 72). Entiéndase teología por vía novelística, reforzada por el arco trágico de la historia y la elocuencia de una plegaria infiel, de modo que agonía y sufrimientos constituyen *exempla* de la doctrina anticristiana.

Apreciar el proyecto intelectual del autor según estas coordenadas arroja luz nueva sobre algunos de los más importantes debates críticos en torno a Vallejo. En primer lugar, permite replantear la disputa de si su escritura es fascista (Correa Tascón 2000), neofascista (Polit 2006), o deconstrucción del discurso fascista (O'Bryen 2004), en términos de una amplia trayectoria político-teológica anterior a los fascismos del siglo XX. Ésta no suspende la pregunta por elementos como el autoritarismo o la exaltación de la violencia, pero la enriquece con consideraciones doctrinarias e históricas que vienen al caso. La urgencia por interpretar la novela a la luz de su tiempo impidió ver los elementos diacrónicos que ya se anunciaban allí, o sea la *longue durée* de la violencia cristiana que *La puta* pone de relieve. En segundo lugar, elementos tan perturbadores y refractarios a la conceptualización como la hiperbólica misoginia del discurso vallejiano empiezan a cobrar sentido: la dupla madre-virgen será el centro del orden político-teológico que Vallejo quiere echar abajo, aquello que, en un sentido

literal, permite que el orden se *reproduzca*.⁴ Finalmente, se dibuja con mayor claridad la relación que encuentra el autor entre Medellín y el resto del mundo, o bien entre aquella ciudad y el resto de la Cristiandad.

En lo que resta del ensayo voy a explorar estas tres vías como un todo dinámico y bajo la premisa de que el punto focal del anticristianismo de Vallejo es el problema del derecho a la felicidad. Cuando sus personajes procuran la felicidad, suelen chocar contra estructuras del poder en el orden civil, religioso y familiar, en los niveles regional, nacional y global. Puesto que el narrador identifica la felicidad con momentos de placer sexual idealizados o con una idílica infancia semirrural, la moral cristiana y el “progreso” le niegan una y otra forma de plenitud. Condenado entonces a la nostalgia por un orden más autoritario —adverso a su orientación sexual— el narrador entra en una espiral autodestructiva y sucumbe a la desdicha. Conviene analizar en qué medida para Vallejo esa desdicha no es sólo una tragedia individual, sino un elemento estructural a una sociedad contemporánea fundada sobre la base del cristianismo, pues ello contribuirá a explicitar la profunda crítica cultural que la teología herética del autor busca llevar a cabo.

MEDELLÍN, CABEZA DE LA CRISTIANDAD

A contrapelo de lecturas de *La Virgen* que singularizan la figura del sicario, y que posiblemente con ello refuerzan cierta tendencia a pensar fenómenos de la vida nacional en términos de excepción, considero que Vallejo presenta al sicario menos como rareza que como norma. No me refiero solamente a las explicaciones historicistas y fatalistas del narrador, según las cuales los sicarios constituirían una especie de eterno retorno de quienes blandieron el machete durante la Violencia (Vallejo 1994, 60). Las raíces vendrían a ser más profundas, como sugiere el autor en *La puta*, donde afirma que la violencia en Colombia tiene causa religiosa: “Imbecilizada por la cardiopatía y la devoción mariana, Colombia madrugaba, robaba, atraca, secuestra y mata” (Vallejo 2007, 210). Para entender por qué se da esta atribución hay que ir más allá del mediano plazo y del contexto estric-

3 Debo la distinción entre apostasía y herejía a una conversación que sostuve con Jorge Orlando Melo a propósito de una versión anterior de este ensayo (XVI Congreso de Colombianistas, Universidad de Virginia, Estados Unidos, 4 al 7 de agosto de 2009).

4 Conuerdo con Mary Louise Pratt (2002) en que la violencia en “el mundo monosexual suicida” de *La Virgen* es una “estrategia que permite la masculinización de la historia” (95). Sin embargo, leída junto a *La puta*, considero que la novela a su vez se inscribe dentro de una narrativa histórica de esa masculinización, o en otras palabras, adquiere distancia crítica frente a su propia misoginia. Sirva la caracterización de la Iglesia católica como prostituta como tema para una futura lectura de género de *La puta de Babilonia*.

tamente nacional; sin restar importancia a estos aspectos, paso a considerar tanto el largo plazo como un modelo complejo de interacción entre los ámbitos regional, nacional y global.

El ensayo da la pauta, pues examina la consagración de Colombia al Sagrado Corazón –el origen de la “cardiolatría”– en el contexto de la historia de la Iglesia y sus relaciones con el poder secular. Vallejo señala la dualidad del ícono religioso en cuanto símbolo nacional e imagen que identifica al género humano: “Y para sacar dinero a 1900 lo declaraste año del jubileo y le consagraste el género humano entero al Sagrado Corazón de Jesús. De entonces le viene a Colombia nuestra incurable cardiolatría” (Vallejo 2007, 200-201). Procede entonces a describir cómo el país adoptó la doctrina humanista y antisocialista de León XIII, cuyo papado definió las relaciones entre la Iglesia y los Estados modernos (1878-1903). Los historiadores coinciden con Vallejo en varios puntos importantes. Patricia Londoño-Vega (2002) señala que la ley colombiana se anticipa a la iniciativa papal,⁵ cosa que en efecto daría al país aquella “primacía” que sirve a Vallejo como punto de partida para su imaginación novelística y para su argumentación herética. A su vez, Ricardo Arias (2003) señala que a partir de las políticas finiseculares, catolicidad y colombianidad se convierten en “dos términos indisociables” (79). Si existe una consubstancialidad entre estos conceptos, se entiende que, en la propuesta de Vallejo, derrumbar los mitos de la Cristiandad suponga confrontar los de la colombianidad. Así mismo, si la cardiolatría simboliza la unión entre Iglesia, nación y Estado, y además sitúa a la nación dentro del orbe, cobra sentido que el ícono sea el blanco de la diatriba. El efecto buscado con esta operación es doble: conjeturar una Colombia no cristiana y revelar el cristianismo secularizado del imaginario global.

Si se piensa entonces que la lección teológica que quiere ofrecer la novela es la desarticulación de la cardiolatría y del culto a la Virgen, de su relevancia moral, política y doctrinal, pueden caracterizarse los amores malhadados que narra Fernando como ilustraciones de un antisermón. En él, el sicariato no sólo se propone como metonimia de los males del país, sino de los de la civilización cristiana a la que éste pertenece. Que los sicarios de *La Virgen* –y los de la vida real, según reportó

Alonso Salazar (1990)– consagrar las balas que van a utilizar no sería un fenómeno marginal a la práctica religiosa sino una instancia de un rasgo esencial de la Cristiandad. Ésta siempre delimitaría un adentro y un afuera, un conjunto dentro del cual las relaciones sociales están dominadas por la caridad, pero también otro que queda fuera y, por lo tanto, es desechable, objeto de violencia. Dada esta relación dialéctica, presuntamente inevitable, los sicarios vendrían siendo los cruzados de hoy. Por supuesto, una figura como la de Ricardo Corazón de León ocupa un lugar central en la narrativa de Occidente, mientras que un anónimo sicario colombiano no pasará a los anales de la historia. Con su ficción, Vallejo pretende invertir esa relación y hacer de la periferia el centro. El punto no es que Colombia esté viviendo en la Edad Media, sino que el país ilustra en qué medida ésta aún no termina: antes se consagraban las espadas, ahora los “fierros”.

Incluso las cuestiones más aparentemente seculares están marcadas por la problemática teológica. Así, *La Virgen* encuentra rezagos del cristianismo, en particular, del régimen *escópico* del ícono religioso, en la cultura televisiva nacional y global. En la novela, el papel otorgado antaño al ícono del Sagrado Corazón de Jesús lo ocupan la pantalla del televisor y la experiencia televisiva: es un eje para la vida dentro del hogar, un elemento identitario nacional y un instrumento de mediación entre lo local y lo global. Durante el álgido período histórico que corresponde a la narración –en el cual eventos como las muertes de Luis Carlos Galán y Pablo Escobar concentraron, cuando menos transitoriamente, la atención internacional–, Medellín pasa a ser el centro de una Cristiandad transfigurada en una comunidad de bordes difusos que practica su devoción en el acto de observar. Galán consigue la trascendencia al morir, alcanza “lo que quiso en vida”, esto es, fama internacional (Vallejo 1994, 40). Al mismo tiempo, la novela equipara existir con aparecer en televisión, de modo que la “existencia” del candidato sería efímera y paradójica, pues existe para dejar de existir (Vallejo 1994, 91). Se da así una contemplación marcada por las contradicciones de la fe. Los ojos del mundo se dirigen hacia la Guerra contra las Drogas como los fieles hacia un misterio de la Iglesia, y tanto el televidente local como el global observan la representación de un sacrificio que redime.

A lo largo de la novela, violencia y miseria constituyen objetos religiosos secularizados, puestos en circulación por noticieros que les rinden culto. Los televisores son “furibundos” y transmiten noticias “alharacosas”; son abaleados; prestan un consuelo temporal al “vacío esencial”

5 “In 1898, a year before Leo XIII promulgated an encyclical in which he offered all humankind to the Sacred Heart of Jesus, the government of Colombia issued a law acknowledging the ‘social reign’ of Jesus Christ” (Londoño-Vega 2002, 53).

de Alexis. Como la imagen religiosa, son objeto de devoción y también de iconoclastia, un tenso equilibrio que se rompe cuando el joven destruye aquel que tienen en la sala: “Sin televisor Alexis se quedó más vacío que balón de fútbol sin patas que le den, lleno de aire. Y se dedicó a lo que le dictaba su instinto: a ver los últimos ojos, la última mirada del que ya nunca más” (Vallejo 1994, 36). El televisor, que Fernando encuentra insoportablemente estridente, era la paz de su amado. Puesto a escoger entre el aparato y el gramático, quien trata de quitarse la vida con la pistola, el sicario opta por su pareja, descarga el arma contra el televisor y desata con ello su propio instinto asesino. Cuando no posa su mirada en la pantalla que la apacigua, se ve compelido a posarla sobre su víctima.

Podría desestimarse la confluencia entre imágenes, poder político y poder religioso como propia de una provocación indiscriminada –la imagen que está en la televisión cuando Alexis dispara es la del Presidente–, cuando en realidad corresponde a una propuesta de fondo. Se trata de denunciar la imbricación entre el poder político y el poder religioso que sigue vigente en Colombia, y de develar la imaginación religiosa que media entre los televidentes ricos –ciudadanos del Primer Mundo o del propio país– y los sujetos pobres. Para Vallejo, tanto en el escenario nacional como en el internacional, la religión cristiana y los medios de comunicación comparten el rasgo de presentar espectáculos de miseria para brindar solaz al espectador. De ahí proviene la insistente identificación del televidente y el piadoso, cuando Fernando trata de percibir la existencia de Dios con sus “cinco sentidos alerta más la antena del televisor” (Vallejo 1994, 74), o su recuento de la experiencia de ver la muerte de Galán en un televisor “en Suiza, en un hotel con lago y televisor” (Vallejo 1994, 40). También, la prueba más fehaciente de la pervivencia del cristianismo en la televisión, cuando menos nacional:

Hubo aquí un padrecito loco, desquiciado, al que le dio dizque por hacerles casita a los pobres con el dinero de los ricos. Con su programa de televisión “El Minuto de Dios”, que pasaba noche a noche a las siete, se convirtió en el mendigo número uno de Colombia. Su cuento era que “los ricos son los administradores de los bienes de Dios”. ¿Habrás visto mayor disparate? Dios no existe y el que no existe no tiene bienes. [...] [García Herreros se dejaba llevar por] su espíritu limosnero, con el cual coincidía con lo más natural y consubstancial de este país damnificado y mendicante, su vocación de pedir, que viene de lejos (Vallejo 1994, 68).

La caridad se revela así como la contracara de relaciones sociales abusivas, un “pañito de agua tibia” que no socava la injusticia sino que la perpetúa, sea en la Suiza de los grandes capitales o entre los colombianos adinerados, en ambos casos con la mediación atrofiante de las pantallas, que otrora ejercieron los íconos religiosos.⁶ Como parte de este mismo diagnóstico, *La puta* argumenta que durante siglos la *caritas* eclesiástica no se opuso a la esclavitud, sino que la favoreció; así mismo, la imagen religiosa habría cumplido un papel central en la reproducción del *statu quo*. En el ensayo, Vallejo señala explícitamente que la función de la imagen del Sagrado Corazón consistió en aplacar las tensiones sociales. De manera análoga, la novela traza un arco entre personajes públicos como el padre García Herreros y aquella imagen.

Contrástese a continuación el tratamiento de la figura del Sagrado Corazón en la novela y el ensayo. Fernando les cuenta a “los turistas extranjeros” que descubrió que el mundo es redondo al ver un globo perderse en la distancia:

¡[Q]ué saben ustedes de globos! ¿Saben qué son? Son rombos o cruces o esferas hechos de papel de china deleznable, y por dentro llevan una candileja encendida que los llena de humo para que suban. El humo es como quien dice su alma, y la candileja el corazón. Cuando se llenan de humo y empiezan a jalar, los que los están elevando sueltan, soltamos, y el globo se va yendo, yendo al cielo con el corazón encendido, palpitando, como el Corazón de Jesús. ¿Saben quién es? Nosotros teníamos uno en la sala; en la sala de la casa de la calle del Perú de la ciudad de Medellín, capital de Antioquia; en la casa en donde yo nací, en la sala entronizado o sea (porque sé que no van a saber) bendecido un día por el cura. A él está consagrada Colombia, mi patria (Vallejo 1994, 1-2).

Como si se tratara de un efecto de fundido cinematográfico, el globo rojo se convierte en un corazón palpitante en la imaginación del lector. Nótese cómo esta imagen sobrecargada evoca el exilio del protagonista, el fin de su niñez, el descubrimiento de un mundo más allá del contexto familiar, y, así mismo, paradójicamente, el regreso a un orden rígido de círculos concéntricos que tienen como centro la imagen religiosa y el hogar, a su vez encuadrados en la ciudad, la región y el país. Dicho metafóricamente, en un primer momento el texto sigue el modelo de una elevación, mientras que en el

6 Desarrollo el tema de la mediación entre el ámbito local y el global a través de la imagen en Hoyos (2008, 98-135).

segundo se trata ya de una encarnación: la disposición del ícono del Sagrado Corazón en la casa hace palpable una manera de entender el mundo.⁷ La imagen religiosa referida es fundamentalmente un instrumento de mediación entre distintos polos, entre ellos, la infancia y la adultez, los creyentes y la doctrina, Colombia y aquella audiencia más amplia a la que alude el texto.

La novela exagera contradicciones que el ícono del Sagrado Corazón buscó apaciguar, en especial, la brecha entre ricos y pobres.⁸ En esto su discurso es diametralmente opuesto a la doctrina de León XIII, que vale la pena considerar en mayor detalle, pues permite apreciar cómo los ataques a la “cardiolatría” y al marianismo gravitan en torno al problema del derecho a la felicidad. Su papado coincide con el auge en Europa tanto del socialismo como del liberalismo, que excluían a la Iglesia de los asuntos del Estado. Cuando León XIII subió al trono de san Pedro, en 1878, en Colombia gobernaban los liberales radicales y dominaba el anticlericalismo; cuando murió, en 1903, Rafael Núñez había desmontado la Constitución de Rionegro y consagrado al catolicismo como religión oficial en la Constitución de 1886 —“En nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad...”—, acto refrendado un año más tarde con la firma del Concordato. En cuanto a lo que a la separación entre Iglesia y Estado se refiere, la Regeneración Conservadora puso al país a marchar en dirección contraria a la de buena parte de Occidente.

La doctrina teológica de León XIII y su impacto en Colombia pertenecen a este trasfondo histórico. Ante la amenaza del socialismo y su reconocimiento de la bre-

cha entre las clases sociales, la Iglesia optaba por una forma de conciliación que fortaleciera el rol eclesiástico en la sociedad. El papado promulgó entonces encíclicas que enmarcaban la cuestión de la justicia social en sus propios términos, entre ellas, la *Rerum novarum* (León XIII 1891). Vallejo la describe inequívocamente como “una encíclica hipócrita, verbosa, mierdosa, digna de la bimilenaria Puta esclavista aliada siempre de los poderosos, y que con ella renovaba la esclavitud alcahueteada por Cristo y predicada por Pablo disfrazándola de justicia social para los nuevos esclavos de la tierra, los de la revolución industrial” (Vallejo 2007, 197). En el centro del debate estaba la cuestión de si la felicidad es un derecho, en cuyo caso la Revolución sería justa, o si, como sostiene la doctrina de la gracia, la existencia es un regalo sobre el que no cabe hacer exigencias, y la felicidad no hay que buscarla sino en el otro mundo tras haberse conducido por éste con obediencia.

Es, sin embargo, una encíclica temprana del papado de León XIII la que ofrece la clave para apreciar el papel de la figura de la Virgen en este entramado. *Quod apostolici muneris* (León XIII 1878) encomienda el cuidado de los pobres a la Virgen María, pues “ella hace todo lo que puede por ayudarlos; les provee de casas y hospitales en donde pueden ser recibidos, alimentados y cuidados en todo el mundo, y cuida de ellos” (mi traducción, s. p.). Casi a renglón seguido, formula la pregunta retórica: “¿Quién no ve que éste es el mejor método de arreglar la vieja disputa entre ricos y pobres?”. Como puede verse, dentro de esta doctrina la figura de la madre refuerza la función “conciliadora” de la imagen de Cristo sufriendo, con lo cual se desdibuja aun más la posibilidad de que la felicidad pueda ser un *derecho* por el que se le pueda reclamar a una autoridad terrenal.

Los personajes de Fernando se estrellan una y otra vez contra las estructuras que reafirman una política de la desdicha, internalizada dentro de las relaciones familiares y sociales. El marianismo se erige así en enemigo, tanto en cuanto doctrina teológica como en lo secular: no sólo se trata del culto a la Virgen sino del rol femenino modelado en ella, que en últimas reafirma un orden machista (Stevens 1973). La chocante misoginia del discurso vallejiano se explica por esta vía. Más precisamente, es un discurso matricida, que ataca a la mujer en cuanto madre potencial, como para ofrecer contrapeso al discurso mariano, que la ensalza por esa misma razón. Por ello, el narrador de *El desbarrancadero* aclara: “Las putas, muy señor mío, mientras no paran para mí son damas de mi más alta consideración”, excepción hecha de la “dama” que es la Iglesia (Vallejo 2001, 157). Los ejemplos

7 Me baso en Morgan, que propone estudiar las imágenes devocionales populares como elementos aglutinantes de la vida cotidiana y como huellas de configuraciones ideológicas: “viewers engage devotional images through looking to the embodiment of the gaze in sympathy and empathy; from the use of images as a statement of gender ideals and the experience of friendship to the interrelations of word and image in popular religious and avant-garde art; from the placement of images in the home and their significance in ritual to the image’s articulation of memory. Vision, passions, gender, friendship, representation, cultural hierarchy, domestic space, ritual, memory—we can easily condense these subjects into a smaller configuration of social categories” (Morgan 1998, 203). Para una revisión de la imagen del globo, véase *El desbarrancadero* (Vallejo 2001, 106).

8 En la sucinta formulación de Blanca Inés Gómez Buendía, “el ícono tiene un doble valor emblemático, amén de religioso, uno de carácter cívico como garante de la paz y otro político, como baluarte de la lucha contra el comunismo” (Gómez Buendía 2007, 123). Véase su sugestiva comparación de la novela de Vallejo con *El álbum secreto del Sagrado Corazón* (1978) de Rodrigo Parra Sandoval, donde recuerda que la Iglesia del Voto Nacional fue erigida en garante simbólico de la paz tras la guerra de los Mil Días. Para un estudio del aparato eclesial antioqueño y del control social que ejerció a través de asociaciones piadosas, véanse Arango (1993, 75-81) y Arias (2003, 71).

del discurso matricida abundan, desde la recordada saña de los asesinatos de mujeres embarazadas en *La Virgen* hasta la condena absoluta de la madre del narrador-autor en *El desbarrancadero*, a quien se refiere unívocamente como “La Loca”, y de quien se propone un día escribir “un Tratado de la Maldad Pura dedicado, in memoriam, a Tomás de Aquino y Duns Scotto, teólogos” (Vallejo 2001, 158). A la luz de lo expuesto en este ensayo, ésta sería una *boutade* que puede tomarse en un sentido literal.

HACIA UNA CRÍTICA CULTURAL DEL CRISTIANISMO LATINOAMERICANO

No hace falta compartir las soluciones de Vallejo al problema de la política de la desdicha para apreciar su actualidad. Amén de hereje, el autor sí es a fin de cuentas un anarquista, que, con el mismo sentido de oportunidad con el que publicó *La Virgen de los Sicarios* tras la muerte de Escobar, publicó *La puta de Babilonia* tras la muerte de Juan Pablo II, como esperando que esos lutos sirvieran para que una desolación radical irrumpa en la reconstitución del orden social. No en vano Fernando llama a Escobar “Sumo Pontífice o capo de los capos o gran capo” y recuerda que a la lujosa cárcel en la que estuvo temporalmente confinado se la apodó “La Catedral” (Vallejo 1994, 60-61). La identificación del narcotraficante con una autoridad religiosa y del cartel de Medellín con la jerarquía eclesiástica alude a las maneras en que las redes de la Iglesia y las del tráfico asumieron partes de la función social del Estado y orientaron la vida diaria.

Esta constatación permite enriquecer las discusiones comparativas de las llamadas “culturas del narcotráfico” en distintas latitudes, tema que apenas cabe esbozar en el presente ensayo. Como bien señala Lidia Santos, la violencia urbana derivada del tráfico de narcóticos es “el tema más recordado” cuando se comparan Colombia y Brasil, Medellín y Río de Janeiro (Santos 2008, 559). Dadas las nuevas coordenadas de la Guerra contra las Drogas, el argumento se hace extensivo a México. Sin embargo, el narcotráfico como elemento aglutinante tiene sus limitaciones: se trata de un crimen tipificado recientemente, un fenómeno vistoso que tiende a opacar el trasfondo histórico, social, cultural e incluso religioso que permitió que echara raíces en unas partes y en otras no. Prospera en donde hay un vacío en el poder constituyente local: Pablo Escobar construyó su imperio sobre las redes sociales rotas que dejó el modelo de asociación del corporativismo católico. ¿Qué vacíos no sólo materiales, sino también espirituales, se encuentran detrás de las realidades que novela el carioca Pablo

Lins en *Cidade de Deus* (1997), favela de nombre agustiniano, y recrea el mexicano Homero Aridjis (2004) en su narración de las prácticas sincréticas y violentas de los devotos de *La Santa Muerte*? Conviene apreciar el protagonismo de la devoción y de la creencia en estos procesos. De otra manera, puede que entendamos nuestro lugar en una geopolítica del presente, pero seremos ciegos a cómo ésta procede del desarrollo de una civilización.

Reconocer la racionalidad herética de Fernando Vallejo no supone necesariamente estar de acuerdo con sus objetivos generales ni con los juicios particulares que la sustentan. No hacerlo, sin embargo, impide ver la complejidad de su obra, la sofisticación de su caos contenido, su ambición de universalidad desde la particularidad de Medellín, Colombia. Ahora bien, apreciar su proyecto intelectual en su coherencia teológica no conduce a resolver las contradicciones dentro del texto. Por el contrario, un elemento central a su poética es escenificar la contradicción, hacer de ella un arte. Vallejo es un ventrílocuo que puede adoptar al mismo tiempo las voces más contradictorias, por ejemplo, las del anticlericalismo burlón de Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878) y el eugenismo racista de Laureano Gómez (1889-1965). Para la muestra las siguientes citas, la primera de Mosquera, en 1863; la segunda de Gómez, en 1928; la tercera, de *El desbarrancadero*:

Pastoral. Nos, Cipriano 1º, por la gracia del Diablo, Papa de los Estados Unidos de Colombia, siervo de los siervos de Judas, *ad perpetuam rei memoriam*. A todos los que la presente vieren, salud! (Mosquera, en Plata Quezada 2004, 280).

Otros primitivos pobladores de nuestro territorio fueron los africanos, que los españoles trajeron para dominar con ellos la naturaleza áspera y huraña. El espíritu del negro, rudimentario e informe, como que permanece en una perpetua infantilidad (Gómez 1970 [1928], 46).

Los negros, Su Santidad, no tienen alma, no los meta en el rebaño. Perezosos por naturaleza como son, para lo único que sirven (y no siempre) es para el sexo (Vallejo 2001, 146).

¿Es posible leer a Vallejo sin sentir indignación? Vallejo es a un tiempo liberal radical, conservador radical, ateo militante, prosista piadoso. Tal multitud de interrelaciones, que por momentos parece bordear la locura, caracteriza a una lúcida obra de arte que es prisma de crítica cultural. ☒

REFERENCIAS

1. Arango, Gloria Mercedes. 1993. *La mentalidad religiosa en Antioquia: prácticas y discursos, 1828-1885*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
2. Arias, Ricardo. 2003. *El Episcopado colombiano: intransigencia y laicidad, 1850-2000*. Bogotá: Universidad de los Andes-ICAHN.
3. Aridjis, Homero. 2004. *La Santa Muerte: sexteto del amor, las mujeres, los perros y la muerte*. México: CONACULTA.
4. Corbatta, Jorgelina. 2003. Lo que va de ayer a hoy: Medellín en *Aire de tango* de Manuel Mejía Vallejo y *La Virgen de los Sicarios* de Fernando Vallejo. *Revista Iberoamericana* 69, No. 204: 689-699.
5. Díaz Ruiz, Fernando. 2007. Fernando Vallejo y la estirpe inagotable del escritor maldito. *Caravelle: Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. 89: 231-248.
6. Fernández l'Hoeste, Héctor. 2000. *La Virgen de los Sicarios* o las visiones dantescas de Fernando Vallejo. *Hispania* 83, No. 4: 757-767.
7. Gómez, Laureano. 1970 [1928]. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia; conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana.
8. Gómez Buendía, Blanca Inés. 2007. *Viajes, migraciones y desplazamientos: ensayos de crítica cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
9. Herlinghaus, Hermann. 2006. La construcción del nexo de violencia y culpa en la novela *La Virgen de los Sicarios*. *Nómadas* 25: 184-204.
10. Hoyos, Héctor. 2008. *Gesturing toward the Global: Latin American Literature at the Turn of the 21st Century*. Tesis doctoral, Universidad de Cornell.
11. Lander, María Fernanda. 2003. The Intellectual's Criminal Discourse in Our Lady of the Assassins by Fernando Vallejo. *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 25, No. 3: 76-89.
12. León XIII. 1878. *Quod apostolici muneris*: Encyclical of Pope Leo XIII on Socialism. *Vatican: The Holy See*. http://212.77.1.246/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris_en.html. (Recuperado el 31 de mayo, 2009).
13. León XIII. 1891. *Rerum novarum*: Encyclical of Pope Leo XIII on Capital and Labor. *Vatican: The Holy See*. http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html. (Recuperado el 31 de mayo, 2009).
14. Lins, Paulo. 1997. *Cidade de Deus: romance*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
15. Londoño-Vega, Patricia. 2002. *Religion, Culture, and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850-1930*. Oxford: Clarendon Press.
16. Morgan, David. 1998. *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley: University of California Press.
17. Nietzsche, Friedrich. 2000. *El nacimiento de la tragedia, o, Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza.
18. Nietzsche, Friedrich. 2001. *La ciencia jovial (La gaya scienza)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
19. O'Bryen, Rory. 2004. Representations of the City in the Narrative of Fernando Vallejo. *Journal of Latin American Cultural Studies* 13, No. 2: 195-204.
20. Ospina, Luis. 2003. *La desazón suprema: retrato incesante de Fernando Vallejo* [DVD].
21. Plata Quezada, William Elvis. 2004. De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente. En *Historia del Cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, ed. Ana María Bidegáin, 223-285. Bogotá: Taurus.
22. Polit Dueñas, Gabriela. 2006. Sicarios, delirantes y los efectos del narcotráfico en la literatura colombiana. *Hispanic Review* 74, No. 2: 119-142.
23. Pratt, Mary Louise. 2002. Tres incendios y dos mujeres extraviadas: el imaginario novelístico frente al nuevo contrato social. En *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina*, ed. Mabel Moraña, 91-105. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
24. Restrepo-Gautier, Pablo. 2004. Lo sublime y el caos urbano: visiones apocalípticas de Medellín en *La Virgen de los Sicarios* de Fernando Vallejo. *Chasqui* 33, No. 1: 96-105.
25. Rosas Crespo, Elsy. 2003. *La Virgen de los Sicarios* como extensión de la narrativa de la transculturación. *Especulo* 24. <http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/virgen.html> (Recuperado el 24 de agosto, 2009).

26. Salazar J., Alonso. 1990. *No nacimos pa' semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín*. Medellín: Corporación Región.
27. Santos, Lidia. 2008. Entre dios y los sicarios: Las 'nuevas guerras' en la narrativa contemporánea de Colombia y Brasil. *Revista Iberoamericana* 74, No. 223: 559-571.
28. Serra, Ana. 2003. La escritura de la violencia. La Virgen de los Sicarios, de Fernando Vallejo, testimonio paródico y discurso nietzscheano. *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana* 32, No. 2: 65-75.
29. Stevens, Evelyn. 1973. Machismo and Marianismo. *Society* 10, No. 6: 57-63.
30. Tomás de Aquino. 1994. *Suma de teología*. Vol. 1. Madrid: B.A.C.
31. Vallejo, Fernando. 1994. *La Virgen de los Sicarios* (segunda edición). Bogotá: Alfaguara, 1998.
32. Vallejo, Fernando. 2001. *El desbarrancadero*. Bogotá: Alfaguara, 2008.
33. Vallejo, Fernando. 2007. *La puta de Babilonia*. Bogotá: Planeta.

PRENSA CONSULTADA

34. Correa Tascón, Mario. 2000. Vallejo, poeta del racismo. *El Colombiano*, Octubre. <http://www.elcolombiano.com/proyectos/virgendelossicarios/vallejo.htm> (Recuperado el 12 de enero, 2010).