

PQ-7261
L3A7



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

“DR. PEDRO RINCÓN GUTIÉRREZ”

CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

MAESTRÍA EN LITERATURA LATINOAMERICANA Y DEL CARIBE

TRABAJO DE GRADO DE MAESTRÍA

www.bdigital.ula.ve

**EL PODER PASTORAL EN *EL CRIMEN DEL PADRE AMARO* DE EÇA DE
QUEIRÓS**

DONACION

Autora: Shirly Carolina Arellano Contreras

Tutor: José Antonio Romero Corzo

SERBIULA
Tullio Febres Cordero

San Cristóbal, noviembre de 2012



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

“DR. PEDRO RINCÓN GUTIÉRREZ”

CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO

MAESTRÍA EN LITERATURA LATINOAMERICANA Y DEL CARIBE

**EL PODER PASTORAL EN *EL CRIMEN DEL PADRE AMARO* DE EÇA DE
QUEIRÓS**

Trabajo de Grado de Maestría presentado como requisito parcial para optar al Grado
de *Magíster Scientiae* en Literatura Latinoamericana y del Caribe

Autora: Shirly Carolina Arellano Contreras

Tutor: José Antonio Romero Corzo

San Cristóbal, noviembre de 2012

AGRADECIMIENTOS

A Dios, por permitirme reflexionar acerca de las distancias entre su poder y las instituciones que han ocupado su lugar.

A mi madre, Teresa Contreras, y a mi compañero Ricardo Del Toro por su apoyo incondicional.

A mis amigos maestrantes, Milena Rincón, Carlos Casanova, Pedro Montes y Luis Mora Ballesteros por su colaboración.

A la Dra. Yirahí Pérez de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador, ejemplo de lucha y compromiso.

A mi tutor MSc. José Romero Corzo de la Universidad Nacional Experimental del Yaracuy, y a los profesores MSc. Otto Rosales de la Universidad de Los Andes Táchira, y MSc. Wilmer Zambrano de la Universidad Nacional Experimental del Táchira, por guiarme en este arduo proceso.

ÍNDICE GENERAL

	pp.
ÍNDICE DE CUADROS	vi
ÍNDICE DE GRÁFICOS	vii
RESUMEN	viii
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO	
I EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	11
Iglesia, dominio y poder en la construcción religiosa de Latinoamérica y el Caribe.....	22
II REFERENTES ONTO-EPISTEMOLÓGICOS	32
III REFERENTES TEÓRICOS	41
El ejercicio del poder.....	46
La metáfora del rebaño en la construcción del poder pastoral	49
Antecedentes.....	68
IV MARCO METODOLÓGICO	76
Estructura morfosintáctica.....	81
Secuencias narrativas.....	82
Funciones.....	83
Acciones	88
Estructura semántica.....	92
Estructura pragmática	110
V CONCLUSIONES	117
REFERENCIAS	120

ÍNDICE DE CUADROS

	pp.
CUADRO	
1 Diferencias entre signo y símbolo	37
2 Secuencia (S2) Secuencia compleja	87

www.bdigital.ula.ve

ÍNDICE DE GRÁFICOS

GRÁFICO

1	Categorías constitutivas del objeto de estudio.....	18
2	Enfoque metodológico	80
3	Morfosintaxis narrativa.....	81
4	Síntesis de las secuencias narrativas presentes en <i>El crimen del padre Amaro</i>	91

www.bdigital.ula.ve



**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
“DR. PEDRO RINCÓN GUTIÉRREZ”
CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN LITERATURA LATINOAMERICANA Y DEL CARIBE**

TRABAJO DE GRADO DE MAESTRÍA

EL PODER PASTORAL EN *EL CRIMEN DEL PADRE AMARO* DE EÇA DE QUEIRÓS

Autora: Shirly Carolina Arellano Contreras

Tutor: José Antonio Romero Corzo

Noviembre, 2012

RESUMEN

El presente trabajo realiza un estudio del poder pastoral en *El Crimen del Padre Amaro*, escrita en 1875 por el portugués José María Eça de Queirós quien nace en Póvoa de Varzim el 25 de noviembre de 1845, y muere en París el 16 de agosto de 1900. Dicha obra canónica, pese a la distancia en el tiempo y espacio de su creación, permite la apreciación de una postura crítica a partir de los planteamientos de Nietzsche (1997) quien expone la instrumentalización de la imagen de la muerte y padecimiento de Dios en la cruz para la consolidación del poder, y de Foucault (1988), quien recoge parte de los planteamientos de Nietzsche y estudia al hombre como sujeto de poder. Lógicamente, el objeto de estudio apunta directamente a la categoría poder pastoral, e incluye a otras como discurso, ideología, habituación e institucionalización, cuyas precisiones teóricas se conectan entre sí. Asimismo, el presente responde a un estudio de carácter interpretativo, cuyo sustento metodológico es la teoría semiótica, considerada en función de tres categorías que ofrecen estructura, significado y articulación a la obra literaria: morfosintáctica, semántica y retórica o pragmática, de acuerdo con el modelo de análisis planteado por Romera Castillo (1980).

Descriptor: poder pastoral, discurso, ideología, habituación, institucionalización, semiótica.

INTRODUCCIÓN

El estudio de una obra canónica, dentro de los estudios literarios, apunta a una fuente inagotable de significados, ya que su valor universal trasciende del espacio y momento histórico de su creación. La crítica de *El crimen del padre Amaro* permite explorar los procesos a través de los cuales el hombre se encuentra inmerso en un conjunto de creencias y prácticas religiosas que imposibilitan el reconocimiento de las relaciones de poder constituidas por sus hábitos. El aporte de José María Eça de Queirós, en 1875, consistió en utilizar la narrativa para ilustrar el desmoronamiento de la Iglesia Católica y reafirmar las intencionalidades presentes en el discurso del sacerdocio como estrategia para mantener el orden social y ejercer control sobre los creyentes.

La inclusión de las corrientes modernistas y postmodernistas del pensamiento filosófico de Nietzsche y Foucault demuestran que la incidencia social de la institución religiosa no concluyó con la Edad Media, sino, por el contrario, ocasionó un impacto en la conformación de la cultura occidental y determinó, en gran medida, la cosmovisión del hombre de Latinoamérica y el Caribe; quien fue objeto del poder pastoral bajo la instrumentalización de la muerte y padecimiento de Cristo.

Dos siglos más tarde, la obra conserva un valor profundo dentro de las letras iberoamericanas. La difusión de ésta en el cine durante el año 2002 confirma que la categoría planteada como objeto de estudio ha generado diversas polémicas, y ha hecho nuevas consideraciones del discurso pastoral. La novela de Queirós no se aleja

de los valores contemporáneos, pues aún, dentro de este contexto se tipifican hábitos sin ser sometidos a la reflexión crítica.

En función de estas ideas, el estudio se encuentra estructurado en cinco capítulos. El primero de ellos atiende al planteamiento del problema bajo el cual se concibe la investigación literaria. Alude a aspectos generales del poder pastoral, y expone la influencia de éste en la constitución del hombre de la cultura latinoamericana y del Caribe. Por su parte, el capítulo II esboza las precisiones ontológicas y epistemológicas bajo las cuales se fecunda la naturaleza de la investigación, junto con el enfoque interpretativo y la tesis hermenéutica.

El capítulo III alude a los referentes teóricos con relación a la categoría poder, dentro del ámbito pastoral, aunado a un conjunto de estudios realizados con relación al autor y al objeto de estudio. Seguidamente, el capítulo IV explica el método o conjunto de procedimientos por los cuales se transitó para ilustrar las categorías en relación con los planteamientos teóricos y en función de la teoría semiótica.

Por último, el capítulo V presenta las conclusiones a las que se llegó una vez presentado el recorrido metodológico del presente.

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La investigación, en ciencias sociales, presenta características particulares que contrastan con los métodos aplicados en las ciencias naturales. El debate en torno a estos tipos de investigación ha generado reflexiones acerca de los parámetros que se deben seguir al momento de realizar una investigación literaria. No existe un modelo, ni método concreto que oriente de manera definitiva y acertada a quienes construyen aportes teóricos dentro del espacio literario. Sin embargo, como señala Padrón (2000), la legitimación de los modos de abordaje y de resolución en la investigación permite crear criterios de validez y confiabilidad.

Por otra parte, el establecimiento de convicciones epistemológicas y metodológicas debe atender a un conjunto de normas que, establecidas por la comunidad académica, la circunscriben. En relación con esta idea, Padrón (2000: 316) asevera que investigar es “intentar descubrir aquellas estructuras abstractas de proceso, de donde se generan los hechos particulares o que son responsables del modo en que los hechos se producen y se repiten”; los hechos a los cuales se aluden en este planteamiento deben ser explicados en función de dos elementos básicos para el desarrollo de las categorías constitutivas del objeto de estudio, el razonamiento y la argumentación, cuya exposición es elaborada mediante

planteamientos teóricos¹ que fundamentan cada una de las categorías propuestas en el estudio. Por esta razón, cada modo de conocimiento debe entenderse desde su propia lógica y desde el conocimiento que se posee (Mélích, 1998). Evaluar un estudio literario, desde la óptica de otro sistema conocimiento ajeno a las ciencias humanas, sería ilegítimo.

Ahora bien, la literatura es una proyección de las realidades que acontecen en los espacios sociales. Desde las pinturas rupestres hasta la música, la creación artística da cuenta del testimonio del hombre como sujeto de la cultura. En consecuencia, la narración es un producto social y la sociedad, a su vez, es productora de los discursos narrativos (Romera, 1980). El narrador será, entonces, un intérprete de la sociedad en la que vive y en la que produce su creación.

José María Eça de Queirós se instaura como el mejor escritor realista portugués del siglo XIX, quien a través de la novela dio vida a la autonomía literaria en Portugal y denunció los defectos y males de la sociedad. *El crimen del padre Amaro* (1996) es una reflexión crítica de la Iglesia y de los administradores de su doctrina. En este sentido, Queirós muestra cómo una de las instituciones, con mayor influencia en la cultura occidental, ha incidido en las construcciones éticas y morales de la humanidad, junto con los patrones de comportamiento propicios para mantener al hombre en un estado de debilidad y sumisión, o como señala Nietzsche (1997), en un estado de conservación; entendido como un estado en el que el hombre se

¹ Mélích (1998: 18) en *Antropología simbólica y acción educativa*. “Las teorías se ponen, se inventan. Una teoría es un conglomerado de hipótesis, categorías, conceptos... que sirve para ver, para observar, para comprender o incluso para modificar y cambiar el mundo”.

encuentra sujeto a ideas fijas que le impiden el reconocimiento de los valores que generan situaciones de opresión.

La iglesia conforma parte de las masas artificiales que operan en la sociedad, es decir, masas sobre las que actúa una coerción exterior que tiene como objeto encaminarlas a la preservación de la disolución, y de cualquier modificación en su estructura. En relación con esta idea, Freud (1921: 13) señala que: “En general, no depende de la voluntad del individuo entrar o no a formar parte de ellos, y una vez dentro, la separación se halla sujeta a determinadas condiciones cuyo incumplimiento es rigurosamente castigado”. Los discursos eclesiásticos conforman una de estas condiciones establecidas por la institución religiosa. El infierno, por citar un ejemplo, es la imagen más atemorizante dentro de estos discursos que se han instaurado como parte del conjunto de procesos históricos y culturales que se dieron en Europa durante el siglo XVIII.

Este siglo se conoce como el Siglo de las Luces, caracterizado por ser un momento histórico en el que la razón es el principio fundamental para restablecer la organización social. Durante éste, la sociedad europea se encontraba dominada por dos estratos sociales bien definidos, los monarcas y la iglesia. De igual manera, se consolidó la ilustración, momento a partir del cual la historia se concibió como una travesía ascendente hacia la emancipación del hombre, y es así como se engendra la Revolución Francesa. (Bravo, 1997), cuyo nacimiento rompe con el pasado y genera nuevas incidencias en el plano económico, cultural, eclesiástico, social y político del continente europeo.

Asimismo, se agudizan las críticas en contra de las formas de gobierno y surgen pensadores como Voltaire y Rousseau quienes defienden los principios de libertad, pensamiento sin censura e igualdad de oportunidades. Este conjunto de acontecimientos que fracturan la tradición medieval repercuten en Portugal y en acontecimientos claves que tendrán un impacto en la concepción de su historia, entre ellos, se pueden mencionar las guerras napoleónicas (1807-1814), la independencia de Brasil (1822), la liberación de Portugal de los yugos feudales y las nuevas ideas con relación a la propiedad privada y la iglesia. Para este momento, la difusión de obras literarias se realizaba a partir de publicaciones periódicas como los folletines. El libro era un elemento restringido para ciertas élites. Aunado a ello, los modelos narrativos conocidos eran provenientes de obras francesas que provocaron ciertos patrones de imitación en la narrativa lusa, dentro de este ámbito social, económico y cultural se sientan las bases de la novela histórica; género que se consolida en el siglo XIX y que nace como expresión artística del nacionalismo de los románticos y de su nostalgia ante los cambios vertiginosos en las costumbres y los valores que impone la transformación burguesa del mundo.

Junto a la novela histórica, el realismo literario es consecuencia de la consolidación de la burguesía como clase dominante. En la obra objeto de estudio pueden precisarse aspectos del realismo literario como la atención al mundo exterior de manera precisa y objetiva, la concentración en la realidad próxima del autor, la documentación rigurosa, la precisión de ambientes (costumbres, lugares, vestidos); la abundancia en las descripciones, la actitud impersonal del autor. Además, el narrador

participa como un cronista que generalmente no está presente en el relato, suele utilizarse la 3ª persona, y el estilo se adapta a la situación y condición de vida de los personajes culto, popular e incluso vulgar. A su vez, la acción transcurre en lugares conocidos y en es común que coincida con el momento en que se escribe la obra. (Barrueto y De la Cruz, 2008).

Los escritores, dentro de este género, utilizan la observación y la documentación para hacer proyecciones de la realidad social, con el propósito de transformarla. Esto explica la existencia de dos tendencias ideológicas. Por un lado, los conservadores inclinados por la vuelta al mundo preindustrial y quienes defienden el mundo rural, y, por otro, los liberales, quienes abogan por la sociedad industrial reinante y justa. (Barrueto y De la Cruz, 2008).

En el orden de las ideas anteriores, el presente estudio toma como referencia los aportes de las corrientes modernistas y postmodernistas del pensamiento filosófico de Nietzsche (1997) quien define la imagen de la muerte y padecimiento de Cristo como instrumento para ejercer abusos de poder, y para crear un estado de orden y sumisión en la sociedad. Igualmente, Foucault (1990, 1988, 1992, 2002), quien se apoya en los planteamientos de Nietzsche y elabora un estudio acerca del *poder* y del hombre como objeto de éste. Dentro de esta categoría se manifiesta el *poder pastoral*; entendido como una forma especial de poder que tiene origen en la conformación de la iglesia católica² como institución, y cuyos planteamientos delegan

² En *El Crimen del padre Amaro* se manifiesta la religión cristiana católica. Así lo demuestra Queirós al presentar la sociedad de Leiría inmersa en las creencias de castidad y pureza de la virgen María, y al

en el pastor un poder para guiar a los individuos, para inducirles en la salvación eterna y ejercer dominio sobre sus mentes.

Foucault (1990) plantea un panorama que sienta las bases para la comprensión de la categoría anunciada. En primer lugar, señala que la moral cristiana³ exige la renuncia de sí como principio de salvación y afirma que dentro de esta moral el cuidado de sí mismo es inadmisibles, para ello recurre a la explicación del cristianismo primitivo; religión de salvación que tiene como principio la conducción del individuo de una realidad a la otra, de la vida a la muerte. Para conseguir este fin impone condiciones y reglas de conducta para obtener cierta información del yo. Pero ésta no sólo se concibe como una religión de salvación sino que, aunado a ello, es una religión confesional que impone obligaciones muy estrictas con relación a la verdad, el dogma y el canon. Dentro de ella, prevalece el deber de aceptar un conjunto de obligaciones y decisiones autoritarias. No se trata sólo de poseer una creencia, sino de demostrarla. Cada creyente debe admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos y estar dispuesto a revelar estas cosas a Dios.

Al mismo tiempo, reconoce que los cristianos de los primeros siglos tenían dos formas de descubrir y revelar la verdad acerca de sí. La exomologesis, una expresión ritual, simbólica y teatral que consistía en reconocer públicamente la

mostrar fiel seguimiento a los siete sacramentos de la Iglesia Católica (bautismo, eucaristía, orden sacerdotal, penitencia, confirmación y unción de los enfermos).

³ La presencia del término cristianismo en el presente estudio responde a que la Iglesia Católica es una división de dicha religión que de acuerdo con Blascke (2000) se encuentra conformada por aquellos que se mantienen fieles a la Iglesia de Roma. Sin embargo, hay que destacar que el cristianismo se considera una religión basada en las premisas de Jesús de Nazaret, mientras que el catolicismo es una de las denominaciones de la fe cristiana y tiene múltiples seguidores en diversas religiones como por ejemplo, el protestantismo. Por tal razón, no deben considerarse de igual forma católicos y cristianos.

condición de cristiano, un acto de humillación que borraba el pecado y que a su vez revelaba al pecador. Por otra parte, la exagouresis consistía en un examen de sí, verbalizado, que implicaba la obediencia y la contemplación (vigilancia de que los pensamientos sean sobre Dios), es decir, “la obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro y no estado final de autonomía” (Foucault 1990: 89).

Según se ha visto, la noción de pastor, explícita dentro del objeto de estudio, anuncia un proceso histórico. De acuerdo con Foucault (1990) esta noción no fue propia de los griegos, ni de los romanos, más bien se encontraba presente en sociedades orientales antiguas como Egipto, Asiria y Judea. Fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con una característica singular que de acuerdo con el autor citado (1990: 100-101) es la siguiente: “Dios, y solamente Dios, es el pastor de su pueblo”. Este tema cobra gran importancia en el pensamiento cristiano y en su institucionalización. “El desarrollo de la tecnología pastoral en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua”. (ob. cit.). El pastor utiliza mecanismos para consolidar su poder, Foucault las llamará tecnologías del yo, es decir, un conjunto de acciones que desde su perspectiva:

permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (1990: 48).

Ya se anunciaron la exomologesis y exagouresis como primeras tecnologías empleadas en el cristianismo primitivo, no obstante, la tecnología de poder pastoral que plantea Foucault (1990) remite a unas formas más recientes mediante las cuales el hombre podía acceder a la luz y que la iglesia concibió como sacramento, penitencia y confesión de los pecados, sin embargo, la exploración del poder no sólo implica la profundización de las relaciones sobre las cuales se sustenta, sino que necesita de una serie de categorías que le configuran de manera estructural y le ofrecen solidez a su ejercicio. (Pérez, 2010). A partir de este planteamiento, las categorías constitutivas del estudio se ilustran a continuación:

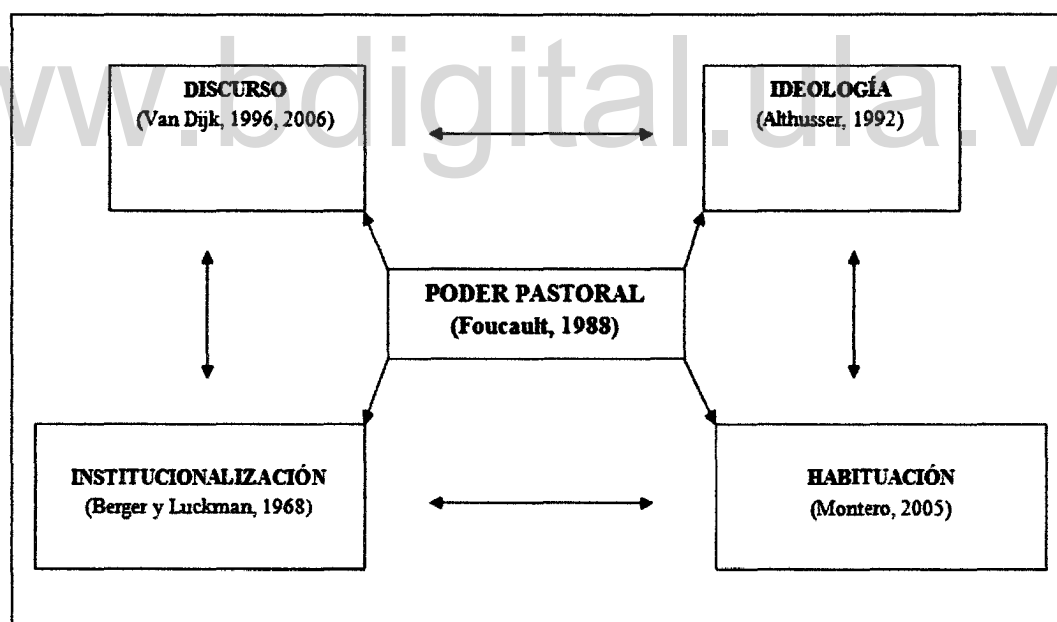


Gráfico 1. Categorías constitutivas del objeto de estudio.

Foucault (1992) afirma que comunicar es siempre una cierta forma de actuar sobre otra persona o personas. En función de esta idea el *discurso* es una unidad observacional que interpelamos al ver o escuchar una emisión, es decir, que es usado como acción en los procesos comunicativos (Van Dijk, 2006). El mismo es una construcción social y cultural portadora de sentido y aprehendida por canales sensoriales, el discurso posee una finalidad social y está destinado a difundir un hacer creer y un hacer saber (Zecchetto, 2002). Para producir y comprender el discurso hay que tomar en cuenta los factores cognoscitivos importantes tales como los conocimientos, las creencias, deseos, intereses, actitudes, normas y valores de los usuarios de la lengua (Van Dijk, 1996).

Por esta razón, el discurso se encuentra estrechamente vinculado con la *ideología*, pues ésta aparte de controlar las representaciones y prácticas sociales de los grupos, también controla el discurso. La ideología es un instrumento para interpretar y actuar en el mundo. Se entiende como “un conjunto de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social” (Althusser, 1969: 26). Esta noción remite a un conjunto de prácticas que función en relación con los rituales, prácticas y procesos sociales que estructuran la cotidianidad. (Giroux, 1992). Las prácticas sociales contribuyen a los procesos de *habitación* que desde la mirada de Montero (2004) se refieren a la cosmovisión que cada grupo humano tiene y que generan estilos que producen patrones de comportamiento arraigados a lo largo de generaciones, los cuales son mecanizados sin ser sometidos a una reflexión crítica. Los patrones de comportamiento que se repiten y tipifican

antecedentes a la *institucionalización*; concebida como una entidad reguladora del comportamiento humano, cuya composición planea modos y normas de actuación bajo los que confluyen los individuos dentro de un sistema social. La institucionalización aparece, entonces en cada espacio donde haya acciones habitualizadas por individuos. (Berger y Luckman, 1968).

Asimismo, el estudio pretende dar respuesta a las siguientes interrogantes: ¿cómo se configuran las relaciones de poder pastoral en el contexto social y en la narrativa de Queirós? y ¿cómo influye el poder pastoral dentro de la sociedad católica expuesta en la obra?

Objetivos de investigación

General

Estudiar la incidencia del poder, dentro del ámbito pastoral y social, expuesta en *El Crimen del Padre Amaro* de Eça de Queirós.

Específicos

- Identificar las relaciones de poder establecidas en el ámbito pastoral, dentro de la obra.
- Determinar la repercusión del poder pastoral en el contexto sociocultural de la novela indicada.
- Valorar la temática del poder expuesta en la obra de Queirós dentro de la narrativa contemporánea.

La inclusión de una obra de narrativa portuguesa dentro de los estudios de la Maestría en Literatura Latinoamericana y del Caribe es prueba del impacto de los procesos históricos que conformaron la composición religiosa y cultural de América Latina y el Caribe. Pese a su rango canónico, el texto permite un estudio desde la concepción de las posturas filosóficas contemporáneas de Foucault con relación al poder pastoral, y su a vez deja abierta las posibilidad para otros estudios de tipo cultural y social. Sobre la base de estas consideraciones, el estudio se justifica en la medida en que la narrativa expuesta por Queirós trasciende de su creación temporal y de su momento histórico. En ella se exponen tópicos aún vigentes no sólo en la narrativa, sino en planteamientos filosóficos recientes. Además, existe una notable necesidad por analizar los procesos a través de los cuales el hombre latinoamericano se encuentra inmerso en creencias y prácticas religiosas impuestas que le han imposibilitado reflexionar acerca de sus hábitos y de las relaciones de poder que irradian instituciones como la iglesia católica.

Iglesia, dominio y poder en la construcción religiosa de Latinoamérica y el Caribe

No hay modo de estar en presencia de otro ser humano,
sin que este ser humano nos modifique a nosotros
y nosotros lo modifiquemos a él.
(Uslar Pietri, 1992)

Con la llegada de Jesucristo, todos los pueblos del mundo
pierden su identidad religiosa, debido a que según el
documento,
Jesucristo es el dueño y señor absoluto del universo
(por mandato de Dios que lo envió a la tierra),
y al morir crucificado, éste
delega su representación
terrenal en (San) Pedro.
(Beltrán s.f: 83)

Con el equívoco de Colón acerca de su llegada a Las Indias se inicia un encuentro que presenta, ante los europeos, la idea de una nueva parte del mundo diferente de Europa, África y Asia. Éste genera una controversia con relación al descubrimiento, tanto así que basta contemplar la génesis del nombre de América, la constitución de sus planos geográficos y la diversidad de planos lingüísticos cuyas influencias serán: inglesas, francesas, españolas y portuguesas. Desde entonces, América Latina ha sido un tema abordado desde los ángulos el descubrimiento, la entidad geográfica e histórica y las utopías sociales.

El punto de partida para el nombre de América es el descubrimiento⁴ y para la idea de América Latina es la independencia. Así comienza a hablarse de una América

⁴ Todorov (2003) considera descubrimiento al primer contacto entre Europa y lo que habrá de ser América.

Latina cuando ya se ha definido el concepto de Europa Latina; con relación a esto, Chevalier (citado en Ardao, 1980) establece que para comprender la noción de Europa latina en relación con la idea de América latina hay que tomar en consideración que la civilización europea deriva de un doble origen, de los romanos y de los pueblos germánicos, y son estas dos ramas las que según Chevalier (citado en Ardao, 1980: 54) se reprodujeron en el Mundo Nuevo. “América del Sur es, como la Europa Meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona”. Es hasta la década del 50 del siglo XIX que aparece y crece la idea de latinidad. Idea que comienza a distinguir en el Nuevo Mundo dos grandes áreas determinadas por la lexicografía sajona y latina.

América nace de la cultura europea, pero esto no ocurre al azar, ocurre por una necesidad del europeo de encontrar una tierra de promisión en la cual sembrar los ideales que no podía ejecutar en Europa. Lo que en realidad nos marca de Europa es la intencionalidad de proyectos que no son nuestros, sino de y para Europa.⁵ Como señalan Gracia y Jaksic (1983: 197): “queramos o no, somos hijos de la Cultura Europea. De Europa tenemos el cuerpo cultural, lo que podemos llamar el armazón: lengua, religión, costumbres; en una palabra nuestra concepción del mundo y de la vida es europea”.

Por tal razón, el legado de la cultura europea generó en la conciencia del hombre americano un sentimiento de vacío. En palabras de Gracia y Jaksic

⁵ Esta idea es reforzada por Todorov (2003) en *La conquista de América. El problema del otro*. Quien a utiliza el término conquista para señalar al conjunto de españoles que pertenecieron históricamente al período de transición entre una Edad Media dominada por la religión y la época moderna que coloca los bienes materiales en la cumbre de su escala de valores.

(1983: 189) “Quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado se encuentra en la intemperie cuando el plantador lo corta y echa al fuego por inútil”. Esto es, la necesidad de sembrar el propio árbol cultural en la conciencia del pueblo latinoamericano, no con esto se orienta la discusión hacia el desconocimiento de las semillas traídas por la cultura europea, pero sí se invita a la reflexión de las múltiples fuentes que han nutrido al hecho americano.

Para comprender la complejidad de la cultura americana hay que preguntarse el tipo de relación establecida por América con respecto a Europa y qué sería lo propio de la cultura americana. El proceso histórico de América no ha sido autóctono, pues aún sigue en vigencia la interrogante acerca del por qué no existe una herencia cultural definida. Es cierto que existió una cultura precolombina de la cual derivan múltiples tradiciones latinoamericanas, sin embargo, no se reconoce un sentimiento de arraigamiento como, por ejemplo ocurre con los hindúes y sus templos.

Es evidente, como indica Beltrán (s.f) que cuando llegaron los colonizadores⁶ ya los sabios, piaches o sacerdotes sabían por el conocimiento secreto de las leyes que rigen el desarrollo superior de la Madre Tierra; que ellos producirían un vuelco en sus estructuras políticas y que venían con un poder para dominar, pero no sabían si ese poder era para hacer bien o mal. Este hombre que viene a América viene con una concepción ideológica del *quattrocento*, las cartas de Colón lo confirman, viene con la idea de encontrar un paraíso terrenal, un lugar libre de enfermedades y de vejez, un

⁶En relación con la idea de colonización Todorov (2003) señala que para Colón, la desnudez de los indios reponía a la idea de seres despojados de propiedad cultural, quienes se caracterizaban por la ausencia de costumbres, ritos y de vestimenta, pues para él los seres humanos debían vestirse luego de la expulsión del paraíso.

paraíso terrenal; lugar que podía ser definido, para la época, desde dos puntos de vista; en primer lugar, bajo la visión bíblica, y en segundo lugar, bajo una concepción mercantilista. La primera visión se apoya en que el hombre europeo, como ya se ha dicho, tenía una carga religiosa y cultural que le hacía comprender que el ser humano venía al mundo a sufrir. Con relación a esta idea, Uslar Pietri (1992), señala que “venía a un valle de lágrimas”, pero esta visión no culmina con el sufrimiento, también, la concepción teocéntrica del mundo alerta ante la existencia de un paraíso y un árbol de la vida bajo el cual podía refugiarse de los pecados y vivir en armonía.

El hombre europeo trae en su mente la idea de que la inmortalidad se podía alcanzar en ese paraíso terrenal. A su llegada se encuentra con un mundo muy diferente al que conocía. En algunos pasajes de las cartas que Colón envía a los reyes de España se percibe la descripción de una tierra donde hay unos hombres muy distintos de los europeos, quienes viven de manera pacífica, no conocen las armas, ni la propiedad privada, se aman y son felices⁷. Al hacer énfasis en esta felicidad, se hace notable, en las crónicas de indias, una sensación de impacto, al fin de cuentas la felicidad es la finalidad de todo hombre. ¿Acaso el europeo pensó que existía un lugar con riquezas naturales, espirituales y materiales en el cual los hombres podían vivir despreocupados por el sustento, las ropas, las riquezas, y las posiciones sociales? En realidad no, éstos se asombran ante la fortaleza y desnudez de los hombres, y más aún ante el estado de inocencia. De la inocencia nace un proyecto que se sinteriza en el siguiente pasaje que expone Colón (citado en Rangel, 1976: 37):

⁷ Ver Rosenblat, A. (1969). *La primera visión de América y otros estudios*. Caracas: Ministerio de Educación.

Es un pueblo en el cual no existían ninguna especie de tráfico, ningún conocimiento de la ciencia de los números, ningún hombre de magistrado... Tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos... Las gentes van desnudas... Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la retractación, el perdón, les son desconocidas... Viven en un lugar... tan sano que... es muy raro encontrar entre ellos un hombre enfermo, lagafiosos, destentado o encorvado por la vejez. (Desconocen por su inocencia) lo costoso que será un día a su tranquilidad y dicha el conocimiento de la corrupción (europea) y que su comercio con nosotros engendrará su ruina.

Ya con este proyecto se confirma que desde la llegada de los conquistadores se miró más hacia el futuro que hacia el presente (Uslar Pietri, 1998). Era un proyecto de la corona española, para la corona española. No para España, como la historiografía ha hecho creer. El descubrimiento de América, más que la consecuencia de un equívoco o del azar, está relacionado con una necesidad de encontrar dónde apoyar sus ideales. (Gracia y Jacksic, 1983). La llegada de Colón no era un simple viaje, sino una búsqueda bien estructurada que giraba en torno a tres ejes que Malavé (1992) sintetiza en: oro, gloria y evangelio; tres ejes bajo los cuales se sustenta la razón fundacional de los expedicionarios. Y a partir de estos ejes se explica el segundo punto de vista del paraíso terrenal de las cartas de Colón: la intencionalidad mercantilista en la descripción reiterada de los paisajes, las riquezas y abundancia que se encontraba en el Nuevo Mundo. Así pues, Pupo-Walker, (1984: 92-93) reconoce que, en consecuencia, “la visión de las crónicas de Indias fue instrumentalizada por sus protagonistas con el objeto de responder a los intereses de la corona española. La instrumentalización de la historia con fines económicos y políticos no siempre presentaba los verdaderos hechos”.

A causa de ello, Beltrán (s.f: 61) propone un acercamiento clave para la comprensión de la instrumentalización de la historia “Sin tener a culpas involucran a Dios en la empresa iniciada por Cristóbal Colón”. Del mismo modo, establece que debido a la distancia entre Las Indias y la corona española se debía legitimar el poder real sobre este territorio para ejercer gobierno. Las tierras de Indias debían pasar al dominio absoluto de los reyes españoles⁸ y sintieron la necesidad de un poder de arriba (del cielo) para dominar abajo y los de abajo, a su vez, en las Indias. España contaba con una gran experiencia esclavista y lucha contra los infieles. La manera de lograr esta legitimación era utilizando la imagen creadora de Dios. Con el Requerimiento se plantea el proceso de transmisión y sucesión del poder, desde Dios hasta Pedro y luego de Pedro a los papas. Con la llegada de Jesucristo, todos los pueblos pierden su identidad religiosa debido a que según la Biblia, Jesucristo es el dueño absoluto del universo por mandato de Dios quien lo envió a la tierra, y al morir crucificado, éste delega su representación terrenal a Pedro y Pedro delega el poder concedido por Dios, a través de Jesucristo, al papa quien tenía la potestad para decidir lo que se debía hacer con los habitantes de estos nuevos territorios, con sus valores y recursos naturales (Beltrán s.f)⁹.

⁸ El autor afirma que las tierras de indias debían pasar a dominio absoluto de los reyes españoles, no del dominio de toda España. “De los dos reinos que había en España en los días del Descubrimiento, el que tenía el poder sobre América –y el Caribe- era Castilla. Fue Castilla quien descubrió, conquistó y organizo el Nuevo Mundo; y ese Nuevo Mundo fue organizado a imagen y semejanza de su conquistador y organizador” (Bosh, 2003: 12).

⁹ El planteamiento de Beltrán es determinante para la comprensión de las categorías propuestas dentro del objeto de estudio, y, es el ejemplo más preciso del poder pastoral dentro del contexto latinoamericano.

De esta forma, se legitima el poder de la corona sobre los indios y sus tierras. Posteriormente, el autor reconoce la condición de infieles de éstos, debido a su religión politeísta y por ser pecadores, pues, no tenían conocimiento de Jesucristo, ni de la iglesia católica que era, en ese momento, la representación del poder espiritual, desde la concepción europea, aunado al poder militar sin el cual la corona no podía ejecutar sus proyectos. Esta concepción teocéntrica se sintetiza en que

el mundo había sido formado por Dios hacía “cinco mil años”. Y ante el vacío informativo, acerca de la posibilidad de que existieran otros territorios y poblaciones fuera de la influencia europea fue necesario que los hombres fuesen por una parte y otros por otra o se dividiesen por muchos reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener ni conservar (Beltrán, s.f: 82).

De acuerdo con estos planteamientos es evidente que no se puede concebir la constitución de América Latina y el Caribe de no haber sido víctimas de los imperios que operaron en ella. Como señala Bosh (2003: 6): “Si España no hubiera descubierto y conquistado el Caribe, y si no hubiesen intervenido allí los ingleses o los franceses o los portugueses, ¿qué rumbo habrían tomado esos pueblos?” Y más adelante señala que la historia se hace, no se imagina, así estos imperios tuvieron grandes influencias en la construcción social, cultural y religiosa de nuestros pueblos. Por otra parte, Malavé (1992:45) reconoce que América Latina:

Se fundó sobre el orden agreste de los elementos, a la vera de la magia fluvial, con la espada y la cruz, con la fuerza del trabajo esclavizado y la tracción del caballo obsecuente a la brida. Se instauraron allí el emblema de la autoridad real y el símbolo de la fe cristiana, dando cuenta del arrebato y la plegaria en el trasplante de la explotación del hombre por el hombre a estas latitudes, según la vocación feudo-católica de quienes antes fueron mata-moros y luego mata-indios.

Entender la constitución latinoamericana y del Caribe implica sumergirse en el conjunto de procesos históricos que originaron su conformación. Hablar de ritmo, música, magia, baile, cuerpo, negro, indio, percusión y mar nos remite sin lugar a dudas a una sociedad de componentes mestizos que le han impedido definirse desde una visión única. La cosmovisión del Caribe, su espacio geográfico y sus habitantes remite a simbolismos sociales y económicos que produjeron una forma cultural distinta. Malavé es acertado al mostrar la imagen de la espada y la cruz, pues es el vivo ejemplo de que el hombre europeo, que llegó a nuestras tierras, tenía arraigado en su imaginario el poder que le había enseñado la iglesia de tradición medieval, para dominar y arrebatar. Y la iglesia contribuyó en gran medida en la consolidación del dominio español sobre los grupos indígenas.

A propósito de esto se puede establecer una interrogante: ¿esta alianza de la Iglesia, para ejercer poder, concluyó con estos procesos históricos? Los aportes teóricos de Nietzsche en el *Anticristo* (1997) y en Foucault con *Sujeto y poder* (1988) demuestran que pese a la distancia temporal de los procesos de colonización y conquista, la Iglesia se ha consolidado, utilizando como instrumento a los representantes de Dios en la tierra para guiar la actuación de las masas, y, por supuesto, ha ido incluyendo la participación de otros poderes como el político, el jurídico, el militar, entre otros. Por otra parte, la composición del hombre latinoamericano y caribeño conserva de manera ineludible su composición europea o un armazón como le llaman Gracia y Jaksic (1983); no obstante, los pueblos latinoamericanos han consolidado formas de resistencias inacabadas. Es común que

se rinda culto a la imagen de Cristo y que aunado a ello se conjuguen prácticas y rituales originarios de aborígenes y negros.

La América Latina consiste en un cúmulo de procesos históricos a través de los cuales se llegó a considerar como se le conoce en la actualidad. En ella confluyeron una serie de elementos que la adjetivan como única y particular con relación a los demás continentes del mundo. Las diversas concepciones que se generaron a lo largo de la historia son fruto de un equívoco que trajo como resultado el hecho americano. Nadie imaginó que el encuentro entre la cultura de las Indias y la cultura europea iba a generar tantos conflictos en la identidad latinoamericana, nadie pensó en la diversidad cultural que iba a generar la inclusión de un nuevo actor en este conflicto, “el negro”, que más allá de ser una figura dominada fue dominante con la imposición y defensa de su arraigo africano, pues en todo el proceso de colonización y conquista nunca olvidó la constitución de sus raíces y quien dejó su legado en gran parte de los rituales que se practican en los pueblos latinoamericanos y del Caribe en la actualidad.

El impacto social originado por estos componentes tan diversos y las circunstancias particulares que promovieron el surgimiento de esta nueva realidad incidió en la construcción de las identidades sociales de los pueblos latinoamericanos. Resulta lógico señalar que los eventos históricos desencadenados y anunciados anteriormente estuvieron impregnados de procedimientos que multiplicaron y fortalecieron las relaciones de poder, imponiendo mecanismos destinados a consolidar conductas, valores y perspectivas (Pérez, 2010). Sin lugar a dudas, el

ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre jugadores individuales y colectivos, el poder existe solamente cuando es puesto en acción y actúa sobre las acciones de otros y a su vez en las acciones que puedan generarse. Las relaciones de poder son articuladas con base en otro en quien es ejercido el poder y un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones que pueden abrirse. (Foucault, 1988).

Este breve bosquejo histórico demuestra uno de tantos ejemplos a través de los cuales la imagen de la muerte y padecimiento de Cristo ha sido utilizada para someter. De esta forma, la fe se ha mostrado, en palabras de Nietzsche (1997: 90) como enemiga de las ciencias, “la fe impuesta como obligación, es el veto puesto a la ciencia y en la práctica, esa misma fe es la mentira a toda costa”. Y a partir de ello, ha generado posturas de decadencia en las que todo lo que padece, todo lo que es colgado en la cruz es divino. La religión cristiana se construye, entonces, con base en la debilidad, lo insensato e innoble. De ahí que las relaciones de poder estén profundamente enraizadas en lo social; “vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de otros sea posible –y de hecho así sucede. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción” (Foucault, 1988: 19).

CAPÍTULO II

REFERENTES ONTOEPISTEMOLÓGICOS

El estudio del poder pastoral en *El Crimen del padre Amaro* de Eça de Queirós requiere de precisiones ontológicas y epistemológicas, pues es éste el sustento que orienta y determina la naturaleza del problema y ofrece al objeto de estudio el carácter científico. En función de este planteamiento, puede afirmarse que ontológicamente el problema se concibe desde una perspectiva real y se encuentra sustentado bajo las siguientes características:

Naturaleza Interpretativa: concepción de la interpretación como ejercicio de sospecha para alcanzar el sentido del texto. (Ricoeur, 1970). Reconocimiento de la tradición y la historia como límites de la obra literaria. (Gadamer, 1984).

Naturaleza Cultural: percepción de la cultura como un documento activo que se comporta como una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (Geertz, 1992). Complejo entramado que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. Taylor (citado en Mélich 1998).

Naturaleza Social: Constitución de un dominio de conocimientos válidos *per se*, que compiten con el conocimiento sociológico, en la explicación de la realidad social. (Gaspar, 2009).

Naturaleza Semiótica: Sujeción a preconceptos, ideas o discursos dominantes que precisan la actuación de los niveles de denotación y connotación dentro de los códigos ideológicos (Romera, 1980).

De igual modo, los enfoques epistemológicos¹⁰ se corresponden con los estilos de pensamiento, éstos anteceden a cualquier teoría y condicionan la formulación de cualquiera de ellas. En el presente estudio, se toma como referente el enfoque interpretativo, cuyos aspectos son definidos en relación con el influjo de la historia, los grupos, los prejuicios, y el contexto desde una perspectiva psicológica, aunado a la construcción teórica de la sociología de la ciencia (Padrón, 2006); esta última, dentro del enfoque interpretativo, no determina el control del medio social y natural del hombre, sino que es concebida como un mecanismo de transformación y emancipación del mismo. (Padrón, 1998).

En este sentido, el enfoque comparte la tesis hermenéutica crítica, ya que está centrada en el análisis de un proceso social desde la visión histórica cultural. Por otro lado, la naturaleza de la investigación requiere del enfoque interpretativo expuesto y de algunas precisiones teóricas en relación con la tesis hermenéutica, para ello, se recurre a los planteamientos filosóficos de Gadamer (1984) y Ricoeur (1970). No sin

¹⁰ Padrón, J. (2006) señala que Existen tres modos de hacer epistemología: epistemología como reflexión (enfoque interpretativo) epistemología como ciencia fáctica (enfoque racionalista) y epistemología como filosofía que se corresponde con el (enfoque empirista).

antes presentar brevemente algunas consideraciones previas a los aportes que se toman como base en el objeto de estudio. En primer lugar, hay que señalar que antes del siglo XIX, la hermenéutica se basaba en todo lo que rodeaba al texto, salvo el texto mismo, es decir, la práctica de la crítica literaria se hacía recurriendo al contexto social, cultural, histórico y psicológico de la obra literaria. A finales del siglo XVIII, con Schleiermacher, se establece que las bases del enfoque hermenéutico apuntan a la reconstrucción de la intención original del autor siguiendo un método de adivinaciones denominado círculo hermenéutico; que consiste en un diálogo entre el presente y el pasado, en una dialéctica del conjunto de la partes, en otras palabras, la reconstitución de la intención del autor era una condición necesaria y suficiente para determinar el sentido de la obra (Bouzid, 2009).

Más tarde, Heidegger rompe con la hermenéutica de Schleiermacher, pues reconoce que la comprensión no sólo se alcanza desde el método de adivinaciones planteado por Schleiermacher, sino que además, comprender es situarse en el momento del autor y en la situación histórica del intérprete, es decir, que la comprensión tiene una estrecha relación con la existencia del hombre. Existir es comprender. Por otra parte, en el siglo XX, Gadamer (1984: 185) propone que “La obra de arte arrancada de su contexto primero pierde su significación, si este contexto no está conservado por la historia”. En este sentido, la significación de un texto no es nunca consumida (agotada, acabada) por las intenciones de su autor, sino que se corresponde con la comprensión como una fusión de horizontes entre el presente y el

pasado; en que se vincula el interprete y el autor, y, a su vez, incorpora una nueva mirada que supera el horizonte histórico antes propuesto.

Ahora bien, hay que reconocer que no se podrán ofrecer interpretaciones ni significados de una obra literaria si no existe un acto comunicativo, en otras palabras, si no se reconoce la existencia de un creador (autor), de un contexto (tradicción) y de un intérprete (hermeneuta). Con relación a este planteamiento Isava (2005: 85) afirma que “La hermenéutica... es el arte (Kunst) de entender correctamente (richting) el decir (die rede) de otro, principalmente (vornehmlich) el escrito”.

En primer término, hay que señalar que toda obra literaria apunta a una ideología. A ello, Bajtin (citado en Barrera Linares, 2003: 118) argumenta que “el ver y comprender al autor de una obra literaria significa ver y comprender la otra conciencia, la conciencia ajena con todo su mundo, es decir, comprender al otro sujeto”. También reconoce la participación del contexto sociocultural en la producción y recepción del texto. Tanto el emisor, como el receptor de la obra literaria poseen esquemas previos de conocimiento. El trabajo hermenéutico reconoce la existencia de esa conciencia a la que alude Bajtín, y a la vez, plantea que el autor trae consigo una inclinación por ciertas temáticas dentro de la obra literaria. Por otra parte, advierte la precaución que se debe tener para encontrar sentido, pues la obra debe ser estudiada desde su condición autorreferencial evadiendo toda posible conexión con la intención del autor, ya que las interpretaciones se apoyan en la cultura y la tradición del crítico literario.

No con ello se desconoce que el interés del narrador, como señala Barrera Linares (2003), se encuentra subordinado al creador original del relato. El trabajo hermenéutico no se interesa por descubrir las supuestas intencionalidades del autor ni su perspectiva omnisciente o no. El interés es el desvelamiento del ser y la noción de ser coincide con la de “ser interpretado”. Sólo se puede dar razón al discurso humano mediante la interpretación de signos, símbolos y el lenguaje humano (Agís, 1998). Ahora bien, un símbolo, para Ricoeur (1970), es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación y a su vez de una comprensión que descifre los símbolos. Aunado a ello, el término es conveniente para designar los instrumentos culturales con los cuales el hombre se aprehende de la realidad, tales como el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia.

No se puede ignorar que la naturaleza del problema también se concibe dentro de la teoría semiótica, cuyo propósito tiene el estudio de los signos, a razón de ello, es necesario recurrir a las diferencias entre el signo y el símbolo ilustradas en el siguiente cuadro:

Cuadro 1
Diferencias entre signo y símbolo

SIGNO	SÍMBOLO
Arbitrario	No es arbitrario
Convencional	No es convencional
Equivalencia indicativa	Epifanía e hierofanía
Su significado puede ser aprehendido por otro proceso de pensamiento	Su significado nunca puede ser captado por el pensamiento directo
Su significado se da antes que el significante	Su significado nunca se da fuera del proceso simbólico
Forma parte del mundo físico del ser	Forma parte del mundo antropológico del sentido
Ortodoxo. Quiere canonicidades	Heterodoxo
Tiene un final de trayecto; se puede definir	No tiene un final, es siempre abierto; es indefinido.

Nota. Tomado de *Antropología simbólica y acción educativa*. (p. 65) por J. Mélich, 1998, Barcelona, España: Paidós.

Como ya se percibió, el símbolo no hace referencia a sí mismo, sino que remite a otras significaciones. De acuerdo con Mélich (1998), lo significativo del símbolo es su función. El símbolo se agota en él y no puede traducirse, mientras que el signo sí. Los símbolos, a diferencia de los signos, construyen el lado oculto de la realidad, aquella dimensión a la que es imposible acceder a través de cualquier modo de conocimiento. En el signo hay una dualidad o dos factores que pueden considerarse como componentes de la unidad de significación, el significante y el significado, en cambio, en el símbolo no se percibe esta dualidad, la complejidad del símbolo consiste en expresiones de doble o múltiple sentido, cuya textura semántica

es correlativa del trabajo de interpretación que hace posible la apertura a segundos sentidos. (Ricoeur, 1970).

Pero el símbolo, dentro de este ámbito, no funciona por separado. Es a través de la interpretación que el éste se inscribe en el lenguaje. El nexo con la interpretación no es exterior a él, es un enigma, que de acuerdo con Ricoeur (1970: 20)

no bloquea la inteligencia, sino que la provoca; hay algo por desenvolver, por desemplicar del símbolo; es precisamente el doble sentido, el enfoque intencional del sentido segundo en y a través del sentido primero, lo que suscita la inteligencia... Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.

Del mismo modo, llama texto a todo discurso fijado por la escritura y afirma (1999: 60) que: “En efecto, la escritura apela a la lectura conforme a una relación que, de inmediato, nos permitirá introducir el concepto de interpretación”. No es suficiente con decir que la lectura es un diálogo con el autor a través de su obra. La relación del lector con el libro es distinta a esta concepción. El diálogo de acuerdo con éste viene dado por un intercambio de preguntas y respuestas que no sucede entre el lector y el autor. “Más bien, el libro separa las verdientes del acto de escribir y del acto de leer, que no se comunican entre sí. El lector se encuentra ausente en la escritura y el escritor en la lectura” (Ricoeur, 1999: 61). A esta ausencia del lector en la escritura y del escritor en la lectura lo llama la doble ocultación del lector y el escritor.

Asimismo, considera oportuno desligarse del autor y dedicarse al texto. “La relación con el libro resulta completa y, en cierto modo, intacta cuando muere el autor. Dado que éste ya no puede respondernos, sólo nos queda leer su obra” (ob. cit.). Con todo ello, se puede decir que la interpretación es una actitud que se adopta ante un texto que reclama una lectura. Las nociones de éste con relación a la hermenéutica se resumen, de acuerdo con Maceiras (1999) en que la búsqueda del sentido de un texto no se agota de una interpretación neutra y desinteresada, ni de las preocupaciones poéticas, históricas y literarias. La interpretación por la que se inclina Ricoeur está sujeta a los símbolos, debido a que los textos interpretados se encuentran atrapados dentro de una cultura, de allí la carencia de univocidad interpretativa y la individualidad del intérprete.

Cada expresión simbólica presente en un texto literario responde a una carga de metáforas que no tienen un sentido único. El símbolo para Ricoeur viene a ser un vehículo para la comprensión y puede ser definido como:

una expresión en la que un sentido primario, literal, tomado de la experiencia cotidiana, designa otra cosa figurativamente perteneciente a la experiencia interior, a la vivencia de una experiencia existencial o, por el contrario, posee significaciones concernientes al origen del mundo, el origen de la totalidad de las cosas (Maceiras 1999: 16).

En atención a estas premisas de Gadamer y Ricoeur se puede decir que el trabajo hermenéutico estará orientado, por una parte, a la interpretación como ejercicio de sospecha para alcanzar el sentido, y, por otra, atiente a lo que Gadamer llama límites de la obra artística (historia y la tradición). Una obra literaria no será

obra hasta tanto no haya un lector quien la lea, la deleite y la interprete. El trabajo del hermeneuta ofrece múltiples posibilidades para reconstruir el sentido del texto. En palabras de Agís (1998: 106), “Comprender es comprenderse delante del texto”. La tarea de la hermenéutica es el desvelamiento del sentido del ser y de su verdad a través del lenguaje. El ser se alcanza a partir de la interpretación que se encuentra materializada en el discurso.

La verdad del hermeneuta es aquella que nace de la autorreferencialidad del texto. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente, el sentido sólo se manifiesta porque el texto es leído desde determinadas expectativas relacionadas, a su vez, con algún sentido determinado. La comprensión consiste en la elaboración de este proyecto previo, que, por supuesto, tiene que ser constantemente revisado con base en lo que vaya resultando, conforme se avanza en la penetración del sentido (Gadamer 1984: 333). Así, entonces, la obra se interpreta en la medida en que se puede sentir el acontecer, su trama, sus metáforas, sus silencios, sus sentidos ocultos, y cuando se puede ser partícipe de la sospecha (Ricoeur, 1970).

CAPÍTULO III

REFERENTES TEÓRICOS

El Medioevo fue un período en que se asentaron posturas teológicas, creencias y actos de fe difíciles de refutar, debido a que la cosmovisión del hombre estaba sujeta a explicaciones religiosas y morales. A partir del siglo XVI, la concepción del mundo atiende a la razón humana y no a la divina, por ende, la concepción teológica se agota y se desvincula la razón de la fe (Gaspar, 2009). Sin embargo, la Iglesia Católica, a través de sus prácticas, generó un conjunto de hábitos que le fortalecieron como institución y que, de acuerdo con Foucault (1988), creó una forma de poder especial “el poder pastoral”, cuyos planteamientos no pueden separarse de la construcción histórica del cristianismo.

Luego de la consagración del cristianismo primitivo y de la aparición de los evangelios del Nuevo Testamento, esta doctrina vuelca los valores que la cultura helénica había instaurado como modelos de pensamiento. El hombre fuerte, de la vieja cultura occidental, viene a considerarse como reprobable y en él comienza a estropearse la razón misma de los temperamentos humanos. Nietzsche, a través de *El Anticristo* (1997) se encargará de revelar en los sacerdotes la soberbia, la venganza, la sagacidad, el desenfreno, el amor, la ambición, el dominio y la virtud.

De acuerdo con esta perspectiva, han sido ellos quienes con una consecuencia lógica-aterradoramente, se atrevieron a invertir la identidad aristocrática de los valores heredados de la cultura occidental, es decir, cambiaron la concepción de lo bueno, noble, poderoso, bello y feliz en una visión decadente que permite el acceso al amor de Dios.

Han sido los hombres, y nadie más que los hombres, los que han determinado qué es lo bueno y qué es lo malo. No lo recibieron, no les vino de lo alto como si fuera una voz del cielo. Fue el hombre quien, para sobrevivir, empezó a infundir valor a las cosas; él y sólo él fue el que confirió sentido a las cosas. Por eso se llama hombre, es decir, el ser que mide y valora (Nietzsche, 2009a: 83).

Por esta razón, Nietzsche (1997) critica los principios impuestos como Dios y la moral. De igual forma, reconoce los elementos que impiden el crecimiento del hombre y le desvalorizan, pues crean situaciones de opresión. Esta actitud negadora de los impulsos naturales del hombre la llama nihilismo, es decir, todo el conjunto de actitudes que rechazan el crecimiento de la vida, la realización social y conducen al decaimiento. Por otra parte, la imagen de la muerte y padecimiento de Dios en la cruz, también, es parte de este proceso de decaimiento expuesto por Nietzsche, pues la institución religiosa convirtió dicha imagen en símbolo de resignación para los poderosos. Por ello, se recurre al concepto de transvaloración expuesto en *Así habló Zaratustra* (2009a), que significa estar dispuesto a revisar críticamente los valores que nos rigen, los afectos que nos impulsan a actuar y las relaciones de poder en las que estamos inmersos, es decir, el “Conjunto de enfrentamientos naturales entre personas y grupos que luchan por sus intereses y necesidades” (UNA, 1999: 32).

Para Bravo (1997: 31), la filosofía de Nietzsche responde a las estructuras de dominio que acompañan al hombre y, a la necesidad de buscar un hombre distinto, “superhombre”, a través de la voluntad de poder. Por esta razón señala que:

Si el hombre es concebido como un puente un tránsito, algo que debe ser superado para alcanzar la posibilidad de superhombre, es porque es concebido como atrapado en las feroces redes de dominio, porque el hombre es concebido como un animal venerador y el cristianismo como el dador, en Occidente, de los valores de una metafísica del verdugo.

La filosofía de Nietzsche es una de las más apasionadas requisitorias contra las estructuras de dominio, y es la expresión de la conciencia como resistencia ante el poder. Zaratustra simboliza el alzamiento contra la doctrina eclesiástica, cuyos planteamientos proponen la exaltación de la debilidad, la humildad, la mansedumbre, el sufrimiento y el llanto, asumiéndola como valores. El mensaje de Zaratustra no va dirigido a la conciencia de clase de las masas oprimidas, sino a la conciencia del hombre individual. Un tipo de conciencia que se opone a la violencia opresora y represora, a lo cotidiano, la mediocridad, la ausencia de ideales, de un Dios que ha muerto, y de un conjunto de instituciones que se han creado para ocupar su lugar. (Nietzsche, 2009a).

Ni la moral, ni la religión, para Nietzsche, entran en contacto dentro del cristianismo con un punto cualquiera de la realidad, pues está orientada en causa imaginarias (Dios, alma, yo, espíritu) efectos imaginarios (pecado, redención, gracia, castigo) y en relaciones entre criaturas imaginarias (Dios, espíritu, alma). La voluntad de Dios debe ser conocida para que se conserve el poder del sacerdote, así se revela

en las sagradas escrituras. La voluntad de Dios se había manifestado ya a Moisés. El sacerdote establece los impuestos grandes y pequeños que habían de satisfacerle, lo que quería recibir, lo que era la voluntad de Dios, desde entonces quedaron ordenadas todas las cosas de la vida, el sacerdote era indispensable en todas partes, en todos los acontecimientos: la vida, la muerte, el matrimonio, la enfermedad, el sacrificio. Nietzsche (1997: 16) afirma que: “Mientras el sacerdote sea considerado como una especie superior al hombre, el sacerdote, que es el negador, el calumniador, el envenenador de la vida por profesión no dará respuesta a la pregunta ¿qué es la verdad?” Los sacerdotes, de acuerdo con esta filosofía, consolidan el poder de la Iglesia. Son ellos quienes, de acuerdo con el autor citado (1997: 54):

Llaman reino de Dios a un estado de cosas en que el sacerdote es quien determina los valores; llaman voluntad de Dios a los medios que utilizan para alcanzar o conservar este estado de cosas; con un frío cinismo miden los pueblos, las épocas, los individuos según se hayan doblegado ante la voluntad sacerdotal o se hayan resistido a ella.

Y a partir de allí, propone el concepto de resentimiento en *Genealogía de la moral* (2010) entendido como el odio impotente contra lo que no se puede ser o no se puede tener. Igualmente, señala que éste no es sólo el deseo de vengarse o de triunfar por parte de los débiles, sino que el hecho de que triunfen desde sus valores de decaimiento. Con relación a esta idea, López Castellón (2009) señala que el resentimiento achaca su impotencia a otros para no tener que aceptarse como débiles. Y señala que Nietzsche pone en tela de juicio el principio bajo el cual todos los hombres son iguales ante la ley. Así ésta se convierte en un instrumento de nivelación y manejo del rebaño. En este sentido:

No es el hombre masificado el que se libera y autotrasciende, sino el individuo excepcional que afronta su misión: la de hundirse en su ocaso, pasando, así, al otro lado, esto es, dando a ley a este nuevo estado que es el superhombre. (López Castellón, 2009: 17).

Nietzsche no viene a alertar al hombre del Dios que ha muerto, sino de las instituciones que han venido a ocupar su lugar. Del mismo modo, la moral no es otra cosa que la obediencia hacia las costumbres, que son la manera tradicional de actuar y de enjuiciar (Nietzsche, 2009c). El hombre libre es, entonces, inmoral, porque en todo quiere depender de sí mismo, y no de cualquier tradición de una autoridad superior que ordena. El hombre, por naturaleza se encuentra atrapado en una red de instintos y criterios de valor. Los débiles ansían verse libres en términos de reconciliación consigo mismos, los fuertes encuentran atractivo en esa oposición. Cuando los pueblos alcanzan una situación de paz extrema, el resentimiento y el miedo a los individuos superiores genera una moral de rebaño. El cristianismo consolidó esta moral con pretensiones de la igualdad que han llevado al hombre a reducirse como un animal de rebaño y elevar esta categoría al rango de valor absoluto, incuestionable y definitivo. (López Castellón, 2009).

Así, pues, en el sacerdote ascético se manifiesta el salvador y el pastor que cuida de su rebaño enfermo, sólo desde él puede construirse su visión histórica y el dominio sobre los que sufren en su reino. (Nietzsche, 2009b)

El ejercicio del poder

No puede precisarse la categoría poder sin tomar en cuenta las relaciones que le integran. Si se observan cada uno de los aspectos que le determinan, se puede constatar que todos, de alguna manera, están relacionados con la conformación de la institución como categoría de estudio, y como construcción social, pues en la iglesia se condensan tradiciones, privilegios, mecanismos para ejercer el poder y estructuras jerárquicas. “El ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre “jugadores” individuales o colectivos, es un modo en que ciertas acciones modifican otras” Foucault (1988: 16). En relación con esta idea, el poder sólo existe cuando es puesto en acción, no es una función de consentimiento, y tampoco puede concebirse dentro la dicotomía bueno/malo, ya que el poder no se caracteriza desde estos opuestos, sino más bien del uso que se hace de él.

El poder puede manifestarse en el comportamiento de un individuo que domina otro, o, a un grupo. Asimismo, en un grupo que domine a otro, o, por el contrario, en un grupo que domine a un individuo (Schemerhorn, 1963). En la asistencia masiva a la iglesia, por citar un ejemplo, se puede percibir la aplicabilidad de estas alternativas del ejercicio del poder. En primer lugar, el comportamiento del sacerdote domina el comportamiento de un individuo, quien genera una conducta en otro y éste crea un comportamiento en un grupo que a su vez generará un impacto en otro individuo.

Con relación a esta idea, Foucault (1988) señala que la naturaleza equívoca del término conducta es una ayuda para arribar a términos específicos de las relaciones de poder. Conducir es a la vez liderar a otros. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Básicamente, el poder es más una cuestión de gobierno que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro. Asimismo, muestra los diferentes modos a través de los cuales los seres humanos se han convertido en sujetos, por medio del control y la dependencia, ligado a su propia identidad o por conocimiento o autoconocimiento. En función de esta idea, considera tres tipos de luchas: (1) Contra la forma de dominación (étnica, social, religiosa), (2) Contra las formas de explotación que separan al individuo que lo produce y (3) Contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros (lucha contra la sujeción, contra la forma de subjetividad y sumisión. Más adelante señala que:

El poder es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; él incita, seduce, hace más fácil o difícil, al extremo, el constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación un conjunto de acciones sobre otras (Foucault, 1988: 17).

Las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social. Vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible “Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción” (Foucault, 1988: 19). El análisis de las relaciones de poder amerita el establecimiento de un cierto número de puntos que determinarán su existencia: (a) El sistema de

diferenciaciones determinadas por la ley o por las tradiciones de estatus y privilegio; por la economía con la relación a la apropiación de riquezas y mercancías, también puede apoyarse en procesos de producción, procesos culturales, lingüísticos y la competencia. (b) Los objetivos impulsados por aquellos quienes actúan sobre las acciones de los demás; pueden ser el mantenimiento de los privilegios, los beneficios o el ejercicio de una función o de un comercio. Asimismo, los (c) medios de hacer existir las relaciones de poder pueden ser mediante la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, por disparidades económicas, medios de control, sistemas de vigilancia y con o sin medios tecnológicos. (d) Las formas de institucionalización se refieren al conjunto de estructuras legales, costumbres, estructuras jerárquicas, y, (e) los grados de racionalización se refieren a la puesta en práctica de las relaciones de poder.

Para el caso del presente estudio, estas diferenciaciones vienen dadas por la tradición de status y privilegios de los que goza la institución religiosa. Los objetivos se materializan en los factores (institucionales, económicos, políticos, culturales y sociales) que impulsan las relaciones de poder, dentro del ámbito eclesiástico. Los medios para que estas relaciones de poder se materialicen pueden concebirse desde mecanismos como el control, la vigilancia, la confesión auricular, y, por supuesto, a través del discurso. Seguidamente, las formas de institucionalización vienen dadas por la estructura jerárquica de la Iglesia como institución de principios tradicionalistas, y por último los grados de racionalización se refieren a la puesta en juego de las relaciones de poder como acciones. El poder no se trata de un hecho

desnudo, un derecho institucional o una estructura que se mantiene o destruye, es elaborado, transformado, organizado y se impone sobre cualquier manifestación de resistencia. (Foucault, 1988)

La metáfora del rebaño en la construcción del poder pastoral

Al igual que Nietzsche, Foucault (1988: 103) plantea que el cristianismo propone nuevas relaciones éticas en función del mundo antiguo y es la única institución que se organiza como iglesia, donde los individuos pueden servir a otros como pastores. En función de estas ideas afirma que:

El cristianismo es la única religión que se ha organizado a sí mismo como Iglesia, y como tal, postula en principio que ciertos individuos pueden, por su cualidad religiosa, servir a los otros, no como príncipes, magistrados, profetas, adivinadores, benefactores, educadores y demás, sino como pastores. De cualquier manera esta palabra designa una forma especial de poder.

Ahora bien para realizar una valoración teórica del poder pastoral, se debe tomar en cuenta el concepto de rebaño que remite a una metáfora, bajo la cual se concibe al sacerdote como (pastor) y como guía de ovejas (creyentes). Con base en esta metáfora, se puede construir la caracterización que Foucault (1988: 33-34) hace del poder pastoral en relación con el hombre como sujeto, él afirma que “las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos”. Y estas relaciones sólo son posibles gracias a un sistema de sujeción, o de un instrumento cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado. En función de esta forma de sujeción, el poder pastoral se constituye en los

siguientes aspectos: (1) Es una forma de poder que tiene como último objetivo la salvación individual en el otro mundo. (2) Éste no es meramente una forma de poder que guía, sino que debe ser preparado para sacrificarse a sí mismo por la vida y la salvación de la carne. Es más, este poder es diferente al poder real que demanda un sacrificio de sus sujetos para salvar el trono. (3) Es una forma de poder que no atiende solamente a la comunidad en su globalidad, sino a cada individuo en particular durante su vida entera. (4) Finalmente, no puede ser ejercida sin el conocimiento de las mentes humanas, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más íntimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y la habilidad para dirigirla.

Sin embargo, con el pensamiento moderno, el poder pastoral se concibe no sólo desde la salvación del más allá, sino también en la salvación en el mundo terrenal. La Iglesia encuentra apoyo en la multiplicidad de instituciones como la política y la medicina y asegura la existencia de los seguidores a través de la salud, los bienes, las riquezas y la seguridad. Aunado a los aportes de Foucault, Flórez Gómez (2009) construye cuatro características importantes para la comprensión del poder pastoral (1) El pastor ejerce poder sobre un rebaño más que sobre un territorio. (2) El pastor reúne, guía y conduce a su rebaño, si este desaparece el rebaño se disgrega. (3) El rol del pastor es asegurar la salvación de su grey, vela por cada oveja de forma individualizada. (4) El ejercicio del poder es un deber.

A partir de este enfoque, se pueden resaltar algunos aspectos, como por ejemplo: el dominio del pastor y el abandono del rebaño. Sin el pastor, los creyentes son incapaces de encaminarse hacia lo que es bueno, asimismo, el pastor debe dar

cuenta de cada componente de su rebaño y de sus acciones. Deben existir vínculos de sumisión. El pastor debe conocer lo que sucede a cada miembro por individual y debe estar informado de sus pecados. En este mismo orden, esta forma de poder, planteada por Foucault (1988) se construye con base en los principios de la vigilancia y el castigo, particularmente, bajo la estructura panóptica, enmarcada en la confesión auricular, donde los creyentes son contralados por las ideas de absolución y de salvación, y al mismo tiempo sus pecados son escuchados, pero ellos no visualización a quien absuelve.

En otras palabras, donde son controlados y dominados por la fuerza de un poder superior. Con relación a esta idea Foucault (1975) señala que un cuerpo dócil será considerado como un cuerpo sumiso, sometido, que puede ser transformado y perfeccionado. Aunado a ello, la idea de un espacio disciplinario, es decir, un lugar para saber dónde y cómo encontrar a los individuos, para vigilar sus conductas, apreciarlas y sancionarlas. En esta misma línea afirma que la fijación de lugares determinados no sólo responde a la necesidad de vigilar o de romper comunicaciones peligrosas, sino también a la creación de espacios útiles como por ejemplo: los conventos, los espacios militares u hospitalarios. “Educar cuerpos vigorosos, imperativo de salud; obtener oficiales competentes, imperativo de calidad; formar militares obedientes, imperativo político; prevenir el libertinaje y la homosexualidad imperativo de moralidad” (Foucault, 1975: 177). Desde esta perspectiva se puede decir que cada institución, bien sea religiosa o no, llevará consigo unos patrones de conducta que orientarán sus acciones y prácticas cotidianas.

Por otra parte, el concepto de vigilancia reconoce que: “Vigilancia es poder, y es posible decir que, por la mirada, todos, consciente o inconscientemente, vigilamos a los demás y somos vigilados” (Bravo 1997: 42) La mirada es, entonces, una de las evidencias más inmediatas de que el poder está en todas partes, al acecho de nuestros actos, cubriéndonos como un manto, protegiéndonos y/o sancionándonos. La vigilancia en la casa, en la calle, en el trabajo, garantiza los procesos identificatorios con lo real, y si bien es cierto que los cuerpos de vigilancia (policías, guardias, etc) están allí, con sus uniformes y sus armas para garantizar la cohesión del orden, lo más importante es la interiorización de esa vigilancia, la forma como se aloja en nuestra conciencia (o en nuestro inconsciente) como hábito, como valor ético o como culpa.

En función de esta idea Bravo (1997: 43) plantea que:

La evaluación permanente de los actos (propios y ajenos) constituye uno de los rasgos de la microfísica del poder. Las instituciones que tienen como objetivo la eficiencia tienen como una de sus estrategias de estímulo y depuración la evaluación permanente de sus miembros (evaluación de logros y fracasos, de méritos y carencias), pero la evaluación acompaña a todos los actos de nuestra vida. Llevamos siempre una balanza para pesar los actos de los demás y, menos frecuentemente para pesar los propios.

Ya Foucault afirmaba que las instituciones tienen sus mecanismos para alcanzar la eficiencia, sin embargo, el planteamiento de Bravo es fundamental para presentar la evaluación de éstas como una forma de enjuiciamiento de los miembros que la integran. En relación con esta idea, se manifiestan medios a través de los cuales existen las relaciones de poder de acuerdo a cómo sea ejercido el poder: por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, entre otros. Se puede entender de

acuerdo con Foucault (1988: 21) estrategia de poder “a la totalidad de los medios puestos en funcionamiento para implementar o mantener el poder de forma efectiva”. Se considerará entonces el discurso como una estrategia de poder factible que surge dentro de la categoría poder.

El pastorado cristiano que expone Foucault asocia dos prácticas el examen de conciencia y la revelación al profesor del alma. La primera consistía en un lazo permanente, ser guiado era un estado y el hombre estaba fatalmente perdido si intentaba escapar. El examen de conciencia tenía como fin permitir que se abriera por completo a su director para revelarle las profundidades del alma. Para Foucault (1990: 117):

Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia mortificación en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo.

Las propuestas de Nietzsche, con relación al cristianismo, se complementan con los postulados teóricos y filosóficos planteados por Foucault quien en sus planteamientos filosóficos anuncia al hombre como sujeto de poder. De alguna manera, ambos autores comparten la idea de que la Iglesia, a través de los sacerdotes, ha creado un discurso ideológico para mantener control y establecer orden en los creyentes. Quienes se han atrevido a repensar la actuación de la Iglesia y mostrar el lado humano de los sacerdotes han provocado una especie de herejía, tal y como sucedía en el Medioevo. Así pues, la confesión, la absolución de los pecados, la vida

eterna, la salvación y el castigo se materializan como dispositivos o medios para materializar el poder pastoral. Interesa, de manera particular, la confesión auricular, pues es el dispositivo más recurrente en la categoría discurso. Chevalier (1986) en *El diccionario de símbolos* afirma que la confesión cristiana ha retenido diversos elementos procedentes del judaísmo y los anuncia: declaración de culpa, reparación, sacrificio, perdón de Dios. Por otra parte, señala que el pecado es una atadura, un nudo espiritual; la confesión, entendida así, en su sentido pleno, desanuda la atadura: éste es el sentido propio de absolver, desatar.

Cristo ha dado a San Pedro el poder de atar y desatar, es decir, de mantener la atadura del pecado o romperla. Desde este poder que Cristo confiere a Pedro se materializa la categoría discurso; estrategia de poder que con mayor intensidad se hace sentir dentro del ámbito pastoral, y del cual puede decirse que,

por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que —esto la historia no cesa de enseñarnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1988: 17).

Ahora bien, comunicar es siempre una cierta forma de actuar sobre otra persona o personas (Foucault, 1992). Un discurso es una unidad observacional, es decir, la unidad que interpelamos al ver o escuchar una emisión” (Van Dijk, 2006: 20). El análisis del discurso propuesto por el autor citado ha llegado a un punto de

desarrollo en el que puede hacer aportaciones serias al análisis de estructuras, conflictos y problemas sociales complejos, como el poder y la dominación. “un discurso no sólo debe estudiarse “internamente” sino también “externamente”, es decir, dando cuenta de que el discurso es usado, como acción en los procesos de comunicación”. (Van Dijk, 1996: 98). Aunado a ello, señala que para producir y comprender el discurso hay que tomar en cuenta factores cognoscitivos importantes tales como: los conocimientos, las creencias, los deseos, intereses, actitudes, normas y valores de los usuarios de la lengua.

De acuerdo con estas ideas, Zecchetto (2002) señala que por *discurso* se entienden los fenómenos culturales como procesos de producción de sentido y abarcan gran variedad de manifestaciones, por ejemplo: un partido de fútbol, un evento político, una emisión televisiva, una novela, una acción judicial, una transacción comercial, un programa social, entre otros; asimismo, en los discursos se materializan los siguientes aspectos: (a) señala siempre un mensaje situado, es decir, producido por alguien. Es una construcción social y cultural portadora de sentido y aprehendida por canales sensoriales (b) posee un soporte material o tecnológico (material significante a través del cual se manifiesta) (c) posee un significado completo y definido (d) tiene una función común, posee una finalidad social. Está destinado a difundir un hacer creer, un hacer saber-hacer. Y para Van Dijk (1996: 26) “El discurso desempeña un papel fundamental en el ciclo de la reproducción del poder social”, y se encuentra estrechamente ligado a la ideología, pues ésta, controla las representaciones sociales de los grupos, y sus prácticas. Por ejemplo, una de las

caras con mayor reiteración en el pastorado es la desobediencia a Dios, cuyas premisas se encuentran materializadas en la desobediencia al sacerdote, quien forja los pecados concebidos como una necesidad en toda sociedad cuya organización responde al sacerdocio. Los pecados son los instrumentos de poder de los cuales se sostiene el sacerdote, ellos tienen necesidad de que se peque y si no existieran pecadores ellos los inventarían (Nietzsche, 1997: 56).

Tanto el discurso oral como el escrito son formas de práctica social en un contexto sociocultural. Por esta razón, los usuarios del lenguaje no se pueden percibir desde una perspectiva individual, sino como miembros de diversos grupos, instituciones o culturas. A través del discurso, se pueden desafiar, realizar o confirmar estructuras e instituciones políticas más amplias (Van Dijk, 1996). Asimismo, el discurso se identifica con tres dimensiones (a) el uso del lenguaje (b) la comunicación de creencias (cognición) (c) la interacción en situaciones de índole social. A partir de la idea de Van Dijk, se puede decir que a través del discurso se comunican ideas o creencias (o para expresar emociones) y allí se circunscribe la ideología.

Van Dijk (2006) señala que las ideologías se adquieren y cambian de manera característica dentro de contextos sociales, éstos tienen una naturaleza institucional: Escuela, Iglesia, Partido político. Un sistema ideológico está relacionado con cuestiones socialmente relevante: político, religión, arte, educación. Las ideologías organizan muchas de nuestras actividades y pensamientos. Asimismo, el autor (2006: 43) reconoce es un instrumento para interpretar y actuar en el mundo y que “por definición, son sistemas generales, compartidos por grupos amplios o culturas”. Por

su parte, Althusser (1969: 26) señala que “la *ideología* es un conjunto de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o grupo social” [itálicas añadidas]. Asimismo, agrega a sus planteamientos la concepción de Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) que se conocen como cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas. Estos aparatos son básicamente los siguientes: religiosos (sistema de las distintas Iglesias), escolar (sistema de las distintas escuelas públicas y privadas), familiar, jurídico, político, sindical, información (prensa, tv, radio) y cultural (letras, artes, deportes).

La ideología reconoce que las ideas de un sujeto humano existen o deben existir en sus actos. Más adelante señala que en la ideología se habla de prácticas y tales prácticas están reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material de un aparato ideológico aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato, por ejemplo, una misa. Así Althusser (1969: 35) cierra con la siguiente premisa:

Diremos pues, considerando sólo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, regulados por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico de que proceden las ideas del sujeto.

Se puede decir que no hay práctica sino por y bajo una ideología; no hay una ideología sino por el sujeto y para los sujetos. Estos planteamientos de Althusser se pueden contrastar con las definiciones de Van Dijk (2006: 37) quien afirma que:

La ideología será considerada como un sistema cognitivo. Esto significa que es una representación mental almacenada en (a la largo plazo) la memoria, que puede ser usada para actividades tales como la interpretación de acontecimientos y acciones, la comprensión de un discurso o la producción de interacciones. Por otra lado una ideología es también un sistema social, porque es compartida por los miembros de un grupo o subculture, y porque su conducta puede controlarse por dicha ideología.

Por otra parte, Giroux (1992) toma los planteamientos de Althusser y afirma que la ideología es una existencia material en los rituales, prácticas y procesos sociales que estructuran la cotidianidad, y, aunado a ello, señala que la ideología ni produce conciencia, ni un pasivo y voluntario acatamiento. En oposición a ellos, se manifiesta como un sistema de representaciones que lleva significados e ideas que estructuran el inconsciente. Como se puede observar, el aporte de Giroux, en relación con Althusser, consiste en agregar la categoría ritual, de la cual no se puede hablar, dentro del contexto del estudio, sin antes hablar del mito. En primer lugar, hay que señalar que los valores míticos se revelan como códigos abstractos que forjan la conciencia cultural, para emprender su estudio hay que remitirse obligatoriamente a la concepción ideológica que en determinado momento organizaciones sociales dieron a la existencia del mundo y a la creación del hombre. El sujeto ha tomado el mito para dar respuesta a fenómenos reducidos a la razón humana. Esta verdad irrefutable, como señala Eliade (citado en Cadierno, 1980: 60) se define como “algo impredecible en la vida de los hombres y revela una serie de facetas que escapan a las estrecheces del racionalismo, su lenguaje es simbólico y, por ello, plantea problemas de interpretación”.

El mito revela cómo una cultura ha llegado a existir. Es por esta razón que el conocimiento de lo mítico delega poder a las culturas que lo emplean como acción festiva, trágica, heroica o religiosa. El mito comunica todo un proceso cultural e inmemorial. Barthes (1980) lo ubica como un sistema de comunicación, y es ese modo dotado de creencias y manifestaciones rituales que impulsan al hombre a buscar su imagen y la de su colectivo; en síntesis, es un legado arraigado al patrimonio cultural e histórico del sujeto. En una sociedad tecnologizada, éste se presenta como el modo en que los antepasados se sujetaron para comprender y expresar la realidad; sin embargo, el hombre, según Cadierno (1980: 70), “No ha aprendido a vivir tranquilo sin respuesta a las cuestiones más radicales”. Y este elemento mítico se impone en la sociedad actual. Muchos asisten a una crisis de creencias y buscan la respuesta de su existencia y comportamiento en los libros de autoayuda, en las redes sociales, en la belleza exacerbada o en la revelación de hechiceros, a quienes le consideran personas dotadas de un poder divino que pueden encaminar el sentido de su existencia y de allí se desprende el rito como elemento inseparable del mito.

El rito, a diferencia del mito, forma parte de la realidad, es ejecutable, es la celebración del mito, es “un instrumento de dominio del mundo no sólo espiritual, sino también físico. De ahí que en las más variadas culturas se encuentra generalmente la creencia de que la subsistencia de la vida humana depende de la correcta ejecución de los ritos” (Ayuso, 1997: 42). Con ello, puede afirmarse que la

carga cultural que trae consigo el mito responde a los cuestionamientos constantes de las civilizaciones humanas en relación con su existencia.

Mélich (1998) señala que el mito conduce al rito y éste a las instituciones. Todo rito se caracteriza por la repetición constante de un gesto arquetípico que tuvo lugar en el origen de la historia. “El rito es una necesidad vital. No hay sociedad sin ritos porque el rito organiza la vida en común, domina la vida cotidiana y marca el tiempo y delimita el espacio de la existencia personal y colectiva” (Mélich, 1998: 87) El rito es un acto simbólico en el que la comunidad recobra la armonía que había perdido o estaba vacilante, por esta razón tiene estrecha relación con el orden del cosmos. Dentro de la religión cristiana católica, los ritos se encuentran bien definidos. Mélich propone cinco elementos constitutivos del rito en escuela, sin embargo, se comparte de manera casi igual en las prácticas de la iglesia.

Según él, la educación está rodeada de cinco elementos rituales (1) un espacio escénico que tiene que ver con el decorado, en el cual los objetos que lo conforman poseen un valor y un significado simbólico, cada cosa posee un lugar y se define por la posición que ocupa en relación con las demás. (2) una estructura temporal, en la cual se da una sucesión de etapas dotadas de carácter sagrado, inatacable. El tiempo se impone en los participantes y no al revés, (3) unos actores que desempeñan un rol y que le dan sentido, drama y consenso al rito, (4) una organización simbólica que representa el punto de contacto entre lo y símbolo y el rito. Se identifica con la organización simbólica jerárquica que todos los actores deben compartir, (5) eficacia simbólica que se refiere a la concreción del ritual. Si se adaptan estos cinco elementos

rituales dentro de la Iglesia se puede decir que “cada sociedad humana posee instituciones y funcionarios cuya tarea consiste en representar esta supuesta verdad, transmitirla de generación en generación, participar en los ritos que la reafirman” (Berger, citado en Mélich, 1998: 135).

Con relación a esta idea, la vestimenta del sacerdote lo ubica en una jerarquía que le concede contacto con un poder divino, al que no todos los hombres tienen acceso. La estructura ortopédica de la iglesia, el decorado, la posición de las bancas, la ubicación del sacerdote, las respuestas de los creyentes, la celebración del sacramento son parte de estos elementos de los cuales nos habla Mélich. Asimismo, la simbología de la cruz es determinante en la contemplación del ritual. Como señala Chevalier (1986: 363, 367):

La cruz simboliza al Crucificado, Cristo, el Salvador, el Verbo, la segunda persona de la Trinidad. Es más que una figura de Jesucristo, se identifica con su historia humana y hasta con su persona... La cruz es también en la teología de la redención, el símbolo del rescate, debido en justicia y del anzuelo que ha enganchado al demonio. «Toda una tradición exige la necesidad de pagar un rescate al demonio, en base a una cierta justicia. Ésta interviene en las fases de la economía redentora. Era preciso el sacrificio de la cruz, y en consecuencia la muerte de Cristo, para que el hombre llegase a estar libre de las secuelas del pecado. De ahí el uso frecuente del término rescate. La cruz se revela como una especie de anzuelo que encadena al demonio y le impide proseguir su obra.

El rito posee un carácter eminentemente simbólico. Tiene reglas, que le confieren un carácter repetitivo; no hay sociedad sin ritual. (Mélich, 1998). El discurso viene a ser entonces un mensaje que plantea una forma de actuar sobre otro,

es una construcción social portadora de significado que difunde un hacer saber y un hacer creer. Toma en cuenta los valores cognoscitivos y está vinculado directamente con el deseo y el poder. Mientras que la ideología constituye el sistema cognitivo arraigado en la memoria inconsciente, éste está conectado con los actos de los individuos, sus rituales y prácticas. Como conjunto de ideas dominan el espíritu de un hombre o grupo social.

Ahora bien, hay que reconocer que los planteamientos del poder pastoral aluden a una voluntad divina, en la imagen del pastor, pero en muchas oportunidades esta voluntad no es más que un *habitus* en los sujetos. De allí, la premisa de Foucault (1988) que reafirma la libertad es un elemento indispensable que el poder pueda ser ejercido, ya que sin una posible resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física. La *habituación*, desde esta perspectiva, viene a ser entendida como la cosmovisión que cada grupo humano tiene acerca del mundo, que genera estilos, que a su vez producen patrones de comportamiento arraigados a lo largo de generaciones. Muchos de éstos son mecanizados sin ser sometidos a reflexión alguna. Estas “estructuras de comportamiento”, como las llama la autora, vienen a ser concebidas como *habitus*, concepto planteado por Bourdieu en 1972 y que en resumen es “una forma de estructurar los comportamientos, de actuar y de responder, dentro de un sistema social” (Montero, 2004: 257).

Estas estructuras suelen alcanzar solidez a lo largo del tiempo y se instauran en los modos de vida. La habituación, que puede llamarse servidumbre ideológica, pues como señala la misma Montero si las conductas que debieran ser inusuales se

consideran naturales se generan estados de estancamiento en los cuales no se problematiza y no se reflexiona. Esta crítica que somete a revisión las creencias tradicionales, los estereotipos y la manera en cómo estos se fijan, llevan a la *concientización*, entendida como un “proceso de movilización de la conciencia, de carácter liberador, respecto de situaciones, hechos o relaciones, causas y efectos hasta ese momento ignorados o inadvertidos, pero que inciden de una manera que los sujetos de ese proceso consideran negativa” (Montero, 2004: 262). Se aboga pues, por una toma de conciencia, por un ciudadano político consciente, de carácter liberador, que movilice su pensamiento y entienda la concientización inmersa en un proceso inacabado influenciado por las instituciones dominantes. De acuerdo con la autora (2004: 256),

en el campo habitual de conocimiento se codifica y organiza la realidad cotidiana a través de procesos de habituación y normalización de situaciones adversas y de familiarización de nuevas circunstancias adecuándolas a las habituales, integrándolas dentro de lo ya conocido y haciéndolas similares, semejantes a lo ya conocido y, por lo tanto familiares

Es decir, naturalización y familiarización son las vías para aceptar, conocer y relacionarse con lo extraño, con lo diverso; para hacerlo aceptable y también para internalizarlo y considerarlo como parte del modo de ser del mundo. Junto con la habituación, son los mecanismos microsociales que mantienen ciertas estructuras y ciertos modos de vida, a la vez que sostienen la permanencia o estasis social (Montero, 2004: 260).

El concepto de problematización es introducido por Freire en 1970, en oposición a la concepción bancaria de la educación, cuya premisa es absorber y

guardar pasivamente conocimientos ya estructurados. Dentro de la psicología comunitaria, este concepto se vincula con la cognición, entendida como los modos en que se construye el conocimiento del mundo y de sí mismos, y, a su vez, al hacerlo se recibe la influencia histórica de ese conocimiento. En síntesis es un “proceso crítico de conocimiento en el cual se desecha el carácter natural relacionado con ciertos fenómenos reflexionando sobre sus causas y sus consecuencias” (Montero, 2004: 261).

La problematización conduce a la desnaturalización, pues es un proceso que conlleva a la adjudicación de ciertos hechos o relaciones, se revelan contracciones y su carácter ligado a intereses sociales, políticos y sus limitaciones para avanzar o superar situaciones negativas. (ob. cit.). Concientización y desnaturalización son procesos de carácter crítico. No es posible desnaturalizar un estereotipo, una creencia, una norma, hábito, un modo de pensar o de comportarse si no se da un proceso crítico de revisión, discusión y análisis.

Por otra parte, Berger y Luckman (1968: 74) señalan que toda actividad humana está sujeta a la habituación. “Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que ipso facto es aprehendida como pauta por el que la ejecuta”. La habituación implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con la misma economía de esfuerzos. De acuerdo con los autores, los procesos de habituación anteceden a toda *institucionalización* y pueden aplicarse a un individuo solitario o a un colectivo. Sin embargo, como señalan los autores “Empíricamente, la

parte más importante de la habituación de la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización” (ob. cit.) Con ello, se asume la importancia de argumentar cómo surgen las instituciones y cómo inciden en los patrones de comportamiento del hombre.

En función de esta idea, plantean que en cada espacio que se tipifiquen acciones habitualizadas se constituirá una institución accesible a un grupo social, sin embargo, la conformación de una institución no se da de manera espontánea, sino que lleva consigo un proceso histórico que la origina y que le dirige. Es por ello que señalan que: No se puede entender una institución si antes no se comprende el proceso histórico que la originó. Una vez que la institución existe, controla el comportamiento humano a través de pautas que canalizan una actuación determinada. “Cuanto más se institucionaliza el comportamiento, más previsible y, por ende, más controlado se vuelve” (Berger y Luckman 1968: 85). La institución requiere de un orden institucional, de modos de explicarse y justificarse, necesita de normas que le hagan mantenerse.

Por esta razón, manifiestan que, desde la categoría institución, es posible entender la *legitimación* como el proceso el cual “produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de “primer orden” ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles” (Berger y Luckman 1968: 120). Es sobre el lenguaje que se construye la legitimación, pues se utiliza como instrumento principal. De acuerdo con esta idea,

Schermerhorn (1963: 55) plantea que: “El poder legítimo es aquel tipo de poder que se ejecuta en cuanto función de valores y normas aceptables para la sociedad”. Por ejemplo, el poder de un sacerdote para conceder absolución. Asimismo, el poder ilegítimo se lleva a cabo violando esos valores. Sin embargo, las variaciones en las pautas de legitimidad van a depender no sólo de los valores implicados, sino también del grado de rigidez de la sociedad. (ob. cit.).

Schermerhorn (1963) reconoce que tratan más bien de desalojar el poder que de distribuirlo igualmente, alteran la base de la legitimidad, es decir, del sistema de valor. El cambio social en una revolución tiene un carácter masivo y penetrante; afecta a toda la sociedad antes que a porciones segmentarias y la caracterizan la coerción y la violencia, utilizadas tanto para distribuir el viejo régimen como para conservar en vigor el nuevo. A ello hace referencia Nietzsche (1997), quien propone rescatar la autonomía del individuo en cuanto a la creación de sus valores y prácticas vitales y acude a la creación de un superhombre. Se es *superhombre* en la medida en que se tenga capacidad para *trasvalorar*, es decir, para revisar críticamente los valores que nos rigen, los afectos y emociones que nos impulsan a actuar y las situaciones de poder en la que estamos inmersos. Los valores tradicionales representan una moralidad esclava, una moralidad creada por quienes fomentan la sumisión y el conformismo, puesto que, esas conductas favorecen un interés.

La asistencia masiva a la iglesia se convierte así en un eterno retorno al concepto de rebaño planteado por Nietzsche, más tarde por Foucault, y que Bravo (1997) explicará desde la perspectiva de tres procesos: la jerarquía, el sentido y la

exclusión. Todo orden supone el establecimiento de formas jerárquicas el poder, en sus diversas formas es consustancial con el orden que dibuja. “Jamás como en el cristianismo se ha presentado el terrible drama de la debilidad del hombre, de su propensión al mal y de la necesidad de legitimar, contra los fundamentos del amor mismo, las férreas estructuras de poder” (Bravo 1997: 29). El poder se expresa, de manera sutil e imperceptible, en todos los actos humanos, en el médico quien sostiene secretos, amenazas y prescripciones, en el maestro quien determina las conductas o modos de vida, entre muchos escenarios más. “hay en el hombre la necesidad de dominación” (Dostoievski, citado en Bravo, 1997). Tal vez, por esta razón, se justifica la legitimación y el atractivo de la estructura eclesiástica, en la cual se hacen perceptibles la jerarquía de poder y la obediencia.

El poder no es el Estado, ni se encuentra únicamente en sus aparatos como es común pensar en nuestras sociedades occidentales. La doctrina judeo-cristiana aportó nuevas formas en las relaciones de poder que fueron incorporadas en la estructura política del Estado moderno occidental. Si se quiere comprender la estructura política del poder, criticarla u oponerle resistencia, es necesario conocer cómo éstas se materializan en los entornos sociales. Es ésta la única alternativa para evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos ocupen su lugar (Flórez Gómez, 2009).

ANTECEDENTES

El crimen del padre Amaro, por considerarse una obra canónica dentro de la literatura portuguesa del siglo XIX, ha sido objeto de múltiples análisis y estudios de la investigación literaria. Obras como *Los Mayas* (1888), *La ilustre casa de los Ramires* (1900) y *El Crimen del Padre Amaro* (1875) son símbolo de una historia que se inscribe en la ficción, como un acto ideológico. Los personajes muestran lo que queda de Portugal del siglo XVIII; el juicio histórico es, entonces, nostalgia, y, a su vez, una propuesta ideológica inmersa en acontecimientos históricos, políticos y sociales que llevan a Queirós a consagrarse dentro de la narrativa portuguesa. Por esta razón, la escritura durante el siglo XIX se concibe como un instrumento para mostrar la sociedad.

En esta línea de investigación se circunscribe Cristian Ricci (2002), catedrático de la Universidad de California, quien se especializó en la narrativa española de los siglos XIX, XX y XXI. En uno de sus estudios publicados por la Universidad Complutense de Madrid escribe *Vigilar y castigar como modelo social en El crimen del padre Amaro de Eça de Queirós*. Como el título indica, Ricci realiza un estudio del capítulo XXV de la obra citada a partir de los planteamientos teóricos de Michael Foucault en *Vigilar y Castigar*. Asimismo, se enfatiza en el poder que representa Amaro dentro del marco religioso de Leiría, es decir, cómo la imagen del sacerdote es amparada bajo la legalidad de la tiranía católica y el castigo como fuente de corrección, el respeto por la fe y los principios de orden.

Ricci (2002: 2) afirma que: “existen dos cuerpos bien definidos en la novela: uno institucional y abstracto basado en los postulados dogmáticos de la iglesia y otro físico e individual que lo compone cada miembro de la sociedad”. El estudioso, a partir de la lectura de Foucault, reconoce que el hombre es el átomo ficticio de una representación ideológica de la sociedad, pero también de una realidad fabricada por esa tecnología específica del poder que se llama disciplina. Interesa de su aporte la construcción de Amaro como el actante que goza de una institución que le exime de cualquier punición social. De esta forma “Las víctimas de sus fechorías se convertirán en los principales desestabilizadores del orden y por consiguiente, la institución-comunidad se encargará de separarlos de su seno” (ob. cit.).

Bajo este signo de vigilancia y castigo, Ricci escribe acerca de Queirós. La imagen de prisión que muestra el autor es la que viene dada por la sotana de Amaro. Lo que trata de probar el novelista de tesis es la inutilidad del celibato. De allí, que se imponga el control minucioso sobre el cuerpo de otro al que se le impone una relación de docilidad-utilidad, definida por Foucault como disciplina. Es interesante ver que este estudioso muestra a Amaro como el actante que utiliza todo tipo de retórica eclesiástica para influir sobre los demás actantes dentro de la obra, especialmente sobre Amélia.

En definitiva, Amaro y Amélia son personajes preocupados por la fachada externa de sus vidas para seguir viviendo dentro del marco de la sociedad vigilante. Ricci acierta en utilizar a Foucault, pues el filósofo es clave al mostrar, en la obra literaria, cómo la confesión se utiliza para persuadir y la absolución como arma para

someter. Ricci resume su aporte al hablar de la necesidad, por parte del poder laico, para mantener el *statu quo* en la sociedad: la paz y el orden son más importantes que la denuncia de la inmoralidad de los curas. Así pues, el mecanismo panóptico de vigilancia es el engranaje esencial de la novela y el cuerpo eclesiástico actúa de forma inquisitoria para someter y castigar.

Por otra parte, Gaspar (2009) desarrolla su tesis doctoral con base en el estudio de *La novela como conocimiento social: 'El primo Basilio' de Eça de Queirós*. Gaspar realiza un estudio del adulterio femenino burgués. Cuyo objetivo general es demostrar que la novela constituye un tipo concreto de conocimiento social sobre el mundo. Gaspar toma como referencia *El primo Basilio* para asignar un estatuto de conocimiento social intermedio a esta novela. Asimismo, defiende que las novelas y ensayos periodísticos de Eça de Queirós constituyen una suerte de sociología intuitiva para comprender un momento histórico-político de Portugal.

Así pues, Gaspar elabora una interpretación personal del significado de sus iniciativas como novelista y del contenido social de dicha novela. Su tesis se basa en explicar que *El primo Basilio* es muestra de la novela como fuente del conocimiento social. La metodología empleada por la autora fue la adopción de un punto de vista paradigático, es decir, un modo ecléctico de conceptos y corrientes teóricas ajustadas a sus argumentos. Además, realiza un ejercicio metateórico para reflexionar en torno a las singularidades que surgen cuando pensamos en la novela como forma específica del conocimiento del mundo. Su aporte es construir las relaciones entre sociología y literatura y revisar cómo se han construido las explicaciones religiosas y

morales desde la Edad Media y cómo se desmontan a partir del siglo XVI, período clave en el cual la cosmovisión teológica se agota de verdad y se hace necesaria la presencia de la óptica humana y no divina. A través de la novela moderna, que toma como base en su tesis doctoral, Gaspar indaga en torno a las siguientes interrogantes: ¿por qué los seres humanos son así?, ¿por qué actúan de tal o cual modo?, ¿qué sentido tiene su comportamiento?, ¿cómo han de vivir los unos con los otros? -, la autora (2009: 118) afirma que:

a través de los personajes tendríamos noticias de la complejidad de la naturaleza humana; a través de sus acciones, de la causalidad, de sus efectos y de la interdependencia de los comportamientos; y a través del contexto, sabríamos algo sobre las claves de un mundo que empieza a ser caótico.

Adicionalmente, hace mención a la obra objeto de nuestro estudio y comenta que el interés por *El crimen del padre Amaro* es por su valor estético realista. “Eça transformó una lengua, criticó un país, y en última estancia obligó a los portugueses a verse a sí mismos confrontando su identidad con sus fuerzas y fragilidades” (Gaspar, 2009: 3) En definitiva, gracias a Queirós se contempla el espíritu social del Portugal del siglo XIX y se noveliza de manera estética realista puesta al servicio de los propósitos de reforma moral de la cultura y la política del país. No puede evadirse el sentido social de las novelas de Queirós, es por ello que se toma como referente a Gaspar, pues ella realiza una conexión entre la obra literaria y el abordaje bourdieuniano de la misma. Precisamente porque este autor reconoce que el creador artístico no sólo se encuentra movido por sus cualidades artísticas, ni por su

trayectoria de vida, sino que guardan estrecha relación con los acontecimientos sociales.

El trabajo de Gaspar consiste, desde el punto de vista sociológico, en estudiar la posición del campo literario en el seno del poder, asimismo, pretende indagar en la especificidad interna del campo literario, identificando las luchas trabadas para el reconocimiento de la legitimidad cultural. Aunado a ello, intenta analizar el origen de los habitus de los individuos que ocupan las posiciones en la obra literaria. De acuerdo con Gaspar, Bourdieu construye los conceptos de habitus (estructuras mentales) y de campo (estructuras sociales) para centrarse en su relación dialéctica. En la interrelación entre el habitus y el campo concilia la teoría sociológica. El habitus, según Gaspar (2009: 52):

comprende las disposiciones de los agentes, es decir, las estructuras mentales a través de las cuales los individuos actúan y perciben el mundo social. Como resultado dialéctico con el campo, el habitus constituye el producto de la internalización de las estructuras del mundo, esto es, se identifica con estructuras sociales internalizadas y encarnadas.

Es interesante que Gaspar reflexione acerca de los aportes teóricos de Bourdieu en una obra de Queirós y reconozca que el habitus es una “estructura estructurante” (produce el mundo social) y una “estructura estructurada” (es producida por él). En síntesis, el habitus sirve como estructura de sugerencia y de principios ante las tomas de decisión y de posición de los individuos. Para la autora, “el arte y la literatura constituyen dominios sociales fundamentales a incluir en una teoría sociológica

general” (Gaspar, 2009: 54). Por ello, la constitución de un habitus específico posee conexiones dentro la producción y valoración de las obras literarias.

El aporte epistemológico de Gaspar consiste en establecer un conjunto de reflexiones metódicas y sistematizadas de la sociología acerca de la literatura. Es decir, la literatura viene a ser ejemplificación, aclaración o ilustración del corpus teórico de la sociología. En definitiva, los efectos de la obra literaria en su incidencia sobre la sociedad. Ella evalúa por qué la novela –tal y como la sociología y el sentido común- constituye una forma específica de conocimiento social.

Otro antecedente importante relacionado con el objeto de estudio, es el trabajo de Maestría de Pérez (2003), profesora de la Universidad Pedagógica Experimental Libertador, quien realiza un trabajo titulado *La ironía y el poder en el contexto literario latinoamericano, a través de Carlos Fuentes con la Muerte de Artemio Cruz, Alfredo Bryce Echenique con Un mundo para Julius y Gabriel García Márquez con Los funerales de la mamá grande*. Pese a que la autora no desarrolla directamente su tesis con base en el poder pastoral, manifiesta la categoría poder en la obra e incorpora los planteamientos teóricos de Foucault a su trabajo interpretativo-hermenéutico.

Pérez (2003: 51) señala que “Dentro del cuerpo social funciona una diversidad de conexiones recíprocas entre los sujetos, los cuales, al desencadenar acciones que circulan y funcionan a través del individuo, incentivan sometimiento, sujeciones y obligaciones que lo convierten en efecto resultante del poder” Asimismo, señala que hay que reconocer la acción como motivo que impulsa las relaciones de poder, de esta

forma, el poder es un modo de acciones que actúa no sobre los sujetos sino sobre sus acciones. La escogencia de la obra de Bryce Echenique es fundamental para la comprensión de las categorías constitutivas del presente objeto de estudio. Se encuentra definida por la visión de mundo de la oligarquía limeña en la cual un niño, Julius, caracterizado por su capacidad analítica y observadora, cuestiona todos los comportamientos de los adultos y de sus iguales, su modo de vida, la rutina de su familia, de la Iglesia dentro del colegio católico al que asistía.

Las figuras religiosas, en el contexto de la obra, vienen a constituirse como figuras de poder que pretenden moldear a las personas de acuerdo con sus intereses. Asimismo, plantea la constitución del latinoamericano. Así pues, la imagen del este último se construye en la obra de Bryce Echenique en apodos desconocidos en el mundo de la aristocracia, en negros que parecieran descendientes de esclavos, en blanquillos obreros, cuyo trabajo es incomprensible, en compañeros de clase zambos que logran entrar a la élite por tener dinero suficiente, pero que su condición racial no puede ocultarse ante los finos y cultos de la raza blanca, entre las corridas, los pasodobles, la imitación por lo europeo, entre otros aspectos.

Con relación a la categoría poder pastoral, Pérez (2003: 60) toma los planteamientos teóricos de Foucault y afirma que es una forma de poder que nace del estado moderno occidental. Y que es una forma de poder cuyos postulados:

se encuentran encauzados, inicialmente, a asegurar la salvación individual para acceder al otro mundo, preparar al pastor para el sacrificio, accionar sus dispositivos sobre los individuos con el propósito de explorar su interioridad, persuadirlos y dirigirlos, y fundamentalmente, reproducir sujetos con conductas previamente determinadas.

Según se ha visto, en las investigaciones señaladas los investigadores de alguna manera realizan conexiones con el presente objeto de estudio. Todos contemplan planteamientos históricos, culturales y sociales de la narrativa, pues es en este espacio donde se manifiesta el poder, sus relaciones y las categorías expuestas en el apartado anterior.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO IV

MARCO METODOLÓGICO

La presente investigación parte del modelo de análisis semiótico planteado por Romera Castillo (1980) quien, de manera precisa, desmonta el texto literario y formula los principios teóricos que estructuran y articulan el relato a partir de la observación de los elementos que lo componen, pues, la narración, de acuerdo con el autor (1980: 43) es una serie de acontecimientos “realizados por una (sic) actantes en torno a un proyecto humano y situados en unas coordenadas espacio-temporales específicamente definidas”. Antes de anunciar las características de este modelo metodológico, es necesario considerar el estudio dentro de los planteamientos teóricos de la semiótica.

El término semiótica se encuentra antecedido por una serie de discusiones. Saussure la llamó semiología y Pierre semiótica; sin embargo, ambas se refieren a la ciencia que estudia los signos en el seno de la vida social, en qué consisten y cuáles leyes los regulan. Zecchetto (2002: 10) hace un recorrido histórico por el término y señala que a la semiótica: “le corresponde verificar la estructura de los signos y la validez que pueden tener en las percepciones culturales, procurando, además, enfrentarse explicaciones teóricas que den razones coherentes de esos fenómenos que involucran la comunicación humana”.

Éste amplía la definición al afirmar que la semiótica se presenta como un punto de vista sobre la realidad, una mirada acerca del modo en que las cosas se convierten en signos y son portadoras de significado. En definitiva, semiótica y semiología son entendidas como “la ciencia o el conjunto de conocimientos que analizan y explican los signos y los fenómenos comunicativos, los sentidos y las significaciones que se producen en la sociedad a través de la actuación de la semiosis” (Zecchetto, 2002: 22)¹¹.

A partir del siglo XX, la semiótica se sistematiza y se manifiesta como un estatuto científico. Morris (citado en Romera, 1980) introduce la división de tres ramas de la semiótica (semántica, pragmática y sintáctica)¹². Cada una de ellas con métodos y objetivos específicos. Se denomina semántica al estudio y significado del lenguaje humano y a las relaciones concretas de los signos con las cosas, es decir, a los objetos, hechos y fenómenos que los signos señalan. Por otra parte, la pragmática se entenderá como la relación de los signos con los intérpretes o la relación con las personas que utilizan los signos de modo concreto, en otras palabras: “Trata de descubrir los ejes modélicos del lenguaje y –en general- del comportamiento humano comunicacional en sus relaciones prácticas” (Zecchetto 2002: 21). Aunado a ello, la rama sintáctica alude a la relación formal de los signos entre sí, ya que no se concibe la existencia del lenguaje en función de signos aislados. Tanto los emisores como los

¹¹ Semiosis: “es la actividad misma de la comunicación. Es el proceso de interacción comunicativa que se produce entre las personas, los grupos sociales y las instituciones” (Zecchetto, 2002:22).

¹² Es necesario acotar que Morris es quien introduce esta división, sin embargo, para efectos de presente estudio se tomará como referente a Romera Castillo en *Elementos para una semiótica del texto artístico* (1980).

destinatarios logran interpretar un signo cuando lo ven puesto en combinación estructural con otros.

Ahora bien, hay que considerar que los autores citados reconocen que toda actividad humana gira en torno a los signos, y gracias a ello se representan acciones y pensamientos. El signo se enmarca dentro de los entornos sociales y culturales, de allí que la semiótica se conecte con los hechos culturales. Geertz (1992: 88), por citar un ejemplo, realiza un estudio antropológico de la religión y dentro de él define que la cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”. El autor hace un aporte interesante al señalar que los símbolos sagrados sintetizan el *ethos* de un pueblo (tono, carácter, calidad de vida, estilo moral y estético), es decir, la cosmovisión. Para Geertz, la religión constituye un sistema de símbolos que obra para establecer estados anímicos y motivaciones en los hombres; formula concepciones de un orden general de existencia.

De acuerdo con esta idea, Zecchetto (2002) señala que esta es una visión del mundo expresada en símbolos, y, en consecuencia, es un conjunto elaborado de signos. La semiótica se conecta perfectamente con los hechos culturales, desde la comunicación y desde el lenguaje verbal principalmente. “El lenguaje humano manifiesta que somos seres simbólicos, y que en cierta medida los símbolos guían los comportamientos. Toda respuesta simbólica va articulada en un sistema de

significaciones sociales, a menudo complejas y muy ajenas a la realidad natural” (Zecchetto, 2002: 32). La comunicación humana se construye a partir de algún código de significación, es decir, sobre un sistema de signos. Todo se trata de lo que el autor denomina selección y estructuración de signos lingüísticos para comunicar una experiencia, es decir, para expresar significados.

Asimismo, el signo es institucional y existe para un grupo limitado de usuarios. “La producción de signos es, en el fondo, una estimulación programada por un grupo social, destinada a manifestar y a expresar aspectos de su vida” (Zecchetto 2002: 75). Con ello, se reconoce que los signos son creados en una base institucional bajo la cual los individuos necesitan comunicarse y organizar su cosmovisión. Así pues, el signo viene a ser “una unidad cultural definida en un campo semántico dado por oposición a otras unidades culturales” (ob. cit). Al crearse un signo, se instala una muestra ficticia y estilizada de algo que cumple un fin semiótico. De esta manera, se entenderá por signo de todo aquello que está en lugar de otra cosa con el fin de significarla y de funciones del signo a las operaciones que éste realiza de acuerdo con su ubicación y finalidad en una estructura comunicativa. Una vez realizado el recorrido por la teoría semiótica y anunciados los planteamientos ontoepistemológicos en el capítulo II. Es necesario ilustrar el enfoque metodológico del presente estudio:

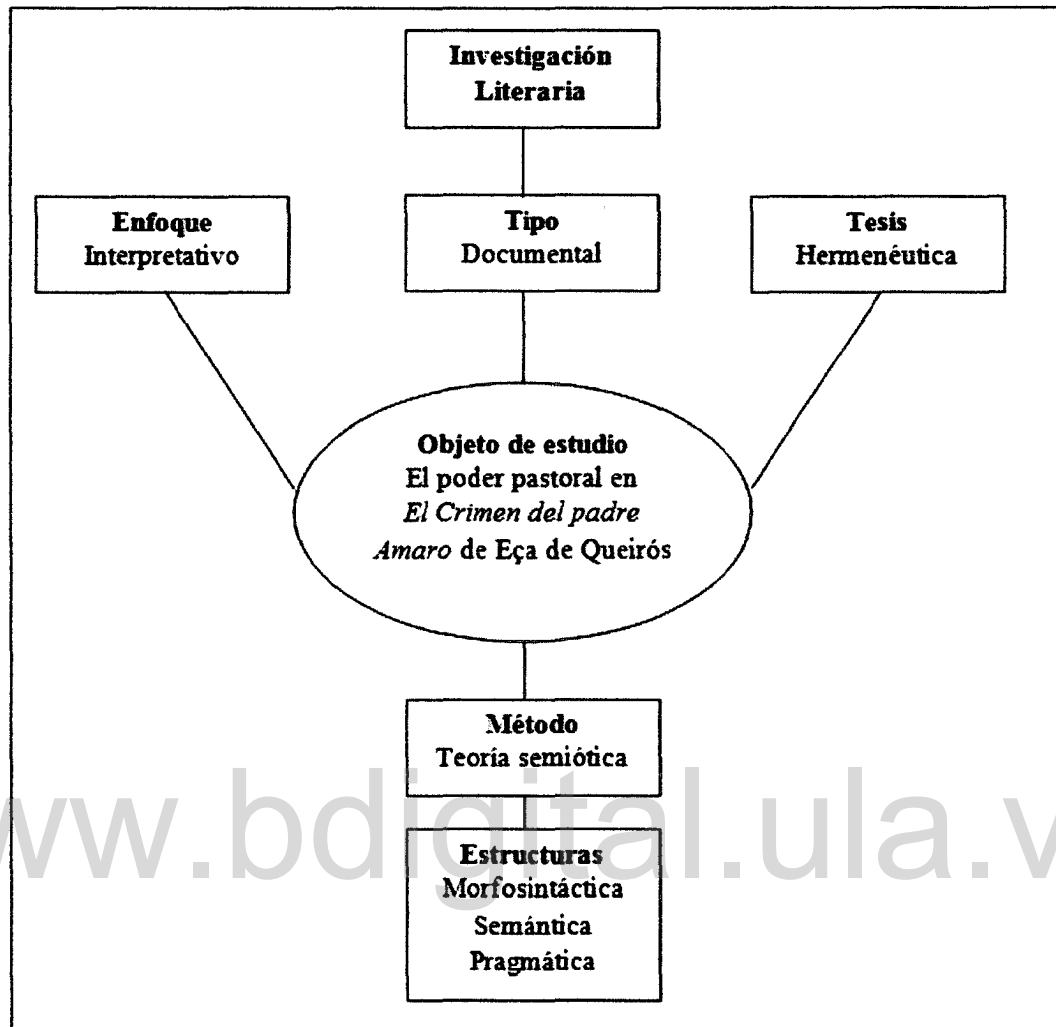


Gráfico 2. Enfoque Metodológico.

Como se puede percibir, el modelo metodológico por el cual se ceñirá el estudio de la obra surge a partir de la investigación literaria, cuyo enfoque es interpretativo y se encuentra definido por la mirada de la tesis hermenéutica, asimismo, considera la teoría semiótica como método de análisis de la obra literaria, mediante el estudio de las estructuras que Romera Castillo denomina: *morfosintáctica, semántica y retórica o pragmática*. Cada una de ellas posee un modo de abordaje distinto que se desarrollará en la medida en que se presenten dichas estructuras.

Estructura Morfosintáctica

La estructura morfosintáctica cuantificará el número de partes que conforman el relato, en otras palabras, es el esqueleto narrativo. Para ello, se recurrirá a los siguientes elementos: Secuencias, funciones y acciones. El siguiente gráfico ilustra cada uno los elementos que conforman la presente estructura:

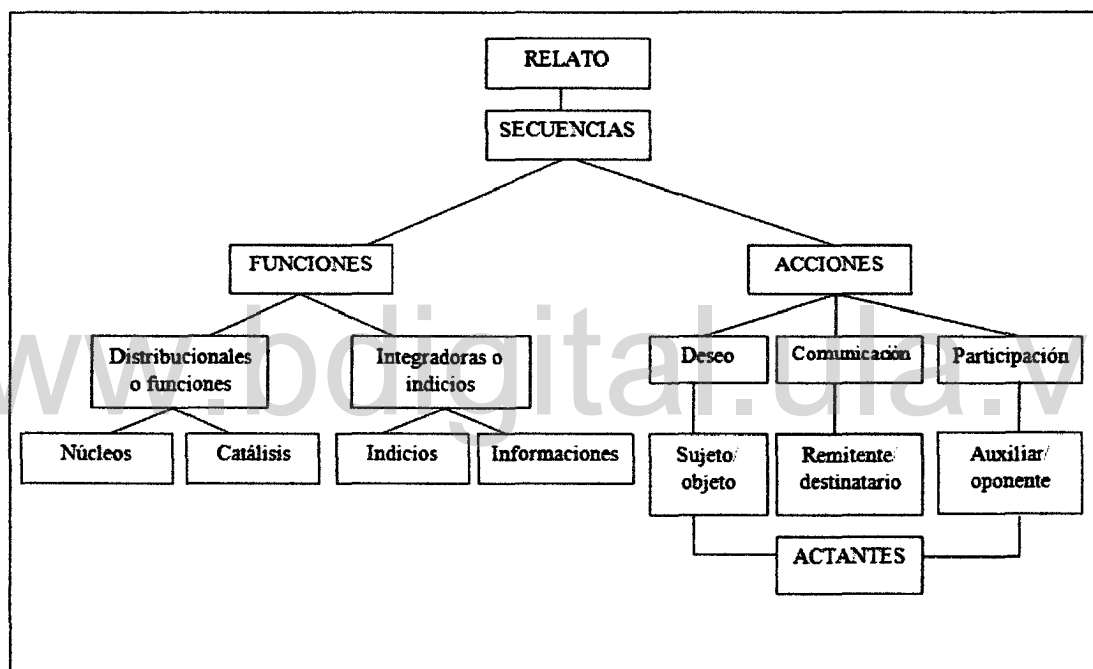


Gráfico 3. Morfosintaxis Narrativa. Tomado de *Elementos para una semiótica del texto artístico* (p. 121) por J. Romera Castillo, 1980, Madrid: Cátedra.

Secuencias narrativas

Llamadas también articulación de microestructuras. Se encuentran incluidas en una macroestructura y sumadas unas a otras componen el relato. Romera expone dos tipos de secuencias: elementales y complejas. Las primeras, constan de una tríada de funciones; una inicial que abre las posibilidades de un proceso o conducta a observar, otra media que presenta el acontecimiento en acto; y otra final que encierra el proceso en forma de resultado alcanzado que puede ser positivo o negativo. En función de esta clasificación la obra se encuentra estructurada de la siguiente forma.

Secuencia inicial (S1): Llegada de Amaro al pueblo de Leiría.

Secuencia media (S2): Relación amorosa entre Amaro y Amélia

Secuencia final (S3): Fecundación del hijo y muerte de Amélia.

Por otra parte, las secuencias complejas son el resultado de la combinación de secuencias elementales. Para la explicación de este tipo de secuencias, Romera acude a la clasificación propuesta por Bremond, quien encontró en el relato tres tipos de combinatoria secuencial: *Encadenamiento por continuidad* (Una misma acción realiza, dos funciones), *encadenamiento por enclave* (un proceso incluye otro, que le sirve de medio, para alcanzar un fin) y *encadenamiento por enlace* (un mismo acontecimiento es considerado desde la óptica de dos personajes, lo que para uno es ayuda, para otro es daño). Se toma como referencia esta última clasificación, pues este proceso de ayuda y el daño se demuestra, por una parte, en la actuación de Amaro y Amélia y en la habituación de la población de Leiría y, por otra parte, en la

objetividad de Joao Eduardo, quien reflexiona acerca del dominio ideológico que ha generado la iglesia mediante la actuación de los sacerdotes. Las secuencias narrativas no pueden desprenderse de las funciones que plantea Romera; por esta razón, el conjunto de acontecimientos que plantea la obra de Queirós sirven como sustento para las funciones.

Funciones

Una función es, según Propp (citado en Romera, 1980: 126), “la acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo de la intriga”. Romera plantea dos tipos de funciones, *distribucionales*, que son aquellas que remiten al hacer, a una operación, dentro de ellas se encuentran las funciones *cardinales o núcleos* (nos remitirán a los nudos del relato, es decir, a las operaciones que abren, mantienen o cierran la historia) y las funciones *secundarias o catálisis* (tienen como función completar los espacios narrativos). Por otra parte, las *funciones integradoras*, que remiten a un significado y en ellas se condensan los *indicios* (implicarán una actividad de desciframiento) y las *informaciones* (que sirven para situar en el espacio y tiempo)

Ahora bien, las secuencias narrativas confluyen en relación con las funciones. Para ello se definirá la primera imagen que presenta Queirós de Amaro como una figura religiosa, incorruptible, respetable, con vocación de servicio a Dios; la imagen universal del rechazo hacia los pecados, y de la resistencia a las pasiones humanas. Por otra parte, Amélia es una joven espiritual, beata, servil a las tareas del hogar y de

la Iglesia. Estos personajes se manejan en torno a tres constantes que aparecerán a lo largo de toda la obra: el pensamiento tradicionalista del pueblo de Leiría, la dicotomía razón y fe, y las prácticas del sacerdocio.

Secuencia inicial (S1): llegada de Amaro al pueblo de Leiría

Una vez clarificadas las conexiones entre las funciones y las secuencias narrativas, se puede afirmar que en la S1 las funciones núcleos son: la llegada de Amaro al pueblo y la explicación de motivos que conducen a este personaje al sacerdocio; se dice que su vocación es un destino producto del testamento de la marquesa de Alegros. Por otra parte, las catálisis describen la habitación de Amaro, las comidas que disfrutaba en la casa de San Joaneira. Las informaciones que plantea esta primera secuencia se encuentran orientadas según la descripción de la fonda y la Rúa da Misericórdia como un espacio que será reflejo del contexto sociocultural de la obra, elaborado por los personajes, ésta es fija y encierra el paso del tiempo. Por su parte, los indicios de esta primera secuencia llevan al lector a pensar en una posible fatalidad, pues el ejercicio del sacerdocio, en el protagonista, no se describe como una vocación elegida, sino más bien como un futuro planificado desde su infancia, de igual forma la primera mirada de Amaro hacia Amélia anuncia una atracción física.

Secuencia media (S2): Relación amorosa entre Amaro y Amélia

Esta secuencia remite a otra compleja de tipo encadenamiento por enlace. Se percibe pues, la secuencia desde la óptica de dos actantes: Amaro y Joao Eduardo.

S2a: Comunicación pública de las miserias de la iglesia (Joao Eduardo)

S2b: Seducción de Amaro hacia Amelia, a partir del discurso del poder pastoral.

Desde la mirada de Joao Eduardo, esta secuencia responde a la necesidad de demostrar las faltas cometidas por los sacerdotes del pueblo de Leiría, a través de un comunicado que generará diversas polémicas. El escribiente, como le llaman en la obra, lo emplea como un mecanismo de defensa para agredir a Amaro y excluirlo de la vida de Amélia; sin embargo, lo que para este actante llega a ser una ayuda, para los observadores del pueblo de Leiría se convierte en una amenaza, o, en palabras de Romera, un daño. Las funciones núcleos de esta secuencia vienen dadas por la lectura pública del comunicado, en el cual se describen las actividades clandestinas de la diócesis de Leiría. Las catálisis o elementos de relleno son las reuniones entre los curas para maldecir a Joao Eduardo, aunque esta secuencia puede considerarse como libre de catálisis, pues, cada argumento que plantea Queirós, en esta secuencia, está estrechamente relacionado con el nudo de la novela, es decir, con el momento que generará tensión en el lector.

Asimismo, las informaciones que se dan son múltiples, se describe a Amaro como un incitador de jovencitas inexpertas, se muestra al padre Natario como un hombre que promueve teología liberal, que comparte con los guerrilleros y al canónigo Dias como un ser falso e hipócrita. Los indicios de esta secuencia apuntan al revelamiento de las verdades de la Iglesia, no obstante, son solapadas por los sacerdotes quienes condenan la actuación humana de los creyentes, pero que no reconocen las fatalidades de la institución religiosa.

Ahora bien, ya pudo percibirse cómo funciona el proceso de ayuda desde la óptica de Joao Eduardo, no obstante, el destino y más que el destino, el poder pastoral, confabula a favor de Amaro. Con la aparición del comunicado, este actante ofrece ayuda a Amélia para liberarla de la “fiera atea”. Ayuda que los personajes que intervienen en la vida social de Leiría consideran idónea y propicia, puesto que es inconcebible que una mujer casta y beata como Amélia sea sumergida en las llamas del infierno, por mantener una relación amorosa con Eduardo.

Así, en esta secuencia, predomina la necesidad de posesión física. La ayuda ofrecida por Amaro también llega a representar un daño terrible que terminará con el embarazo y muerte de Amélia. Estas secuencias no son más que la relación entre opuestos para conseguir fines en común, los actantes Amaro y Joao Eduardo tienen la necesidad de demostrar una verdad; el primero desde la concepción de Dios y de la Iglesia y, el segundo, desde la racionalidad del pensamiento filosófico. Las funciones núcleos de esta secuencia vienen dadas por un estado de neurosis en Amaro quien hace ver ante los ojos de Amélia que la relación amorosa entre ellos es una voluntad divina y que por esa razón están libres de pecado. Las catálisis de esta secuencia pueden aludir a la descripción de los encuentros amorosos de ambos actantes. Las informaciones muestran los estados eróticos y junto a ello, el temor a ser descubiertos. Los indicios llevan al lector a un nuevo nudo en el cual se descubrirá el pecado de los protagonistas. De esta forma, podemos representar el proceso de ayuda y daño a partir de la S2:

Cuadro 2

Secuencia media (S2) Secuencia compleja del tipo encadenamiento por enlace

Proceso de ayuda	Proceso de daño
Ayuda a realizar (instruir a Amélia)	Fechoría a cometer (Seducir a Amélia)
Proceso de ayuda (Atender a la voluntad divina)	Fechoría (Posesión física)
Ayuda ejecutada (Separación de Joao Eduardo)	Fechoría cometida (embarazo y muerte Amelia y su hijo)

Secuencia final: Fecundación del hijo y muerte de Amelia

Como se puede percibir, en la obra hay un deseo, por parte de Amaro, de pretender a Amélia, sin embargo, el mayor obstáculo es el ejercicio del sacerdocio. Esta situación provoca en él ansias de libertad y celos hacia Joao Eduardo quien sí tenía la posibilidad de pretender a cualquier mujer. Para ello, recurre a un proceso de ayuda hacia Amélia, que primero comienza con la inducción a la vida religiosa y que luego terminará en un embarazo y una muerte. De allí, que la ayuda ofrecida por Amaro se convierta en una fechoría, en otras palabras, en un medio para alcanzar un fin. Este proceso puede entenderse como la fechoría final de Amaro. Una vez alcanzados sus propósitos se desliga por completo de lo que podía representar el embarazo de Amélia y los riesgos de ocultarla durante la concepción de su hijo.

Se nota una creciente preocupación por conservar la honorabilidad de su profesión y de su imagen pulcra e incorruptible. Las funciones núcleos de esta secuencia vienen dadas por la partida de Amélia de Leiría hacia Ricoça para ocultar su embarazo, el parto riesgoso de Amélia, y la muerte tanto de su hijo, como de ella. Las informaciones muestran la crueldad de Amaro, Dionisia y del doctor Gouveia para atender el parto de Amélia y para definir el futuro del hijo del pecado. No se puede considerar que haya catálisis en esta última secuencia, pues cada imagen y cada espacio planteado por Queirós cuentan para la construcción de los acontecimientos, incluso se deja al lector en una incertidumbre al hacer pasar al neonato como el hijo del pecado. Éste tendrá derecho a una vida, empero, luego muere misteriosamente, por lo cual se podría decir que asesinado por la tejedora de ángeles (Carlota), sin embargo, esto último no se clarifica. Seguidamente, las informaciones remiten a los estados que transitan los personajes para salvarse del delito, especialmente, Amaro, quien que no encuentra la manera de escabullirse del crimen y, de esta manera el indicio final que ofrece la secuencia narrativa descrita es, por una parte, la posible revelación de los hechos y, por otra, el secreto de un crimen.

Acciones

Una vez señaladas las secuencias y las funciones es necesario indicar las acciones y el papel que juegan los actantes en el relato. Para ello, se tomará como referencia la diferenciación que hace Romera entre actores y actantes. Los primeros, de acuerdo con Greimas (citado en Romera, 1980), se reconocen por el nombre con el cual se identifican dentro del relato; por ejemplo, Amaro, Amélia, la Sanjoaneira,

entre otros, mientras que el actante se identifica con su funcionalidad dentro de la obra. Para comprender mejor este apartado, Romera hace alusión a tres categorías actanciales a saber:

Sujeto-objeto: vinculada con una relación de deseo (querer)

Remitente-destinatario: vinculada con la modalidad del saber, cuya realización más característica es la comunicación (la confidencia, por ejemplo)

Auxiliar-oponente: vinculada con la relación de poder (participación)

Aunado a ello, hay que señalar que Greimas (citado en Zecchetto, 2002) propone que los modelos actanciales responden a los siguientes roles: sujeto, objeto, destinador, destinatario, oponente, ayudante. De esta manera, los personajes de la obra se pueden mover en estos tres escenarios propuestos por Romera y en los roles actanciales planteados por Greimas, de la siguiente forma:

- Amélia, objeto del fatalismo.
- La Sanjoaneria, ayudante de doble moral del sacerdocio.
- Amaro, destinador de las fechorías y objeto de represión moral.
- Marquesa de Alegros, destinador del sacerdocio en Amaro.
- Joao Eduardo, oponente a las prácticas del sacerdocio y auxiliar de Amélia.
- El canónigo Días y el padre Natario, destinadores de la doble moral.
- Dionisia, ayudante a consolidación de las fechorías.
- La parálitica, ayudante del descubrimiento del pecado.

- Las mujeres de la Leiría (Joaquina y Ana Gansoso, Maria da Assunção), objetos del poder pastoral.
- Dr. Gouveia, oponente de la iglesia, ayudante de la fechoría.
- Dr. Godinho, oponente de la iglesia.
- Iglesia, destinador del poder pastoral.

El conjunto de elementos que conforman la estructura morfosintáctica presente en *El crimen del padre Amaro* se pueden sintetizar en el siguiente gráfico:

www.bdigital.ula.ve

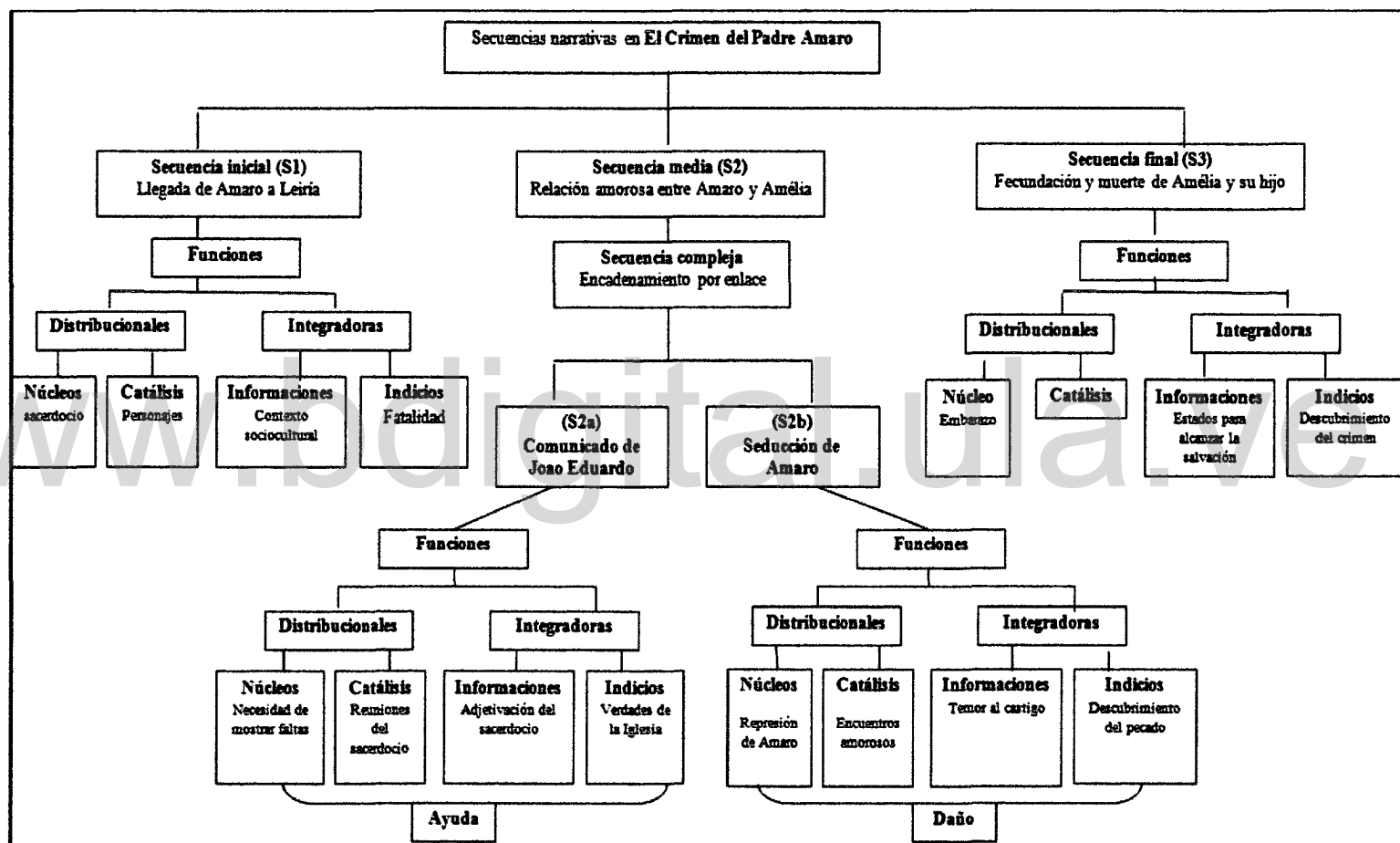


Gráfico 4. Síntesis de las secuencias narrativas presentes en *El crimen del padre Amaro*.

Estructura semántica

Prohibir algo es despertar el deseo
Montaigne

De acuerdo con Romera (1980), la estructura semántica pretende encontrar sentido y significado de las partes señaladas a nivel morfosintáctico. El núcleo temático que se expone en la obra objeto de estudio, es el poder pastoral; cuyos planteamientos se conjugan con las categorías anunciadas en el capítulo III del presente estudio. En función de éstas, se realizará una triangulación con relación al mundo social, cultural y psicológico de Amaro, Amélia y Joao Eduardo, junto con algunos ejemplos extraídos de la obra.

En primer lugar, hay que destacar que la secuencia narrativa final es consecuencia del conjunto de acontecimientos que iniciaron a Amaro en el servicio religioso. El capítulo III de la novela es determinante para la comprensión de este aspecto, ya que presenta a un actante reprimido, quien se forma como sacerdote por determinación de la marquesa de Alegros o la “Urraca”, como él la llamaba, (una mujer viuda de 43 años, pasiva, bondadosa y devota a los curas y a la Iglesia), y, al mismo tiempo, por los deseos de liberación de la vida servil ofrecida por sus tíos, antes del ingreso a dicho recinto. Desde su preparación previa, sentía gusto e inclinaciones por las féminas, algunas veces por la criada, otras por simples formas que se manifestaban en su imaginación, sin embargo, fue entrando como una oveja en la disciplina del seminario, sin abandonar las pasiones que en él despertaba la forma

de una mujer. En su celda, contemplaba la imagen de la virgen, rezaba la salve y, a su vez, olvidaba la imagen de santidad y sólo veía ante sí una hermosa rubia, al desnudarse la miraba de reojo lúbricamente; y su curiosidad se atrevía hasta a levantarle los castos pliegues de la túnica azul y suponer formas, redondeces, carne blanca (Queirós 1996: 32).

Estas actitudes de Amaro demuestran que las pasiones humanas representan el espíritu indomable de toda civilización y que los grandes delitos que han escandalizado a la iglesia católica a través de los siglos, provienen, en muchas oportunidades, de los votos del celibato. De acuerdo con esta idea, Jung (s/f: 27) señala que lo erótico es parte del conflicto psicológico “La teoría freudiana de la represión parece, desde luego, que diera a entender que los hombres son excesivamente morales y reprimen los impulsos de su naturaleza inmoral”. Es decir, que se trata, en lo esencial, de deseos sexuales reprimidos que chocan con la moral sexual de hoy. El neurótico lleva en sí mismo un alma infantil que no soporta limitaciones arbitrarias, trata de amoldarse a la moral, pero, entonces, cae en una profunda disensión y discordia consigo mismo. Por un lado, quiere someterse, por el otro, liberarse y a esta lucha se le llama neurosis (Freud, s/f). El hombre inmoral, el que deja libres y sin freno los impulsos de la naturaleza, sería, entonces, totalmente invulnerable a la neurosis.

La sexualidad que se plantea en el contexto sociocultural de la obra es tolerable y admitida dentro del matrimonio. En palabras de Foucault (1976: 6), “Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de

sexualidad reconocida utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres”. Postura que responde a las reflexiones del autor acerca del siglo XVII; caracterizado por ser un período de represiones intensificadas por la Iglesia, cuyas representaciones, en la narrativa queirosana, confirman el planteamiento de Freud. Producto de esa neurosis de la cual no podía liberarse Amaro, crece en él un odio hacia Amélia y hacia su servicio a Dios, cuando ésta compartía, en su casa, con Joao Eduardo: “La encontraba vulgar. La intimidad del escribiente en la casa le parecía escandalosa: decidía incluso hablar con la Sanjoaneira, decirle que aquel galanteo de puertas adentro no podía ser del agrado de Dios” (Queirós, 1996: 84). La odiaba a ella quien no se daba cuenta que bajo una sotana negra, una pasión devota la observaba, la seguía, le estremecía y se moría de impaciencia. Así, este actante siente deseos de humillarla por no poder obtener su amor: “Juró entonces no volver a la casa de la Sanjoaneira. Y, a grandes zancadas por la habitación, pensaba: “qué debería hacer para humillar a Amélia ¿Qué? Despreciarla como una perra” (ob. cit), Cómo le gustaba y era imposible obtenerla. En concreto comienzan las lamentaciones de él por no ser libre.

En este mismo orden, en Amaro se materializa el discurso expuesto, tanto por Van Dijk (2006) como por Zecchetto (2002). El primer ejemplo claro, es el ofrecimiento a Amélia de los *Cánticos a Jesús*. Éste utiliza la sotana para obsequiar un libro que cumpliera con las devociones de Amélia, no obstante, el narrador enseña, en un fragmento, parte de la lectura: “¡Oh! ¡Ven amado de mi corazón, cuerpo adorable, mi alma impaciente de desea! ¡Te amo con pasión y desespero! ¡Abrazame! ¡Quémame! ¡Ven! ¡Aplástame! ¡Poséeme!” (Queirós, 1996: 82). De acuerdo con este

pasaje, Van Dijk (2006) plantea que el discurso señala un mensaje y una construcción social que transmite un saber hacer y saber creer. También Foucault apoya esta idea, al afirmar que el discurso guarda estrecha relación con el deseo y el poder. No sólo traduce luchas y sistemas de dominación, sino aquello por lo que se lucha, aquello por lo que uno quiere adueñarse. Amaro físicamente se muestra bondadoso, devoto y hasta santo, como le llamaban las señoras del pueblo; sin embargo, juega con dos máscaras, la de su mundo psicológico interior y la fachada que construye ante la sociedad. Sabe sacar provecho de la ideología de los creyentes, utiliza el poder que tiene en sus manos como sacerdote, es consciente de que es un guía espiritual a quien se le debe respeto y afirma:

La chica necesita alguien que la guíe. Aquí entre nosotros ¡necesita un confesor!... La chiquilla es un espíritu débil; como la mayor parte de las mujeres, no sabe orientarse sola; por eso necesita un confesor que le guíe con la mano de hierro, al que obedezca, al que le cuento todo, al que le tenga miedo (Queirós 1996: 190).

Cuatro términos son claves para determinar, en Amaro, el planteamiento filosófico de Foucault con relación al poder pastoral: orientación, guía, obediencia y temor. La metáfora del rebaño y el pastor, en la obra, es casi literal. Amélia y su contexto social (madre, amigos de la familia, miembros de la comunidad) se adaptan fácilmente a las opiniones del sacerdote. El poder pastoral reconoce en la figura del pastor un ente guía, que orienta, quien sabe lo que le sucede a sus ovejas, quien sabe sus secretos y quien tiene la facultad divina de perdonar y castigar. Aunado a ello, la ideología de Amélia es clara y se refleja en sus prácticas. Es una joven que desde temprana edad se ha formado en la doctrina católica, y quien no ha reflexionado

acerca de sus hábitos. Amaro usa el discurso para persuadirle y dominarla. Asimismo, utiliza la ideología de la población para mostrarle la cara de su bondad. Un ejemplo que refleja este argumento es el siguiente enunciado por Amaro al tener un enfrentamiento con Joao Eduardo:

Hice lo que me inspiro el corazón- dijo el bajando los ojos- Recordé las palabras de Nuestro Señor Jesucristo: él ordena ofrecer la mejilla izquierda después de haber sido abofeteado en la mejilla derecha. (Queirós, 1996: 240).

Sin lugar a dudas, la ideología arraigada en el pueblo de Leiria remite a formas de actuar dentro de un espacio sociocultural, que se encuentra focalizado en la cosmovisión unidimensional, ofrecida por la Iglesia. El discurso del actante es fundamental para precisar en los sacerdotes una jerarquía que subordina el pueblo a sus designios. Quienes asisten a la institución religiosa, confían en la familiaridad de éstos con Dios y no generan interrogantes de sus actuaciones tipificadas. Otro pasaje de la obra es determinante para visualizar la conexión inseparable entre discurso e ideología:

Era este poder divino de cura, esta familiaridad con Dios, tanto o más que la influencia de su voz, lo que la hacían creer en la promesa que él le repetía siempre: que ser amada por un cura atraería sobre ella el interés, la amistad de Dios; que después de muerta, dos ángeles irían a cogerla de la mano para acompañarla y deshacer todas las dudas que pudiese tener San Pedro, llavero del Cielo; y que en su sepultura, como le había ocurrido en Francia a una muchachita amada por un cura, nacerían espontáneamente rosas blancas, como prueba celestial de que la virginidad no se daña entre los brazos santos de un cura (Queirós 1996: 289).

El mismo Amaro afirma que en la casta sacerdotal hay un poder superior al de los ángeles, pues tienen la facultad de perdonar los pecados. Los actantes que conforman la institución religiosa son reiterativos al hablar de su poder divino:

¿Dónde había una autoridad igual a la suya? Ni siquiera en la corte celestial. El cura era superior a los ángeles y a los serafines... ¡porque a ellos no les había sido concedido, como al cura, el poder maravilloso de perdonar los pecados! La propia Virgen María ¿Tenía un poder mayor que él, que el padre Amaro? (Queirós 1996: 288).

Amaro utiliza el discurso para hacerle entender a Amélia que el cuerpo no se deteriora en los brazos de un sacerdote. Así, la ideología se manifiesta en los procesos cognitivos, prácticas, rituales y creencias arraigadas en la población, y, el discurso constituye el medio que utilizan los actantes para transmitir un mensaje que remite a una forma de saber o de hacer. Ahora bien, hasta qué punto el discurso del actante Amaro configura el pensamiento de Amélia. Lógicamente, en ella actúa un impulso natural de atracción hacia un hombre, pero también persiste una dualidad constante en relación con el temor hacia Dios y la pasión por Amaro. La idea de pecar y de ser castigada le angustia y se manifiesta en sus sueños:

Quería contarle el disgusto que había tenido aquella madrugada. Amélia se había despertado de repente, ¡gritando que la Virgen le estaba pisando el cuello!, ¡que se ahogaba!, ¡que la Totó la quemaba por detrás! ¡Y que las llamas del Infierno subían más alto que la torre de la Catedral! (Queirós, 1996: 296).

El sueño expresa la arqueología privada del durmiente. Por eso Freud, suele limitar la noción de símbolo a los temas oníricos que repiten la mitología. El sueño como espectáculo nocturno es desconocido, es accesible por el relato del despertar, el

cual interpreta el analista, quien lo sustituye por otro texto, el sueño está próximo al lenguaje, puede ser contado, analizado e interpretado (Ricoeur, 1970). Es el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario llegan a la palabra. En este orden, el autor citado hace una alegoría perfecta que ilustra el pasaje de la obra expuesto. Utiliza el salmo 19: “Los cielos relatan la gloria de Dios”; y, a su vez, afirma que no son los cielos los que hablan, sino que hablan a través del profeta. De igual modo, sucede con el soñante quien en sueño privado está cerrado a todos y comienza a instruir a los oyentes, sólo cuando cuenta el relato. En relación con esta idea:

Freud se sitúa precisamente en uno de los extremos de esta corriente: con él no es sólo una escritura lo que se ofrece a la interpretación, sino todo un conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto por descifrar; así, pues, tanto un sueño, un síntoma neurótico, como un rito, un mito, una obra de arte o una creencia. (Ricoeur, 1970: 27).

A lo largo de la obra, se muestra esta confusión en Amélia o si quiere una ideología marcada por sus hábitos. Comparaba el gusto por Amaro con el gusto por el paraíso¹³. “Le gustaba mucho la frescura de su boca; ¡palidecía ante la idea de poder abrazarlo, vestido con su larga sotana negra!” (Queirós, 1996: 104). Y así en el trascurso de las secuencias narrativas se desnudaba y se persignaba de prisa antes de iniciar su encuentro amoroso, pero éste no le consentía intereses, curiosidades ajenas a su persona. Hasta le prohibía que leyese novelas y poesías. “¿Para qué se iba a hacer sabihonda? ¿Qué le importaba lo que pasaba en el mundo?” (Queirós, 1996: 287). De esta forma, se manifiesta el poder que ejerce sobre ella, él necesita que ella

¹³ Ver *La Divina Comedia* (1999)

se conserve en la sumisión, necesita dominarla. Esos intereses, curiosidades y lecturas podían significar una ruptura con sus prácticas.

La Iglesia, a través de los sacerdotes, es una institución que controla el comportamiento de los creyentes. Por tal motivo, Berger y Luckman (1968) reconocen que la institucionalización aparece cada vez que se tipifican recíprocamente unas acciones habitualizadas. Desde este horizonte, se percibe la diferencia entre la Iglesia y la Escuela. Ambas son instituciones que conforman los Aparatos Ideológicos del Estado señalados por Althusser, no obstante, la Escuela domina, pero también libera, permite el acceso al conocimiento, permite revolucionar los hábitos, en cambio, la Iglesia mantiene al hombre en ese estado de conservación planteado por Nietzsche (1997) bajo el cual se encuentra sujeto a ideas fijas.

Con ello, el narrador ofrece una sentencia, en otras palabras, un punto de vista con relación al contexto sociocultural de la obra. El poder pastoral que se materializa en la obra no se expresa únicamente en la comunidad de Leiría, sino en cada actante en particular, en sus secretos, sus modos de vida, sus mentes y sus almas. El discurso que argumenta Queirós sugiere la sumisión si se desobedece o se está en contra de los valores de la Iglesia; los hombres estarán condenados, por el pecado, a habitar en el infierno. Nietzsche (1997) al igual que Joao Eduardo (antagonista de la obra), defiende el cristianismo primitivo, es decir, esas prácticas de Jesús de Nazaret que acabaron en la cruz y que luego el evangelio quiso propagar a través del temor y los juicios de moral y alerta ante las instituciones que quieren ocupar su lugar.

De la misma forma, es común que durante el período histórico al que alude la obra se presente a la mujer desde una construcción negativa, llamada, conforme a las expresiones de la Iglesia: serpiente, dardo, hija de la mentira, puerta del infierno, cabeza del pecado, entre otros adjetivos: “¿Qué criatura era aquella que, a lo largo y a lo ancho de la Teología, era unas veces elevada al altar como Reina de la Gracias y otras veces maldecida con apóstrofes bárbaros?” (Queirós, 1996: 32). Es así como, en torno a la mujer, se crean estereotipos y conceptos difíciles de quebrantar; la primera responsable de esta adjetivación de serpiente es la Biblia. Con Eva, se anuncia la simbolización de la mujer como el pecado y del hombre como el ser que sucumbe ante ella.

Otro aspecto que puede ser discutible es la concepción de la mujer sumisa y obediente a los designios de Dios. El mismo Amaro culpa a Amélia por llegar a elevarse a ese estado éxtasis y neurosis que le causa su represión sexual y no sólo culpa Amélia, sino al entramado de circunstancias que le mantenían reprimido:

Paseando excitado por la habitación llevaba aun más lejos sus acusaciones, contra el celibato y contra la Iglesia. ¿Por qué prohibía ella a sus sacerdotes, hombres que vivían entre hombres, la satisfacción más natural, no vedada siquiera a los animales? ¿Se imaginaban que porque un obispo anciano le diga serás casto a un hombre joven y fuerte su sangre va a enfriarse de repente? ¿Y que una palabra en latín *-accedo-* pronunciada en un temblor por el seminarista asustado sería suficiente para contener eternamente la rebelión formidable de su cuerpo? ¿Y quién inventó eso? ¡Un concilio de obispos decrepitos!... ¡Todo puede eludirse y evitarse, salvo el amor!... ¡Porque la carne es débil! (Queirós 1996: 128).

Pero qué hace que Amaro no decida dejar sus hábitos y continuar una vida regular con Amélia. La respuesta se encuentra inmersa en la ideología, la habituación y, por supuesto, la institución religiosa. Amaro comienza a transitar en dos polos, el deseo natural de satisfacción sexual, y el temor al castigo que trae consigo el juicio social, la pérdida de las comodidades que brinda la Iglesia y el poder divino. Así, pues, se identifican los cinco puntos para el ejercicio del poder planteados por Foucault (1988):

(1) El sistema de diferenciaciones se manifiesta en la tradición de status y privilegios de los que goza la Iglesia católica. (2) Los objetivos que impulsan las relaciones de poder; en Amaro y en los demás sacerdotes están dirigidos hacia la conservación de los beneficios y privilegios del servicio a Dios. (3) Los medios para que estas relaciones de poder se efectúen son los mecanismos de control y vigilancia, como la confesión auricular, la adaptación de los discursos del evangelio, para conseguir ciertos fines o acciones. (4) Las formas de institucionalización representan la estructura jerárquica de la Iglesia como institución de principios tradicionalistas, y, por último, (5) los grados de racionalización tienen que ver con la puesta en juego de las relaciones de poder que ya han sido manifestadas a través de ejemplos extraídos de la obra.

Estos cinco puntos planteados por Foucault remiten a una de las paradojas más grandes de la novela y de la iglesia católica. Si el temor al poder divino es tan grande para que el actante no deje su sotana, por qué no detiene sus impulsos naturales y cumple a cabalidad los mandatos expuestos en el *Concilio de Trento*, que

en este caso, es el documento que legitima los planteamientos religiosos que aún, en el presente siglo, conservan vigencia. Amaro reúne todas las características expresadas por Nietzsche (1997) acerca del sacerdocio. Él los describe como odiadores, calumniadores, y quienes viven de los pecados de un colectivo. Sin la confesión, los sacerdotes del pueblo de Leiria no tendrían acceso a la persuasión, a la manipulación de las personas, ellos mismos reconocen en la confesión un arma.

Por otra parte, Joao Eduardo es quien reúne todos planteamientos filosóficos expuestos por Nietzsche con relación al acto de transvaloración necesario para romper con el poder que oprime. Hay que resaltar que este personaje es identificado como ateo y es acusado de múltiples fechorías. Sin embargo, la figura actancial que ofrece el narrador no apunta hacia el ateísmo, sino más bien a la oposición de éste al desbordamiento de poder de la Iglesia, o en palabras de Montero (2004), a la concientización; pero la sociedad purga o laxa a quien se resista a estos patrones de cambio o a quien promueva concientización. Eduardo observa y es objeto de las relaciones de poder del pueblo de Leiria; reconoce que las prácticas de la Iglesia conducen a la sumisión y a la mansedumbre. Al igual que Amaro y Amélia siente temor por el castigo y el enjuiciamiento social, sin embargo, se atreve a denunciar las miserias del clero a través de un comunicado, que traerá como consecuencias, la pérdida de Amelia y el exilio del pueblo:

El escribiente, ya desde el primer momento, se había dado cuenta de la simpatía de Amelia por el párroco. Pero, conociendo su educación y las costumbres devotas de la casa, atribuía aquellas atenciones casi humildes hacia Amaro al respeto beato por su sotana de cura, por sus privilegios de confesor (Queirós, 1996: 130).

Sin lugar a dudas, Eduardo es ejemplo de la categoría *superhombre* planteada por Nietzsche, es decir, se comporta como el actante que revisa críticamente los valores que impulsan a actuar a las personas en Leiria, da cuenta de las relaciones de poder, y se resiste a la organización del Iglesia como institución, sin embargo, este actante también ofrece una doble mirada. Por una parte, siente la necesidad de denunciar al clero de Leiria, especialmente a Amaro, y por otra parte, quiere ocultar su identidad para protegerse del juicio social. Leiria es ejemplo de la habituación planteada por Montero (2004); postura que remite a la configuración de estilos de vida, comportamientos, formas de actuar y de responder dentro de un sistema social. La mayoría de los actantes presentes en la obra mantienen una rutina constante entorno a la asistencia a la Iglesia, la casa de la Sanjoaneira, y la confesión.

Los actantes que están alejados de esta habituación son quienes tienen un mayor acercamiento a la racionalidad: Eduardo, los doctores, los miembros del periódico. Por esta razón, Berger y Luckman (1968) son claves al afirmar que toda actividad humana está sujeta a la habituación y que ésta precede a la institución. Una vez que la iglesia, como institución, se ha consolidado en cualquier espacio sociocultural es muy difícil desestructurarla. La iglesia funciona, de acuerdo con Nietzsche (1997), como ese espacio que mide a los individuos según se hayan doblado ante la voluntad del sacerdote o se hayan resistido a ella. Así, habituación e institución van de la mano. La institución promueve ideología, se conecta con los Aparatos Ideológicos del Estado, se legitima y produce un discurso que tiene como fin la estabilidad, el control y la conservación del poder; pero ésta no funciona de

manera individual, requiere de otras instituciones como la familia, la política, los medios de comunicación, la medicina, entre otras.

Por citar algunos ejemplos, se pueden mencionar a las hijas de la marquesa, el conde de Ribamar, consejero de Estado. La relación entre Amaro con las hijas de la condesa y el conde lleva a pensar que la Institución eclesiástica depende de los Aparatos Ideológicos de los cuales habla Althusser (1969). El conde, por ejemplo, señala que los sacerdotes son de gran utilidad en los trances electorales: “La religión -dijo- puede, debe incluso ayudar a la estabilidad de los gobiernos, actuando, por decirlo así, como freno...” (Queirós, 1996: 39).

En *El crimen del padre Amaro* hay una insistencia por afirmar que si no se es católico las buenas virtudes no cuentan. Eduardo, un ateo, un bandido, escribiente, quien no se confiesa, un republicano, una fiera... maduraría el alma de Amélia para el infierno ¿y Amaro para quién, acaso para el paraíso? Dos diálogos de la obra confirman esta postura. En primer lugar, la conversación sostenida entre Eduardo y el Dr. Godinho (de quien había sido su escribiente) y en segundo lugar, con el Dr. Gouveia (médico del pueblo). Eduardo intenta, por todos los medios, justificar las acciones de Amélia, pero esta situación es evaluada por el Dr. Godinho como un drama moral.

Pero supongamos que he sido yo el que lo ha difundido por ahí. Una da dos: o el comunicado era una calumnia y entonces soy yo el que debe acusarlo de hacer ensuciado un periódico honrado con un cúmulo de difamaciones; o bien era verdad y entonces ¿qué hombre es usted, que se avergüenza de las verdades que suelta y que no se atreve a mantener a la luz del día las opiniones que redacta en la oscuridad de la noche? (Queirós 1996: 204).

A partir de este pasaje de la obra, el narrador anuncia una sentencia contundente acerca de Eduardo “eso le pasaba por ser un pobre diablo”. De esta forma, se reafirma que para obtener un beneficio, en ese contexto, había que tener poder bien sea económico, político o religioso, y más adelante se pone en tela de juicio la postura crítica de Eduardo. “¿Qué tienen ustedes para sustituir la religión de nuestros padres cuando hayan acabado con ella? ¿Qué tienen? ¡Enséñemelo!” (Queirós, 1996: 206) preguntaba el Dr. Godinho. Los argumentos destrozan a Eduardo. “¡Y qué podía él, pobre escribiente de notaria, contra el padre Amaro, que tenía a su favor al clero, al chantre, al cabildo, a los obispos, al Papa!” (Queirós, 1996: 126). Amaro no contaba con dinero, pero sí tenía un poder concedido por la institución religiosa. Aunado a ello, contaba con el apoyo de las familias del pueblo y de poder político, pues éste beneficia económicamente las causas de la Iglesia y a su vez se apoya en la Iglesia para controlar a los creyentes y provocar una acción sobre éstos. En este mismo orden, el Dr. Gouveia expresa a Joao Eduardo: “Amigo mío, tú puedes tener socialmente todas las virtudes; pero, según la religión de nuestros padres, todas esas virtudes que no son católicas son inútiles y perniciosas” (Queirós 1996: 212) y luego:

Otros personajes más importantes que tú, cuya alma fue perfecta y cuya regla de vida fue impecable, han sido considerados auténticos canallas porque no habían sido bautizados antes de ser perfectos. Seguramente has oído hablar de Sócrates, de otro llamado Platón (Queirós 1996: 212).

A partir de este momento se establece en la obra un intertexto con relación a *Divina Comedia* (1999) donde se presenta la concepción teocéntrica de la sociedad medieval. Cada uno de los personajes del poema épico representa la concepción del hombre de acuerdo con los patrones de conducta que la iglesia, como institución ideológica dominante, quiso establecer. Dante quiere mostrar tres formas de ser de la humanidad, vicio, virtud, perfección y los llama infierno, purgatorio y paraíso (Borges, 1999). El infierno, de manera particular, ya había sido presentado bajo la concepción bíblica como el lago de azufre donde las almas serán atormentadas día y noche, por los siglos de los siglos (Apocalipsis, 20: 10.15). Aunado a ello, Dante, al igual que Queirós, hace alusión al fuego como agente de destrucción y de renovación (Cirlot, 1969). De la misma forma, el canto cuarto, “el Limbo”, donde se encuentran las almas de aquellos, quienes a pesar de haber vivido racional y virtuosamente, por no haber sido regenerados en el bautismo, se ven excluidos del paraíso, establece una conexión con la obra objeto de estudio. Afirma Virgilio:

¿No me preguntas qué espíritus son esos que estás viendo? Pues quiero que sepas, antes de ir más adelante, que no son pecadores, pero que los meritos que puedan tener no les bastan, porque no recibieron el bautismo, que es la puerta de la Fe que tú profesas (Alighieri, Canto I).

Entonces, se reconoce la puerta de la fe como el bautismo, es el voto inicial de la fe católica. En la obra se alude constantemente al bautismo. Amaro expresa:

Oiga doctor, aunque no sea más que por caridad hacia su alma, debo advertirle que el Sagrado Concilio de Trento, canon XIII, impone la pena de excomuni3n control todo el que diga que el bautismo es nulo por ser impuesto sin la aceptaci3n de la raz3n (Queir3s 1996: 400).

Siguiendo la idea de Eduardo, el Dr. Gouveia pregunta: “¿Tú crees en Dios? ¿En el Dios del Cielo, en el Dios que está allá en lo alto del Cielo y que es el principio de toda justicia y de toda verdad?”. En la vida eterna, el pecado original, entre otras cosas. A lo que Eduardo da una respuesta afirmativa y anuncia que fue educado bajo esas creencias.

Entonces ¿para qué quieres barrer a los curas de la faz de la tierra?... si crees en el Dios del Cielo, que nos gobierna desde allá arriba, y en pecado original, y en la vida futura, necesitas de una clase sacerdotal que te explique la doctrina y la moral revelada por Dios... Yo no necesito a los curas en el mundo, porque no necesito a Dios en el cielo... yo tengo mi Dios dentro de mí, esto es el principio que dirige mis acciones y mis juicios (Queirós, 1996: 214).

El Dr. Gouveia no asiste a la iglesia, no comparte los valores religiosos del pueblo, sin embargo, tiene una forma de poder en sus manos que se encuentra estrechamente vinculada con el poder pastoral y es la facultad de mejorar a los enfermos, de atenderlos, ofrecerles medicamentos. Por esta razón, Eduardo busca su ayuda. Lógicamente, el Dr. Reconoce en la religión católica una doctrina irrefutable y reconoce que posee hábitos que le han llevado a la institucionalización. Queirós sabe acuñar elementos que muestran cómo las masas humanas asisten a los sacerdotes sin reflexionar que tanto la fe como la política pueden ser armas de doble filo, si no se analiza su actuación. Joao Eduardo es el actante objetivo, es la figura de oposición a los intereses religiosos. Siempre había sido enemigo de los curas; los juzgaba un peligro para la civilización y la libertad. El comunicado en el que se cubre como “el liberal” lo confirma. Véase el siguiente pasaje:

Pero el peligro son ciertos curas jóvenes y bonitos, párrocos por influencias de condes de la capital, que viven en la intimidad de las familias de bien donde hay doncellas inexpertas, y que se aprovechan de la influencia de su sagrado misterio para arrojar al alma de la inocente la semilla de llamas pecaminosas... ¿Por qué rondas alrededor de tu presa como el milano alrededor de la inocente paloma? (Queirós, 1996: 144).

En consecuencia, Queirós utiliza la narrativa como medio para aludir a la sociedad portuguesa en su decadencia y a la Iglesia como parte de ese proceso de cambios de estructuras de pensamiento y organización social. La confesión, la absolución de los pecados, la vida eterna, la salvación y el castigo se materializan como dispositivos o medios para plasmar el poder pastoral. Así se puede verificar cómo se instauran estas alternativas en los planteamientos de Foucault, y por supuesto, en la mirada que ofrece Queirós de la Iglesia y de los sacerdotes, quienes bajo las premisas de la religión ocasionan patrones de comportamiento en los creyentes y hacen que estos sean sujetos de poder. Si se piensa en Queirós, se puede percibir cómo estos comportamientos, que irradian desde la Iglesia, van ganando espacios que eximen a los sacerdotes de cualquier punición social y que generan en los habitantes una gran variedad de habituaciones.

Bajo las sotanas negras que se muestran en los personajes de la obra de Queirós hay todo un proceso que favorece intereses y deseos por las prácticas prohibidas de la Iglesia. Joao Eduardo problematiza el papel ideologizante de la Iglesia. Dios, en la obra de Queirós, es percibido como una figura atemorizante, que premia, pero que también castiga, sin embargo, el temor no frena a los actantes para desatender a los mandamientos divinos.

Los habitantes de Leiría llegan a considerar a Amélia como un ejemplo para incrédulos, por el hecho de comulgar a diario y contemplar a los santos de la iglesia, pero, detrás de esa imagen beatitud se esconde una realidad ineludible, los impulsos de las pasiones humanas, que sin importar razas ni credos, necesitan de la satisfacción corporal. Joao Eduardo no despierta pasiones en Amelia. Su vida, después de la llegada de Amaro, fue distinta. De igual manera, ocurre con Amaro “A su lado, sin fuerzas, muy débil, se olvidaba de que era un cura; el sacerdocio, Dios, la catedral, el pecador quedaban abajo, lejos” (Queirós, 1996: 80).

No obstante, Queirós explica los desencadenantes del desapego de Amaro hacia las sotanas. En él sólo actuó el seminario como un medio para librarse de la vida obstinada que llevaba con sus tíos, luego de la muerte de su madre, además, está consciente de que la vida del sacerdocio ofrece comodidades que difícilmente podría obtener junto con sus tíos adoptivos. He allí el rompimiento de un estereotipo mediante el cual se califica a los sacerdotes como hombres sencillos, humildes y conformes; quienes aceptan cualquier lecho o comida. El propio Amaro y los demás párrocos como Natario y el canónigo Días sienten deseos por obtener los mejores beneficios de las figuras políticas; el mismo Amaro, en sus reflexiones, recuerda la vida tan cómoda que disfrutaba un obispo, con el deleite de postres y vinos excepcionales, con los anillos y bastones de puñados de oro; con la seducción de señoras respetables del pueblo y su colaboración económica mensual para la Iglesia, como garantía para llegar al cielo. Ahora bien, cómo existe tanta permisividad con el dinero, como una puerta para llegar al cielo y no con la sabiduría. Nuevamente, se

genera una paradoja que lleva al lector a indagar acerca de los valores morales que se han legitimado a favor de la Iglesia.

Es evidente entonces que Amaro, Amélia y Joao Eduardo se sienten presionados por una sociedad que vigila, castiga, somete y que por otra parte, expulsa a quien se resiste a sus valores dogmáticos. Cada uno de estos actantes es muestra de que el temor al juicio social es más fuerte que el temor a Dios. El poder, desde esta perspectiva, se desborda, y se impone, conserva los hábitos de los creyentes, manipula la ideología, y expulsa a quien se resiste ante él.

Estructura pragmática

La perspectiva *retórica o pragmática* muestra las relaciones del autor con la obra y las relaciones de la obra con los lectores. Para ello, Romera recurre a la explicación del tiempo, de la persona narrativa, y los recursos narrativos. En toda narración existen dos temporalidades: la del universo real representado y la del universo ficticio del discurso literario que lo representa. De esta manera, todo relato pone de manifiesto las categorías *orden, duración y frecuencia*. Con relación al orden, se puede decir que el tiempo que cuenta, el del discurso, nunca puede ser paralelo perfectamente al del tiempo contado, necesariamente tiene que producirse interacción en el antes y el después. De allí, las anacrónicas que pueden ser retrospecciones (vueltas atrás) y prospecciones (anticipaciones). (Romera, 1980).

Por otra parte, la duración se refiere a valores narrativos del tiempo, tales como la suspensión, la omisión de todo un período o elipsis, la coincidencia perfecta

o el resumen, que condensa períodos largos en unas frases. Seguidamente, la frecuencia se refiere a los acontecimientos que evocan el discurso. Un relato puede ser *singulativo* si un discurso único evoca un acontecimiento único; *competitivo* si muchos discursos evocan un sólo y único acontecimiento o *iterativo* si un único discurso evoca una pluralidad de acontecimientos. (ob. cit.)

En la obra de Queirós, se presenta un discurso que transcurre en un momento concreto de la historia (Octubre de 1878 - Octubre de 1879). El tiempo no es lineal, pues la obra se construye a través de saltos cronológicos evocados a través de recuerdos por los personajes y de la construcción del narrador. Se conoce el tiempo de la historia por la descripción de los días, por ejemplo: “era domingo en Leiría”, “había pasado una semana sin que Amaro se acercara a la casa de la Sanjoaneira”, “ya habían pasado ocho meses del embarazo de Amélia”, “conocía a Dionisia hace más de ocho años”. La obra inicia con la muerte del párroco José Miguéis y luego salta a la llegada de Amaro, más tarde describe la explicación de los motivos por los cuales Amaro se ordena como sacerdote; y, seguidamente, se continúa narrando la llegada de éste a Leiría. Posteriormente, se cuentan los acontecimientos que darán polémica a la novela, el encuentro de Amaro con Amélia, la aparición del comunicado de Joao Eduardo y la muerte de Amélia, junto con su hijo.

Con relación a la persona narrativa, se percibe que el relato se narra desde una tercera persona, en palabras de Romera (1980: 147): “El narrador es quien encarna los principios partir de los cuales se establecen juicios de valor: él es quien disimula, revela los pensamientos de los actantes, los hace en definitiva, participar”. De

acuerdo con esta idea, la obra se inscribe dentro del tipo de narrador omnisciente, quien sabe cómo se mueven los personajes y las circunstancias del relato, el creador así se proyecta a través de los personajes.

Seguidamente, la frecuencia remite a un relato de tipo iterativo, pues un único discurso evoca diversos acontecimientos en cada uno de los actantes. La estructura morfosintáctica demuestra que cada uno de los actantes tiene miradas distintas en torno a los acontecimientos de la obra, para unos, daño, para otros, ayuda.

Como último aspecto dentro del modelo semiótico, hay que señalar que el creador presenta la historia de acuerdo con ciertas formas discursivas. Lógicamente, la connotación remite a otras ideas o evocaciones no presentes directamente en la denotación. Si la denotación se refiere a los significados literales del signo lingüístico, la connotación marcará, unificará y focalizará los sentidos del lenguaje impidiendo que se dispersen y diseminen; asimismo, “La estructura connotativa arroja luz sobre el fenómeno tan extendido de la proyección simbólica del espíritu humano y su frecuente recurrencia al lenguaje metafórico”. (Zecchetto, 2002: 112).

Las metáforas suplantán un signo por otro y anuncian nuevos significados. Lo interesante del juego simbólico en la obra es que responde a los referentes socioculturales. La cultura es, de acuerdo con Castellet (citado en Zecchetto, 2002: 28), “una totalidad compleja que incluye, los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre como miembro de una sociedad”. Así pues, en Queirós se exponen

ciertas metáforas que aluden a las categorías constitutivas del objeto de estudio. Se pueden citar algunos ejemplos con relación a este aspecto, pero la metáfora que tiene mayor repercusión en la obra es la del rebaño que, de acuerdo con Chevalier (1986: 874):

simboliza el instinto gregario. El hombre es a la colectividad lo que un animal es al rebaño. Cuanto más capaz es un hombre de vivir en solitario, fuera de un partido o de un grupo, más se basta a sí mismo y con ello se convierte en una persona; cesa de ser un simple individuo. El hombre de grupo o de rebaño tiene necesidad de sentir a su alrededor a otros hombres, su presencia le tranquiliza; de la misma manera que la oveja está asustada cuando está sola.

Aunado este concepto de rebaño, se hace necesario ilustrar el siguiente pasaje:

“Los estudios, los ayunos, las penitencias podían domar el cuerpo, producir hábitos maquinales, pero por dentro se movían silenciosamente los deseos, como serpientes tranquilas en su nido” (Queirós 1996: 33). El hombre y la serpiente son opuestos, complementarios o rivales (Chevalier, 1989). Queirós emplea la metáfora de la serpiente para manifestar esa lucha de contrarios entre la moralidad y el desencadenamiento de los deseos eróticos en el protagonista. Por otra parte, la hermana del canónigo, Días, se describe como “beata y ladrona”. Una antítesis dentro de la institución religiosa; es decir, una oposición entre la prédica y la práctica.

Otra metáfora que constituye este acápite es la afirmación que hace el párroco de A Gralheira acerca de que todos los sacerdotes son del mismo barro. Para Chevalier (1986: 179) el barro es “símbolo de la materia primordial y fecunda, de donde el hombre fue sacado según la tradición bíblica”. En la obra se utiliza para mostrar al sacerdote desde su lado humano. Todos tienen necesidades, mujeres

ocultas, necesitan del placer, dirigen conciencias; en definitiva llevan morales opuestas.

Seguidamente, el nombre de Dionisia es empleado como un símbolo de desencadenamiento de los impulsos naturales del hombre. En la obra se describe como la concubina de dos gobernadores civiles, quien atendía partos, protegía adulterios, y proporcionaba campesinitas a los empleados públicos. La Dionisia responde a los planteamientos de Nietzsche (2009) con relación al espíritu dionisiaco que demuestra que la embriaguez, la alegría, y el rechazo de todo intento de huida frente a la vida. A fin de cuentas, todos los valores fundados en la renuncia y en la disminución de la vida, en el debilitamiento de los instintos más fuertes y poderosos sitúan al hombre por debajo de sí mismo y son indignos de él.

Asimismo, en el comunicado de Joao Eduardo se expresa, con mayor amplitud, el conjunto de elementos retóricos que dan fuerza al lenguaje connotativo: “¿Pero creen los lectores que los fariseos han muerto? ¡Qué engañados están! ¡Viven! Nosotros los conocemos; Leiría está llena de ellos y a presentárselos a los lectores...” (Queirós 1996: 141). La alusión a los fariseos para dirigirse al grupo de sacerdotes de Leiría. Y más adelante:

Di, sacerdote de Cristo, ¿A dónde quieres arrastrar a la impoluta virgen? ¿Quieres arrastrarla a los lodazales del vicio? ¿Qué vienes a hacer aquí, al seno de esta respetable familia? ¿Por qué rondas alrededor de tu presa como el milano alrededor de la inocente paloma? (ob. cit.).

Así pues, Eduardo emplea las metáforas para aludir a Amaro y Amélia. Presenta a Amaro en la condición de ave rapaz que con sus garras atrapa a la presa. En este mismo orden, se puede afirmar que Queirós muestra el grave problema que representa el celibato en la Iglesia católica. A través de un lenguaje figurado hace alusión a los personajes desde las perspectivas de castidad, el pecado, la filosofía, la ceguera y religión. La obra está dotada de muchos ejemplos que podrían ampliar esta perspectiva planteada por Romera, sin embargo, ilustramos aquellos fragmentos más significativos para la realización del presente estudio. En síntesis, cada composición narrativa requiere ser percibida desde las múltiples miradas que ofrece su análisis con el propósito de determinar el objeto al cual alude, como creación literaria, y a su vez como creación artística inserta en una realidad social y en mundo de ficción.

El aporte de Queirós en 1875 consistió en utilizar la narrativa para ilustrar el desmoronamiento de la Iglesia Católica y reafirmar las intencionalidades presentes en el discurso del sacerdocio con el fin de mantener el orden social y ejercer control sobre los creyentes. Al mismo tiempo, Queirós da cuenta de que las instituciones religiosas se conciben como mecanismos mediante los cuales los seres humanos asisten a una determinada ideología, que regula sus comportamientos morales. La Iglesia Católica ha sido una institución que ha contribuido a consolidar la imagen del castigo y del pecado en sus creyentes.

Finalmente, en el imaginario de Leiría, se muestra cómo las figuras religiosas pueden crear posiciones herméticas como por ejemplo: “Quien no tiene religión no tiene moral” (Queirós, 1996: 185) cuestión que es bastante discutible y que tiene una carga de poder y de dominio ideológico. La idea de Queirós fue sin lugar a dudas demostrar que bajo las sotanas negras también se encuentran sujetos sometidos a las pasiones humanas y que al igual que todo un colectivo pueden estar sometidos a la decadencia espiritual y a la represión. De esta forma, Queirós apunta al fracaso de los excesos de la vida religiosa y al deseo de liberación de una cultura bíblica y medieval que hace sentir a la humanidad las llamas del infierno en sus carnes, por ser parte de una rebelión en la que se cuestionan las creencias ciegas, obedientes y sumisas.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

El crimen del padre Amaro propone una lectura desde los estudios contemporáneos acerca del poder pastoral. En este sentido, sugiere los siguientes planteamientos:

1. La comprensión, crítica u oposición de resistencia a las estructuras de poder requiere de su concepción dentro de los entornos sociales. Éste último no puede entenderse desde la dicotomía bueno/malo, sino desde la puesta en escena de sus acciones. Ninguna sociedad se encuentra constituida sin relaciones de poder, y la permanencia de éstas, dentro del contexto sociocultural planteado por Queirós, es determinada por la Iglesia; mediante la conservación de los privilegios históricos de la casta sacerdotal, la reproducción de estructuras jerárquicas; y el contacto con una fuerza divina superior, que ofrece potestad para absolver, dirigir y controlar.
2. Las categorías constitutivas del objeto de estudio confluyen entre sí y determinan la existencia del poder. La interacción social entre los actantes permite la comunicación de ideas y creencias a través de los discursos, y, a su vez, la ideología requiere del discurso para organizar pensamientos y transmitirlos. Asimismo, institución y habituación son categorías inseparables,

dentro de la estructura religiosa propuesta en la obra; la habituación se manifiesta en el rito, es decir, en la representación constante de acciones que remiten a un sentido simbólico con carácter sagrado, en el cual se manifiesta la jerarquía de un pastor, quien goza de la conexión divina, frente a un rebaño a quien conduce. El poder se conserva a través de la institución y ésta utiliza mecanismos, como el discurso, para ejercer control sobre la ideología de los creyentes.

3. Los actos reiterativos conducen a la habituación y ésta conlleva a la conformación de las instituciones; cuya existencia requiere de orden, de modos de explicarse, normas de legitimación y valores socialmente aceptables. Sin embargo, los comportamientos, dentro de la institución religiosa, son mecanizados sin ser sometidos a la revisión crítica. El hombre del rebaño propuesto por Nietzsche y Foucault se arraiga a estos estilos, los acepta, y pocas veces los problematiza.
4. El poder minimiza cualquier forma de resistencia. Su conservación implica órdenes lineales, quienes transgreden dicho orden son exiliados de la institución.
5. El poder pastoral reúne y conduce a los creyentes para que no se disgreguen. Su existencia se justifica en la medida en que los hombres se dejan orientar y conducir ante la doctrina de salvación, el perdón y el castigo.

6. Los actantes Amaro, Amélia y Joao Eduardo sintetizan el perfil psicológico y social de los actantes expuestos por Queirós. Cada uno expresa, de manera singular, el temor a ser castigado, bien sea por el poder superior que representa Dios o por la institución que condena al fuego eterno. Las pasiones humanas, en estado represivo, desencadenan el desbordamiento del poder, y, al mismo tiempo, cuidan la fachada de los sacerdotes, quienes se valen de su condición para ocultar sus actos punitivos.

El estudio de la obra demuestra la influencia inacabada de los procesos históricos que conformaron la composición religiosa y cultural de América Latina y el Caribe. Las circunstancias por las cuales fueron esclavizados los pobladores del Nuevo Mundo anuncian la religión católica dentro de un proceso contradictorio perceptible aún en la actualidad. La casta sacerdotal, instaurada desde ese momento histórico, evaluó los actos ajenos, y olvidó los propios. Las prácticas del pastorado generan el seguimiento de las masas, pero, también, distanciamientos producto de las diferencias entre los discursos y las maneras de obrar de sus guías. Las prédicas difieren de las prácticas, y se valen de la imagen de la muerte y padecimiento de Dios en la cruz para desbordar el poder. Sin embargo, cuanto más informada esté una sociedad, más se fragilizan las instituciones que la fundan. (Durand, 2000: 138).

REFERENCIAS

Agís, M. (1998). *El sentido de ser interpretado*. En: *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*. Caracas: Monte Ávila.

Aligueri, D. (1999). *La Divina Comedia*. México D.F: Conaculta.

Althusser, L. (1969). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. [Libro en línea] Disponible en: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf. [Consulta: 2012, febrero 05].

Ardao, A. (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas: Centro de estudios latinoamericanos.

Ayuso, B. (1997). *Aproximación a la poética de algunos mitos maquiritares*. San Cristóbal: ULA.

____ (2005). *La Biblia* (123 ed.) Madrid: El verbo divino.

Barrueto y De la Cruz. (2008). *El realismo literario. Siglo XIX*. Universidad de Perú.

Barrera Linares, L. (2003). *Discurso y literatura*. Caracas: El nacional.

Beltrán, L. (s.f). *La verdadera resistencia indígena contra la corona española*. Caracas: Los heraldos negros.

Berger y Luckman (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Barthes, R. (1980). *Mitologías*. México: Siglo XIX.

Bosh, J. (2003). *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Bouزيد, M. (2009, marzo). *Crítica literaria, historia de un vaivén entre la intención del autor y la del lector*. [Documento en línea] Actas del I taller literaturas hispánicas. Disponible en: <http://oran.cervantes.es/imagenes/File/06%20%20Crítica%20literaria,%20historia%20de%20un%20vaivn.pdf>. [Consulta: 2012, noviembre 12].

- Blaschke, J. (2000). *Los grandes enigmas del cristianismo*. Barcelona, España: Hermética.
- Borges, J. (1999) en *La Divina Comedia*. México D.F: Conaculta.
- Bravo, V. (1997). *Figuraciones del poder y la ironía*. Caracas: Monte Ávila.
- Castellet, J. (1985). *La cultura y las culturas*. Madrid: Arcos.
- Cadierno, D. (1980). *Filosofía, religión y ciencia frente al mito*. San Cristóbal: ULA.
- Camacho, H. y Padrón, J. (2000). ¿Qué es investigar? Una respuesta desde el enfoque epistemológico del racionalismo crítico. *Telos* [Revista en línea] N° 2, Vol. 2. Universidad Rafael Bellosillo. Disponible en: <http://www.publicaciones.urbe.edu/index.php/telos/article/view/1197/2488>. [Consulta: 2012, febrero 20]
- Cirlot, J. (1969). *Diccionario de símbolos*. Barcelona, España: Labor.
- Chevalier, J. (1989). *Diccionario de símbolos*. Barcelona, España: Herder.
- De Queirós, J. (1996). *El crimen del padre Amaro*. España: Orbi.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Barcelona, España: Ediciones del bronce.
- Freud, Jung et al. (s/f). *Sexualidad y erotismo*. Caracas: Monte Ávila.
- Foucault, M. (1988) *Sujeto y poder*. [Libro en línea]. Disponible: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf> [Consulta: 2012, febrero 05]
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquest.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Flórez Gómez, M. (2009). Poder pastoral y neoliberalismo (a propósito de poder y Estado en Michael Foucault) *Alegratos*, n° 71, México, enero/abril. Pp. 57-68.

- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. [Libro en línea]. Disponible en: <http://www.elortiba.org>. [Consulta: 2012, febrero 05].
- Gadamer, H. (1984). *Verdad y método*. Salamanca: Alfa.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gaspar, S. (2009). *La novela como conocimiento social: "el primo basilio" de Eça de Queirós*. Tesis de doctorado. Universidad Complutense de Madrid. Disponible: <http://eprints.ucm.es/9496/1/T28805.pdf> [Consulta: 2012, febrero 05]
- Giroux, H. (1992). *Reproducción, resistencia y acomodo en el proceso de escolarización*. [Documento en línea]. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe>. [Consulta: 2012, febrero 05].
- Gracia, J. y Jaksic, I. (1983). *Filosofía, identidad cultural, América latina*. Caracas: Monte Ávila.
- Isava, L. (2005). *Interpretación: en busca de la increada forma del logos de la imaginación. En: Hermenéutica, interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*. Consejo de publicaciones ULA: Mérida, Venezuela.
- López Castellón, E. (2009) en *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edimat.
- Maceiras, M. (1999) en *Historia y narrativa*. Barcelona, España: Paidós.
- Malavé, H. (1992). *Utopía y realidad en la construcción de América Latina. En perfiles de América Latina*. Caracas: Monte Ávila.
- Mélich, J. (1998). *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona, España: Paidós.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (2009a). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2009b). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Edimat.
- Nietzsche, F. (2009c). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Nietzsche, F. (2010). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial. Pdf.

- Nietzsche, F. (1997). *El anticristo*. Barcelona, España: Fontana.
- Padrón, J. (1998). La estructura de los procesos de investigación. *Educacion y Ciencias Humanas*. [Revista en línea] Año IX, nº 17, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Disponible en: http://padron.entretemas.com/Estr_Proc_Inv.htm. [Consulta: 2012, julio 10].
- Padrón, J. (2006). *Tendencias epistemológicas de la investigación científica en el siglo XXI*. [Documento en línea] Disponible en: <http://padron.entretemas.com/TendenciasEpistem.pdf>. Caracas, Venezuela. [Consulta: 2012, julio 10].
- Pérez, Y. (2003). *La ironía y el poder en el contexto literario latinoamericano, a través de Carlos Fuentes con la Muerte de Artemio Cruz, Alfredo Bryce Echenique con Un mundo para Julius y Gabriel García Márquez con Los funerales de la mamá grande*. Trabajo especial de Grado de Magister Scientiae en Literatura Latinoamericana y del Caribe. Universidad de Los Andes Táchira.
- Pérez, Y. (2010). *Las relaciones de poder dentro del espacio educativo venezolano*. Tesis doctoral en Educación. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Instituto Pedagógico Rural Gervasio Rubio.
- Pupo-Walker, E. (1984). *Primeras imágenes de América. Notas para una lectura más fiel de nuestra historia. En Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana*. Caracas: Monte Ávila.
- Rangel, C. (1976). *Del buen salvaje al buen revolucionario, mitos y realidades de América Latina*. Caracas: Monte Ávila.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona, España: Paidós.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo veintiuno editores: México.
- Ricci, C. (2002). *Vigilar y castigar como modelo social en El crimen del padre Amaro de Eça de Queirós*. Espéculo. Revista de estudios literarios. [Revista en línea] Nº 22. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/p_amaro.html. [Consulta: 2012, febrero 20].
- Romera Castillo, J. (1980). *Elementos para una semiótica del texto artístico*. En: *Teoría y técnica del análisis narrativo*. Pp. 113-150 Madrid: Cátedra.
- Schemerhorn, R. (1963). *El poder y la sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

Todorov, T. (2003). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

UNA. (1999). *Introducción a la hermenéutica*. Caracas.

Uslar Pietri, A. (1998). *Nuevo mundo, mundo nuevo*. Caracas: Ayacucho.

Uslar Pietri, A. (1992). *¿Existe América Latina? Una reflexión en dos tiempos*. En *perfiles de América Latina*. Caracas: Monte Ávila.

Van Dijk, T. (1996). *Estructuras y funciones del discurso una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. Siglo Veintiuno: Madrid.

Van Dijk, T. (2006). *De la gramática del texto al análisis crítico del discurso. Una breve autobiografía académica*. Barcelona, España: Universidad Pompeu Fabra.

Zecchetto, V. (2002). *La danza de los signos. Nociones de semiótica general*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

www.bdigital.ula.ve

CURRICULUM VITAE

Shirly Carolina Arellano Contreras nació el 17 de enero de 1988 en la ciudad de San Cristóbal. Egresó en 2010 de la Universidad de Los Andes, Núcleo Universitario del Táchira, con el Título de Licenciada en Educación mención Castellano y Literatura. Fue preparadora del área de Lenguaje y Comunicación del Departamento de Español y Literatura (2009-2010). Asimismo, fue Becaria administrativa del Consejo de Estudios de Postgrado de la Universidad de Los Andes, Táchira (2011-2012). Actualmente, se desempeña como docente en el área de Castellano y Literatura en Liceo Nacional Luis López Méndez, del municipio Cárdenas.

www.bdigital.ula.ve