

# EL QUINISMO EN EL MUNDO ALUCINANTE DE REINALDO ARENAS

Elmer J. Hernández E.



Universidad del Tolima

Elmer Jeffrey Hernández Espinosa

El quinismo en El mundo alucinante  
de Reinaldo Arenas

Universidad del  
Tolima

Hernández Espinosa, Elmer Jeffrey  
El quinismo en el mundo alucinante de Reinaldo Arenas  
/ Elmer Jeffrey Hernández Espinosa.  
1ª. Ed. - Ibagué: Universidad del Tolima, 2015.  
152 p.

Incluye bibliografía  
Contenido: Cinismo y quinismo.  
De Servando Teresa de Mier a Reinaldo Arenas.  
Los juegos del poder y el saber en El mundo alucinante.  
ISBN: 978-958-8747-74-3

1. Arenas, Reinaldo - Crítica literaria  
2. Literatura - Historia y crítica I. Título

**863.5**  
**H557q**

© Sello Editorial Universidad del Tolima, 2015  
© Elmer Jeffrey Hernández Espinosa

Primera edición  
Ejemplares: 500  
ISBN: 978-958-8747-74-3  
Número de páginas: 214  
Ibagué - Tolima

El quinismo en el Mundo Alucinante de Reinaldo Arenas

Grupo de Investigación Argonautas

publicaciones@ut.edu.co  
ejhernandez@hotmail.com

Impresión, diseño y diagramación por: Papelería Comercial EAB  
Portada: El monarca. Por Selene Hernández.

Todos los derechos reservados. Prohibida su reproducción total o  
parcial por cualquier medio, sin permiso expreso del autor.

*¡Huye, amigo mío, a tu soledad!  
Ensoyecido te veo por el ruido de los grandes hombres,  
y acribillado por los aguijones de los pequeños.*

*Nietzsche*

A Reinaldo Arenas  
A fray Servando Teresa de Mier

## ***Contenido***

|                                                                                          | Pág. |
|------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Prólogo.                                                                                 | 9    |
| Introducción.                                                                            | 13   |
| <b>Capítulo 1.</b><br>Cinismo y Quinismo.                                                | 21   |
| <b>Capítulo 2.</b><br>De Servando Teresa de Mier a Reinaldo Arenas.                      | 61   |
| <b>Capítulo 3.</b><br>Los juegos del poder y el saber<br>en <i>El mundo alucinante</i> . | 95   |
| Referencias                                                                              | 210  |

## Prólogo

Con la aplicación de la teoría de Peter Sloterdijk, de tanto interés como un camino posible para asumir la responsabilidad ética en novelas cuya diégesis gira sobre lo societal, Elmer Jeffrey Hernández Espinosa, en su estudio *El quinismo en El mundo alucinante*, logra desentrañar los quiebres paradigmáticos en la obra cumbre de Reinaldo Arenas, el reconocido escritor cubano, quien en toda su narrativa, pero especialmente en esta obra, aplica con rigor estético el develamiento de posturas políticas para explicar la recontextualización de procesos históricos desde referentes diferentes de las visiones paradigmáticas y oficiales del *statu quo*.

A mi juicio, la relectura de textos que marcan “picos” en la historia literaria de América Latina es de suma importancia, tanto en los trabajos académicos como en la restitución de los puestos de privilegio que los cánones (políticos, o de otras modalidades) han excluido de la mirada lectora. Arenas es, sin duda, un escritor de excepción en el desarrollo de las propuestas estéticas de la novela latinoamericana. Y, desde la perspectiva de Sloterdijk, se logra verdaderamente explicar muy buena parte de la estética y el desarrollo de la plataforma política que le interesó notablemente a Reinaldo Arenas.

Establecer las relaciones de sentido del cinismo y el quinismo en la novela latinoamericana que tenga como referente un suceso histórico tiene como objeto, en los que además podrían ser leídos como textos de aventuras, desentrañar los quiebres y las fisuras que presenta la lectura de la formación de sentido en el transcurrir cultural.

La enunciación discursiva de claro fondo político, pero especialmente la lectura propuesta en la relación escenario público y manejo de la palabra, de las voces que circulan, de los silencios impuestos, se vuelven ostensibles en la obra de Arenas y se leen de mejor manera desde la propuesta metodológica aplicada por Hernández.

Si bien el hilo conductor es Sloterdijk, el autor logra un nivel de ensayo bien escrito, agradable de leer, que atrapa al lector, con lo que demuestra su competencia formal, pero especialmente la apropiación de un marco teórico que ilumina la obra del cubano. El gran mérito de este libro es su manejo en la conducción argumentativa, porque, si bien hay a la fecha abundante bibliografía sobre Arenas, como artículos en revistas especializadas o textos escritos para simposios y congresos académicos, un libro sobre Arenas con este cruce epistemológico viene a solventar de mejor manera la necesaria y urgente tarea de releer a Arenas, por sus méritos incuestionables como proponente estético y su agudeza mental para llenar de nuevos sentidos la historia sobre personajes y hechos americanos.

La segunda significativa intervención teórica se desprende de la aplicación de las teorías de A. Stern que ilumina desde otra perspectiva la relación de quinismo y cinismo, en cuanto que desde el humor intelectual, negro y abismal se resignifican profundamente las relaciones entre el poder, el saber, la ilustración y la conciencia política, como lo propone Stern en su libro *Filosofía de la risa y el llanto*.

La adecuada selección del marco teórico posibilita leer desde un nuevo sentido el juego y desplazamiento a la vez de los conceptos que tan bien maneja Arenas en *El mundo alucinante*. Despejar el narratorio de realismos obsoletos, resignificar la figura de fray Servando Teresa de Mier, asumir la enunciación discursiva de claro fondo político, pero especialmente la lectura propuesta desde la biografía de Arenas en relación con la vida política y el manejo de la palabra en Servando, es uno de los méritos del libro que el lector sin duda disfrutará.

Claro y ponderado, Hernández logra un manejo del discurso con tono de ensayo literario, el cual lleva al lector sin atropellarlo con citas en extenso sino con el necesario referente para señalar la simbiosis entre Arenas y Servando, entre el manejo del poder inquisitorial de la Colonia mexicana y el de la Cuba castrista. Novela de aventuras, la de Arenas, novela metafórica también, novela de tesis y testimonio de vidas, como igual novela que tiene un arte poética que para América Latina es de altísima proponencia.

Como lectora de Reinaldo Arenas, el escritor que con fuerza plantea rupturas de estructuras, de focalizaciones y de maneras de narrar, encuentro en este acercamiento crítico de Hernández una excelente aproximación a la obra del cubano y un agradable texto de crítica literaria que bien valdría su aplicación a otras narrativas de nuestra geografía literaria.

Cecilia Caicedo J.

## Introducción

Este libro aborda la configuración quínica de la novela *El mundo alucinante (una novela de aventuras)*, de Reinaldo Arenas. Parto del criterio de que la creación literaria, como expresión de la espiritualidad de los pueblos y del hombre, da cuenta del devenir de la humanidad, razón por la que, lejos de ser inocente, casual y reducirse al inventario de sus obras, se liga a la cultura en dimensiones como la historia, la economía, la sociedad, la religión y la política. Puede afirmarse que sobre la literatura se han edificado las culturas y se ha intentado la interpretación de la enigmática condición humana... La obra literaria es un espejo donde la humanidad atisba su rostro.

El eje teórico lo constituye el libro *Crítica de la razón cínica* del filósofo alemán Peter Sloterdijk (1989). Allí se precisa la crisis de la modernidad en las coordenadas poder-saber como lugar donde deviene la conciencia del hombre moderno, bien como *conciencia ilustrada*, bien como *falsa conciencia*. En los juegos del saber frente al poder, la modernidad halla su sentido en la historia y la cultura, dado que su carácter paradigmático obedece a la promesa de restablecer el equilibrio poder-saber, mediado por el diálogo, a fin de formar a un hombre autónomo, independiente y libre, capaz de valerse por sí mismo y de alcanzar, gracias al ejercicio de la razón, la mayoría de edad (Kant, 1986). Sin embargo, esta intención filosófica y política ha perdido el

rumbo, de modo que como promesa quedó incumplida o fue cumplida a medias.

A partir del siglo XVIII, Siglo de las Luces y la Ilustración, y como la gran encrucijada de la modernidad, advienen novísimas condiciones en la antinomia poder-saber, que dan lugar a la imposición del poder sobre el saber y la irrupción de la falsa conciencia ilustrada en la organización social y cultural, lo que se materializa en el quehacer y el ejercicio de la fuerza de los Estados (capitalistas y socialistas) para el sometimiento del individuo y los pueblos a sus intereses institucionales.

De la falsa conciencia ilustrada surgen dos posturas en la sociedad moderna: el cinismo y el quinismo. Los discursos cínicos modernos han arrojado al hombre a una nueva obscuridad, atraviesan la cultura y se adaptan a formas como la política, la historia, la economía y el arte, a fin de preservar el poder. El cinismo, que usa máscaras parecidas a la verdad, representa la falsa conciencia ilustrada. Su opuesto es el quinismo que desenmascara la falsa conciencia mediante la sátira, el humor y la ironía: es una carcajada inesperada, insolente, ingenua y despiadada; a veces triste y derrotada. “Ya la antigüedad conocía al cínico (mejor, al quínico) como un extravagante solitario y como un moralista provocador y testarudo” (Sloterdijk, 1989, p. 32).

Estos conceptos resultan de la asimilación de la crítica ilustrada a la estructura del poder, lo que crea un vacío para una crítica que, no obstante, se resiste a esa nueva condición. Esto es, como el poder ha absorbido al saber, el ilustrado es un intelectual a su servicio, y lo sabe, acogándose a una doble conciencia que, por serlo, es falsa. Así, la crítica cínica deviene en el interior de un poder, cuyas fuerzas son

contrarias a la ilustración, ajenas al diálogo y que cierran filas contra todo saber que las cuestione.

Pero también hay ilustrados prestos a desenmascarar la falsa conciencia. Como hijos de la Ilustración, son conscientes de su situación al margen, por eso su crítica, resultado de su reflexión sobre la mentira y el engaño del poder, usa medios distintos de los protocolos, los convencionalismos discursivos, la etiqueta y el glamur de la decencia y las “buenas maneras”, exigidos por el poder. Sloterdijk los llama quínicos, recogiendo la tradición griega de quínicos ilustres, como Diógenes de Sinope. Este intelectual se apropia de la palabra, el gesto y el ejemplo y acude a la sátira, la burla y la carcajada, acciones ante las que el poder, sin más, enloquece. El quínico lucha por la coherencia entre pensamiento y acción, distinto del carácter esquizoide del cínico, y se planta ante el poder como el detractor mayor de la ideología, pese a su fragilidad ante las prepotencias.

En tal perspectiva, pienso que las expresiones cínicas y quínicas no son ajenas al arte y la literatura; antes bien, tienen un carácter efervescente en los objetos estéticos y literarios. El artista y el escritor son ilustrados modernos que se sostienen en una actitud cínica u optan por el terreno movedizo del quinismo. En la obra literaria batallan quinismo y cinismo, tanto como en la historia existen obras cínicas y quínicas. En su rastreo de los conceptos, y sin pretender un estudio literario, Sloterdijk acude a obras como *Fausto*, de Goethe, y *El gran inquisidor* de Dostoievski, entre otros, a los que deben agregarse autores como Rabelais, Voltaire y Cervantes, pues sus obras traslucen el poder en expresiones como el cinismo de estado, el cinismo militar, el cinismo del saber, el cinismo religioso, el cinismo sexual y el cinismo de la medicina, definidos en la *Crítica de la razón cínica* (Sloterdijk, 1989).

Sobre esos criterios, he escogido una obra literaria latinoamericana, en el entendido de que la literatura coadyuva a la comprensión de la historia y la cultura, y, en este caso, lo que acontece con la estructura poder-saber de esta parte del mundo, lo que puede contribuir al esclarecimiento del fenómeno, bien para los estudios literarios en particular, bien para los estudiosos de las ciencias y las disciplinas interesadas en el tema.

Es el caso de la obra literaria de Reinaldo Arenas, la cual surge como respuesta a un poder amparado en una verdad, una moral y una axiología dogmática, establecidas a la fuerza y que no admiten la crítica. El contexto histórico y político de su obra coincide con la dictadura de Batista y el modelo socialista, erigido a partir de la Revolución cubana, y responde a la carga filosófica y política que les sirve de base a esas dos formas de Estado.

*El mundo alucinante (una novela de aventuras)* muestra la condición antagónica poder-saber, de cuya fricción surge el carácter quínico. Se recrean las *Memorias*, de Fray Servando Teresa de Mier, y aborda la historia de América y de México de finales del siglo XVIII y principios del XIX. El personaje, fray Servando Teresa de Mier, vive al borde del abismo: de lo convergente a lo divergente, de lo aceptado a lo digno de ser cuestionado, y en una lucha imposible, donde pone en juego su verdad ante la verdad política e histórica, tan monolítica como autoritaria. En un mundo de normas morales férreas e incuestionables, el individuo asume el rol que el poder le ha diseñado o da la pelea para hallarle sentido a su individualidad. En este caso, y porque el quínico edifica un *ethos* que da cuenta de sí mismo, fray Servando devela la verdad para señalar la cuota de mentira que la sostiene, en un juego poder-saber que no desdice la vida del

propio Reinaldo Arenas, vida que es experiencia quínica en sí misma: su obra surge de la vida de un hombre que escribe sobre la piel de la sociedad y la época que le tocó en suerte, mientras padece la persecución del régimen castrista. En esta novela perviven la ironía, la risa y la burla como respuesta al ilimitado poder autoritario.

La crítica de Reinaldo Arenas se expresa en sus acciones y su creación artística no solo desenmascara la ideología conservadora, escondida tras las bondades del socialismo, sino a todo poder autoritario. Su obra es extensa y cuenta con estudios literarios (tesis, ensayos y artículos en revistas especializadas), muchos de los cuales señalan la estrecha relación de su vida con su obra. La crítica lo destaca en las letras latinoamericanas y lo asimila al *posboom* latinoamericano, por dos razones. La primera de carácter político: el apoyo de los escritores del *boom* al régimen de la isla; y la segunda: la estructura de su obra literaria, proclive a la llamada posmodernidad. Hay trabajos críticos que muestran el carácter “insular” de Cuba y su incidencia en la ruptura de la identidad y la tragedia del exilio, expresada en la literatura de la generación de Arenas. Se señalan la opresión del Estado, la angustia del escritor y su condición de paria. Otros ensayos abordan temas como el sida, el homosexualismo, la disidencia y el suicidio.

Ahora bien, como resultado de un proceso de investigación, en este libro establezco la configuración quínica de la novela *El mundo alucinante (una novela de aventuras)* mediante el esclarecimiento de las relaciones de sentido del cinismo y el quinismo, expuestos en la *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk, con la estructura poder-saber subyacente en la novela de Arenas. Por ello, y desde la actitud que demanda la comprensión hermenéutica, el fenómeno

del lenguaje es el centro del diálogo interpretativo, pues conduce al esclarecimiento del horizonte de comprensión (histórico, político y cultural) de la obra literaria y su relación con el horizonte de comprensión de la obra del filósofo alemán, asumida como fundamento conceptual; asimismo, la relación de los horizontes de comprensión de dichas obras con el lenguaje del investigador, abierto a su propio horizonte histórico, político y cultural.

Al respecto, la hermenéutica, como método, le posibilita al hombre establecer relaciones dialógicas con su mundo exterior e interior. En consecuencia, la aproximación interpretativa a estas realidades, que no siempre aparecen claras, por lo que han demandado esfuerzos tanto racionales como sensibles, me han permitido nuevas miradas sobre el saber y el poder y sus relaciones en las culturas y la historia. También, la hermenéutica me ha dado la apertura de la literatura como expresión de lo más humano del hombre, en el entendido de que habita su mundo interior y señala el entramado histórico, social y político que él ocupa, permitiendo, en este caso, la comprensión de la configuración quínica en la novela *El mundo alucinante (una novela de aventuras)* y la crítica que de allí se desprende.

Y en su forma, el libro se estructura en tres capítulos. En el capítulo 1 se abordan los conceptos *cinismo* y *quinismo*, cuya fuente es el libro *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk. Se precisan del quinismo y el cinismo su origen y su lugar en la historia del pensamiento, sus relaciones con el poder, el saber y la crítica, sus condiciones de posibilidad en el mundo moderno y su lugar en la literatura y la novela. En el capítulo 2 se describe el objeto del quinismo, su carácter y sentido crítico ante el poder, su expresión en la experiencia de fray Servando Teresa de Mier y de Reinaldo Arenas. En

el capítulo 3 se presenta la interpretación hermenéutica de la novela de Arenas, a la luz de los conceptos del cinismo y el quinismo en la estructura poder-saber. Para ello, se sigue la cronología de las aventuras de Servando Teresa de Mier en su confrontación con el poder: su niñez, su juventud, su condición de fraile, la prisión y el destierro, sus meditaciones, sus roces con la corona y el cinismo militar español, su experiencia en la Revolución francesa, la independencia de México, su relación con los poetas y su muerte.

Finalmente, debo decir que este libro incursiona en un campo por poco inédito en los estudios literarios adelantados en Colombia. Se trata del fenómeno del cinismo y el quinismo en las obras literarias; por tanto, es un punto de partida para enfocar la interpretación literaria desde los juegos del poder cínico-quinico, bien como materialización del espíritu del poder, bien como la práctica que de tal juego se hace en las culturas colombianas y latinoamericanas, desde la dimensión estética de la literatura.

## **Capítulo 1.** **Cinismo y Quinismo**

La encrucijada actual de la modernidad, palpable en sus crisis y en la duda sobre sus condiciones de posibilidad, se precisa en las coordenadas saber-poder. Estas coordenadas, si bien no son propiamente modernas, dado que atraviesan el devenir histórico de todas las culturas, en la modernidad aparecen como el lugar donde habrá de edificarse la conciencia del hombre moderno, tanto en su acepción negativa, la *falsa conciencia*, como en su acepción optimista, la *conciencia ilustrada*.

En esa perspectiva, en la diversidad de los juegos del saber frente a las expresiones del poder la modernidad encuentra su razón de ser, su sello propio, aquello que le otorga un lugar de privilegio en la historia de la humanidad y ciertas distinciones en la vitrina de las culturas de todos los tiempos.

Este carácter paradigmático se debe, sin duda en el proyecto moderno, a una promesa que, cumplida o no, consistió (y quizá consista todavía) en el restablecimiento del equilibrio entre el saber y el poder mediante el diálogo, equilibrio que había permanecido roto en la cultura oficial de la Edad Media, y que hoy, en el transcurrir de la modernidad, también aparece destrozado, tanto en su intención ideológica como en las diversas praxis de la política. A todas luces, la gran promesa de la modernidad ha quedado incumplida o se ha cumplido a medias.

Debe recordarse que el siglo XVIII, el Siglo de las Luces y la Ilustración, consideró como divisa propia la máxima de “saber es poder”, según la cual la modernidad revolucionaria aspiraba a la realización del sueño de un hombre autónomo, independiente y libre, abierto al mundo, capaz de valerse por sí mismo y alcanzar la mayoría de edad, mediante el ejercicio de la razón y la construcción del saber y el conocimiento (Kant, 1986), lo que se expresaría en una sociedad más justa y a la medida del hombre ilustrado que la habría pensado (¿o soñado?) como tal.

Sin embargo, el fracaso es evidente en todos los aspectos de la vida personal y social donde la modernidad y la modernización han marcado sus improntas, trastrocando, de paso, sus papeles: el rol del estado y las instituciones, el concepto de *hombre* y de *sociedad*, los criterios reguladores de las economías, los límites políticos y morales en el ejercicio de la libertad y la individualidad... Y, por supuesto, la soledad que convierte al hombre moderno en instrumento del poder imperante.

Pero se advierte que el fracaso fue anunciado desde el principio. Pensar que el poder es saber o que el saber es poder es perseverar en la búsqueda de una síntesis imposible y, por tanto, recorrer senderos ilusorios. Desde siempre, el poder y el saber han sido potencias antagónicas y, por ello, irreconciliables y en lucha constante. Ante la máxima de la modernidad, “saber es poder”, Peter Sloterdijk (1989, vol. I, p. 12), pensador alemán contemporáneo, aclara: “Quien pronuncia esta máxima dice por una parte la verdad. Pero al pronunciarla, quiere conseguir algo más que la verdad: penetrar en los juegos del poder”.

Es decir, más temprano que tarde, la Ilustración había de enfrentarse a los artilugios del poder, aquel entendido

como prepotencia que acompaña siempre a la historia, y que en la modernidad se fragua en los procesos de modernización. Un enfrentarse no solo contra el poder que rodearía a la Ilustración como movimiento “en pie de lucha” sino contra el poder interior que la filtraría hasta alcanzar las mentalidades de los propios individuos ilustrados.

Y hoy es conocido el resultado de esa confrontación interior y exterior: a la larga, la disputa entre saber y poder dejaría mal librado el ideal moderno de libertad, igualdad y fraternidad, por cuanto el poder no sólo aplastó la pretensión revolucionaria de la Ilustración sino que absorbió sus mejores cabezas y las puso a su servicio: filósofos, científicos, artistas y escritores, por ejemplo.

### 1.1. *El lugar del cinismo en la modernidad*

Ese intento por conciliar poder y saber, sin embargo, contaba ya con un precedente. En los avatares de su devenir histórico, la cultura griega había alcanzado plena conciencia de las coordenadas saber-poder, pues había conocido los factos de distintas formas de gobierno y presenciado su impacto en las dinámicas culturales. De este modo, sobre la certeza de la condición del poder y el saber como potencias opuestas, el hombre griego intentó la búsqueda de cierto equilibrio entre ellas, a fin de abrir espacios de convivencia más elevados y propicios para la edificación de la cultura.

Ello se debió a que la cultura griega, por experiencia en su conflictiva historia, había conocido la índole del poder sin freno, sus atrocidades, su carácter despótico, la negación de la justicia, la tendencia a una instrumentación del hombre y el peligro de instaurar una cultura estática,

debido a la extrema seguridad que le ofrece todo poder a los pueblos que renuncian por miedo a su libertad... Todo poder despótico y dictatorial se afianza en la promesa de la *seguridad*, y es sobre esta promesa que se consolida y ejerce su más cínico chantaje.

Asimismo, el pensador griego comprendió la poca inocencia del saber y el carácter plástico y evanescente de la verdad; de modo que los compromisos del saber y la imposibilidad de una verdad terminada, le mostraron que en ello radicaba la fragilidad de la verdad del poder, pero también la peligrosidad del saber para las pretensiones omnipotentes del poder... Supo el griego que el saber debía esforzarse por seducir al poder, a fin de no perecer bajo el peso de sus huestes bélicas o, en el mejor de los casos, no reducirse a subsidiario de las justificaciones tiránicas.

Del intento del diálogo entre el saber y el poder surgiría la democracia ateniense; esto es, la seducción constante del poder por el saber, a fin de que el saber les pusiera coto a los dominios ilimitados del poder, lo descentrara y lo subsumiera en novísimas reglas de juego: derechos y deberes iguales para todos, de modo que cada quien pudiera realizar su diferencia. Al respecto, José Lorite Mena (1985, p. 83) recuerda:

El griego fue generoso consigo mismo al otorgarse un terreno especial de cultivo de sus posibilidades: el espacio de libre circulación de la palabra. Un espacio superfluo para el poder, excesivo; pero necesario para el saber, imprescindible. Se trata de no olvidar esa lección de cultivo, especialmente cuando el poder no sólo no se deja seducir por el saber, sino que además lo considera sospechoso y

pretende alejarlo del hombre para que éste olvide que ser humano reside, quizás, en la generosidad con que se entrega a lo gratuito.

Siglos después, con la divisa de “saber es poder”, razón de ser y sentido de la Ilustración, el hombre moderno pareciera lograr la síntesis del hallazgo griego; no obstante, los acontecimientos históricos mostrarían otra realidad. Distinto de los intentos griegos, tan fugaces en el tiempo, en la modernidad, y pese a sus propios intentos, se llega a la conclusión de que no todo saber seduce al poder, en el sentido de que hay saberes que el poder prefiere confinar, sin el sutil temblor de la duda, más allá de sus fronteras y en una expatriación perpetua.

Es decir, a pesar de la divisa de “saber es poder”, hay determinados saberes que son lesivos para la permanencia y la justificación de determinados poderes y, en consecuencia, el poder en cuestión debe perseguirlos, negarlos y eliminarlos, lo que, de hecho, desdibuja toda intención por consolidar una ilustración auténtica... A lo sumo, apenas alcanza a pervivir su caricatura.

En esa perspectiva, lo más auténtico de la Ilustración del siglo XVIII, esto es, su carácter revolucionario y transformador de actitudes y mentalidades individuales y sociales, tendientes a la edificación de una sociedad más justa y sostenida en los hombros de individuos autónomos, capaces de darse sus propias leyes y valerse de su entendimiento, terminó por ser una incomodidad para ese poder que buscaba erigirse sobre los fundamentos económicos del capital y que originaría los procesos de modernización mediante la mecanización y la tecnificación de los individuos y las comunidades.

Debe considerarse que ese poder, que no es ingenuo como no lo es ninguna prepotencia dominante, y gracias a sus tendencias selectivas y utilitaristas, recogió del saber de la Ilustración (originado en el Renacimiento) aquellos frutos coherentes con su programa político y esenciales para su vigencia y sostenimiento, como los avances de las ciencias físico-matemáticas, las instrumentaciones de las ciencias humanas y sociales, las argucias de ciertas posiciones filosóficas y algunas expresiones del arte y la literatura; al mismo tiempo, hizo a un lado la “cascarilla” del saber subversivo, aquel que tiende al desenmascaramiento del poder en sus reales intenciones desarrollistas y del progreso: ya se sabe lo que les sucede a los frutos sanos que se exponen a la influencia de los frutos podridos, pareciera preconizar el poder de la modernización, al unísono con los poderes de todos los tiempos y todas las culturas.

Sin duda, en un principio muchos de tales “frutos podridos” surgieron de la ebullición legítima del marxismo, de movimientos de demócratas burgueses y de la necesidad de la ilustración reclamada por un proletariado en ascenso. Con ello, la Ilustración del siglo XVIII pareció remozarse y embellecerse en las luchas de las clases trabajadoras de finales del siglo XIX y principios del XX, lideradas por los recientes partidos comunistas y socialistas y expresadas en los grandes movimientos sociales, sin precedentes (Berman, 1991).

Estas manifestaciones políticas, que dieron como resultado la Revolución bolchevique en Rusia, entre otros cambios sociales de Europa, reavivaron aquella esperanza histórica de que era posible ponerle límites, esta vez desde la clase trabajadora organizada e ilustrada, al poder desbocado del capitalismo, como en otros tiempos lo hicieron los ciudadanos libres en la Atenas esclavista.

Pero no fue así. Los partidos de izquierda en los países capitalistas, y el manejo estructural e ideológico de los Estados en los países socialistas y comunistas establecidos en Europa, Asia y América Latina, cayeron en la trampa del poder (el seductor termina seducido), dado que implementaron prácticas totalitarias y excluyentes, irracionales e inamovibles: la Ilustración, incluida, por supuesto, la ilustración a la que aspiraba el proletariado y considerada en algún momento como una nueva promesa de la modernidad, fue asumida como un obstáculo que debía combatirse y neutralizarse más temprano que tarde, a la usanza del orbe económico, político y social concebido por las ideologías de derecha y coherente con el modelo capitalista de producción. “Hacia 1900, el ala radical de la izquierda había alcanzado el cinismo señorial de la derecha” (Sloterdijk, 1989, vol. I, p. 12).

Así, por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial y el periodo de “la guerra fría”, protagonizado por los países alineados en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y los países alineados en el Pacto de Varsovia, redujeron las diferencias entre los poderes de la izquierda y la derecha en su animadversión hacia los ideales de la Ilustración y el florecimiento libre de los saberes, haciendo acopio por partes iguales de los adelantos de la física atómica y nuclear y de las recién paridas ciencias humanas y sociales. Allí el intelectual, en su acepción filosófica, científica y artística, se vio acorralado por ese poder que alguna vez quiso combatir y superar.

En ese sentido, la izquierda torció su rumbo hacia un ejercicio cínico del poder, olvidando su quizá más ambicioso ideal de desenmascarar la falsa conciencia, resultante de los procesos de modernización capitalista. En procura del poder, y luego por el afán de consolidación mediante la

“dictadura del proletariado”, justificada a su vez en lo que debía entenderse como la “moral revolucionaria”, los países socialistas y los partidos comunistas se preocuparon más por el uso de mecanismos que les permitieran la concentración del poder en pocas manos (el “centralismo democrático”, por ejemplo) que por contrarrestar la alienación social, crear verdaderos espacios a las libertades individuales y promover la libre circulación del saber y el conocimiento.

Sin embargo, y como es común en los países capitalistas, liderados por las clases burguesas que concentran el poder, las ideologías de izquierda conservaron en el discurso la defensa del humanismo, la promoción de la justicia y el ejercicio de la libertad, en contravía de la praxis social y política, lo que permitió la entronización en los países socialistas del arte de mentir y las prácticas del engaño, y, por tanto, la aparición y la propagación del cinismo como expresión de la *falsa conciencia ilustrada*, en esencia el mismo cinismo usado con desparpajo y aceptación en los países orientados por ideologías de derecha. Dice Sloterdijk (1989, vol. I, p. 13):

En la carrera por la conciencia más dura de los duros hechos, Satán y Belcebú se impartían lecciones el uno al otro. Y de esta competencia de las conciencias surgió esa penumbra caracterizada del presente: el acecho mutuo de las ideologías, la asimilación de los contrarios, la modernización del engaño; en pocas palabras, esa situación que envía al filósofo al vacío y en la que el mendaz llama al mendaz mendaz.

Por supuesto, en ese juego de supremacías de las prepotencias de izquierda y de derecha, quien sale mal librado es el ideal de la Ilustración y con ello la

profundización de la crisis de la modernidad... La Ilustración, que le dio a la modernidad la esperanza de una sociedad del bienestar, es aplastada por igual en los dos bandos, mientras los intelectuales, enfrentados a novísimas formas de manipulación y chantaje, deben escoger entre dos opciones radicales: o se asimilan a las estructuras del poder que les tocó en suerte o pagan el precio de la disidencia, el cual, como es sabido, se materializa en la persecución, la negación, el exilio, la muerte y el olvido...

Como en los tiempos más lozanos de la institución inquisitorial del medioevo, en uno y otro bloque ideológico son quemados los libros y perseguidas las ideas diferentes. Ejemplos hay de sobra: el desplazamiento de pensadores, científicos, artistas y escritores por el afianzamiento del nacionalsocialismo nazi en Alemania, pero también a partir de la toma del poder de los partidos comunistas en Rusia y los países que configurarían el bloque socialista.

En América Latina tales desplazamientos al exilio fueron provocados por las dictaduras de la décadas de 1970 y 1980 en Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay, entre otros países; también por el régimen cubano que en ese sentido sigue siendo implacable, aun cuando todavía inspira en muchos latinoamericanos el símbolo de la libertad.

Y en Colombia, cínicamente considerada como la democracia más antigua del continente, pareciera que no hay exiliados; pero las prácticas represivas del poder frente al intelectual, terco en su rebeldía, consisten en su negación; esto es: arrinconarlo cada vez más hacia los márgenes económicos, sociales, políticos y culturales.

En este contexto mundial, la educación, aquella asumida como *paideia* en la Grecia clásica (Jaeger, 1994)

y como esperanza de formación de un espíritu ilustrado en la modernidad, es reducida a una institución al servicio de ideologías de derecha o de izquierda, y destinada a la formación de cuerpos y mentalidades especialmente concebidas para fortalecer el poder respectivo, y como cantera de alienación y adiestramiento, al modo como lo advertiría Louis Althusser (2003) en *Ideologías y aparatos ideológicos del Estado*, Freud y Lacan. En suma, la confianza en la educación, en cuanto formación del carácter y de la personalidad para la libertad, la convivencia y el bienestar, termina esfumándose como esperanza de un ser humano distinto. Afirma Sloterdijk (1989, vol. I, p. 15):

La reversión de la relación de vida y aprendizaje está en el aire, es decir, el fin de la confianza en la educación, el fin de la escolástica europea. Esto es lo que les aterra en igual medida tanto a conservadores como a pragmáticos, tanto a *voyeurs* de la decadencia como a los bienintencionados. En el fondo, ya ningún hombre cree que el aprender de hoy solucione “problemas de mañana”; más bien, es casi seguro que él los provoca.

## 1.2. La nueva crítica

En consecuencia, desaparecido el sentido de la educación en el carácter de ilustración y de *paideia*, la crítica se reduce a su remedo. El concepto de *crítica*, entendido como fundamento de la modernidad y coherente con la concepción de “lo nuevo”, y también como una nueva dialéctica del entendimiento frente al mundo, es asumido como banal bajo el peso del poder. Esto es, el lugar de la crítica, surgida de la Ilustración, pero desplazada por el poder, es ocupado por la crítica cínica; una crítica que subyace en la ironía, al decir Sloterdijk (1989, vol. I, p. 19):

En el proceso de las consideraciones se desata la conocida duplicidad del concepto “crítica”. En un primer momento significa pronunciar juicios y fundarlos, juzgar y condenar; es decir, proporcionar una investigación de los fundamentos a las formaciones del juicio. Pero si se habla de la “razón cínica”, entonces esta fórmula se coloca primera y totalmente bajo la protección de la ironía.

Esta nueva modalidad de la crítica surge a veces de esfuerzos desesperados y a veces del sentimiento de frustración de la crítica en su nueva condición; y en esas circunstancias se perfilan y hallan sentido los conceptos de cinismo: “Hablar de cinismo significa intentar penetrar en el antiguo edificio de la crítica de la ideología a través de un nuevo acceso” (Sloterdijk, 1989, vol. I, p. 31); y de quinismo: “Ya la antigüedad conocía al cínico (mejor, al quínico) como un extravagante solitario y como un moralista provocador y testarudo” (p. 32) en cuanto nuevas formas modernas de hacer posible la crítica.

En consideración de estos dos conceptos, y de las diferencias de carácter que de ellos se desprenden, debe señalarse que al “neutralizar” la crítica ilustrada y asimilarla a sus estructuras, el poder crea un vacío de crítica ante el cual la crítica se resiste a aceptar su condición de vacío.

En consecuencia, y porque absorbió al saber, el poder ha hecho posible una nueva falsa conciencia: *la falsa conciencia ilustrada*. Esto es, el ilustrado es un intelectual al servicio del poder, y lo sabe, y sabe además que ha sido comprado en el amplio mercado de los intelectuales, y que al respecto, piensa en su frustración, nada puede hacerse, resultando en

este prototipo una doble conciencia que, por serlo, es falsa. Para Sloterdijk, este intelectual encarna el cinismo moderno:

Es la conciencia modernizada y desgraciada aquella en la que la Ilustración ha trabajado al mismo tiempo con éxito y en vano. Ha aprendido su lección sobre la Ilustración, pero ni la ha consumado ni puede siquiera consumarla. En buena posición y miserable al mismo tiempo, esta conciencia ya no se siente afectada por ninguna otra crítica de la ideología, su falsedad ya está reflexivamente amortiguada (1989, vol. I, p. 34).

Del mismo modo, los intelectuales cobijados por las nuevas condiciones avasalladoras del poder de izquierdas y de derechas empiezan a vivir una verdadera tragedia, como suelen ser las tragedias, pero resueltas de antemano, como no se resuelven precisamente las tragedias. Dice Sloterdijk (1989, vol. I, p. 35) que las fronteras sociales y existenciales de la Ilustración, expresadas en las necesidades de supervivencia y deseos de autoafirmación del intelectual, muestran la humillación de la conciencia ilustrada.

Estos intelectuales son conscientes de que el saber no sedujo al poder y que el poder le ha puesto cortapisas al saber. Sabe el intelectual que vive ahora los tiempos de una conciencia ilustrada que ha perdido sus vuelos y que, por tanto, es un intelectual con las alas cortadas en la esfera práctica del poder. Según Sloterdijk, en ello consiste la enfermedad de la Ilustración (1989, vol. I, p. 36), dado que hace su irrupción la crítica cínica, cuyo principal peligro no es otro que el propio fascismo:

Una crítica de la razón cínica quedaría en juego de abalorios académicos si ella no persiguiera

la interrelación existente entre el problema de la supervivencia y el peligro del fascismo. Realmente, la cuestión de la “supervivencia” de la autoconservación y la autoafirmación, cuestión a la que todos los cinismos intentan aportar respuestas, se toca con el problema central de la defensa de lo existente y de la planificación del futuro en los nuevos estados nacionales. En diversos intentos trato de determinar el lugar lógico del fascismo alemán dentro del entramado del reflexivo cinismo moderno. Podemos ir anticipando que en él confluyen dinamismos, típicamente modernos, de temor a la descomposición psicocultural, autoafirmación represiva y frialdad racional neoobjetivista con una corriente, desde antiguo venerada, de cinismo soldadesco que posee en el suelo alemán, y esencialmente en el prusiano, una tradición tan macabra como bien arraigada (1989, vol. I, p. 37).

Así la crítica cínica, como resultado de las fronteras puestas a la Ilustración, ha facilitado, a su vez y en buena medida, la apertura de las condiciones de posibilidad para la emergencia de un poder caracterizado por sus fuerzas contrarias a la Ilustración, “casi invencibles: corrientes masivas de antiilustración y odio a la inteligencia; una falange de ideologías antidemocráticas y autoritarias que supieron organizarse operativamente desde el punto de vista propagandístico” (Sloterdijk, 1989, vol. I, p. 39).

Y este poder, por supuesto, ha sabido aprovecharse de los medios de comunicación, cuyo papel no es promover la ilustración sino los intereses y los propósitos de los monopolios económicos y de las ideologías centradas en

el poder. Por ello es un poder que mira con desdén toda invitación al diálogo con el saber que lo cuestiona y lo critica.

Es posible que, en su cinismo, convalidado por la ilustración frustrada, el poder se muestre abierto al diálogo y acoja el concepto de democracia en su haz de discursos ideológicos; y que más de un ilustrado despistado aún se convenza. Esta actitud muestra a las claras la inocencia de esa ilustración que todavía considera posible que mediante la *razón* y el *diálogo* el poder habrá de variar sus posturas fundamentalistas y totalitarias.

Sin embargo, y en un arrebató de optimismo, hay ciertos ilustrados que han perdido pronto la inocencia. Saben que el poder no cederá un centímetro en sus pretensiones de dominio y coerción. Son ciertos ilustrados que, pese a saberse el blanco de las sospechas del poder y de su situación al margen como representantes de la crítica, no renuncian al desenmascaramiento de *la falsa conciencia*. Estos intelectuales, hijos aún de la Ilustración, han resuelto pronto la tragedia (como lo exige toda tragedia que se respete) de su asimilación al poder y han adoptado una posición contraria a las prepotencias de toda índole y a las falsedades de la propia Ilustración. Dice Sloterdijk (1989, vol. I, p. 49):

No en vano, los grandes representantes de la crítica —los moralistas franceses, los enciclopedistas, los socialistas, hombres como Heine, Marx, Nietzsche y Freud— han seguido siendo los grandes marginados en la república de la erudición. En todos ellos actúa un componente satírico, polémico, que a duras penas logra esconderse completamente tras la máscara de la seriedad científica.

Sloterdijk llama *quínicos* a estos intelectuales, recogiendo la tradición griega de quínicos ilustres, como Diógenes de Sinope. El intelectual quínico aparece (casi) desarmado frente al poder. Su crítica, como resultado de la reflexión acerca de la mentira y el engaño sobre los que se erige el poder, emplea mecanismos distintos a los usados por las teorías del poder... En su cinismo, el poder preserva sus teorías mediante formas convencionales de discusión, como la etiqueta y el glamur, propios de la “decencia” y las “buenas maneras”.

El intelectual quínico rompe con todo formalismo y se apropia de la palabra y el gesto, esgrime el ejemplo y acude a la ironía, la burla y la carcajada, actitudes críticas, elementales y desnudas frente a las cuales el poder nada puede hacer, salvo desatar su furia vengativa. El crítico quínico, individuo que ha logrado, pese a su angustia (o quizá por ella) una coherencia entre su forma de pensar y de proceder, distinto del intelectual cínico cargado de rasgos neuróticos y esquizoides, se planta insolente y desafiante ante el poder, por lo que se erige en el detractor mayor de la ideología, y más cuando se reconoce como un ser frágil ante la omnipotencia que enfrenta.

Sin embargo, este tipo de intelectual no se visibiliza con frecuencia en las sociedades modernas, y ello se debe, por un lado, al desprecio que se ha ganado por parte del poder; y por otro, porque prefiere asumirse como individuo a disolverse en los colectivos y las agremiaciones, donde campea el poder con sus diversos rostros. Este nuevo crítico, quizá fiel a la promesa de la Ilustración del siglo XVIII, pero encarnando al insolente filósofo griego, sabe que en su soledad está su martirio, pero que es allí donde se origina su fuerza quínica, ese poder tenaz que en últimas hace

posible el desenmascaramiento de *la falsa conciencia* y el advenimiento de *la conciencia ilustrada*.

### 1.3. El quinismo

Como ya se indicó, en *La crítica de la razón cínica* Sloterdijk (1989) hace una rigurosa aproximación a los conceptos de cinismo y quinismo en el contexto de la modernidad. El filósofo busca sus fuentes originarias en los filósofos cínicos y señala a Diógenes de Sinope como la figura más descollante. Y en la tarea por situar el concepto en la modernidad, distingue entre el *cinismo* moderno, propio de la *falsa conciencia ilustrada*, y el *kynismos*, inspirado en la escuela cínica griega, y entendido como el desenmascaramiento de dicha conciencia. Sobre su etimología, Cristóbal Macías (2009, p. 3) en *Algunas notas sobre el ideario y el modo de vida de cínicos*, precisa:

Así, es conocida la distinción que se establece en alemán entre los términos *Kynismus* y *Zynismus*, alusivo el primero al movimiento filosófico del que nos ocupamos y el segundo al “cinismo” en general, que el *DRAE* define (2ª acepción) como “Desvergüenza en el mentir o defensa y práctica de doctrinas vituperables”.

Hechas estas distinciones, debe destacarse que así como la Ilustración del siglo XVIII dialoga con la democracia ateniense, a fin de fortalecer las condiciones de posibilidad para la convivencia del poder y el saber, lo mismo acontece con el quinismo como respuesta natural y legítima al fracaso de la Ilustración. Del mismo modo como el quinismo deviene respuesta al cinismo de la modernidad, acontecerá

la aparición del *kynismos* y de Diógenes de Sinope en plena decadencia de su cultura, y no solo por las fisuras de la democracia ateniense, gracias al afán expansionista del espíritu tiránico, sino por la descomposición de la sociedad y la polis misma.

Es un tiempo en que retorna la tiranía para imponer su fuerza irracional, la amenaza y el chantaje sobre un ciudadano inerme y una sociedad temerosa y presa de incertidumbre. Las consecuencias de ese poder, que ha mandado al traste la convivencia poder-saber, se resumen en la degradación política del ciudadano, la prohibición de la libertad de palabra, el individualismo extremo y el olvido del bienestar colectivo, reflejado en la pobreza, la orfandad, el exilio y el desplazamiento, resultados de las guerras. Es un tiempo en que la libertad, la justicia y la convivencia son obstáculos para la tiranía, pero también de la cínica promesa de la restauración del orden y el control de la ciudad - estado. Es el tiempo para el advenimiento del *kynismos*. Macías (2009, p. 13) recuerda:

(...) el cinismo surgió en el mismo contexto social, político y cultural que el resto de las escuelas morales helenísticas —epicureísmo, estoicismo y escepticismo—, a saber, la crisis de la polis, sometida al poder de los reyes tiránicos apoyados en ejércitos mercenarios, con lo que ello significó el cambio en los roles tradicionales del ciudadano —que hasta ese momento había sido miembro activo de la comunidad cívica—.

Bajo la tiranía empieza a desdibujarse lo obtenido por la democracia griega, de modo que el saber y el poder, otrora convergentes en el diálogo, sufren un repliegue brusco. La

ruptura entre este par de potencias fueron evidentes en espacios públicos, como el ágora, y sus tensiones y fricciones no sólo se hicieron cotidianas sino que atravesaron las esferas de la vida pública y privada. Y a la larga, terminaría por imponerse el poder sobre el saber y la precipitación de la cultura en la decadencia y la aniquilación.

Debe considerarse que la cultura griega, sobre la base de la democracia, había surtido a la historia de una riqueza cultural sin precedentes, no sólo por sus hallazgos en términos intelectuales sino por su apertura a la diversidad en la asunción de la verdad y del saber. Las preguntas (tan necesarias para el saber) guiaban la dinámica social, política y económica en el Siglo de Oro griego. Pero, en su decadencia, acelerada por un poder que ha trastocado la pregunta por la respuesta, el saber se hace a un lado o se pone al servicio del poder, salvo el saber que hierve en la insolencia del filósofo quínico.

Aún en la decadencia se conservaron posiciones filosóficas diversas, muchas de las cuales se mostraban antagónicas en sus conclusiones y sus métodos. Al lado de Platón y Aristóteles, filósofos oficiales y opuestos en sus concepciones, perseveraban los sofistas con sus posiciones escépticas, abiertamente políticas y mercantiles acerca del saber. También, los albores del epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Y, dentro de la complejidad de tales circunstancias, irrumpe la escuela de los cínicos, de la que es miembro destacado Diógenes de Sinope.

A esta escuela le interesarán del discurso filosófico, político y religioso las falacias, las contradicciones, las mentiras, los equívocos y las impertinencias en relación con la realidad animal, social y racional del hombre griego.

El cínico es un ser apegado a las leyes de la naturaleza, la vida sencilla y el simple ordenamiento del universo. Macías (2009, p. 16) afirma: “Su acción ética parte de un fuerte anticonvencionalismo, que exalta la naturaleza y el instinto animal por cuanto entran en pugna con principios sociales tan asentados como el poder, la riqueza y los honores, por tratarse de principios antinaturales”.

El quínico usa la palabra para desbaratar la palabra; pero también el gesto y la acción, en un intento por conseguir coherencia entre pensamiento y vida. En el proceder quínico la palabra no sirve para algo distinto que mostrar tal coherencia. Sobre esta visión del mundo, la vida y el hombre, el quínico saldrá en la búsqueda de las inconsistencias y contradicciones que deja ver en sus ideas y su proceder el poder que regula la política, la economía y la sociedad de la Grecia decadente, y cuyos representantes son los hombres políticos, los filósofos y los religiosos, inmersos en la sociedad que los sigue.

Ni siquiera en el ágora el quínico responde discurso con discurso, como ha de esperarse del diálogo convencional. Proclive a pasar por alto toda regla creada por el poder, rompe con las convenciones del lenguaje y se apropia del gesto como instrumento inobjetable a la hora de poner en evidencia la falsedad de los argumentos. “En el kynismos se encontró una forma del argumentar con la que el pensar serio hasta el día de hoy no ha sabido que hacer”, señala Sloterdijk (1989, vol. I, p. 147).

El quínico inaugura una lógica de la argumentación que desafía no solo la dialéctica de Platón en su teoría de las ideas, sino la lógica formal aristotélica en sus perspectivas deductiva e inductiva. El quínico hace caso omiso de tales

artilugios racionalistas y se concentra en las lógicas del cuerpo y sus necesidades, aquellas que, la más de las veces, permanecen invisibles en los discursos de los filósofos, en las propuestas de los políticos y en los cálculos del poder. El quínico funda su propia dialéctica. Sloterdijk (1989, vol. I, p. 149) afirma: “El quínismo griego descubre como argumentos la animalidad del cuerpo humano y de sus gestos y desarrolla un materialismo pantomímico”.

Esta inusitada lógica provoca una nueva mirada sobre las formas de relación entre vida y pensamiento, la cual ya no se fundamentará en proposiciones verdaderas o falsas sino en el develamiento de lo que, consciente o inconsciente, permanece oculto en el carácter ceremonial del discurso. Esta nueva lógica hará saltar por los aires el juego de la verdad al confrontarla con la realidad sencilla y elemental, de modo que tal verdad aparece degradada, falta del fundamento pretendido y sin cabida en el mundo de la realidad. Como resultado de esta lógica irrumpirá la ironía, la burla y la risa, en cuanto formas nada convencionales de argumentación filosófica, y la consecuente degradación de verdades, ideas y valores. Sloterdijk (1989, vol. I, p. 149) asegura:

A partir de ahora se hace palpable de una manera sencilla el sentido de la insolencia. Desde que la filosofía, sólo de una manera hipócrita es capaz de vivir lo que dice, le corresponde a la insolencia decir lo que se vive. En una cultura en la que los idealismos endurecidos convierten las mentiras en “formas de vida”, el proceso de verdad depende de si hay personas que sean suficientemente agresivas y libres (“desvergonzadas”), para decir la verdad.

Víctimas de esta lógica quínica, empleada de manera magistral por Diógenes de Sinope, se cuentan Alejandro Magno y Platón, pero también la aristocracia ateniense, envuelta en su pedantería. No obstante, y a pesar de las tensiones y fricciones del saber y el poder, Diógenes de Sinope y los cínicos logran una relativa cabida en la sociedad y la cultura. Empero, este espacio ganado no es gratuito, pues responde a la dinámica de una verdad que no puede concebirse como terminada, en su pretensión dogmática y absoluta.

Sin embargo, en este momento histórico la cultura griega pudo mantenerse todavía, gracias a que, ante el rostro frío y monolítico del poder, mostró los distintos rostros de la verdad, incluido el rostro de la verdad al desnudo, esto es, la verdad que surge diáfana y estruendosa en mitad de una sonora y espontánea carcajada... Una carcajada natural que se hace acompañar de la historia y que espera en los pliegues de toda cultura. Por ello, en distintas épocas, cuando el poder se hace más insidioso y represivo frente a la libre circulación el saber y el conocimiento, hace su aparición el quinismo, evocando esa sombra, tan simbólica como legendaria, de Diógenes de Sinope.

#### 1.4. Quinismo y literatura

En su carácter estético, la literatura no tiene como propósito final la defensa de una razón terminada ni la imposición de una verdad absoluta; el *ethos* de la literatura deviene en otros espacios e irrumpe en otras realidades. Será la búsqueda de lo más humano del hombre su fin último y no la convalidación de un poder en particular o, como se diría hoy, la defensa de un humanismo previamente establecido por una prepotencia de asalto.

Es posible que el arte y la literatura, como elementos expresivos de la espiritualidad humana, sean utilizados por el poder para convalidarse, del mismo modo como lo ha hecho con algunos pensamientos filosóficos y los hallazgos de las ciencias. Es posible que en una determinada época, regida y controlada por un poder específico, algunas obras de arte y de la literatura parecieran plegarse y emitir grandes voces en defensa de tal poder, y el cual, en retribución, pareciera que las protege y las promueve.

Es probable que el artista y el escritor de este tipo de arte, pasados por la selección meticulosa del poder, y como cualquier *poeta de palacio*, disfruten de las dádivas que de vez en vez el tirano arroja sobre la muchedumbre hambrienta. Es posible que sus objetos estéticos se muestren por doquier, en su carácter mercantil y como testimonio fiel de la incuestionable verdad y la contundencia de la razón que sostienen al poder en cuestión. Es posible que estas obras sean las primeras en ingresar a los anaqueles abiertos por ciertas interpretaciones de la historia del arte y la literatura, y que sus autores sean honrados como tales. “(...) - es decir, un posicionamiento que reconoce y acusa la conciencia oficial como un ejercicio de falso cinismo - en la producción literaria más reciente”, dirá en su tesis doctoral en filosofía, *La novela postestimonial de México y Centro América* (1994, 2004), José Neftalí Recinos (2008, p. 31).

Pero no hay que olvidar que este tipo de arte y de literatura, en su cosificación utilitaria, se caracteriza por su papel subsidiario del poder, de modo que a la larga se constituyen, a pesar de su intención estética, en medios importantes de publicidad en favor del poder y de propaganda de las acciones de las prepotencias en juego.

A partir del despliegue conceptual acerca del cinismo, y dentro de los límites del paradigma moderno, es de afirmar que este tipo de expresiones estéticas se ubican en el amplio campo de las obras al servicio del poder, realizadas por artistas que se sostienen, en pleno centro de su propia conciencia, en un personal y profundo sentido cínico. Pero nunca serán grandes obras y su vida será tan efímera como lo es un tirano o una dictadura. Virginia Rita, citada por Carlos A. Castrillón (1998, p. 22), dice: “El arte no perdona que se haga apología del crimen. No existe la gran novela franquista, como tampoco existe la gran novela fascista ni la gran novela estalinista. No existe ni existirá (...) la gran novela castrista”.

Ahora bien, desde la imprenta hasta los medios virtuales, la humanidad ha conocido una abrumadora cantidad de obras de literatura sobre las cuales, y bajo su sombra, el poder hace su tranquila siesta, seguro de que al despertar su dominio permanecerá inalterable. La mayoría son obras carentes de crítica, pero bastante ilustrativas de su época. En su conjunto, configuran un canon vigente, normal, oficial, incuestionable en su moral, erigido como modelo y ruta para todo aquel que pretenda hacerse artista y escritor.

Pero también existe otro arte y otra literatura, expresiones que no solo no tienen cabida en el canon oficial sino que no buscan los privilegios de un canon como recurso para convalidarse. Un arte y una literatura que, sin buscarlo de modo consciente ni mediante los artilugios de una teoría literaria en particular, configuran un contra-canon, pero que, finalmente, lo que muestran es su insolente lucha por desenmascarar el poder. El precio de tal insolencia lo pagan en su condición de expatriación, persecución, destrucción y olvido, gracias a la diligencia de las huestes del poder. Pasarán años para que estas obras sean reconocidas en el

inventario de los cánones universales. Y más bien, si se les reconoce, es por el índice que se levanta para condenarlas, y eso ya es bastante. ¿Pero cuál es el papel que juegan en su proceso de desenmascaramiento del poder?

Son obras que en su configuración ética y estética proponen una manera descarnada de concebir al hombre y la condición humana: el antiguo recurso de la burla y la risa, cuyo objeto es la moral vigente, ese sutil disfraz que cubre los rostros de lo humano para que el poder imperante ejerza el control sin mayores sobresaltos. Es natural que, en tales circunstancias, dichas obras no hallen el fácil acceso a espectadores y lectores y que, por ello, deban iniciar una dura travesía hacia el reconocimiento de sus valores estéticos por los espíritus prestos, los cuales, por fortuna, no han de faltar, ni siquiera en las culturas más conservadoras y las épocas más oscuras.

Y la configuración de estas obras, ya de hecho divergente, propone una abierta insolencia frente a la verdad y la razón del poder, la cual se manifiesta en la risa y la burla, el desafío de la palabra, la gestualidad de los cuerpos y el regreso a la animalidad y la naturaleza, tan olvidadas por la verdad y la razón que se yerguen sobre las moralidades más dogmáticas.

Son obras abiertamente quínicas, pues buscan desenmascarar los artilugios del poder mediante una actitud insolente, burlesca e irónica, dirigida al saber promulgado por el poder a través de sus dispositivos de control. La historia del arte y la literatura, como sucede con el pensamiento filosófico, muestra un buen número de obras que se sitúan en la estética de carácter quínico. Sobre la relación entre quinismo y literatura, Cristóbal Zarzar Muñoz (2010, p. 9) recuerda de los cínicos lo siguiente:

(...) con la mordacidad que puede traer la más absoluta franqueza de palabra (*parresía*), no cesaron de criticar a los hombres muelles, ni de exhortarlos a que llevaran una vida virtuosa. Se hicieron de un género literario (*Kynicós trópos*), denominado “serioburlesco” o “seriocómico” porque utilizaba la risa como vehículo de lo serio, para así llegar más fácilmente a sus interlocutores y poder extirpar los errores que se asentaban en el alma. La versatilidad que le permitía a este género adoptar varias formas literarias hizo que la influencia y alcance de la filosofía cínica en la literatura no tenga precedentes.

Así, pues, no son pocas las obras que, gracias a la carcajada insolente, han dado muerte a rancios paradigmas y luz a nuevas épocas y mundos donde el ser humano, igual, se pierde en sus incertidumbres. En el Renacimiento, por ejemplo, obras como *Elogio de la locura*, de Erasmo de Rotterdam, *Cándido o el optimismo*, de Voltaire, *Gargantúa y Pantagruel*, de Rabelais, y *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, de Cervantes, coadyuvan a enterrar la Edad Media y anuncian el advenimiento de la modernidad.

Rabelais, ese novicio portador del conocimiento y las angustias de su tiempo, pone en juego en su único libro, a través de la mofa, la risa y la exageración, las enconadas luchas entre católicos y protestantes, liberales y conservadores, burgueses y cortesanos, individualidad y autoridad, el espíritu científico naciente y la agonizante tradición medieval, y mediante un lenguaje de tanta erudición como de la rica vulgaridad de los pueblos que llegan al Renacimiento. Cervantes señala mundos posibles ante la realidad que quiere imponerse, con lo que sitúa la condición humana entre la cordura y la locura.

Jorge García López (2008), en el ensayo *Diógenes el Cínico en la República literaria*, aborda en su carácter quínico la obra de Diego de Saavedra Fajardo, *República literaria*, editada en la segunda mitad del siglo XVII. Dice García López:

Y es que República literaria constituye un escrito de sorprendente inspiración escéptica que llama la atención en el sofocante neoestoicismo que, según se asegura, es la forma definitoria o dominante de la España del siglo XVII en nombres como Quevedo, por ejemplo, e incluso Baltasar Gracián (p. 41).

En la inspiración de Diógenes de Sinope, el autor de *República literaria* asume la crítica quínica de la cultura de España y de Europa, y de muchos de los autores fundamentales del propio Renacimiento, como Erasmo de Rotterdam. Cuenta García López (p. 44):

Pues bien, dentro de esa lógica crítica, dentro de ese rebajar las figuras de la tradición literaria a una mera lógica burlesca, en esa perspectiva sorprende encaramos con Diógenes el Cínico de forma elogiosa. El narrador se encuentra con Diógenes de Sinope, cuya presentación ya es de por sí positiva (“Más adelante encontré al *bueno* de Diógenes”); el personaje sorprendentemente no sostiene ninguna doctrina, lo que ya lo singulariza dentro del laberinto de pesadillas que desfilan por la obra; él, por el contrario, sólo lleva un espejo (“el cual [el bueno de Diógenes], con un espejo de propio conocimiento, donde se representaban al vivo los vicios y las virtudes del que se miraba, iba por las calles convidando a los ciudadanos que se mirasen en él”).

Es de afirmarse que el asunto quínico en las obras de arte aparece como anunciador de la decadencia de los paradigmas humanos; es decir, en los momentos de las grandes crisis de la historia, caracterizadas por mostrar un hombre que se ha olvidado de sí mismo y una condición humana prisionera de los intereses del poder. En ese sentido, las grandes obras de la literatura y del arte suelen surgir en periodos de obscuridad y de barbarie.

En las primeras décadas del siglo XX, por ejemplo, en una Europa golpeada por la Primera Guerra Mundial y la miseria de una sociedad burguesa decadente, surge el *dadaísmo* como movimiento artístico y literario que, en una actitud radical, rompe con los valores establecidos. Según Ana María Gómez (2004, p. 110),

Como muestra de sus intenciones al propio movimiento lo llamarían Dadá, palabra que no significa nada: sólo un arte sin sentido podía reflejar el absurdo de una sociedad autodestructiva. Dadá iba a ser la opción más radical de las vanguardias de la misma manera que el Cinismo fue una de las manifestaciones más radicales de la filosofía.

La autora también hace un recuento de las características de los movimientos dadá y cinismo, señalando sus coincidencias, pese al buen número de siglos que los separan:

Crítica de los valores sociales establecidos; ruptura con las normas y las instituciones; concepción amorale y destructiva de la sociedad; radicalidad en sus prácticas y manifestaciones de protesta; consideración de lo social como el problema y la individualidad como mejor solución para llegar

a la autarquía o autosuficiencia, que proporcione plena libertad y no haya de depender de una sociedad que con el engaño del *falso progreso* es capaz de sumir al hombre a su más profunda angustia (p. 115).

Y en este periodo no se puede pasar por alto una figura quínica indiscutible: Charles Chaplin, a quien no le fue indiferente ningún aspecto de la convulsionada vida social, económica y política que atravesaba al planeta, causada por la Primera y la Segunda Guerra Mundial, la irrupción del fascismo y la consolidación del capitalismo y del poder imperialista de los Estados Unidos. Más que un comediante, Chaplin se constituyó en la conciencia crítica frente a las enormes injusticias que surgían al paso del totalitarismo, el fascismo y la irracionalidad de un capitalismo en expansión. Personajes inolvidables como *el vagabundo* y *el gran dictador* recogen rasgos del quínismo ya descrito y muestran que sin Chaplin la crítica del siglo XX hubiera sido incompleta.

A propósito, el teatro y el cine son expresiones artísticas donde el quínismo, en su intención de desenmascaramiento a partir del *gestus* y el uso y la reconfiguración de la imagen, se ha ganado un lugar de privilegio. La comedia y la sátira son tan antiguas como Occidente, y el cine nació en plena modernidad para despertar la carcajada insolente de un público atrapado en la opresión y la miseria del mundo industrializado. Y Chaplin estuvo allí, no solo para ratificar el sentido quínico a que puede llegar el cine sino para hacerlo posible. Felipe Araya (2010, p. 204) plantea:

En este caso Chaplin se adelanta a Bergson en dar sentido al humor como crítica de la época, pues en

su intento de crear a Charlot como un personaje cargado de gestos mecánicos y movimientos rígidos, no sólo se lanza desde la comedia en contra del terror que el hombre de principios del siglo XX aún conservaba de la industrialización y la automatización de la vida humana producto de ella, sino que adjudica a objeto de risa todo aquello que mecánicamente se ha sobrepuesto a lo viviente y espontáneo.

Asimismo, y en la coyuntura política y económica de la década de los 60, donde se pone en cuestión la cultura moderna, aparecen expresiones contraculturales con su propia carga filosófica y política alternativa, como las que inspiraron los movimientos pacifistas de Martin Luther King y Mahatma Gandhi, la Revolución cubana, la Primavera de Praga, el Mayo del 68 francés y el movimiento *hippie*. Estas propuestas se caracterizan por su insolencia frente a los poderes y las prepotencias en boga y por la búsqueda de un *ethos*, distinto de la moralidad dogmática reinante, que fundamente sociedades más justas y reconcilie al hombre con la naturaleza. Todas señalan la crisis de la modernidad en sus tendencias de izquierda y derecha.

*De facto*, estos movimientos muestran una carga quínica inobjetable en su actitud contracultural, pues intentan reivindicar la *existencia* frente a los procesos de modernización. Además, en la búsqueda de sus propósitos usan estrategias políticas inusitadas: el pacifismo activo y, para el caso cubano, el romanticismo revolucionario. Uno de estos movimientos es, sin duda, el *hipismo*, tan pacifista como contracultural... Se planta desafiante ante la sociedad tecnificada, proclive a la guerra, inmersa en el consumismo y alejada de la naturaleza, incluida la humana. Como Diógenes

de Sinope, el *hippie* busca la vida sencilla, el regreso a una relación armónica con la naturaleza, la convivencia pacífica y la negación de la moral dogmática como forma de vida, y ante la cual muestra una actitud insolente. Laura del Valle Porras (2010, p. 8) señala:

Finalmente, al hippie estar sumergido en el mundo de las drogas, considera que la manera de ser feliz y conciliar la sociedad con la “Madre Naturaleza” está en la “mente abierta”, y al proyectar las ideas de hermandad hacia el exterior, el hippie vive para manifestar sus máximas al mundo renuente, agresivo y primitivo.

En América Latina ha habido unas condiciones favorables para el surgimiento de una literatura quínica, dadas las circunstancias económicas, políticas y sociales presentes en su corta travesía por la cultura occidental, reflejadas en estados impuestos desde latitudes imperiales y proclives a formas de gobierno oligárquicos y dictatoriales, en cuanto poderes sostenidos en verdades dogmáticas, muchas anteriores a la Ilustración y otras como su remedo.

Desde la Colonia ha habido obras de arte resultantes de la fricción producida por el choque entre las diferentes culturas que sobrevivieron al “Descubrimiento”. En ese sentido, y ante la imposición del Estado español en tierras americanas, sus excesos, contradicciones, ilegitimidad y falsedad, surgieron obras literarias que dan cuenta de actitudes quínicas genuinas. Del mismo modo, los avatares de las independencias, sus “actos fallidos”, sus sueños truncados, las traiciones, la manipulación de las masas y el cinismo militante, se constituyeron en las condiciones de posibilidad de una literatura burlesca; muchas de estas obras presentan una crítica certera del *status quo* mediante la ironía, la parodia y la risa frente a las nacientes naciones y

su situación en la cultura. Sin duda, se caracterizan por una tendencia hacia la crítica quínica. Al señalar las causas actuales de la presencia del humor en la literatura latinoamericana, en el texto *La literatura hispanoamericana y el exilio*, Claude Cymerman (1993, p. 533) precisa:

Tal vez (y es lo más probable) se deba a la inestabilidad de las instituciones democráticas y a la precariedad de la situación socioeconómica. El escritor ya no pertenece, como era el caso en el siglo pasado o en la primera mitad del nuestro, a las clases pudientes, indiferentes a las condiciones de vida de las clases desfavorecidas. A menudo procede del pueblo, sufre con éste o por lo menos se muestra solidario del mismo. Es lógico, por lo tanto, que esta desesperanza se refleje en su obra, aun cuando tome la forma de la burla o de la irrisión.

Como novelas que hacen un manejo del humor, Claude Cymerman (1993, p. 533) señala *La Habana para un infante difunto*, de Guillermo Cabrera Infante, *Pantaleón y las visitadoras* y *La tía Julia y el escribidor*, de Mario Vargas Llosa, de *Pe a Pa*, de Luisa Futoransky, y el *Buzón de la esquina* y *El agujero de la tierra*, de Alicia Dujovne Ortiz. Destaca el “realismo mágico” de García Márquez y lo “bufotrágico” o “humor negro” de Julio Cortázar. Sobre el humor negro, como desesperanza y desencanto, señala las obras de Juan Carlos Onetti y de Juan Carlos Martini, a las que puede agregarse la obra de Reinaldo Arenas.

Es conveniente aclarar que el tratamiento del humor no hace necesariamente quínica a una obra literaria. Sin embargo, debe considerarse que el humor y la risa como

expresión son posibles gracias a la capacidad humana de degradar los valores (Stern, 1950) y el quinismo busca la degradación de los valores sociales, esto es, los valores inherentes a la moral, la política, la cultura y la vida cotidiana.

En esa perspectiva, en la segunda mitad del siglo XX se imponen en América Latina dictaduras de derecha, plegadas a las directrices políticas y económicas de los Estados Unidos en su pretensión imperialista, cuyo poder se ha manifestado en la violencia y la represión de las ideas democráticas y las libertades individuales. Son Estados nacionales dependientes y orientados por clases sociales feudales y burguesas, insensibles ante la necesidad de autonomía y bienestar de las comunidades y los individuos bajo su dominio. En esas circunstancias, han surgido movimientos guerrilleros de izquierda con las consabidas confrontaciones armadas, ya sempiternas. Claude Cymerman (1993, p. 531) afirma:

América Latina ha sido marcada, desde su origen, por la violencia. Violencia de la conquista y de una colonización impuesta, violencia forzada de la Independencia, violencia de las revoluciones, los pronunciamientos o las patriadas, violencia de la llamada “guerra sucia”, violencia de los opresores (latifundistas, gamonales, dueños de explotaciones) hacia los oprimidos (mineros, caucheros, verbateros, chacareros), violencia de las condiciones de vida de las ciudades, violencia en las relaciones entre ambos sexos, etc. La violencia refleja desgraciadamente una situación social explosiva en países donde una minoría de poseedores y de oligarcas explota una mayoría de trabajadores míseros y hambrientos. No extrañará por lo tanto que la violencia aparezca como

temática en muchas obras, y singularmente en la narrativa indigenista, en la novela de la dictadura y en la obra de Vargas Llosa, de Roa Bastos y de todos los autores que, en un momento u otro, han intentado reflejar en su creación la realidad hispanoamericana.

En este marco, José Neftalí Recinos (2008) en su tesis doctoral, *La novela posttestimonial de México y Centro América (1994,2004)* se propone una aproximación al concepto *metacínico* en las obras testimoniales *La guerra y las palabras, una historia intelectual de 1994*, de Jorge Volpi; *Señores bajo los árboles*, de Mario Roberto Morales; *El Asco*, de Horacio Castellanos Moya; *El testigo*, de Juan Villoro; *Nadie me verá llorar*, de Cristina Rivera Garza y *Sombras nada más*, de Sergio Ramírez.

Un caso singular lo constituye, sin duda, la Revolución cubana, acontecimiento que busca afianzarse en la estructuración de un Estado socialista, y que se convertirá en símbolo de libertad y justicia para amplios sectores sociales en América Latina; sin embargo, en su devenir, el ejercicio del poder comienza a mostrar procedimientos y políticas similares a los empleados por las dictaduras de derecha. De hecho, son muchos los escritores cubanos que han debido vivir el exilio mientras sus obras sufren la censura por parte del régimen y por la cultura oficial que lo sostiene, materializada, en lo fundamental, en Casa de las Américas. Cymerman (1993, p. 545) menciona como perseguidos por el régimen cubano a los siguientes escritores: Heberto Padilla, Armando Valladares, Jorge Valls, Reinaldo Arenas, Guillermo Cabrera Infante y Severo Sarduy.

Debe destacarse que antes de la Revolución cubana, y en sus primeros años, fueron muchos los escritores que no sólo apoyaron con sus obras el movimiento revolucionario sino que en lo personal tomaron parte activa en los procesos políticos. Por eso, antes y poco después de la Revolución, fue posible una literatura de carácter quínico, mucha de ella testimonial en su forma, dirigida a desenmascarar los intereses imperialistas y la dictadura de Batista, abiertamente de derecha.

Pero la literatura de testimonio fue absorbida por el nuevo régimen, de modo que en las nuevas creaciones el carácter quínico se desplazó hacia el carácter cínico; es decir, la defensa del lenguaje oficial, lo que obligó a los escritores inconformes con el régimen a buscar nuevas posibilidades expresivas:

La proclama del testimonio como acción de ruptura, como proceso de cambio, en el *continuum* historiográfico de la comunicación literaria, a pesar de su canonización o institucionalización por parte de Casa de las Américas - gobierno cubano, toma una dirección contra-literaria (Recinos, 2008, p. 91).

En estas circunstancias surge la obra literaria del escritor cubano Reinaldo Arenas, quien, luego de apoyar y unirse al movimiento que desembocaría en la Revolución, y de trabajar con el Gobierno en favor de las nuevas políticas de Estado, pasa a ser perseguido por el régimen, traicionado por compañeros de oficio, censurado por las autoridades de la literatura oficial, encarcelado y finalmente lanzado al exilio, donde asume el suicidio. A propósito del carácter metacínico (quínico) Recinos (2008, p. 214) aclara:

De forma contraria al político de izquierda, corrompido por el poder y que accede a su posición de integrado antisocial, el literato demuestra su conciencia metacínica desplegando su conocimiento, dominio y adueñamiento de los discursos académicos de centro para rearticularlos desde su posición de marginado cultural.

### 1.5. La obra de Reinaldo Arenas

A pesar de la censura del régimen de Castro, la obra de Reinaldo Arenas ha logrado difundirse y hoy es objeto de innumerables estudios literarios desde diversos enfoques teóricos que dan cuenta de su sentido estructural y significativo. En perspectiva de la psicología profunda y del lenguaje simbólico, la obra de Arenas deviene las honduras de la conciencia, con personajes que viven el tormento de sus contradicciones interiores y son contradictorios ante la realidad. Lilian Bertot (1997), en *Autenticidad y opresión: la transformación Madre - Estado en el discurso subversivo de Reinaldo Arenas*, interpreta el arquetipo de la madre, proyectado en su acepción negativa en el Estado opresivo, principalmente en *El asalto* (1990); Franklin García Sánchez (1995), en *El color del varano, Reinaldo Arenas, o la plenitud del dionisismo*, sitúa su escritura en el expresionismo contemporáneo para mostrar la condición trágica de quien lucha contra toda sujeción endógena y exógena; Birger Angvik (1995), en *Bio-grafías y tanato-grafías: estrategias teóricas en torno a la presencia del sida en la literatura contemporánea*, transita sobre las paralelas existenciales del eros y el tánatos en la posmodernidad, y a partir de la irrupción del VIH y el sida como causantes de la eclosión de nuevas expresiones estructurales y significativas de la literatura.

Asimismo, se destaca lo dramático en su obra, en cuanto componente agónico que facilita la acción, la pugna y la degradación de valores irreconciliables. Ángeles Mateo del Pino (2002), en *De cuando la vida imita al teatro. La dramaturgia de Reinaldo Arenas*, y a propósito de *Persecución (cinco piezas de teatro experimental)* (1986), señala el recurso de “simulación” del ser personal que protesta y que, por su “perversidad”, transgrede las tendencias de la literatura del siglo XX; Nicasio Urbina (1991), en *La risa como representación del horror en la obra de Reinaldo Arenas*, destaca la risa en su significación negativa e irónica, como contradicción entre el *logos* y el *pathos* humano; Janelle Vega (2002), en *Reinaldo Arenas: una vida carnavalesca*, asume el carnaval para señalar la rebelión contra toda autoridad y las limitaciones de la expresión personal en lo social y lo literario, mediante el uso de la parodia, la sátira y el humor; Ingrid Robyn (2009), en *Un pícaro en La Habana, elementos de la picaresca en El color del verano, de Reinaldo Arenas*, establece de esta novela sus relaciones con la novela picaresca del Barroco español, recurso coherente con el tipo de crítica empleado por el autor cubano.

La obra de Reinaldo Arenas quiere desenmascarar el régimen de Castro, señalando las contradicciones internas de la Revolución, la precariedad ideológica del Partido Comunista Cubano, el cinismo de Estado materializado en el engaño y la mentira, la persecución y la negación de las ideas y las actitudes individuales contrarias a la dictadura. Odette Casamayor (2003), en *Un bojeo cubano. Isla y cubanía o ciertos esfuerzos literarios por comprender la insularidad, emprendidos por algunos narradores cubanos del siglo XX*, observa la condición de insularidad en que deviene la narrativa cubana, señalando sus características geográficas, políticas e ideológicas. Carmen Valcárcel Rivera (1991-1992), sobre *Viaje a la Habana (1990)*, aborda

aspectos de la vida y la obra de Arenas en perspectiva del exilio, su padecimiento y el deseo de volver a Cuba, en un desafío abierto al régimen castrista. Francisco Soto (1991), en *Celestino antes del alba: escritura subversiva, sexualidad transgresiva*, destaca a un poeta marginado por su condición homosexual y rebelde bajo un régimen opresivo e intolerante, pero donde el poeta reafirma las infinitas posibilidades de expresión literaria y sexual en defensa de su derecho a ser diferente. Emir Rodríguez (1985), en *El mundo laberíntico de Reinaldo Arenas*, señala en la narrativa de Arenas una visión antihistórica de la realidad, tendiente a despedazar la ideología oficial del régimen, lo que explica las persecuciones de que es objeto. Guadalupe Silva (2009), sobre *El portero* (1990), en *Siempre en otra parte: Reinaldo Arenas*, destaca de su obra una constante: el personaje que lucha por su derecho a la libertad, pero asociado a la fuga sempiterna y sin descanso.

Estos rasgos son constantes en la Pentagonía, conformada por las novelas *Celestino antes del Alba* (1980), *El palacio de las blanquísimas mofetas* (1980), *Otra vez el mar* (1982), *El color del verano* (1991) y *El asalto* (1990). En su tesis doctoral, *La pentagonía de Reinaldo Arenas: un conjunto de novelas testimoniales y autobiográficas*, Stéphanie Panichelli Teyssen destaca los pliegues individuales y políticos en que deviene la existencia de Arenas y sobre los cuales construye su obra. Asimismo, Audrey Aubou (2007-2008), en *Mundo fragmentado y consciencia trágica: una lectura de la Pentagonía de Reinaldo Arenas*, aborda el sentido trágico de Arenas y su proyección en una escritura caracterizada por la unidad y la fragmentación.

Por estos rasgos mencionados, se ha querido situar la obra de Arenas en las tendencias literarias de la llamada

posmodernidad. Ángela Fonseca (2006), en su tesis *Características de la narrativa latinoamericana del posboom en la novela El portero de Reinaldo Arenas*, y Miguel Correa Mujica (2009), en *Reinaldo Arenas, el boom latinoamericano de los años 60 y la posmodernidad*, establecen relaciones de sentido entre la obra de Arenas y el *boom* latinoamericano, en perspectiva del modernismo, el posmodernismo, el poscolonialismo y el *posboom*. Y Lionel Souquet (2011), en *Reinaldo Arenas: simulacros e imagen "delirante" contra la falsedad del realismo socialista*, concibe la obra como resultado de la confrontación entre su imaginación creadora y el dogma ideológico del régimen cubano.

En *El mundo alucinante* (una novela de aventuras), las características señaladas son evidentes: las honduras de la conciencia en un personaje que vive en contradicciones consigo mismo y con su mundo en unos escenarios agonísticos, propios de una tragedia humana sin término, surgida de la fricción entre un *logos* frágil y un *pathos* que emerge raudo de las profundidades de la conciencia, y enfrentada a una realidad económica, social y política, ante la cual solo es posible expresarse mediante la parodia, el humor y la sátira. La rebeldía frente al régimen, que es el propósito central, no se presenta de cualquier modo. Ante el cinismo que reina en la Cuba socialista y que le sirve de apoyo al discurso oficial, la novela hace acopio de rasgos quínicos que brillan por la ironía, la burla y la risa amarga.

Un rasgo distintivo lo constituye el juego literario en la reinterpretación del discurso monolítico de la historia, a fin de alcanzar apertura hacia mundos posibles: las vidas de fray Servando Teresa de Mier y Reinaldo Arenas son dos tiempos históricos que se amalgaman para ganar nuevos sentidos interpretativos al modo del mito del eterno retorno,

desconocido por toda historia que se precie de oficial. Carlos A. Castrillón (1998), en *La reescritura de la historia (A propósito de El mundo alucinante de Reinaldo)*, concibe la novela como una metáfora de la compleja vida humana en un continente de historias ocultas, y una propuesta estética dirigida a combatir los sentidos cerrados, las formas artísticas canónicas, el discurso centrado del poder y la verdad histórica, mediante el uso de un lenguaje dirigido a los sentidos múltiples y la multivocidad, proclive a la reescritura de la historia y la crítica a los mitos de la historiografía.

Eduardo San José Vásquez (2007), en *Utopía y progreso en El mundo alucinante, de Reinaldo Arenas: Fray Servando y el tiempo histórico*, destaca el carácter alternativo de la interpretación histórica frente al concepto acumulativo de la historia como discurso del poder. Germán Garrido (2008), en *La historia y sus voces en El mundo alucinante de Reinaldo Arenas*, señala la multiplicidad de voces que no corresponden a la unidad narrativa, sino a una dispersión en movimiento constante que muestra la transmutación de narradores que pertenecen a tiempos diferentes, en contravía de los relatos monolíticos de la historiografía. María Begoña Pulido (2002), en *El mundo alucinante de Fray Servando Teresa de Mier y la caricatura fantástica de la historia*, señala los recursos que utiliza Arenas en su distanciamiento del realismo de la historiografía, a fin de ejercer la crítica de la historia, entre ellos los estilísticos, la fragmentación del sujeto en múltiples voces y los posibles de la vida imaginada. Nieves Olcoz (1999), en *Delitos y sueños de Reinaldo Arenas*, aborda la infancia de Arenas para sustentar el carácter autopoético de su escritura, abierta a sueños libertarios en su andamiaje estructural y sus horizontes significativos, al margen del boom latinoamericano. Víctor Hugo Cortés (2004), en *La configuración de un discurso en El mundo alucinante*, sobre

criterios narratológicos y la visión carnavalesca de Bajtín, analiza las técnicas y los mecanismos narrativos en la novela, los cuales, desde criterios estéticos, emprenden la búsqueda de identidad y libertad en un discurso histórico caótico y fragmentado.

En suma, los diversos estudios literarios que dan cuenta de la estética de Arenas coinciden en señalar la tragedia de un ser humano, en cuanto sujeto, que deviene tensas contradicciones de diversa índole: físicas, psíquicas, políticas, éticas, ideológicas, epistemológicas... Propiciadas por un poder que pretende someterlo a sus intereses, y ante el cual aquel sujeto se rebela (porque no renuncia a ser él mismo) sostenido en un saber que nace y se consolida en su conciencia abierta al mundo, y cuyas formas expresivas no pueden ser otras que la parodia, el humor y la sátira, únicos recursos quínicos que puede usar dicho sujeto contra los factos letales del poder.

## Capítulo 2.

### De Servando Teresa de Mier a Reinaldo Arenas

El quinismo es quinismo de algo. Debe recordarse que la escuela cínica griega no surgió por el capricho de un grupo de hombres dispuestos a burlarse de los demás. El *ethos* propuesto por Diógenes de Sinope no responde a la obstinación de un griego despistado o deseoso de hacer pasar un mal rato a sus coterráneos. Antes bien, la insolencia quínica fue posible porque así lo exigieron los tiempos. De hecho, esta actitud crítica desafiante no se halla con la misma recurrencia en todas las épocas ni en todas las culturas.

#### 2.1. El objeto quínico

El carácter de la insolencia quínica solo es posible en épocas y culturas que dan cuenta de dos fenómenos en apariencia contradictorios; esto es, que han asumido el saber, en cuanto búsqueda consciente de la verdad y como un propósito definido en los ideales colectivos (Grecia, Renacimiento, Ilustración), pero que, al tiempo, se desvirtúa el saber y aparece la mentira en el lugar que debería ocupar la verdad. Como ya se ha dicho, la utilización del saber y la asunción de la mentira acompañan la condición bélica de los poderes dictatoriales.

Nada hubiera hecho Diógenes de Sinope en una cultura gobernada por el mito. ¿Ante qué o quiénes iría a expresar su insolencia cuando todos comparten la misma verdad,

de manera que ni los conceptos de verdad ni de mentira aspiran a alguna condición de posibilidad? La insolencia de Diógenes se disolvería inofensiva en la gran trama del mito. El mito es “historia verdadera” (Eliade, 1991, p. 8) y como tal en sí mismo no se refuta ni se discute; más bien se le atiende, se le respeta y se le obedece. De hecho, en los tiempos del *mito* se presenta el reinado omnímodo del poder, y que empieza a tambalear cuando los mismos griegos intuyen y sospechan la presencia del *logos* en la condición humana y sus posibilidades en la comprensión del mundo, el conocimiento de las cosas por las cosas mismas y la búsqueda consciente de la verdad.

Como es sabido, el griego pasó de la sospecha y la intuición a la edificación individual de un saber del cual se enamoraría, convencido de su infalibilidad. Y esa es la razón por la que “abandona” el mito y funda la filosofía, pero también es el instante en que por primera vez es capaz de distinguir entre dos asuntos inquietantes: el poder y el saber, los mismos que aparecían disueltos en el mito. “Históricamente no es posible discutir que desde el momento en que los griegos situaron el problema de la individualidad en lo más alto de su desenvolvimiento filosófico comenzó la historia de la personalidad europea” (Jaeger, 1994, p. 8).

Así pues, el carácter evanescente de la verdad, su condición dinámica, hace que el individuo, ya distanciado del mito que cohesiona al colectivo, se apropie de su búsqueda. En ese sentido, la verdad es un algo por alcanzar siempre, distinta de la verdad terminada y autosuficiente del mito y del poder omnímodo. Por su parte, el saber, que es conciencia del carácter cambiante de la verdad y de la necesidad de su búsqueda, se antepone al poder que, por serlo, carece de la misma conciencia.

En estas condiciones, que son las condiciones de la Grecia ilustrada, pero también de la Grecia que se hunde en la obscuridad de un cinismo militar tiránico y expansionista, surge el quinismo de Diógenes de Sinope, a fin de establecer una *conciencia crítica insolente* frente a los juegos de la verdad aceptados por el poder y una sociedad anquilosada en una vida movida por el engaño y la conformidad.

Y como el quinismo es quinismo de algo, en cada época surge un quinismo nuevo, en esencia insolente, pero distinto en sus formalidades. Como ya se precisó, Diógenes de Sinope lanzó sus ardorosos dardos contra la pedantería del poder, los juegos de la verdad y la suntuosidad del ciudadano ateniense. Para la modernidad, Peter Sloterdijk (1989) afirma que el quinismo irrumpe en la Ilustración mediante ocho desenmascaramientos de las “falsas conciencias”, a saber: crítica de la revelación, crítica de la ilusión religiosa, crítica de la apariencia metafísica, crítica de la supervivencia idealista, crítica de la apariencia moral, crítica de la transparencia, crítica de la apariencia natural y crítica de la apariencia privada.

Debe destacarse que en el accionar quínico, donde el insolente planta su crítica ante el engaño y la mentira que sostienen aquellas verdades que, a su vez, sostienen a todo poder omnímodo, el quinismo mismo puede verse afectado por su propia crítica. En este sentido, la actitud crítica de la Ilustración puede, eventualmente, irse en contra de las verdades sobre las que se sostiene la misma ilustración; esto es, ni la Ilustración misma sale del todo bien librada de la crítica que animó su carácter revolucionario, mostrando así la falsa conciencia ilustrada, o cinismo moderno. Y por muchos aspectos, fray Servando Teresa de Mier y Reinaldo Arenas son hombres modernos.

## 2.2. Fray Servando

Fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra (1763-1827) no fue querido por el poder de su época, esa prepotencia caracterizada por la represión ejercida desde la Corona española y por la imposición del dogma católico en tierras mexicanas, procedimientos utilizados para su consolidación y perpetuación no sólo en México sino en las demás colonias españolas en América. Y no fue querido porque este fraile había perdido la inocencia y, de algún modo, había superado las ignorancias promovidas por las verdades absolutas de los dogmas impuestos: el fraile había visto ya, en la condición de colonia de México, las contradicciones entre poder y saber.

Y no satisfecho, y aunque formado en el saber europeo llegado a América e inserto en las estructuras del poder como miembro oficial de la Iglesia católica, había de situarse al lado del esclavo, el indígena y la masa oprimida, objeto de poder y dominio, pero también, y quizá por ello mismo, de ese saber que se opone al saber sobre el que se erige el poder. Este fraile encarnaría los valores del cristianismo primitivo (cuya perspectiva en América ya había señalado san Bartolomé de las Casas) en oposición a la actitud cínica de una Iglesia católica amparada en el engaño, la falsedad y la mentira, llamada a legitimar el poder aplastante de España sobre América. Esta actitud del fraile, tan consciente como decidida, había de materializarse en su posición política insolente y en su pluma lúcida, satírica y mordaz contra ese poder. Linda Egan (2004, p. 7) afirma:

En el alba de la independencia mexicana, el arte de la crónica se encuentra tan modernizado que se siente autorizado para regresar a la conquista,

recoger a un venerable Bernal, Las Casas o Acosta y parodiarlo sin piedad. El burlador cronista sale al escenario en la persona aparentemente menos indicada que se imagine: el diminuto, cultísimo fray Servando Teresa de Mier. ¿Quién iba a saber que ese frailecito dominico sabría combinar la crítica ferocísima de la metrópoli con la sátira mordaz y dar a luz, tras las exequias de las crónicas de Indias, a la de la era moderna?

Aún hoy los poderes, representados en algunas cabezas ilustradas, ven a fray Servando como un personaje pintoresco o de fábula, haciendo eco del poder colonial que tuvo que padecer los desafíos del fraile. Debe entenderse que a los poderes de todas las épocas la insolencia de los solitarios, tan constante como peligrosa, debe degradarse de modo tal que pase inadvertida en su momento y en las páginas de la historia. Por eso, no sorprende esta visión irrisoria, puesto que este fraile mexicano en realidad se constituyó en la obstinada piedra en el zapato para los poderes omnímodos de la época.

De hecho, no hay un solo aspecto de la *cosa pública* del México entre dieciochesco y decimonónico que no haya pasado por el discurso de fray Servando, y que, al mismo tiempo, no haya sido una respuesta decidida frente a las embestidas del poder sobre el pensamiento divergente y las actitudes insolentes y de consciente desobediencia<sup>1</sup>. Fray Servando Teresa de Mier no solo supo a qué atenerse por su crítica al poder, sino que padeció su venganza toda la vida, sin aflojar la fuerza quínica de su búsqueda.

Este fraile, y en la perspectiva quínica descrita por Peter Sloterdijk (1989), enfrentaría lo que el filósofo alemán

denomina los cinismos cardinales, propios de los tiempos modernos. En tal sentido, fray Servando no se abstiene de reaccionar frente a los cinismos militar, religioso, sexual de saber y estatal o de prepotencia. Sus acciones y sátiras se dirigirán a desenmascarar las intenciones que estos cinismos, ocultos tras los mecanismos del engaño y la mentira, fraguan en su necesidad de consolidación y perpetuación del poder en México y América. John B. Lombardi (1964, p. 48) dice:

De 1794 a 1811 Fray Servando pasó la mayor parte del tiempo escapando de la cárcel, protestando su inocencia y defendiendo sus ideas sobre “el asunto Guadalupano”. De 1811 hasta su muerte en 1827, el interés primordial de Mier fue la independencia de América y el establecimiento de un gobierno mexicano factible. Sus actividades en ese campo fueron principalmente literarias, aunque él se enorgullecía de ser un revolucionario activo.

El sermón sobre la Virgen de Guadalupe es el punto de partida de fray Servando para mostrar la configuración de sus posiciones ideológicas y religiosas ante la Iglesia católica y revelar la índole de su personalidad insolente; pero también es el punto de partida de sus desgracias: la prisión, el exilio, la persecución y la soledad que lo acompañarán hasta su muerte. En ese sermón no solo se percibe su desobediencia ante el dogma prescrito por Roma y replicado por obispos y curas en tierras americanas, liados por naturaleza al poder, sino la intención de alejar a América de Europa y al cristianismo americano del corrupto catolicismo, en la búsqueda de la autonomía y la independencia de las colonias, sobre la base de señalar los rasgos de identidad y diferencia, propios de las culturas americanas. En sus *Memorias*<sup>2</sup> (1917) se lee:

<sup>1</sup> Cf. *Ideario político* de fray Servando Teresa de Mier, compilación realizada por Edmundo O’Gorman, quien, además, interpreta en un prólogo lúcido el pensamiento del fraile acerca de la historia política y los destinos de México.

<sup>2</sup> En las *Memorias* (1917), fray Servando Teresa de Mier cuenta sus peripecias en América y Europa, las persecuciones, el exilio y la prisión de que fue objeto, no sólo por el “asunto guadalupano” sino por su pensamiento contestatario frente a la Iglesia católica, el poder de España y la independencia de México. Es fuente fundamental de Reinaldo Arenas para la escritura de *El mundo alucinante*.

Seguiré en esta apología el orden mismo de los sucesos. Contaré primero, para su inteligencia, lo que precedió al sermón y le siguió hasta la abertura del proceso. [2] Probaré luego que no negué la tradición de Guadalupe en el sermón; lo expondré con algunas pruebas, y haré ver que lejos de contradecirla, su asunto estaba todo él calculado para sostenerla contra los argumentos, si era posible, y si no para que restase a la Patria una gloria más sólida y mayor sin comparación. De ahí aparecerán las pasiones en conjura, procesando a la inocencia, calumniándola bajo el disfraz de censores, infamándola con un libelo llamado edicto pastoral, acriminándola con un pedimento fiscal que él mismo no es más que un crimen horrendo, y condenándola con una sentencia digna de semejante tribunal; pero con la irrisión cruel de llamar piedad y clemencia a la pena más absurda y atroz. Y partí para el destierro; pero siempre bajo la escolta tremenda de los falsos testimonios enmascarados con el título de informes reservados. Siempre me acompañó la opresión, siempre la intriga, y no hallé en todos mis recursos sino la venalidad, la corrupción y la injusticia. Aunque con veinticuatro años de persecución he adquirido el talento de pintar monstruos, el discurso hará ver que no hago aquí sino copiar los originales. No tengo ya contra quién ensangrentarme; todos mis enemigos desaparecieron de este mundo. Ya habrán dado su cuenta al Eterno, que deseo les haya perdonado.

Y el “delito” de fray Servando, esa causa que lo convierte en objeto de persecución por parte del poder prepotente de España en América y de una Iglesia católica que reproduce en América los vicios que causaron la Reforma, es concebir las tierras americanas como un mundo distinto del europeo y entablar desde entonces el debate acerca de la paternidad cultural de Europa sobre América, la América Latina que hoy conocemos. Linda Egan (2004, p. 8) señala:

Entre los estudiosos latinoamericanistas, sin embargo, fray Servando sería más renombrado por un sermón que pronunció el 12 de diciembre de 1794 sobre la presencia prehispánica en México de la Virgen de Guadalupe y de Santo Tomás apóstol. Según esta temprana declaración de Mier, sobre un asunto que, por otra parte, no se originó con él, la Virgen fue una encarnación de Coatlicue cuya imagen, muchos siglos antes de la llegada de los españoles, fue venerada por los indios y protegida por Santo Tomás, en la figura de Quetzalcóatl, quien predicaba a los rebaños precristianos de América.

Se infiere que fray Servando, y como en sus momento san Bartolomé de las Casas, halla en las culturas americanas rasgos antropológicos propios, dignos de consideración y respeto ante el mundo. Para ello, reinterpreta el dogma católico y duda de su legitimidad en tierras americanas. Esta nueva interpretación se constituyó en una crítica al dogma y en una forma distinta de concebir y formular la historia de México, dado que planteó nuevas reglas para el juego del saber y la verdad. Pero sabido es que los dogmas no soportan interpretaciones que trasciendan sus propios cánones de saber. En su calidad de verdad absoluta, posee

un solo sentido, dado que le permite establecer y consolidar el poder estatal y, por tanto, el dominio sobre los pueblos. “Rey se era bien por poder heroico, bien por la “gracia de Dios” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 25).

De ahí la sempiterna y fuerte relación entre la Corona española y la Iglesia católica, maridaje que no permitiría las insolencias del fraile, sobre todo por la peligrosidad que para el establecimiento implicaba un cambio de rumbo en la concepción de la verdad por todos aceptada. Y la forma de no permitirlo es ejerciendo la fuerza sobre el insolente, a fin de acallar su voz y reducir el peligro que encarna el poner en evidencia la falacia y el engaño. Linda Egan (2002, p. 9) se refiere a las consecuencias del sermón del fraile:

El argumento anuló en minutos tres siglos de legitimación española en América, cancelando la justificación providencialista para la conquista, evangelización y colonización, y fortaleció el sentimiento criollista para cortar los lazos con la metrópoli. El sermón enfureció tanto al arzobispo Núñez de Haro que éste desterró a Mier, enviándolo a pasar diez años encarcelado en España.

Pero las batallas de fray Servando no se reducen al sermón con el que desenmascara por un instante el carácter absoluto de la verdad revelada y del cinismo que implica su defensa<sup>3</sup>. En la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX, soplan vientos de revolución y de cambio en Europa y en las colonias españolas; y en estas, tales cambios se materializan en el choque de poderes, evidentes en los procesos de independencia decimonónicos, los cuales reciben los aportes de, por un lado, la Revolución francesa,

<sup>3</sup> Alfonso Reyes (1995, pp. 433-434) en su ensayo “Fray Servando Teresa de Mier” describe la vida y el carácter del fraile, su incidencia en la política de México y las consecuencias que en términos de prisiones y exilios le acarrearón sus pensamientos y acciones

movimiento de masas que ofrece una nueva concepción de sociedad y de individuo; y por otro, de la Ilustración, movimiento intelectual que tuerce la mentalidad política de los criollos de avanzada, muchos de ellos asiduos lectores de las ideas liberales.

Tanto la Revolución francesa como la Ilustración coadyuvaban al derribamiento de los valores conservadores, los que habían servido de piso al virrey y a la Iglesia católica en su señorío. Luego de la Revolución francesa, fue posible diferenciar los asuntos de Dios de los asuntos de la tierra y, en ese sentido, establecer que las formas de organización social las determinan los pueblos y no la voluntad divina; se descubrió que la religión está al servicio del poder imperante, que dicho poder hace acopio de la doble moral para gobernar y que, en fin, es posible alcanzar la libertad y la independencia gracias a la acción humana y la voluntad de los pueblos. En palabras de fray Servando (Mier, 2005, p. 15):

¿Y qué, me dirán, necesitamos un auxilio extranjero los mexicanos para ser libres e independientes? Según la estadística de Humboldt, en 1808 debíamos de ser más de 7 millones y medio, hoy debemos a consecuencia, ser 10, y los europeos serán en todo 40 mil. No necesitamos sino unirnos y acabase. Es verdad; pero ¿quién nos une divididos como estamos por la ambición, mil intereses, pasiones y cicaterías? ¿por los rayos imaginarios de excomuniones abusivas? ¿por el fanatismo con el nombre de religión? ¿por la ignorancia tanto mayor cuanto no la conocemos; por la credulidad borrical de los indultos y promesas del gobierno que no son

más que embustes y engaños; por la necedad de creer que España es la primera potencia del mundo, cuando no es sino un rincón miserable, sepultado en la ignorancia y ludibrio de las naciones, entre las cuales no suena sino por el dinero que le damos, y es tan impotente para ampararnos como para defendernos: por el hábito del miedo que produce esta persuasión, y la crueldad inexorable de nuestros asesinos, que se apresuran a destruirnos, porque saben que de otra manera no pueden sujetar un país inmenso: por el planeta oveja que domina sobre nosotros como descendientes de los indios; y el cometa perfidia que nos vino con la sangre de los españoles? Nadie aprende a andar sin que otros le pongan andaderas. Se da mil golpes si lo intenta.

Para el criollo, ya el idealismo y la metafísica medieval no dan respuestas convincentes, por eso quiere ser un individuo activo en la construcción social. Sloterdijk (1989, vol. I, p. 67), a propósito de la crítica a la apariencia moral sobre la que se basa todo poder autoritario, dice: “La proeza de la Ilustración kantiana consiste en haber mostrado que la razón sólo funciona con garantía de seguridad bajo las condiciones del conocimiento empírico”. Y en México, bajo el peso monárquico, católico y conservador del poder español sobre las colonias americanas, fray Servando asume posición decidida, proclive al liberalismo, defensor del Congreso y crítico feroz de la Iglesia a la que pertenece. Pero, también, y en pleno auge de la Ilustración y la Revolución francesa, aguja la mirada crítica ante las pretensiones cínicas de trasladar esta revolución a tierras americanas.

De ese modo, contradictor de la Corona, la Iglesia y los despistes de una clase criolla en ascenso, fray Servando se convirtió en un crítico solitario, pero mordaz y contundente. No tuvo reparos en poner en tela de juicio las verdades absolutas que sostenían el poder español sobre los pueblos americanos. Tampoco los tuvo en mostrarle su carácter rebelde y de oposición al criollo emperador Iturbide y su cómico imperio, y de mantener su aguda sátira ante las incursiones de la Iglesia en el poder. Pero también critica las contradicciones de la Revolución francesa, los peligros que entraña el federalismo en las nacientes repúblicas y la condición de fragilidad de un México dividido en sectores políticos y de una masa expectante o indiferente. Roberto Breña (2005, p. 10) afirma:

En este su primer documento en pro de la independencia, Mier no erraba el blanco: el debate sobre la soberanía, sobre la nación, sobre el pueblo (o “pueblos”) y sobre la representación, que era uno y el mismo, era el eje sobre el cual giraba la justificación del independentismo americano. Este debate constituía, como Fray Servando bien lo sabía, el núcleo que decidiría todas las demás cuestiones importantes y el epicentro político - ideológico que terminaría repercutiendo sobre todo el imperio español en América.

Fray Servando se duele de la América sometida al poder español y se burla de la pobreza y el abandono que, en contraste, vive la propia España. Asimismo, en su defensa del espíritu de soberanía, es partidario de la unidad del pueblo para alcanzar la independencia y, al tiempo, para imponerle limitaciones al poder militar. Conocedor ya de

los desmanes militares y el cinismo que justifica sus acciones y los abusos de poder, el fraile señala el carácter fundamental del Congreso en la edificación de una república, dado que es un espacio para la discusión y la reflexión de las ideas, razón de más para que en tal recinto no tenga cabida ni el espíritu militar ni los militares. Fray Servando es claro (Mier, 2005, p. 11):

¡Que sea menester dar razones para probar la necesidad de un centro de poder, siendo cosa más clara que la luz! Así como los hombres se ven precisados a ceder una parte de sus derechos naturales para adquirir en la sociedad la garantía de lo que le resta, con la ventaja del número y del orden; así es menester que todo jefe militar ceda una parte de la autoridad que ha adquirido para formar un centro de ella que sostenga la que le queda por la unidad de los planes, la combinación de todas las fuerzas y la ayuda recíproca. A la seguridad propia, y a la ventaja general deben los militares sacrificar esa ambición miserable que pierde a ellos y la patria. Demasiado tendrá ésta con qué premiarlos, como sabrá eternamente aborrecerlos, si por su ambición queda arrastrando aún las cadenas de los peninsulares.

En definitiva, fray Servando es un insurgente literato quien usa la pluma para mostrar sus ideas sobre la realidad mexicana y latinoamericana. Sabe a qué se expone, pero también por qué lo hace. De hecho, dice: “Yo bien conozco que todo americano es insurgente, porque insurgente no quiere decir sino hombre que conoce sus derechos, aborrece la esclavitud y ama la libertad de su patria” (Mier, 2005, p. 16). El poder que enfrenta el fraile no es cualquier poder.

Es un poder milenario, consolidado en el dogma religioso y sostenido por el uso de la fuerza y el castigo, por un lado, y por otro, el ocultamiento de la verdad, la propagación de mentiras como verdades y la supresión de la crítica. Sus raíces se hunden en la historia, pero sus tentáculos alcanzan las mentalidades de los hombres. Fray Servando no se enfrenta solo a España y sus huestes gubernamentales, religiosas y militares, sino a la cultura española de opresión, afincada ya en los propios mexicanos y americanos. Y quizás en ello consista el valor de la gestión política de nuestro fraile. A propósito, Sloterdijk (1989, vol. II, p. 29) asegura:

Así pues, en la tensión entre las prepotencias y los oprimidos se ponen de manifiesto dos posiciones: por una parte, el poder “señorial” con su fachada suntuosa; por otra, la experiencia inmediata del esclavo de que el poder tiene un núcleo violento y de que el boato es sólo pura fachada.

Y si se afirma que es un insurgente literario es porque las armas de fray Servando no serán otras que las palabras, expresadas en vehementes, pero lúcidos discursos. En ese sentido, el lenguaje es el poder de su conciencia, y de cierto modo la representación de algunas voces insurgentes de las colonias oprimidas. Será a través del lenguaje como el fraile habrá de desenmascarar el saber del poder español y mostrar así su cuota de falsedad y de mentira, tanto en lo atinente al dogma religioso que le sirve de base como en el abuso de la fuerza sobre las masas inermes. Linda Egan (2004, p. 12) comenta:

Habría perdido todos sus bienes materiales después de pronunciar aquel sermón fatal de diciembre de 1794, pero adondequiera que fuera después de 30 años de fugas, traería consigo

siempre algo que nadie podría robarle: el don de la palabra, talento que estaba a su disposición para fabricar una crónica de “indio” paródica.

En un lenguaje cargado de ironías y sátiras, el fraile no tendrá miramientos para llamar a cuentas al poder español, representado en la monarquía, los reyezuelos en tierras americanas, los clérigos y los criollos, plegados a la prepotencia imperante, y codiciosos del poder. Tampoco ahorrará esfuerzos para darle la vuelta a los discursos, de modo que la verdad salga a la luz y señale aquellas realidades ocultas desde la Conquista.

Como ya se ha dicho, para fray Servando no es extraño el concepto de crítica, propio de la Ilustración; por eso, la ejerce desde un contra-saber tan agudo como sólido, tras lo cual se erige en una personalidad desafiante y firme, aunque inermes y solitaria. El contra-saber del fraile no surge del resentimiento ni de quien busca el reconocimiento fatuo. Este contra-saber surge del estudio de la cultura de Occidente, cuestionada y reconstruida a partir del contexto americano. Linda Egan (2004, p. 10) afirma:

El auto-egoísmo, por ejemplo, de Teresa de Mier lo veo como estrategia paródica para primero individualizarse, hombre culto y maltratado, destacándose de la colectividad de “indios bárbaros” que los europeos veían en los habitantes de América, para luego convertir a esa persona singular en sinécdoque de todo México, una caracterización heroica de la nación colonizada en contraste dramático con la metrópoli bárbaramente degradada que Mier describe en sus Memorias. Es decir, aquel yo supuestamente

megalómano no es el Mier personal sino el Mier - personaje - narrador, héroe hiperbólico de una sátira despiadada.

Y ese contra-saber, cuyo origen sigue siendo Occidente, responde a las lógicas con que cuenta el quínico para poner en evidencia las lógicas de los discursos del poder. Las nociones y los conceptos venidos de Europa en las carabelas, las vestimentas y los textos de los invasores, cobran en la pluma del estudioso fraile nuevas dimensiones y otros significados. Las palabras, monosémicas de tanto golpearlas contra la historia de Europa, se tornan polisémicas en la historia de la “Nueva España”; las exégesis unívocas de los dogmas de obispos y cruzados estallan en pedazos y se abren en interpretaciones que muestran la plurivocidad americana. Esas posturas filosóficas, refinadas en los palaciegos salones y las catedrales, que vinieron a América para quedarse en el sometimiento de los nuevos pueblos, son devueltas a Europa por fray Servando, pero tan afiladas como para desenmascarar sus falsedades y a los falsarios. “Usuario brillante del lenguaje colonizador, fray Servando se apodera de los idiomas del poder que la metrópoli ha empleado para subyugar al pueblo mexicano y los dirige contra los propios centros hegemónicos de Europa” (Egan, 2004, p. 14).

Del mismo modo, educado en el dogma católico y en la etiqueta y el glamur de la clase que ejerce el poder, fray Servando rechaza esa cultura y se acoge a la cultura popular. Y también ocurre con su palabra. No son los textos del fraile un lujo “de las buenas maneras” ni están escritos con el cuidado de quien no quiere herir susceptibilidades. Al revés, su descuido es evidente en los dos sentidos: no observa la gramática exigida de entonces ni se pliega al uso del vocabulario de la metrópoli. Es un lenguaje que rompe con

la clásica significación española para cargarse de significados propios de esa América negada por el Imperio y que buscaba la libertad. España trajo la lengua castellana a América para imponer sus verdades; y ahora el fraile le devuelve a España la lengua castellana para señalarle sus mentiras. Linda Egan (2004, p. 14) lo dice así:

Donde la ubicua parodia se concreta más es en el discurso poscolonialista, el cual se multiplica en una cacofonía carnavalesca de registros culturales, cada uno dirigido a un blanco específico, y todos cantando a coro el estribillo: España es “una villa miserable (2: 378), el gobierno es una bestia, la iglesia es una chusma de diablos “bárbaros” (2: 371). ¡Sublévate, México, y lucha por escapar de esas “garras!” (2: 332).

De esa manera, el lenguaje de fray Servando, y para aguzar la sátira y la ironía, al tiempo que muestra a América en su real estatura, es descarnado, desmesurado e hiperbólico a los ojos de las prepotencias. Y no es el caso pensar que se deba solo a las mezclas lingüísticas que significó la invasión al continente; antes bien, se debe a la necesidad quínica de llamar a las cosas por su nombre y de hacer que las realidades y las verdades ocupen el lugar que les corresponde. Linda Egan (2004, p. 21) hace una semblanza de este fraile quínico:

A un Guillermo Prieto o a un José Tomás de Cuéllar les va a costar caro mejorar a Mier cuando, en el siglo de los periódicos, los escritores de la historia inmediata lleguen a recoger el hilo cronístico donde este mexicano lo suelta. Y los grandes cronistas satíricos del siglo XX, Salvador Novo y Carlos Monsiváis, deben reconocer en Fray Servando Teresa de Mier su predecesor

más temprano. Como ellos en su tiempo, Mier supo transformar el discurso hegemónico en fusil, cargarlo de sátira mortífera, darle una vuelta de ciento ochenta grados y dispararlo contra su usuario oficial, fusilado furioso al ver que ya no era dueño exclusivo del poder de la palabra.

### 2.3. *Reinaldo Arenas*

El escritor Reinaldo Arenas descubrirá en la vida y la obra de fray Servando Teresa de Mier un generoso motivo para la comprensión de su propia vida y la expresión de su obra. Arenas sabe que ha sido tan acosado por el régimen cubano como el fraile por el poder español de su tiempo; sabe que solo cuenta con la palabra como el fraile solo contó con la suya; sabe que hay tanta contradicción entre el poder y el saber en su amada Cuba como fray Servando lo había reconocido en su México querido. Y ambos supieron en su momento que solo mediante la apropiación del lenguaje podían hacer evidente la conciencia, la conciencia personal y la conciencia de las sociedades que les tocó en suerte, a fin de sacar a la luz los cinismos del saber plegado al poder.

Supieron estos dos hombres que para enfrentar las prepotencias no contaban con un arma distinta del lenguaje. Escritores, llenaron de sentido las palabras, las pulieron y las soltaron por el mundo en forma de literatura, escritos pródigos en la palabra descarnada y libre de todo carácter protocolario y eufemístico, y capaz, por ello, de desenmascarar los cinismos de que se vale el poder para su dominio y perpetuación. Al respecto de la experiencia de Reinaldo Arenas, afirma Janelle Vega (2002, p. 8):

A partir de su señalamiento como escritor contrarrevolucionario, la vida de Arenas se convierte en una lucha frenética por escribir. Aunque arriesga ser encarcelado, él ignora este riesgo porque la escritura le “[da] un sentido fundamental a [su] vida” (*Color del verano*, 250).

La literatura para él es un instrumento de supervivencia. Cuando escapa de la cárcel la primera vez, se convierte en un fugitivo de la ley. Sabiendo que es muy posible que lo aprehendan en cualquier momento, empieza a escribir sus memorias en una libreta, titulando el manuscrito *Antes que anochezca*. Es un título apropiado, pues tiene que escribir antes de que se le acabe la luz del día y antes de que se vaya a la cárcel. Más tarde en su vida, paralelamente, tiene que terminar de escribirla en la penumbra de su muerte, antes de que se muera de sida.

No hay que olvidar que fray Servando y Reinaldo Arenas hallan en la Ilustración y la Revolución francesa el sentido paradigmático de su visión de justicia y de libertad. Dice Graciela Cruz-Taura (2009): “La idea de libertad que articula Reinaldo Arenas se afina en el pensamiento ilustrado europeo que desde el siglo XVIII promoviera el concepto de la igualdad de todo ciudadano ante la ley”. Por eso, Servando y Arenas, lejos de gozar de la inocencia que le viene bien al que no se compromete, fueron plenamente conscientes de su condición insolente, pero también inermes ante el poder, y al mismo tiempo, y quizá a pesar de ello, se mantuvieron en tal condición hasta el final de sus días.

Y es esa condición la que hace que fray Servando y Arenas se encuentren en la historia, no en esa historia entendida como la acumulación lineal de acontecimientos,

dado que los separa un poco más de un siglo, sino en ese carácter cíclico que lleva a evocar el mito del eterno retorno; es decir, los asuntos humanos no son de una vez para siempre, sino que se repiten en el tiempo como testimonio de la inalterable condición de los hombres. Es cierto que los quínicos se reconocen entre ellos y se entienden: “Desde que te descubrí, en un renglón de una pésima historia de la literatura mexicana, como ‘el fraile que había recorrido a pie toda Europa realizando aventuras inverosímiles’, comencé a tratar de localizarte por todos los sitios”, dice Arenas (1968, p. 19), a propósito de fray Servando, en la carta que antecede al primer capítulo de su novela *El mundo alucinante*. María B. Pulido (2004, p. 86), sobre esta novela de Arenas, reconoce:

El protagonista es una figura histórica importante en la historia de México por su participación en la revolución de Independencia y por las repercusiones políticas de dos de sus sermones: el de la Virgen de Guadalupe y el Sermón de las Profecías. La novela plantea un doble conflicto, el de quien lucha por liberar a su país del yugo español y debido a ello debe padecer encarcelamientos y persecuciones sin fin, y el del revolucionario que se desilusiona del sistema que él mismo ha contribuido a crear (a raíz del coronamiento como emperador de Agustín de Iturbide) lo que necesariamente remite a la vida de Reinaldo Arenas.

Del mismo modo, Arenas más temprano que tarde se desilusionará de la Revolución cubana, dado el viraje político y social de este movimiento hacia el dogmatismo y el totalitarismo, expresado en la figura icónica de Fidel Castro, en el centralismo del Partido Comunista Cubano

y los métodos represivos. Arenas, de ferviente seguidor y partícipe de la Revolución cubana, se convirtió en uno de sus críticos. Los ideales de libertad y justicia que sustentaban ese movimiento, pronto fueron olvidados y, en su nombre, erigida la dictadura y la opresión.

Y Arenas lo sabe, pero como sabe que saber no es suficiente, entonces lo dice. Y ese decir, igual que a fray Servando, lo hace objeto de persecución por el recién inaugurado, pero cínico, *statu quo*. Sabe que en nombre de la libertad y la justicia el régimen oprime y atropella, y lo dice; sabe que la esencia conservadora de la moral católica ha sido acogida por los marxistas en su “moral revolucionaria”, y lo dice; sabe que los prejuicios sexuales, y como en toda sociedad regida por poderes verticales, son promovidos en la isla por los “puritanos”, demasiado puritanos incluso para una modesta democracia, y lo dice; y sabe que la literatura es un terreno fértil para la libertad y no un recurso ideológico, pero que en la Cuba socialista, y por decreto, hay escritores revolucionarios y contrarrevolucionarios, y lo dice. Arenas sabe muchas cosas, pero no se las guarda, distinto de los intelectuales que, sabiéndolas, se acogen al silencio y se acomodan, cínicos, bajo las sombras del poder. Y como las sabe y las dice, es perseguido por el poder prepotente hasta su muerte. Guadalupe Silva (2009, p. 1) destaca:

Desde su salida de Cuba como exiliado, y más aún tras el impacto de su autobiografía y la película basada en ella, la figura de Arenas quedó muy ligada a este debate político en cuyo terreno la noción de “libertad” tiene un sentido específico y polémico. Leerlo como si la Revolución Cubana no hubiera dejado huellas en su escritura sería intentar un ejercicio a contrapelo

de las condiciones que posibilitaron la existencia misma de esa literatura. Todos sus libros fueron escritos después de que Arenas participara en la Revolución, y fueron acompañando su gradual renuncia a formar parte de ella, así como a escribir a su favor, lo que ocasionó su creciente marginalización, su censura, su encarcelamiento y por último su salida hacia el exilio. Fuera de esta experiencia sería imposible imaginar qué peso habría podido tener el motivo de la libertad en su literatura. O qué intensidad le habría dado Arenas al tema de la Homosexualidad, a la rebeldía que tomó como destino, o a su pasión por la sátira y la parodia, modos de la insubordinación literaria.

¿Pero en qué se reconoce Reinaldo Arenas en fray Servando Teresa de Mier? En lo que se reconocen los quínicos por encima de las épocas y las geografías: la conciencia clara, firme e insolente frente al cinismo apabullador que nunca falta y, por supuesto, en asumir sus consecuencias. Y la primera de esas consecuencias es, sin duda, la soledad. El fraile es un solitario sin remedio, del mismo modo como lo es el escritor cubano. Críticos como son, no emiten queja, conscientes de su condición de parias, libres y responsables de sus acciones, sus deseos y sus pensamientos. Dirá Sloterdijk (1989, vol. I, p. 148): “(...) si el filósofo es llamado a vivir lo que dice, entonces su tarea es, en un sentido crítico, mucho mayor: la de decir lo que vive”. Uno y otro se declararon siempre (y lo dijeron) enemigos de partidos y gremios, por un lado, y por otro, fueron excluidos de los espacios públicos legislados por las prepotencias, o reclusos en prisión, o sometidos al marasmo del exilio y la expatriación, y lo denunciaron. Y no hubo queja.

Y Servando y Arenas se alejan de los gremios y los partidos, quizá porque saben que en esas agrupaciones no solo existen la ignorancia, la traición y el dogma, sino que es campo abonado para la falsedad y la mentira, fundamentos de los poderes de toda laya. En ese sentido, uno y otro, y tal vez con dolor, saben que con lo único que cuentan es con su propia individualidad, aquella que gana sentido y se reflexiona en el silencio de la soledad y a golpes cotidianos de entendimiento. Por eso, no se puede pensar que el compromiso de fray Servando y de Reinaldo Arenas responda a ciertas filantropías, al carácter mesiánico, tan esperado por los pueblos oprimidos, o a la moralidad que induce a un deber heterónimo. Tampoco son esos hombres revolucionarios que se diluyen finalmente en la masa. Su carácter insolente y obstinado parte del reconocimiento de su propio ser individual, empero consciente de su situación en un entramado social y unas condiciones culturales que los convocan al desafío ético y político.

En suma, si son redomadamente quínicos no es porque la sociedad lo hubiera solicitado. Lo son porque lo han querido así, fieles a sus ideales, en esa legítima fidelidad del hombre libre que sabe que la única fidelidad posible es la que se debe a sí mismo, origen natural de todo *ethos* liberador, y que, al tiempo, se traduce en una visión de sociedad y de justicia. Y en ello consiste la responsabilidad del hombre quínico. Nieves Olcoz (1999, p. 88) afirma de Reinaldo Arenas:

Soñar (radical, cruelmente) es para Arenas una categoría moral y una responsabilidad imaginaria. Un derecho y un problema para hacer patria. Sólo está en manos de autores, de seres con culpa, de cuerpos de delito, reos de exilio. Tienen algo de

Telémacos, aprenden del sueño de Ulises. Se esconden en el libro, no conocen patria aunque aman la isla, son la amenaza del usurpador, vengan la utopía.

Y a partir de allí, insolentes, tenaces y contundentes, se acogen con buen ánimo a su propia y personal *resistencia* frente al poder. En relación con la resistencia quínico-política, Sloterdijk (1989, vol. II, p. 29) advierte sobre las diversas formas adoptadas por el quínico frente al poder. En definitiva, son hombres solitarios que, además de reconocer en la soledad su condición de perseguidos, se reconocen en *resistencia* permanente. Y ese par de reconocimientos quizás haga más llevadera esa otra soledad a que los ha condenado el poder omnímodo como pago a su obstinada insolencia de perseverar en la crítica. La prepotencia no solo busca la manera de excluir al quínico de las instancias públicas donde se convierte en individuo peligroso, sino que llega a límites, como la prisión, la expatriación y la muerte.

El poder, y haciendo uso de su complejo instrumental de defensa y ataque, asume la tarea de apartar al quínico; es decir, lo conmina al aislamiento social. Y un primer mecanismo es el oprobio que resulta de la calumnia, dirigida a socavar la moral de quien se opone, a fin de señalarlo como “enemigo” social. Difamar se constituye en una estrategia política de los poderes omnímodos: ante las verdades contundentes del quínico, el poder echa mano de la calumnia como una forma de contrarrestar su propio desenmascaramiento. El poder calumnia al quínico para que este hombre sea odiado por la sociedad y, por tanto, deje de ser escuchado y reconocido en su real valía.

Fray Servando y Arenas son objetos de las calumnias elaboradas por sus perseguidores, quienes sostienen el poder

reinante sobre la base de la moral que impera. En tiempos de Servando, los epítetos del oprobio iban desde *hereje* hasta *hijo del demonio*; en tiempos de Arenas, desde *homosexual* hasta *contrarrevolucionario*; hoy se dice la palabra *terrorista* para designar a quienes expresan pensamientos distintos de los exigidos por la maquinaria eficiente y eficaz del poder neoliberal. Janelle Vega (2002, p. 7) recuerda:

Además de problemas con el contenido de su escritura, Reinaldo Arenas también sufre problemas por ser homosexual. La primera vez que es arrestado es porque unos muchachos lo acusan falsamente de haberse aprovechado de ellos. En este caso, la ley permite que un homosexual que comete un delito sexual sea enjuiciado sin evidencia. Tras llamar a la UNEAC, la policía compila un informe sobre él, que según Arenas, además de ser homosexual, “se me acusaba de ser contrarrevolucionario y de sacar todos mis libros hacia el extranjero sin permiso de la UNEAC, [y] aparecía firmado por personas que hasta aquel momento eran, aparentemente, excelentes amigos y que me daban palmaditas en los hombros diciéndome que no me preocupara, que no me iba a pasar nada (*Antes que anochezca*, 182)

Y el quínico le teme a la calumnia, y le duele, pero la afronta. Es un ser que teme como cualquier otro mortal. La diferencia es que, en su empresa de desenmascarar a ese cínico atrapado en el poder, debe enfrentar el miedo y convivir con él. De hecho, el miedo, tan trágico en su carácter de humanidad, es objeto del poder, en cuanto le saca provecho, lo manipula y lo esparce sobre la amorfa comunidad de sometidos. Todos los poderes lo son gracias

al miedo. De ahí que cuando el quínico hace caso omiso de la calumnia, o cuando la contrarresta con la verdad sencilla, o cuando la aprovecha como instrumento para desenmascarar la mentira que se oculta tras una verdad, el cínico suele responderle con medidas más rigurosas, como la prisión, cuyo carácter moderno, su relación con el poder, la disciplina y la violencia, es expuesto con suficiencia por el francés Michel Foucault (2002) en el libro *Vigilar y castigar*.

Fray Servando conoce la prisión muchas veces, al tiempo en que iba conociendo la injusticia y al ritmo en que la denunciaba. Pero para tristeza del poder, la prisión no hace mella en sus convicciones ni enturbia sus denuncias: la prisión es espacio para el fortalecimiento de la conciencia del fraile y atrio excepcional para lanzar sus arengas justicieras al mundo. Igual acontece con Arenas. El joven escritor cubano, luego de apoyar el movimiento guerrillero de Sierra Maestra y la Revolución cubana, liderados por Castro, comprende que el nuevo régimen no ha cambiado el sentido del poder, o que el poder solo ha cambiado de maquillaje, y que sigue siendo tan prepotente, absoluto e injusto como lo fue la dictadura de Batista. Sabe que, a la postre, la revolución consistió en el cambio de un dictador por otro. Pero lejos de acogerse al silencio y al acomodo de la mayoría de los intelectuales del régimen, Arenas emprende la denuncia, lo que lo convierte, primero en objeto de calumnia, luego en prófugo y después en preso político. En su tesis doctoral, Stéphanie Panichelli Teyssen (2005, p. 96) recuerda:

Poco más tarde es arrestado en la playa de Guanabo con su amigo Coco Salas. “Se le adjuntan los cargos de “extravagante”, “contrarrevolucionario”, “inmoral”, “diversionista ideológico”, “corruptor de menores”, “desacato y escándalo público”. Causa 73/984: un verdadero

resumen que tenía como colofón agravante el hecho de que el “delincuente” había publicado —sin permiso oficial— tres libros fuera del país...” (Valero, 1985, p. 17) Sin embargo, aprovechando la inadvertencia de un guardia, Arenas escapa y permanece prófugo durante cuatro meses. El 4 de Enero de 1974, es arrestado por la policía en el Parque Lenin y conducido enseguida a la Prisión del Morro.

La prisión es dolor, humillación y soledad, y aun así Arenas no renuncia a sus posturas críticas frente al régimen; antes bien, la experiencia de la prisión habrá de ser fundamental en la edificación de su obra literaria, por cuanto la prisión como tal, y en cuanto símbolo cínico del poder, termina de dar lugar a la crítica contundente, y no solo contra el régimen castrista, sino contra todos los regímenes dictatoriales y totalitarios, bastiones del poder que coartan las libertades individuales y someten a los pueblos a fin de alcanzar sus propios intereses.

Al fin y al cabo, para el mismo Arenas, quien ya ha asumido la resistencia personal frente a la dictadura, y ante los ojos del mundo, puestos ahora en la isla, cuyos gobernantes se han abanderado de los conceptos de libertad y de justicia, el hecho de que el régimen lo lleve a prisión, le concede al escritor la verdad y la legitimidad de su actitud insolente y de la crítica que se presenta en su obra literaria, elaborada hasta ese momento. Y Arenas lo sabe y lo aprovecha. “El castigo es, consiguientemente, el talón de Aquiles de la legalidad de la fuerza” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 30). Por tanto, su actitud quínica, expresada por igual en sus textos, es un golpe fuerte al cínico abdomen del poder autoritario que, no obstante, se ha pretendido revolucionario.

Y se pregunta en su prepotencia el poder omnímodo: ¿qué hacer con aquel que no se doblega bajo el peso de la calumnia ni la prisión y a quien no se le puede matar, a fin de no cometer el error político de erigirlo en mártir, de modo que después de muerto termine siendo más peligroso? En sus vidas, fray Servando y Reinaldo Arenas conocieron la respuesta: el exilio, aquella dolorosa prisión sin barrotes, constituida en estrategia de exclusión y apartamiento de los poderes dictatoriales y totalitarios, y a la que son confinados los *anormales*, es decir, aquellos que desde el saber se constituyen en la conciencia crítica del poder. Stéphanie Panichelli Teyssen (2005, p. 100) dice:

El 5 de mayo de 1980, el escritor holguinero sale de Cuba por el puente marítimo del Mariel en una embarcación llamada “San Lázaro”. El bote se estropea y después de tres días, sus ocupantes son rescatados por guardacostas americanos. Reinaldo Arenas pisa por primera vez suelo extranjero donde puede disfrutar de la libertad de expresión.

Como ya se indicó, fray Servando recorrió varios países de Europa, llevando la marca quemante del exilio, pero no abandonó la escritura crítica. Antes bien, en el exilio fortalece sus ideas, se abisma a nuevos mundos (en mitad del arcaísmo europeo) pule y afina la crítica y no deja morir su deseo de regresar a México, su patria, y continuar su lucha por la independencia. Lo mismo ha de sucederle a Arenas. Luego de salir de prisión, y por presiones de políticos, escritores e intelectuales de todo el mundo, el régimen cubano se ve obligado a dejarlo ir de la isla. Y Arenas llega a un Estados Unidos que no es suyo, viaja a España y a Francia, casi en el mismo itinerario seguido por fray Servando en su exilio;

y en ese recorrido ejerce su crítica anticastrista y continúa su obra literaria, mediante la consolidación de su *Pentagonía*, obra tan testimonial y crítica del régimen cubano, como autobiográfica, donde es posible descubrir la nostalgia del escritor por Cuba y su sueño de que algún día sea libre.

Pero el exilio, en cuanto alejamiento obligado de la prepotencia opresora, no es felicidad, ni siquiera la posibilidad de vivir una vida tranquila o, a lo sumo, el ejercicio de la crítica sin la zozobra permanente de tener a los perseguidores aullando en la oreja. El exilio es un castigo, un desarraigo violento, un machacar la moral del crítico. Si bien el exilio enriquece la crítica con nuevas apreciaciones sobre la realidad y las condiciones del poder, entraña en sí mismo un sentimiento de frustración, de angustia y de soledad, sentimientos que en su exilio padecieron fray Servando y Reinaldo Arenas.

Cierto es que ambos pudieron ejercer la crítica y usar su condición de exiliados para hacer escuchar su palabra, que lograron nuevos aliados en su crítica frente al poder, que tuvieron una mayor movilidad en su gestión de golpear al régimen, y que, en definitiva, contaron con mejores medios para alcanzar la presencia y la visibilidad que no tenían en sus patrias. Es cierto que el exilio les otorgará un reconocimiento nuevo, para desazón del régimen castigador, pero, pese a todo, persiste el sentimiento de que nada en realidad ha pasado, que la situación sigue igual, que la lucha está lejos de concluir y que ni siquiera ha cambiado de sentido.

En el exilio, estos quínicos saben que la desgracia continúa sobre sus cabezas y la soledad persigue y afecta al ser personal. Lo saben porque su insolencia no surge de unos intereses partidistas o de clase social o de capricho estético.

Saben que su lucha se ha fraguado desde el principio en valores que superan la inmediatez de los tiempos, recorren la historia y se encarnan en la condición de los hombres. Por ello, el fraile no se conforma con la aparente independencia de México en la coronación del criollo Iturbide; del mismo modo, Arenas no restringe su crítica a Castro y al sistema socialista del siglo XX, ni dentro ni fuera de la isla. Uno y otro seguirá señalando las contradicciones del poder - saber allí donde se manifiesten. Arenas sabe que el capitalismo no es el paraíso al que ha llegado para quedarse. Crítica a Estados Unidos, a Francia, a España y sus pretensiones de territorios libres y justos. Birger Angvik (1995, p. 31) precisa:

Reinaldo Arenas: excluido, exiliado, homosexual, perverso, erótico, anárquico, cachondo, alegre, capaz de gozar, criticar, y disfrutar, persona con *sida* que se *suicida*. Es un hombre/escritor que reúne en sí, en un solo y frágil cuerpo aislado, como en una encrucijada, las temáticas más centrales de la época que nos ha tocado vivir - la sexualidad, la represión, la enfermedad, el placer, el sufrimiento, la lucha por la liberación, la textualidad y la muerte prematura.

Sin duda, el problema se debe a que ninguno de los dos renuncia a su actitud quínica, y, antes bien, la asumen como un compromiso que va más allá del bienestar y la tranquilidad, y que, por ello mismo, no entienden de olvidos ni de reconciliaciones. Si el cínico se fortalece en el poder gracias al descaro de su falsa conciencia, el quínico se fortalece por partida doble: no espera nada de ese poder que no fue capaz de doblegarlo y posee un saber que asusta al poder porque puede desenmascararlo. Y he ahí el triunfo de fray Servando y de Arenas, y que hace de esa novela

de aventuras, *El mundo alucinante*, un testimonio de la encarnizada y milenaria lucha entre el poder y el saber.

Es claro que esta novela es sobre las peripecias de fray Servando Teresa de Mier bajo la represión del poder omnímodo de la Corona española y de los oportunismos de los criollos que se hicieron a la nueva república, luego de la independencia de México. Pero también es claro que es una novela con un sinnúmero de rasgos autobiográficos de un Reinaldo Arenas bajo la opresión de las dictaduras de Fulgencio Batista y de Fidel Castro. El propio Arenas, en su diálogo imaginario con fray Servando, en la carta que antecede al primer capítulo de *El mundo alucinante*, señala su profunda identidad con el fraile: “Lo más útil fue descubrir que tú y yo somos la misma persona” (1968, p. 19).

En síntesis, cuenta las aventuras de fray Servando Teresa de Mier, desde su tormentosa infancia en Monterrey hasta su muerte, anunciada por él mismo, en el Palacio la Gran Pajarera Nacional en México, y en un recorrido histórico y geográfico por España, bajo el gobierno de Carlos IV y Godoy, la Francia de la Ilustración y la Revolución francesa, una Inglaterra entre conservadora y liberal, la Italia del papa y la propia Cuba del siglo XIX. En su juventud ingresa a la orden de los predicadores y por sus ideas contestatarias, que empiezan a manifestarse en el sermón sobre la Virgen de Guadalupe, sufre durante toda la vida las persecuciones del poder, expresadas en la calumnia, la traición, la prisión y el exilio. Amante del saber, cuestiona al poder en todas sus formas y sienta su posición sobre asuntos como el Estado, la religión, los ejércitos, la sexualidad, la literatura y la libertad, y también la independencia de América y de México. En su intenso itinerario entabla diálogo con personajes históricos, representativos tanto del poder como de las ideas libertarias

y de independencia, en una época y un mundo caracterizado por sensibles transformaciones en múltiples aspectos de la vida económica, política, social y cultural.

En esta novela, más allá de las diferencias históricas, estos dos hombres se funden para actualizar las crónicas de un poder, cuyo cinismo cambia de forma, pero no la intención de arrear la masa humana hacia la materialización de sus intereses. Es la expresión del quínico solitario, quien no cuenta sino con su conciencia para enfrentar al poder en sus múltiples formas expresivas de la represión. Quizá se trate de las crónicas de un héroe singular y extraño, situado por fuera de la vitrina de los héroes social y moralmente aceptados por luchar hasta la muerte a favor del poder que los inspira. El héroe de *El mundo alucinante* no tiene conciencia de héroe sino de hombre y, por tanto, lucha hasta la desesperación contra el poder y a favor de algo poco defendible: la condición humana. Héroe desconocido, casi perdido en el anonimato de la historia, degradado por el poder de todos los tiempos, poco dinero posee, pocas propiedades, como ya se indicó en su momento. A propósito de fray Servando, Linda Egan (2004, p. 8) afirma:

Acaso su nombre y fama histórica son hoy más reconocidos gracias a la novela de 1997 del cubano Reynaldo Arenas, *El mundo alucinante: una novela de aventuras*, libro que parte de una lectura minuciosa de las *Memorias* del fraile para crear una fantasía documental (si cabe así definir la novela).

Sin embargo, además de su conciencia, cuenta con la palabra y el gesto como formas expresivas. El lenguaje, en este caso satírico, descarnado e insolente, será la piedra en la

honda para derribar al gigante que apabulla pueblos. Y ello hace que fray Servando y Reinaldo Arenas sean hombres quínicos, con la carga de escepticismo y beligerancia que esta palabra implica.

En términos generales, en la novela *El mundo alucinante*, donde un quínico cuenta las aventuras de otro quínico, en un texto literario que termina por ser una expresión quínica frente a los poderes prepotentes de toda laya, se presenta la lucha desigual, obstinada e insolente de un hombre, un fraile, contra distintas expresiones del poder; narración hecha por otro hombre, un cubano que libra su propia lucha desigual, obstinada e insolente frente a los poderes que se constituyen, en palabras de Peter Sloterdijk (1989, vol. II, p. 9) en los cinismos cardinales y expresiones del ejercicio del poder en la modernidad: el cinismo militar, el cinismo estatal y de prepotencia, el cinismo sexual, el cinismo de la medicina, el cinismo religioso y el cinismo del saber. A propósito de Reinaldo Arenas, Víctor Hugo Cortés (2004, p. 16) asegura:

La importancia de su obra está en el hecho de haber logrado interpretar y fundir las tres realidades que incorpora en novelas como *El mundo alucinante*: La realidad histórica de fray Servando Teresa de Mier, la realidad histórico-social de él como autor de la novela y la realidad misma, la fantástica-ficcional, que se encuentra en la narración de la obra.

### Capítulo 3. *Los juegos del poder y el saber en El mundo alucinante*

El mundo alucinante (una novela de aventuras), de Reinaldo Arenas, se publica en 1966. Década y media después, en 1983, se publica *Crítica de la razón cínica*, de Peter Sloterdijk. Ambas obras, y por caminos diferentes, descubren una forma legendaria de que se vale el saber para enfrentar al poder: el quinismo. Peter Sloterdijk, en la *Crítica de la razón cínica*, elabora una excelente disquisición filosófica donde sitúa el quinismo en la historia del pensamiento y en la configuración de las sociedades; se aproxima a la Ilustración y a la Revolución francesa para recordar sus alcances y repercusiones en el mundo moderno, y hace una crítica de la crítica; pero todo ello dirigido a establecer la situación del saber frente al poder, y viceversa, condición de posibilidad para la aparición del cinismo y el quinismo modernos.

Por su parte, Reinaldo Arenas, a través de fray Servando Teresa de Mier, personaje de la novela *El mundo alucinante* (una novela de aventuras), y dentro de una singular propuesta estética, recrea los mismos problemas de la relación poder-saber que presenta Sloterdijk: la repercusión de la Ilustración y la Revolución francesa en tierras americanas, el uso de los viejos y los nuevos poderes alrededor de los procesos de independencia americanos y los verdaderos alcances de la crítica; y todo ello enmarcado en esos dos ríos turbulentos que fluyen en paralelo: el cinismo y el quinismo.

En la *Crítica de la razón cínica*, y como se referenció en el capítulo anterior, Sloterdijk (1989, vol. II, p. 9) describe los cinismos cardinales, en cuanto formas concretas para la materialización y el ejercicio del poder en la modernidad: el cinismo militar, el cinismo estatal y de prepotencia, el cinismo sexual, el cinismo de la medicina, el cinismo religioso y el cinismo del saber, y al tiempo, presenta sus contrapartes quínicas. El mundo moderno es amplio campo donde se cuajan las luchas entre *el cinismo* y *el quinismo*, o entre *el poder* y *el saber*. A partir de los desenmascaramientos que el quínico ejerce sobre el cínico, con lo que se busca poner en evidencia las verdades y las mentiras de la Ilustración, surgidas de los juegos poder-saber, el desenmascaramiento continua y esta vez en ámbitos sociales, políticos y económicos de las culturas como tal y que, por ello mismo, hallan su expresión en la literatura.

En *El mundo alucinante* (una novela de aventuras) (en adelante, *EMA*) tales cinismos y quinismos aparecen de modo explícito y configuran las dos columnas vertebrales y contrarias sobre las que se construye el sentido de la novela. Puede afirmarse que si *EMA* es una novela de aventuras se debe a la constante lucha, un antagonismo puro, entre las actitudes cínicas del poder omnímodo y las actitudes insolentes del “héroe”, fray Servando Teresa de Mier, quien construye un saber frente a las distintas expresiones de ese poder.

#### 3.1. El niño Servando

En la obra literaria de Reinaldo Arenas, la infancia ocupa un papel preponderante en la caracterización de diversos personajes centrales<sup>4</sup>. Por ejemplo, en *Celestino antes del alba* (1967), *El palacio de las blanquísimas mofetas*

<sup>4</sup> Víctor Hugo Cortés (2004), en el texto de maestría de la Universidad de Colima, La configuración de un discurso en *El mundo alucinante*, presenta una aproximación al entorno económico, político y social del tipo de familia donde deviene la infancia de Reinaldo Arenas, y los rasgos particulares, pero determinantes, de esta experiencia en la obra del autor cubano.

(1980) y *El asalto* (1990), la infancia es razón y sentido del personaje respectivo, puesto que en ella radica la formación de su carácter. Y es un mundo infantil, cuya complejidad radica en el alejamiento de la visión romántica del niño como carente de uso de razón y lleno de inocencia. Antes bien, se presenta como una época cargada del dramatismo propio de un infante que, atravesado de deseos y dolores, debe enfrentar una realidad violenta, signada por la pobreza y una moralidad severa, donde se ve obligado a sobrevivir, a crear su propio mundo, a construir su propio saber.

Y en *EMA* no es una excepción. Desde muy temprano el niño Servando enfrenta el mundo, se sitúa en él y lo sitúa dentro de sí. Muy pronto descubre que ese mundo está hecho de múltiples potencias que se contradicen, que pugnan y que se tornan antinomias: esencia frente a apariencia; verdad frente a mentira; bien frente a mal; vida frente a muerte. Y en mitad de esas fuerzas que riñen entre sí, el niño Servando adquiere un saber: la conciencia de las posibilidades de la contradicción en que deviene el mundo. El niño Servando dice:

Venimos del corojal. No venimos del corojal. Yo y las Josefás venimos del corojal. Vengo solo del corojal y ya casi se está haciendo de noche. Aquí se hace de noche antes de que amanezca. En todo Monterrey pasa así: se levanta uno y cuando viene a ver ya está oscureciendo. Por eso lo mejor es no levantarse (*EMA*, p. 23).

Pero también, desde muy temprano, conoce los rigores del poder; al principio, en los desmanes de una educación diseñada para atemorizar y someter mediante el castigo físico y moral. Sin embargo, ante el carácter cínico de esa educación venida de la España medieval y de un maestro

español dogmático, autoritario y castigador, el niño Servando se planta como alumno americano que se burla de aquella autoridad que no convence, y que, por tanto, se atreve a desafiarla y ridiculizarla, a fin de quitarle toda credibilidad. “Allí estaba yo: descansando debajo de las espinas grandes. Descansando de la carrera y huida que le jugué al bebe chicha del maestro” (p. 23).

Y esa actitud de desobediencia, burla y alejamiento no es más que el resultado de la fricción de saberes: el saber del poder, adoptado por el maestro, contra el saber del niño Servando, surgido de su propia relación con el mundo: “¡Condenado él!, que cogió la vara de membrillo y me la hizo astillas en la espalda, nada más que porque yo le hacía tres rabos a la “o” y él dice que no hay que hacerle ninguno” (p. 23). Pero la fricción no termina ahí. La correlación de fuerzas entre saberes se expresa en la correlación de fuerzas de la fuerza misma. Sea en las compensaciones que otorga la imaginación, y dado que el niño Servando ya ha comprendido el juego de antinomias que rige al mundo, encara al maestro en un desafío mayor, donde es posible reconocer una actitud quínica de resistencia: a fin de restaurar la justicia, la apariencia del sometimiento ante la fuerza y la sublevación ante la injusticia:

Me cae a golpes y después quiere que yo no le haga lo mismo cuando lo puedo coger por sorpresa. Estamos en paz, le dije y le soné la vara por todo el lomo al muy gachupín. Entonces él se viró como una centella y me vino arriba. Y yo eché a correr por sobre todos los asientos hasta que me agarró y me hizo arrodillar. Pero eso nada más fue por unos momentos, pues en cuanto quitó las manos de mi hombro, yo me vine para arriba,

como un cubo que lo hubieran zambullido boca-abajo... (p. 23).

El niño Servando piensa, sospecha y ha empezado a descubrir lo que se sostiene en lo aparente, alcanzando así un saber distinto al del maestro, lo que le permite confrontarlo, situarlo en el mundo y designarlo: lo llamará *diablo-del-burro-del-maestro* (p. 24) y *viejo brujo* (p. 25). Un saber distinto, más allá del alcance del maestro, pero tan natural y propio del niño Servando. Un saber, además, asumido con toda conciencia, tan distinto al saber del maestro. Por tanto, un saber del que se puede estar tan orgulloso como seguro, no solo porque es diferente del saber del poder que promueve el maestro, sino porque es más real, de modo que debe mantenerse oculto de la autoridad; y, además, porque es un saber que posee la virtud de provocar la risa; es decir, que somete al otro saber a la degradación, a fin de mostrar su falsedad:

Entonces todos los muchachos empezaron a reírse a carcajadas sin que nadie los oyera más que yo, que oigo lo que no se oye. Yo oía las carcajadas que no se oían porque si el maestro las oye los encierran como me encerró a mí: en el mismo servicio: ¡Con tanta peste! (p. 23).

Y un rasgo de ese saber es, sin duda, la imaginación, a la que con frecuencia habrán de acudir no solo el niño Servando sino el propio fray Servando como una “puerta de escape” a las presiones usadas por el poder para acallarlos, y entendida como la desviación química frente a la fuerza opresiva del poder: “Encerrado allí di un brinco queriendo alcanzar la ventana que tocaba casi las nubes” (p. 24).

Pero las intenciones de sometimiento de la educación no son el desafío mayor. El niño Servando vive los misterios de una religión que lo arrincona de miedo y confusión, condiciones humanas de que se vale toda moral para garantizar su dominio. En mitad de esas potencias radicales el bien y el mal, delimitadas por la Iglesia católica, y en *EMA* expresadas en el maestro y la madre (p. 25), el niño Servando usará el juego, la imaginación y la risa para suavizar el castigo que recibe sobre su cuerpo, olvidar el miedo, darse explicaciones y sobrevivir.

Como se infiere que les sucede a la mayoría de los niños mexicanos de la época, el niño Servando vive la pobreza y el abandono, el hambre y el dolor, la intolerancia y el castigo físico, envueltos en una atmósfera religiosa que justifica toda condición de orfandad y de maltrato, sobre la “promesa” de la vida después de la muerte, ofertada por el dogma católico: “Pero el dolor era tanto que hasta la furia se me fue pasando y me dediqué a morir, como dice mi madre que uno siempre se está dedicando” (p. 25).

El carácter del niño Servando se construye entonces en las fricciones de las dicotomías ya señaladas, entre ellas la libertad frente a la obediencia. Proclive a la primera, sentirá los rigores de su precio: el castigo físico y moral, con su carga de angustia, miedo y frustración. Más tarde, fray Servando arriesgará siempre su libertad, a fin de no perderla. Un niño que ha crecido en un ambiente cargado de religiosidad, donde el maestro es un brujo y la madre una Virgen<sup>5</sup>, ícono que posee todas las facultades para señalar pecados y castigarlos, comprenderá el sentido elemental de la libertad:

(...) mi madre —con una vela encendida sobre la cabeza y una en cada dedo de las manos— me

<sup>5</sup>William Bertot (1997) en el texto *Autenticidad y opresión: la transformación Madre-Estado en el discurso subversivo de Reinaldo Arenas*, hace una interesante aproximación psicoanalítica a la obra de Reinaldo Arenas; en particular, la aplicación de los arquetipos junguianos de la madre y el padre y su carga simbólica en la percepción y configuración del Estado y el poder, lo que contribuye a esclarecer la actitud que frente a la autoridad muestra fray Servando, pero también su actitud frente a la religión, lo que no se desliga de la propia experiencia de Reinaldo Arenas.

abre la puerta con la boca hecha una luminaria y me dice: “Entra, demontre, y sube para el cuarto, que ya vino el maestro con las quejas y de aquí no vas a salir en toda la semana (p. 25).

Pero el niño Servando no se queja. En sus condiciones propias, y abierto al mundo que le ha correspondido, no se acoge a la resignación de la muerte ni a la condición de víctima, sino que intenta interpretar ese mundo, al tiempo que se interpreta a sí mismo, de manera que, además del juego y la imaginación, se ejercita en el pensar: “Ya vienes del corojal. El día entero te la has pasado allí, debajo de las pocas hojas de las únicas matas que se dan por todo este lugar. Pensando” (p. 27). Y quizá sea el juego, la imaginación y el pensamiento lo que le permiten *resistir*: se sabe *cerrero* y *aguantón* (p. 27) ante la agresión física, el encierro, el horror a los “espantos” y la “castración” por parte de una madre que ejerce en lugar del padre por siempre ausente:

Llega tu madre y te corta las manos. Y te pregunta: “¿Quién arrancó la mata de corojos?” “Él” –dicen los alacranes que no cantan, saliendo de una piedra *rojiza*. Entonces el padre saca el cuchillo *rojizo* y llorando te corta la otra mano. La tercera. Y la siembra en el arenal *rojizo*. (Oscurece). Todo está *rojizo*. Pero no es de día ni de noche y por la ventana ves el arenal agazapándose hasta unirse con el cielo. Allá, al final, ha nacido una mata de manos (p. 28).

Es el niño Servando que, igual, habrá de convertirse en fraile y, no obstante, un hombre que ya está perdido para las convenciones del poder porque ha aprendido a desafiarlo y porque ya no podrá desprenderse de las conquistas de la libertad, obtenidas por su propia mano. “No fuiste a la

escuela ni volviste al medio día a la casa para almorzar” (p. 27), le reprochará la madre.

Entre el miedo y la valentía, la culpa y la imaginación, la conciencia del pensar y la generosa carcajada que degrada los valores de la monolítica moral, el niño Servando se defiende del dogma y lo ataca: “Los alacranes cantan: ‘Ahí viene el niño Jesússss. Ahí viene el niño Jesússss’, ‘Pícalo tú’, ‘pícalo tú’” (p. 28). Pero es un mundo tan complejo que parece desbordar las posibilidades del niño. La verdad de ese mundo se le aparece doble, en una bifurcación que lo sumerge en la confusión: la verdad del pensamiento y de la conciencia fricciona con la verdad interior, inconsciente, que surge de sus miedos y temores:

Se oyen las risas de las dos Josefás que se tiran arena en los ojos hasta quedarse ciegas mientras Floirán apedrea el cielo sin tocarlo siquiera. Si tú estuvieras allí, llegarías. Pero esta noche para ti no habrá juegos ni podrás correr por todo el arenal hasta hacer añicos las sábanas (que allí están tendidas) para demostrarle a tus hermanos que no eran fantasmas.

Pero al oscurecer, y montado sobre una vara de membrillo, llega tu padre con otra verdad. Y oyes el caballo, aunque viene a pie (p. 28).

Sin duda, el niño Servando empieza a vivir los rigores de esa condición de desamparo que surge de la fricción entre la pasión y la razón, ese carácter apolíneo y dionisiaco en que deviene la edificación de la personalidad en eterna lucha. Por un lado, el ardor del deseo mezclado de temor y culpa. Por otro, el auxilio de la razón y el pensamiento como defensa y huida:

Los alacranes te han formado un coro... Si los alacranes cantaran, en este poblado no habría tanto silencio. Pero no hacen ni siquiera “chiss”. Se acercan, y si acaso lloran lo hacen en silencio... Ya los sientes, caminándote por los primeros dedos. Ya te suben por las piernas llenas de hojas. Ya te rozan las nalgas... Estás en medio del arenal, llorando. Has echado a correr y los alacranes han alzado el vuelo y ya te arrancan los tallos. Ya te descapullan. Ya te desprenden las hojas. Ya bajan hasta las raíces.

Mejor será que pienses en otra cosa (p. 28).

Y, por ello, el problema de la vida y la muerte será objeto del pensar del niño Servando, afinando así su conciencia y su pensamiento, de modo que se sitúa en el mundo y sitúa al mundo dentro de sí. Puede decirse que, ya de niño, fray Servando enfrenta el misterio de la muerte en la medida en que enfrenta los enigmas de la vida, pero desde la vida misma, aquella vida que el sujeto experimenta en una relación elemental con el mundo y que lo conduce a la sospecha simple de la muerte:

Algunas veces dejaba los saltos. Tiraba las piedras y se acostaba boca-arriba, a no mirar nada. Así se pasaba el tiempo, y así pasó hasta descubrir que no existía y que sólo era una noción falsa con la cual empezamos a temerle a la muerte, que, por otra parte, puede llegar en cualquier momento y detenerlo. No hay por qué estar triste, se decía. Y no estaba triste. No hay por qué estar alegre, se decía (p. 31).

Es un niño que incursiona en el misterio de la muerte, ya formulado y delimitado por una tradición religiosa que prescribe el pecado y la condenación, la venganza de un Dios Padre castigador que encuentra en el fuego (el fuego del Infierno) el castigo del alma que debe reivindicarse y purificarse. Es un miedo a la muerte, natural, instintivo, humano; pero también es un miedo a la muerte por la condenación, el suplicio, el dolor:

Solo, en medio de aquella enorme vegetación imaginaria (ya le habían hablado del mar, pero no se lo pudo imaginar), inventaba proyectos lentos que bajo el sol iba desmadejando (avance de su padre resucitado); y el brillo de las velas no tenía significación ante el desgarramiento de la luz que hacía surgir debajo de las piedras. Se imagina de cera entonces, y se veía correr de un lado para otro entre los desplegamientos del Fin, soltando pedazos como un cochino ya demasiado asado (p. 31).

Es el niño Servando que entra en la adolescencia cargado de preguntas e incertidumbres, aguijoneado por sensaciones nuevas y nuevos deseos, y presto a abrirse a los horizontes del mundo. En mitad del rencor por una madre castigadora, la nostalgia de un padre que no conoció, el crecimiento de su cuerpo y la hartura por la forma de vida en *Monterrey*, el joven Servando busca por primera vez la “huida” de esa especie de prisión en que hasta ahora ha sido su existencia: “Qué infancia tan corriente entre aquellas casas casi iguales. Qué infancia tan terrible, como todas, entre el avance de los vellos y el Terror de los Deseos Misteriosos” (p. 31). Es cuestión de partir y abrirse a otros horizontes con lo único que posee: su insolente condición, aquella que habrá de

acompañarlo por un sendero plagado de aventuras y hasta la muerte, del mismo modo como le aconteció al propio Reinaldo Arenas<sup>6</sup>, antes y después de la Revolución cubana:

Sobre un mulo que casi no hablaba salí de Monterrey un día de día. Mi madre se asomó a la puerta y me hizo con los brazos la señal de una gran cruz. Para mí, que el mulo se reía, porque le vi el hocico y pude contemplarle todos los dientes. Así fue que le di dos latigazos y se demandó a correr por todo el arenal hasta perderse sin mirar atrás (p. 33).

### 3.2. *El joven Servando*

Según Peter Sloterdijk (1989, vol. I, p. 54), la verdad que sostiene a la Sagrada Escritura como verdad situada en el absoluto consiste en otorgar su autoría a Dios; es decir, la sagrada escritura es una obra elaborada bajo el dictado divino, de modo que la participación de los hombres es mera instrumentación escritural. Este criterio teológico descarta de plano todo cuestionamiento, el intento de explicar por otras vías dicho acto creador y de señalar a los hombres como sus verdaderos autores.

Antes bien, en este criterio teológico no hay lugar para la demostración de su autenticidad, dada su pretensión de irrefutable, sino las posibilidades de la creencia y el acto de fe, sustitutos de la certeza en todo absolutismo. Ello explica también por qué, a pesar de la crítica fundamentada en estudios histórico-filológicos, el criterio teológico sobrevive. Peter Sloterdijk (1989, vol. I, p. 57) dice: “Desde entonces los teólogos tienen con los críticos una comunidad adicional: el

6 Janelle Vega (2002), en el texto *Reinaldo Arenas: una vida carnavalesca*, traza un recorrido de los avatares afrontados por Reinaldo Arenas, dentro y fuera de la Isla, en su lucha contra el poder instaurado a partir de la Revolución cubana.

sentido de la autoconservación desnuda. Se han acomodado confortablemente en el tonel de un dogma agujereado hasta el día del juicio”.

Y es el problema de la revelación un *leit motiv* de *EMA*. Esta novela, de principio a fin, y a través de las peripecias que debe soportar fray Servando, muestra la lucha entre el cinismo que sostiene la revelación y el quinismo que quiere hacer visibles las mentiras que se ocultan tras la verdad que promulga la revelación. Pero el cinismo religioso no puede por sí mismo sostener la revelación; para ello, se hace acompañar por unas fuerzas armadas, sin las cuales la revelación aparecería tan frágil como otra verdad cualquiera. La fuerza de la revelación del cinismo religioso no consiste en su fuerza persuasiva sino en la fuerza represiva de las armas, esto es, en su apoyo en otro cinismo: el militar. Dirá Peter Sloterdijk (1989, vol. II, p. 87):

El capítulo sobre el cinismo de prepotencia y de estado ya ha puesto de manifiesto cómo la cristianización del poder condujo a efectos cínicos en la fase final del Imperio Romano e incluso durante la Edad Media europea. El cinismo señorial católico alcanza su cumbre en la época de Las Cruzadas, época en la que también tiene lugar el comienzo de la Inquisición.

Y Reinaldo Arenas es consciente de ello cuando señala el carácter cínico de la verdad dogmática del catolicismo de todos los tiempos, en especial el impuesto en América. De este modo, luego de abandonar Monterrey y buscar la ciudad como un horizonte posible de vida, el joven Servando se tropieza con la Iglesia católica, su poder y el dogma religioso que le sirve de fundamento, aliada a las poderosas huestes

del virrey. El joven Servando se enfrenta desde el primer momento a las contradicciones del dogma, las reconoce y afina una posición crítica.

El primer embate de la novela contra el dogma se manifiesta en la relación dogma - sexualidad, caro fenómeno que hubo de enfrentar Arenas a lo largo de su vida. Sabido es que la Iglesia católica, fundamentada en el platonismo por su interés en el poder que se ejerce sobre los cuerpos a través del dominio y el control de la sexualidad, la asume como pecado y, por tanto, como digna de condenación. Pero en *EMA* la actitud quínica, que reduce los “misterios” a una dimensión natural, le devuelve a la sexualidad su carácter originario de la vida y, de paso, la sitúa en la base de los mitos. En su camino a la ciudad de México, el joven Servando es despojado de sus ropas mientras duerme, y al despertar, con tranquilidad, sigue su camino completamente desnudo:

Así caminó más de veinte leguas sin que nadie le interrumpiera. Hasta que un día una vieja extraviada lo miró a distancia, y salió corriendo rumbo a México a rogarle al Arzobispo que le construyese una iglesia en el mismo sitio donde había visto a aquel *dios*, que desde lejos le echaba la bendición con un dedo extrañísimo, y, por lo tanto, divino. La iglesia fue levantada, pero a la vieja no le gustó la figura que representaba la aparición, y por éstas y otras protestillas, se achicharró en la infatigable hoguera de la venerable inquisición (*EMA*, p. 35).

Al cinismo católico se contrapone la actitud quínica que aboga por el cuerpo desnudo en sí mismo, libre de prejuicios morales y en comunión con la naturaleza, en este

caso el cuerpo del joven Servando: los íconos católicos son controvertidos por la vieja, pues no representan la desnudez natural del cuerpo sino a cuerpos cubiertos y escondidos, actitud que la lleva a la hoguera porque se desvía de la iconografía impuesta.

Otro rasgo quínico frente al dogma católico se configura a partir del arribo del joven Servando a la ciudad de México, pues la manera de hacerlo, y dada la altura en la que se encuentra la ciudad, es a través de una escalera fabricada con botellas de licor. Allí se señala el papel de la embriaguez, su carácter dionisiaco y liberador de las ataduras morales y de los preceptos de la culpa; el vino es parte de un ritual de ascenso y relación con la deidad, incluido el propio ritual católico. Pero también se muestra el intento cínico del dogma católico por condenar como “pecado” al vino y a la embriaguez, cuando en realidad lo que encuentra en tales prácticas es el riesgo de la pérdida del control que debe ejercerse sobre las mentes y del orden que debe guardar la comunidad, actitud cínica que, por ello, muestra una doble moral; además del gusto irresistible por el vino y la búsqueda de la embriaguez por algunos curas:

“Habrase visto”, dijo un cura que salió de entre el botellar, “esa gente no piensa en otra cosa que en beber. Y la ciudad, abarrotada de botellas de pulque, de chicha y de alcoholes de España, empieza a desmoronarse con todo su cargamento de vidrios. Ay, yo, que había llegado arriba de milagro, ahora cómo voy a subir”. Y el cura, tomando una botella, se la llevó a la boca. “¡Y lo peor es que no han dejado nada!”. Dijo entonces furioso. Y tú dijiste: “Yo creo que podemos hacer una escalera con todas esas botellas” (p. 37).

Y el joven Servando halla una ciudad pobre, llena de mendigos, y con muchas iglesias y hogueras donde se llevan a cabo las prescripciones de la Santa Inquisición: institución que todo lo condena, de modo que toda idea y toda acción desviada del dogma, o contraria a la voluntad del virrey, son señaladas de *brujería* y destinadas a la hoguera. El hambre, la enfermedad y la muerte habitan la ciudad envuelta en la atmósfera religiosa. Dice el joven Servando, quien no cesa en su afán de saber: “Esto me hizo comprender qué bien marchan la miseria y la superstición” (p. 45). Sin embargo, a los 16 años ingresa como huésped a la institución religiosa católica y desde entonces termina por persuadirse de la doble moral que allí se vive:

Toqué a la puerta y entré. El coro de novicios, vestidos de blanco, ya me estaba esperando. “Ya te estábamos esperando”, me dijeron. Me encontraba en el monasterio de Santo Domingo, uno de los lugares más terribles del mundo. Allí los votos son impracticables. La tentación es mucha y el mal ejemplo acaba por arrastrar al mejor (p. 42).

No obstante, el ingreso al monasterio no hace que el joven Servando olvide. No olvida que se encuentra en una ciudad gobernada por el virrey, cuyo poder no tiene fronteras sobre los hombres, en especial, las muchedumbres tan hambrientas como creyentes; no olvida que se encuentra entre criollos aduladores y la fatal ignorancia de los devotos y fieles frente al dogma, que los lleva a envenenarse con pescado descompuesto con tal de seguir los rigores católicos de la cuaresma; y no olvida que, en definitiva, se halla frente al carácter cínico de esa institución de la que ahora es miembro, una comunidad religiosa indiferente por llevar

a cabo su milenarismo comprometido cristiano con los hombres y, al contrario, acusadora y castigadora de las “debilidades” humanas, aquellas que, al mismo tiempo, forman parte de la cínica conducta de sus miembros.

Y como pudo acontecerle al propio Arenas, quien conoció las consecuencias que para la libertad comportan las verdades dogmáticas, el joven Servando no olvida su actitud frente al mundo, su carácter crítico, insolente y de resistencia, y la fidelidad debida a sí mismo. Y ese “no olvidar” se constituye en su saber; por eso, luego de una de sus huidas del monasterio, una voz, que representa el cinismo del dogma religioso, le reclama:

Llegaste ya de noche, pues no te cansaste de merodear por todo el pueblo y de ponerle faltas a todo. ¡Tan joven y tan protestón! ¡Tan joven, y siempre poniendo reparos! Criticando este lugar donde nuestros angelitos se arrullan muy quietos. ¡Ah, so gruñón!, corriendo fuiste a ver al padre Terencio, alma noble, y le diste las quejas y lo acosaste de sucias querellas. Pero el padre Terencio, alma noble, ni caso te hizo, y hasta trató de inducirte en el reino del amor. Y tú, pedazo de bestia, lo rechazaste, rechazando con eso al Señor mismo. Y no dejaste que él se acurrucara entre tus piernas. Y te retiraste solo, como te has de ver toda la vida: siempre en busca de los que huyes (p. 45).

Es un mundo distinto de Monterrey, pero en mucho se le parece. En el monasterio, el novicio Servando ocupa una celda que de cierto modo es una prisión. Allí, en soledad y en su nueva condición, no son pocas las angustias y las

preguntas que le atormentan el ánimo. Siente la necesidad de saber y de adquirir el conocimiento; es una fuerza interior que lo mueve a la búsqueda de respuestas, a fin de comprender lo que vive; y entonces desempolva libros y pergaminos y asume el saber a manera de defensa y ataque, como antes, de niño, lo hizo con la imaginación y el juego. Atormentado por un no saber, y en una lectura obsesiva y una escritura sin tregua, emprende la reflexión sobre la verdad: su propósito es establecer lo dicho y no dicho en los libros, y el porqué, de modo que ya perfila una crítica frente a los fundamentos epistemológicos del saber de los libros y de la verdad establecida, pero también de las condiciones de posibilidad de lo no dicho todavía y, por tanto, del mundo de las verdades posibles e imposibles:

Entonces se escondió tras los libros y, escudado entre pergaminos y hojas, revolió estantes, rebuscó en lo que pudo haber escrito, e imaginó lo que se pudo haber dicho y no se dijo, o se dijo y aparece como no dicho para que se vuelva a repetir y surta efectos. Telarañas enormes tuvo que ir taladrando con las manos para abrirse paso entre la marasma polvorienta y alcanzar el volumen imaginario donde resaltaría, con letras brillantes, lo que aún no se había dicho en ningún otro... (p. 47).

Pero la tarea no será fácil. El novicio Servando tendrá que enfrentarse a la vigilancia y la censura, ejercidas sobre sus actividades intelectuales y los libros que frecuenta, como le aconteció a Arenas al distanciarse de los lineamientos revolucionarios trazados por el nuevo régimen. De hecho, en su monasterio campea el *índice* canónico, ese canon medieval que establece la distinción entre libros buenos y malos, o

entre los libros aceptados y los condenados por el *statu quo*, o entre la legitimación y la deslegitimación de saberes, de manera que allí halla muy poco qué leer. “De algún modo había que darle el frente a todo lo que no marcha bien, se decía Servando cuando no encontraba ningún libro digno de ser devorado” (p. 48). Son tan prohibidas ciertas lecturas que el novicio Servando conoce *El Quijote* por unos marineros contrabandistas. Sin embargo, nada lo detiene en su lucha por comprender, pues su voluntad consiste en apartarse de aquella ignorancia que brota del saber cínico que sostiene al poder prepotente: “escrutaba libros y resumía definiciones en voz alta” (p. 48). Y aprende el latín y dice discursos en esa lengua, mientras se enfrenta a la ceguera provocada por la aceptación irreflexiva de una sola verdad, y que pulula en el monasterio:

De modo que caíste en el veneno de la literatura y revolviste polillas y papeles sin encontrar nada. Y todo no fue más que una suma de interrogantes no contestados que agitaron más tus inquietudes ya habituales. Y quisiste saber. Y preguntaste. Y seguiste investigando sin que nadie te pudiera decir nada, sino que dejaras esas lecturas que mucho tenían de sacrilegio y de locura. Y así fue como empezaste a pronunciarte contra todos los que te criticaban (p. 49).

Y el novicio Servando tiene que pagar un precio por ello, aquel que le es demandado a todo quínico: la soledad. Sin contertulios, no departe sino con los grandes hombres de los libros; pero sus saberes y verdades lo aterran tanto, o más, como la propia ignorancia, cuando compara el saber y la verdad con la realidad de su mundo, de modo que es presa de sus propias meditaciones. Dirá Sloterdijk (1989, vol. II, p. 101):

Los pensadores dialécticos —igual si son filósofos, poetas o músicos— son aquellos en los que la polémica y el violento y descarado hostigamiento mutuo de pensamientos y motivos ya constituyen la forma interior de trabajo de su proceso “mental”. Su presencia de espíritu, si se puede decir así, alcanza para algo más que un pensamiento.

Por eso “Caíste en ese pozo sin escape que son las letras y te sentiste cada vez más solo y melancólico” (p. 49). Porque la soledad, a su vez, reclama su precio. No solo es un apartamento de la inmediatez del mundo que ya no satisface, rompiendo de manera voluntaria toda conversación posible, todo gesto dialógico (“Por entonces padecía yo por mi soledad y me refugiaba en las letras. En medio de aquel promontorio de cavernícolas lujuriosos tenía que sobrellevar muchas batallas para no sucumbir”, p. 51), sino el restablecimiento del diálogo y la conversación con la propia conciencia, honduras que comportan tormento, desconcierto y dolor: “Pero la más terrible y más dura era la que sobrellevaba conmigo mismo” (p. 51). Es decir, en soledad, la necesidad de saber y sus contradicciones con los demás; pero también las consecuencias para la conciencia que busca alcanzar su propio sentido y resolver, en cuanto comprender, sus propias contradicciones:

Entonces, con más furia, abría los libros y me ponía a dar brincos en la celda y veía cómo demonios tramoyistas iban apareciendo en cada rincón y me brincaban a las manos y me bailaban delante de los ojos gritándome: “Cae, cae, cae”... (p. 51).

En compensación, el novicio Servando, y como todo quínico que se precie de tal, hace acopio de una confianza en sí mismo que le permite situarse en el mundo desde su propia interioridad y en relación con lo que el mundo le presenta. Él, como alguna vez de niño, sabe que posee un saber y calcula de lo que es capaz, de manera que, rodeado de ignorancia en el monasterio y en la ciudad, pasa de novicio a fraile y, a partir de allí, su fama de sabio y predicador empieza a reconocerse. Ya es consciente de que la palabra es su mejor forma de expresión en el develamiento de la verdad que se esconde tras las verdades reveladas.

El mejor predicador que había en México era yo. Por eso el Arzobispo en persona me rogó, de rodillas, que pronunciase un sermón sobre la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre. Yo, que ya había pertenecido a la orden de Los Predicadores, no sentí muchos deseos de pronunciar un sermón donde seguro todo el mundo quedaría rendido luego de las primeras palabras (p. 53).

Pero su fuerza no radica solo en la habilidad de la palabra. El fraile Servando ha puesto en sospecha la verdad revelada, de modo que no le satisface del todo el discurso religioso por todos aceptado. Para ello recurre a otros posibles de la verdad, surgidos de nuevas interpretaciones, y que en el Nuevo Mundo no faltan por la fricción a que se han visto sometidas las diversas culturas. No obstante, estas nuevas interpretaciones fueron puestas al margen, excluidas, señaladas como herejías o de inspiración demoniaca, dado su distanciamiento del *statu quo*. Pero no son indiferentes para un fraile que busca la verdad situada en el traspatio de la verdad impuesta por un poder cínico.

Por ello, cuando el arzobispo le pide un sermón sobre la Virgen de Guadalupe, el fraile no se limita a repetir el “misterio” ya oficializado por la Iglesia, cuyo propósito es la imposición de la cultura española y la religión católica en tierras americanas. Antes bien, reflexiona, consulta e investiga, y va a las fuentes antropológicas de saberes “alternativos”. Así es como conoce a Borunda<sup>7</sup>, símbolo de la fricción entre culturas, propiciador de nuevas interpretaciones de los misterios y defensor de la autonomía americana frente a Europa. Borunda es un intelectual herético, “alucinado”, quínico, convencido de su saber y en lucha contra el saber del poder establecido:

Tiene que ser un gran sabio, me decía yo al ver su indiferencia ante la pérdida de su obra y hogar. “Yo traté de dar a conocer esos manuscritos”, me dijo entonces como adivinando, “pero no tenía los fondos para su publicación, y en *La Gaceta* siempre me decían que debía esperar, que había otras obras aguardando su turno. En fin, que me quedé siempre con el manuscrito bajo el brazo...”. “Además”, dijo, y ahora su voz sonaba como si chocase con las piedras y se hiciese pedazos antes de salir de la garganta, “la maldad abunda tanto como los ignorantes, la envidia que siempre está en lo más alto, echa abajo a todo lo que ha logrado conquistar lo que ella no pudo” (p. 56).

Borunda representa las búsquedas de Dios a través del teratomorfismo herético y que, por la diversidad de especies vegetales y animales de América, y las concepciones indígenas, encuentra en el Nuevo Mundo nuevas significaciones. Pero como acontecía en la Europa medieval con la alquimia, la astrología y el teratomorfismo, Borunda es símbolo excluido,

<sup>7</sup> Remito al texto Clave general de *jeroglíficos americanos*, de Don Ignacio de Borunda, a fin de establecer una aproximación a la obra que inspiró en parte el sermón pronunciado por fray Servando Teresa de Mier sobre la Virgen de Guadalupe, y a su autor, personaje clave en la novela *El mundo alucinante* de Reinaldo Arenas.

negado y perseguido, presentado por el poder y el dogma como un híbrido cultural y racial, monstruoso y demoníaco, pero que le ofrece a fray Servando nuevas perspectivas para la interpretación del mundo (“De todos modos, ya no tenía nada que esperar: la idea estaba metida en mi cabeza”, p. 58), dado que se constituye en un contra-saber consciente de tal carácter, y que, al final, será el fundamento de su famoso sermón sobre la Virgen de Guadalupe. Dirá Borunda: “yo poseo la clave para que hagas el discurso más brillante que nunca se ha dicho en toda esta jurisdicción...” (p. 54). Y dirá Sloterdijk (1989, vol. II. p. 95): “Por eso, hacer uso de la inteligencia de un modo quínico significa no tanto exponer una teoría, cuanto parodiarla; significa poder encontrar una respuesta definitiva más que incubar cuestiones insolublemente profundas”.

### 3.3. Fray Servando

Fray Servando habría de ser un fraile talentoso, un cura ejemplar, un hombre de Dios, seguido por muchos, respetado y querido por sus superiores y por las castas sociales si no hubiera puesto bajo la crítica un detalle de la revelación auspiciada por la Iglesia católica. Fray Servando se habría ahorrado penas y pesares, no habría conocido traiciones, ni celadas, ni infamias; no habría ido al destierro ni atravesado Europa y América en su huida, ni conocido cadenas, ni golpes, ni humillaciones, ni hambrunas. Fray Servando habría sido feliz si no fuera por aquel sermón que, en la flor de su ejercicio eclesiástico, lo pondría en el centro de la maldición:

Y comenzó el sermón en medio de un silencio de muerte. Y su palabra fue un largo combate

entre los antiguos dioses y las nuevas leyendas. Y en esas palabras revivieron los abigarrados e incomprensibles códigos que Servando no llegó a leer. Y el Arzobispo se tragó el anillo cuando el predicador puso en duda la aparición de la Virgen de Guadalupe tal como la referían los españoles y la trasladó a tiempos remotísimos: cuando la llegada del Mesías, quitando de esa manera toda razón que justificara la presencia de los españoles en tierras ya cristianas antes de su llegada (*EMA*, p. 60).

En el sermón, instrumento oral y de carácter público elegido por el dogma religioso con una intención proselitista y de consolidación entre las masas, y que, por ello, solo debe ser pronunciado por aquellos miembros investidos de autoridad, fray Servando se ha atrevido a refutar lo irrefutable, a ejercer la demostración en el lugar ocupado por la fe, a precipitarse por los meandros de argumentaciones agudas ante lo que debe permanecer como indudable; pero, sobre todo, se ha arriesgado a controvertir un poder omnímodo que ya había regado su fuerza ciega sobre la masa amorfa de indios y criollos, mediante nuevas descripciones metodológicas, epistemológicas y políticas del contra-saber ante la verdad revelada. En tal sermón late un saber que destruye dogmas, muestra una nueva realidad y plantea un diálogo imposible entre el cinismo y el quinismo ilustrado.

Si bien el sermón de fray Servando despierta el entusiasmo en las gentes del pueblo, no le alcanza para suavizar las molestias de Su Ilustrísima y evitar condenarse. De hecho, en su torcedura, el sermón de Servando irrumpe en espacios prohibidos, tanto los prescritos por la exégesis católica de las sagradas escrituras como por el poder de España en la propia España y en América:

Luego las palabras del fraile se llenaron de invocaciones extrañas y no comunes al ritual católico. Y vino el descenso de Las Divinas Serpientes, y el cielo, haciéndose pedazos, daba acceso a *Las-Nuevas-Imágenes-Recuperadas*. Y los resplandores cesaron. Y el tiempo fue recobrándose hasta que los dioses vencedores volvieron a ocupar sus sacros sitios en los altares de siempre, en el reino de la *inutilidad* (p. 61).

Y las consecuencias son certeras. Quien se planta, armado de la crítica, frente a la revelación impuesta por el dogma católico es un insolente y, por tanto, merecedor de castigo, pues en las cínicas coordenadas del poder-saber, el saber que no se pliega al poder es condenado, así emerja de sus propias entrañas. Fray Servando, de excelente orador y sabio, es degradado a la condición de traidor, hereje y seguidor del Demonio, condición que desde entonces habrá de acompañarlo. La retaliación del poder, instigada por el desenmascaramiento de su dogma, no espera, ni duda, ni titubea. El poder debe preservarse y, por tanto, debe resguardarse mediante la defensa del dogma; por eso, usa el castigo, y como todo castigo, en fray Servando debe ser ejemplar. A través de la propaganda y su tinte cínico, el fraile paga el precio del quínico: la infamia, la injuria y la calumnia, donde la virtud es degradada a vicio y sus nobles propósitos a lo demoniaco y criminal. En el corto capítulo VII de *EMA*, “De las consecuencias del sermón”, se lee:

Las campanas repiquetea. Los sacristanes mueren rendidos. En cada esquina un fraile tira pastorales donde se habla del Gran-Sacrilegio-Realizado-A-La-Virgen-De-Guadalupe-Por-Un-Fraile-Impostor-Llamado-Servando. Es domingo y estamos en Pascuas. Los indios, los

criollos y toda la cartapila de parásitos nobles acuden a la iglesia a oír las maravillas de Fray Servando. Y, desde muy temprano, los golpeados y heridos ruedan por las calles: todos quieren ocupar los mejores sitios. Pero hoy no se oír al fraile de *la voz de plata*, sino que en cada púlpito se ha de levantar un sermón de injuria contra él. Los curas hablan de herejías. De ofensas a la palabra de Dios y a la traición. Dicen que Servando ha puesto en duda la única y verdadera aparición de la Virgen de Guadalupe y que, por tanto, debe arder en la *Santísima Hoguera*: para ver si de ese modo se alejan de su cuerpo los Terribles Diablos que le hacen proferir tales blasfemias y, al fin, su *alma pecadora* queda purificada (p. 63).

Sin medir las consecuencias y en un acto de ingenuidad, como le viene bien a los espíritus libres, fray Servando ha expresado una verdad. Y la repetirá hasta el final de su vida y cada vez que asome en el escenario la imperceptible doblez del cinismo religioso. No podrá volver a la paz de los aceptados y compartirá desde entonces la suerte del excluido, lo que sin duda le permitirá desplegar su crítica quínica. “El ilustrado supera al engañador al considerar sus maniobras y exponerlas de tal manera que las desenmascara” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 62), y el fraile lo hace y lo hará allá donde lo lleven sus aventuras, muy consciente, además, de la relación estrecha entre el poder del Estado y el poder religioso (esto es, el cinismo de saber en cuanto coadyuvante del poder), relación urdida en el cinismo de la mentira y el engaño:

Haro y Peralta poco le interesaba la tradición de la Virgen de Guadalupe y que, inclusive, duda de ella. Pero bien sabía él que le convenía mantener

al pueblo en tal engaño para sacarle utilidades. Para justificarse y gobernar. Para mantener como siervos a todos los indios y criollos (p. 65).

Sin embargo, el costo es alto para el actuar quínico, y Arenas lo conoce bien. Fray Servando es humillado y preso al modo de un criminal, pero es consciente de su situación: “Aunque estar preso por orden de Su Ilustrísima es ya un mérito, pues quiere decir que se es inocente...” (p. 66). El hecho de estar preso y de empezar a padecer penurias y humillaciones hace que el fraile no solo se radicalice en la verdad que lo ha llevado hasta allí sino que comprenda que sus ideas son razonables. “El castigo es, consiguientemente, el talón de Aquiles de la legalidad de la fuerza” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 30), y el quínico lo sabe y lo hace saber.

Fray Servando es tan consciente de la legitimidad de su discurso como de la ilegalidad de su cautiverio, al modo como le aconteció al propio Arenas: “Además, no necesito defensa puesto que ninguna falta he cometido para merecerla” (p. 66), de manera que no reprime el deseo de continuar el desenmascaramiento de la mentira, cuyo disfraz es la verdad. Y el poder también lo sabe; por eso, una forma de castigo, que no es más que su autodefensa prepotente, es quitarle aquello que al ilustrado le da sentido: la lectura y la escritura. Y el fraile lo sabe:

El Provincial no me ha dejado ni un libro, ¡y qué puedo hacer yo preso y sin un libro!... Ni siquiera el breviario para poder pasar el día y la noche leyéndolo, pues es muy poco mi dormir. Y ando de una esquina a otra de la celda ocurriéndoseme miles de ideas que llegan y se dispersan en seguida por no poder llevarlas al papel, pues también eso

me lo han negado con furia. Pero el peor de los males y de los miedos que me acosan es que El Provincial me vaya a envenenar, como lo ha hecho con dos novicios y con un maestro, ¿quién sabe por qué?” (p. 66).

No se puede evitar la tentación de mencionar la novela *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, publicada en 1980, cuya trama gira en torno al envenenamiento de las páginas de un libro prohibido por parte de una autoridad eclesiástica, a fin de que los novicios de la abadía que emprendan en secreto su lectura perezcan sin alcanzar a revelar la verdad allí expuesta y que, con seguridad, va en contravía del dogma. Ello coincide con *EMA*, publicada catorce años antes. La lectura y la escritura, así como legitiman el saber acogido por el poder, pueden desbarajustarlo mediante la interpretación de otros posibles de la verdad; es decir, dan pie para la emergencia de un contra-saber. En ese sentido, la lectura y la escritura son nocivas para el poder.

Pero el precio a pagar por la insolencia es aún más alto. Fray Servando está preso, no son oídos sus reclamos e irá a la hoguera —por piedad del arzobispo, y nótese el cinismo: “serás llevado con las manos sueltas y con los hábitos puestos, que ya eso demuestra su gran bondad” (p. 67)—; y como la propaganda obra su efecto en neutralizar el contra-saber, el fraile se ha echado la opinión pública encima:

Así que no temas y da gracias por estar encerrado, ¿o es que no oyes a esa turba de indios a los cuales quisiste abrirles el entendimiento? Óyelos: están enfurecidos y piden tu muerte. Hasta las vendedoras de tortillas han olvidado su mercancía y están paradas frente al monasterio pidiendo tu cabeza (p. 67).

El cuerpo del fraile está cautivo, le pertenece al poder y el poder sobre él ha de obrar. El poder, bien desde el cinismo religioso o bien desde el cinismo de Estado, se ha acogido desde el moralismo platónico a la preponderancia del alma sobre el cuerpo, pero, en vista de que no puede hacer gran cosa con el alma “torcida” (idea, espíritu o mente, para el caso da igual) decide tomar el cuerpo, a fin de acallar el alma. De este modo, y porque es un cuerpo prisionero que, no obstante, *resiste*, “El Provincial no quiere saber nada de tus quejas y ha mandado poner más centinelas para tu custodia, pues dice que tienes ideas de escaparte” (p. 67). Y porque es un cuerpo que todavía vocifera y protesta, “(...) te coserá la boca con una soga de henequén, que no hay quién la rompa, para que no sigas ofendiéndolo”. Y porque es un cuerpo que todavía piensa, pregunta y responde, “(...) dará órdenes de que por la menor nimiedad te corten la cabeza y se la lleven en un saco de yute”. Y porque es un cuerpo que por donde pasa deja su huella, y tanto como para que sean peligrosas su presencia y ausencia “(...) luego de tu salida cerrará la celda con candado, pues parece que la considera maldita...”.

En las manos del poder está la suerte de fray Servando y en la fidelidad a su verdad su condenación. Cuerpo recluido, maltratado y acallado debe asumir un precio todavía más alto por la actitud insolente: el destierro.

Y ahora El Provincial te anunciará que Su Ilustrísima —magnánimo en su bondad— aplaca la hoguera por el destierro y la perpetua prisión en el convento de Las Caldas de Santander. Siempre con el agravante de que, por cualquier actitud tuya ante el clero, podrá la pena tener carácter regresivo y volverías a la hoguera (p. 68).

La advertencia, en su cinismo, es clara: la prepotencia que se sostiene en la *relación de identidad* poder - saber no permitirá un saber constituido en *diferencia*, de modo tal que las consecuencias para el actuar químico no conocen fronteras: “De manera que estás jugando con candela, fraile” (p. 68), dice la voz del poder. Pero fray Servando es consciente de ese “juego”, y tanto que no renuncia a moverse dentro de sus letales reglas. Hace ya bastante tiempo, quizá desde la infancia, que el fraile ha desafiado al poder, y aún no ha renunciado a plegar su conciencia y guardar un silencio resignado, a fin de que su verdad ya no contradiga el dogma sobre el que se erige el poder. Aclarará Sloterdijk (1989, vol. I, p. 195): “Frecuentemente, la verdad tiene enunciados que van contra todos los convencionalismos, y el químico desempeña el papel de un moralista que pone de manifiesto que hay que chocar contra la moral para salvarla”.

### 3.4. Fray Servando, camino al destierro

Prisionero en su celda en el Castillo de San Juan de Ulúa, antesala de su destierro, fray Servando no declina en su propósito de desenmascarar el saber cínico del poder. Y porque la prisión de su cuerpo no es pretexto para creer prisioneras las ideas, se convence aún más del valor de la escritura y, por tal valor, descubre las condiciones en que se produce el saber. Ello aleja del fraile cualquier duda sobre la falsedad de la verdad dogmática, como la que le sirve de fundamento al poder de España en América:

¡Agua!, gritó, y dando un golpe contra la reja empezó a clamar por un pedazo de papel y una pluma para ponerse a escribir ya que no podía matar la sed... Escribir en medio del infierno

acuático. Escribir. Dejar que todas las ocurrencias le salieran de la cabeza. No desperdiciarlas como ahora en que las ideas iban y venían y se difuminaban entre la oscuridad de la prisión. ¡Cuántas ideas!... (EMA, p. 70).

Y en la prisión, fray Servando descubre nuevas coordenadas para una inusitada gnoseología, pues no considera la objetivación de la verdad metafísica ni sitúa en Dios el origen del conocimiento ni lo asume como referente absoluto de la verdad. Antes bien, piensa que las ideas son del sujeto y que surgen de la fricción del sujeto con el mundo. Gracias a la mediación de la experiencia, las ideas serán producidas por un nuevo sujeto ilustrado, aquel que intentará llevar esas ideas a la escritura. “Y empecé a razonar más de como lo había hecho en toda la trayectoria de calamidades que me habían ocurrido desde el mismo momento del sermón” (p. 70).

Sloterdijk (1989, vol. I, p. 69), en su crítica a la supervivencia idealista, advierte que los idealismos hacen una separación tajante entre la idea y la experiencia, y que le otorgan, en términos de la verdad, una primacía absoluta a la primera sobre la segunda. Un ejemplo universal lo constituye la teoría de las ideas de Platón. No obstante, dicha primacía es derribada gracias a las apreciaciones filosóficas de Karl Marx, y que Sloterdijk denomina “crítica integral de las cabezas”. Plantea que el marxismo devuelve su carácter dialéctico a las relaciones teoría y praxis, cerebro y manos, cabeza y estómago, de modo que idea y experiencia parten siempre del sustrato de una realidad dinámica y cambiante, incluida, por supuesto, la realidad social.

El típico gesto de desenmascaramiento de la crítica marxista es, por consiguiente, el vuelco:

poner la conciencia sobre los pies. *Pies* significa aquí el saber acerca de la posición en el proceso de producción y en el conjunto de clases (p. 70).

Por supuesto, fray Servando no es marxista, pero quien sí ha recibido tal influencia del espíritu moderno es Arenas, y quien, además, ha presenciado cómo una ideología extrajera se sitúa por encima de la realidad de una Cuba que le apostó a una revolución más propia. Tampoco se requiere ser marxista (o haber leído a Marx) para reconocer, si así se quiere, que el saber surge de la experiencia del sujeto en su relación con el mundo. De manera que el condenado fray Servando se asomará a la realidad de la emergencia de las ideas desde su propia subjetividad, convenciéndose todavía más de su propio saber, ese saber elemental e íntimo que le permitirá comprender: “Y yo, con los peligros que estaba pasando, me preguntaba cómo sería el mar, pues viviendo dentro de él, no lo conocía aún...” (*EMA*, p. 72). Es un saber también “desterrado” por ser distinto del saber que convalida el poder y que es tan absoluto como público. Sin embargo, un saber que empieza a reclamar su derecho a declararse como posible en la tradición y la cultura, abierto a horizontes distintos y en consecución de nuevas formas de concebir esos temas tan recurrentes en el pensar de los hombres: la vida, la verdad y el hombre mismo. Y de ello es consciente el fraile y sobre ello erige sus convicciones y sus valores, siempre en fricción con el saber cínico del poder omnímodo:

Yo era joven y estaba lleno de ideas equivocadas sobre la forma de ver el mundo, a los demás y a mí mismo. Yo era joven. Pero el mundo siempre ha estado en manos de los viejos, y sus ideas son distintas. Por eso, en los meses que estuve allí,

traté de hacerme viejo para comprenderlos. Pero no lo conseguí... (p. 73).

En ese sentido, el saber de fray Servando es extraño, brota libre de su propio manantial y en un torrente tal que el propio fraile se ve en apuros para hacer acopio de él. Recurre a la escritura, y en su ejercicio hace otro descubrimiento asombroso: la imposibilidad de la palabra escrita para “capturar” lo esencial del pensamiento y todo lo que habita la subjetividad. De allí se sigue la puesta en duda de la verdad mediada por la palabra escrita y la lucha constante en que se convierte la configuración del saber, contrario al ideal metafísico de una verdad absoluta y de un saber ya edificado...

Y sin embargo, pensó, mientras gritaba por agua y por luz, como un nuevo y reciente mito, las mejores ideas son precisamente las que nunca logro llevar al papel, porque al hacerlo pierden la magia de lo imaginado y porque el resquicio del pensamiento en que se alojan no permite que sean escudriñadas, y, al sacarlas de allí salen trastocadas, cambiadas y deformes. Y esto lo hizo calmarse un poco. Y hasta durmió (p. 70).

Es pertinente recordar que la escritura es un elemento fundamental para Arenas en la construcción de la subjetividad, no en el sentido instrumental de quien ha dedicado buena parte de su vida a la escritura sino porque ha comprendido que es la única garantía para la revelación de la interioridad del ser. Esta concepción se hace explícita en muchas de sus obras, entre ellas *Celestino antes del alba* (1967) y *El palacio de las blanquísimas mofetas*<sup>8</sup> (1980).

<sup>8</sup> Francisco Soto (1991), en *Celestino antes del alba / Escritura subversiva / Sexualidad transgredida*, aborda el fenómeno de la escritura en la obra de Reinaldo Arenas, en lo que atañe a la construcción de la subjetividad y a la expresión del sujeto.

Ahora en el buque “*La Nueva Empresa*”, rumbo a España en calidad de desterrado, fray Servando no lleva consigo más que su saber, aquel que, si bien es el causante de sus desgracias, le presta sentido a su existencia. Así empieza un tortuoso periplo por el mundo, donde su peor enemigo es quizá, por su constancia y agudeza, la ignorancia propiciada por el poder-saber. El fraile se enfrentará a diario (y a diario será atormentado) a la ignorancia que aparece como sombra de la verdad absoluta. De hecho, Arenas muestra una Europa sumida en las tinieblas del dogma e incapaz de acercarse a otras verdades por sus propios medios, pese a la experiencia del Renacimiento, el enciclopedismo y los primeros vientos de la Ilustración. Es una Europa atrasada bajo la égida de Estados autoritarios, cuya verdad raya en el absurdo, el engaño y el ridículo, y que han incursionado en América con sus ideas y sus sentimientos de atraso y obscuridad, además de sus aparatos de guerra, represión y suplicio.

Hecho prisionero por un barco esclavista, fray Servando se expone a la ignorancia del español, encubierta por la fuerza y el engaño, y ejercida desde su carácter de invasor. Y he ahí un sarcasmo de Arenas para señalar la patética ignorancia promovida por el poder: confundido con un esclavo africano por sus rasgos mestizos y su piel oscurecida, expuesta al sol, el fraile traba relación con sus nuevos captores, y porque conoce sus costumbres, su actitud pedante en América y su uso cotidiano de la violencia, gana su confianza y se pone a su servicio como criado. Camuflado en su saber, se burla de ellos en secreto mientras preserva su vida y busca la manera de evadirse. El fraile señala la profunda ignorancia de sus captores acerca de América y muestra la fragilidad de la verdad sobre la que se sostiene el poder invasor, que ya ha olvidado hasta su propia tradición, pues ignora la riqueza cultural de la propia Europa:

Y hasta trataron de enseñarme español que yo, sin grandes dificultades, desde luego, fui aprendiendo. Al principio, y sabiendo el poco conocimiento que tenían los marineros y más si eran españoles, les hablaba en latín para que pensarán que era un dialecto africano. Y así lo creyeron los muy salvajes (p. 79).

En su silencio, fray Servando corrobora la ignorancia que caracteriza a quienes ejercen al poder de las armas y la fuerza y les devuelve los epítetos de *salvajes*, *incultos* e *inhumanos*, aplicados desde el poder europeo a los nativos americanos, situando así en su real lugar el conocimiento de Europa. De hecho, al tratar de salvaje, inculto e inhumano al americano, se presentan, dada su ignorancia, ante los ojos del fraile como salvajes, incultos e inhumanos: “Negro salvaje, tienes que ir acostumbrándote a vivir como los humanos” (p. 79). Señala así el carácter cínico, y a la vez grotesco, del logocentrismo y su fe en la supremacía de la raza, cuyo fundamento es el prejuicio, fundamento que también aparece en la creencia de la primacía de una cultura sobre otra. Esta falta de fundamento le permite al quínico desenmascarar el poder a través de la sátira, reducirlo al ridículo de quien cree que sabe cuando en realidad no sabe, y establecer las condiciones culturales reales de los pueblos americanos ante Europa. Dirá Sloterdijk (1989, vol. II, p. 96):

¿Sátira como procedimiento? En la medida en que es un arte de la oposición espiritual, se puede aprender si se investigan sus gestos y giros básicos. En todo caso, adopta una oposición contra todo lo que alusivamente se podría denominar “alto pensamiento”, contra el idealismo, el dogmatismo,

la gran teoría, la cosmovisión, la sublimidad, la íntima fundamentación y la visión ordenada. Todas estas formas de una teoría señorial, soberana y sometedora atraen magníficamente los alfilerazos de quínicos.

Desde su carácter inerme y frágil, además del hambre y los castigos, pero encontrando en el saber la manera de sobrevivir y de desquitarse, fray Servando es capaz de señalar la ignorancia que muestra el español sobre su propia tradición y la cultura europea, lo que se torna cómico y tosco bajo la malicia americana:

Y sucedía por las tardes que yo, para mi consuelo, me ponía a recitar trozos de Virgilio y los muy bestias me repelían en mal español diciéndome: “¡Negro salvaje, ya estás maullando tu dialecto africano y bestial!”. Y me golpeaban y me amenazaban con la muerte si abría la boca para hablar una lengua que no fuese la santa (EMA, p. 79).

A la burla cínica se antepone la burla quínica. Situado en su ángulo quínico, consciente del poder al cual se enfrenta, el fraile no evita el placer de someter a su manera a esas fuerzas. El desenmascaramiento es realizado con formas más sutiles y no encarándolo con las mismas estrategias del poder. Para ello aprovecha la ignorancia de quienes enfrenta, sin menospreciar de lo que son capaces. El quínico sabe a quién enfrenta y cómo “derrotarlo”: a partir de sus propias debilidades. Para desenmascarar la verdad cínica no es necesario el empleo de la fuerza sino el aprovechamiento de lo que usa la mentira para ocultarse: la verdad. Bajo el estrépito pedante de la burla cínica aparece el recurso prudente del saber:

Y empezaban a burlarse de mí mientras yo, en puro latín, les mentaba sus madres y los insultaba a más no poder. Hasta que decidía callarme por temor a que en verdad hicieran conmigo alguna animalada. Y me disculpaba con grandes inclinaciones (p. 79).

“La espalda que ha contado los golpes ciertamente se inclinará, pues es más inteligente, pero en su inclinación habrá una ironía que empujará a los megalomaniacos a la locura”, dirá Sloterdijk (1989, vol. II, p. 29), de modo que con ese gesto, en apariencia de sometimiento a una autoridad superior, fray Servando no solo se está ahorrando pesares, sino que cuestiona y devuelve a su lugar a dicha autoridad.

Pero el quínico es más quínico, y cumple su cometido, solo si el cínico lo reconoce. De otro modo, la verdad cínica, el cínico saber, permanece indemne. Por eso, fray Servando es descubierto en su estrategia de pasar por negro esclavo. El ser descubierto su origen y su condición saca a la luz, por supuesto, lo risible del cínico verdugo; de modo que los españoles no solo se sienten burlados por el fraile sino que se ven obligados a mirarse en su ignorancia. Pero lejos de redimirse, el cínico lucha por serlo hasta el final, de otro modo solo sería un hombre equivocado. El cínico no va reconociendo por ahí su irónica mentira en un acto elemental de humildad y nobleza que reivindique su fracaso; antes bien, busca las maneras de afianzarse y protegerse, incluso de la tentación de la propia autocrítica y de la dulce amargura de reírse de sí mismo, tan propias del hombre quínico.

Visto así el cinismo, las acciones de fray Servando no son toleradas por sus carceleros. Afianzados en la prepotencia de

su poder, los marineros españoles acuden a la venganza: el burlador debe ser castigado por su insolencia. Los verdugos quieren quemar al fraile en la hoguera mientras lo tildan de Diablo. Y es natural en el mundo cínico: su insolencia tiene doble filo: la burla de la ignorancia y la reducción de una verdad a su condición de mentira. Finalmente, lo arrojan al mar: “Antes de hundirme vi el barco de espaldas y alejándose sobre las aguas que estaban muy quietas y a los marineros diciéndome adiós alzando los brazos entre grandes carcajadas” (EMA, p. 81).

### 3.5. *Fray Servando contra fray Servando*

En la prisión de Las Caldas, en Cádiz, y mientras persevera en su actitud insolente ante el poder, manifiesto en el cinismo militar y religioso, el fraile sostiene un enfrentamiento consigo mismo. Acosado en su celda por las ratas, el hambre, la soledad y los deseos de fugarse —“Y como la vida en Las Caldas ya no la podía sobrellevar de ningún modo, sólo pensaba en la forma de salvarme. Que hasta el mismo Evangelio justifica la fuga en caso de que no quede otra alternativa” (p. 90)—, se plantea un nuevo problema acerca de la teología, y que en realidad consiste en la sospecha de la existencia de rasgos cínicos en su modo de ser.

La lucha del quínico, por supuesto, no se limita a declarar la insolencia crítica de lengua para afuera; se trata de descubrir el cinismo interior y acreedor de calladas insolencias, pues en ello consiste la conciencia ilustrada; es decir, el quínico es quínico de sí mismo, y no solo en el sentido de que sea capaz de burlarse de sí mismo, sino en el que se otorgue la posibilidad de conversar consigo mismo, en procura de cuestionar ese saber que habita su subjetividad. Dirá Sloterdijk (1989, vol. II, p. 102):

En realidad, la quínica superación dialéctica de la teoría es la que proviene de un consciente no saber, no de un saber más. Ella nos distiende y nos relaja en una nueva y fresca ignorancia, en vez de dejarnos endurecer en certidumbres. Pues con los “convencimientos” sólo crece el desierto.

Y, en la prisión, el fraile se somete a sí mismo a un examen exhaustivo, llevado por la duda acerca de lo que sabe y sobre la legitimidad de las acciones hasta ahora realizadas. Mediante el recurso literario del *doble*, y para entablar un controvertido campo dialógico, otro fraile irrumpe en la celda del fraile, pero es el mismo fray Servando:

Era un fraile viejo y enteco, todo pellejo, que hablaba como un guamo ronco. De un solo salto se colocó en medio de la celda. Y lo primero que hizo fue destripar de una patada a una de las ratas más feroces. Y en seguida se la comió (EMA, p. 90).

Es un fraile fogoso y en lucha, de un quinismo agresivo, y que se presenta ante un fray Servando aún cargado de mansedumbre y *candor* como para ser un quínico beligerante. El visitante es un fray Servando curtido por sus fricciones con múltiples enemigos, pero que ha superado los escrúpulos de las buenas maneras y los mandatos de la cínica moral. El fraile visitante dialoga con un fray Servando prisionero, preso aún de “lo correcto”, eslabón de la cadena moral de que se vale el poder en sus acciones de dominación.

Ante el horror que produce en fray Servando prisionero ver tragarse una rata al recién llegado, fray Servando visitante dice: “Lo hago para demostrarles a estas bestias quién se

come a quién. Haga usted lo mismo y verá como no lo molestarán más. Así cambiará su condición de víctima y se convertirá en agresor” (p. 90). Es claro que fray Servando visitante le señala a fray Servando prisionero la manera de pasar de la *resistencia* pacífica a una *resistencia* combativa. Allí critica el carácter de víctima de fray Servando prisionero en la medida en que, quizá, le recuerda que él no es inocente, pues solo los inocentes son víctimas. De hecho, el propósito de su visita es hacer que el fraile prisionero se evada, y para ello también le recuerda en qué consiste la *resistencia* del cristiano. Este criterio se constituye en una forma diferente de asumir el Evangelio si se le compara con la interpretación cínica sostenida por la Iglesia católica.

Según Peter Sloterdijk (1989, vol. I, p. 60), la verdad cínica, inmersa en *la teoría de la mentira piadosa*, que parte del hecho aparente de la humana necesidad de ilusión (cinismo ilustrado), es develada por la pregunta ilustrada de a quién sirve la religión y qué función desempeña en la vida. La respuesta es el miedo y la fe, sentimientos que son aprovechados por el saber del poder para la elaboración del engaño, y que aún habita a fray Servando prisionero. Asimismo, el ilustrado antepone la sospecha al engaño y a partir de allí construye otras formas de situar la religión y de concebir la sociedad, y que es la postura de fray Servando visitador. Precisaré Sloterdijk (vol. I, p. 62) que

Si el sacerdote mentiroso o el dominador son un cerebro refinado, es decir, modernos cínicos del señorío, el ilustrado es, frente a ellos, un metacínico, un irónico, un satírico.

Para el fraile visitador, el cristiano está lejos de ser alguien situado más allá del bien y el mal, en cuanto potencias

irreconciliables para la moral católica, “De nada vale ser cristiano si no tienes un poco de picardía” (EMA, p. 91), como todavía parece creerlo fray Servando prisionero. Y ante el “candor que excluye todo fraude” (p. 91), defendido por fray Servando prisionero, fray Servando visitador dirá: “Un fraile que no haga fraude es cosa increíble”. Y añadirá:

Eso es una tontería (...). El candor lo debes tener, y mucho, que siempre es útil, pero no lo debes mostrar hasta que no hayas cometido el fraude, que antes no es necesario y sí, por el contrario, perjudicial (p. 91).

Del mismo modo, y ante la tímida defensa de los restos de moral prescriptiva del fraile prisionero, el fraile visitador será contundente en el tema de la aparición de la Virgen de Guadalupe, objeto del rifirrafe entre fray Servando y el arzobispo. Fray Servando visitador degradará el conflicto al plantear una mirada más terrenal de la teología y señalar otra lógica en la explicación del fenómeno de las “apariciones” y, por tanto, los esfuerzos inútiles que implica todo intento por afirmarlas o negarlas. Dirá el fraile visitador: “Tratándose de apariciones todo lo que se diga puede ser cierto ya que no se puede comprobar” (p. 91). Y, ante el alegato del fraile prisionero de que él pudo demostrarlo, el fraile visitador, con un quinismo de los que neutralizan cualquier embate cínico-religioso y de Estado, dado que se acoge a lo propia realidad, agregará:

Aun cuando lo haya probado, eso no demuestra que sea cierto. Además, una aparición no pierde su validez porque se haya desmentido. Lo importante para esa pobre gente es poder creer en algo que esté por encima de ellos y de sus miserias insoportables. Y lo importante para

los gobernantes es tenerlos dominados por esas creencias. ¡De modo que todo anda bien! (p. 91).

Pero el fraile visitador no termina ahí. Ante un rasgo pesimista de fray Servando prisionero sobre la imposibilidad de “no saber nada” y, sin embargo, saber “que todo está disparatado”, le dice:

Lo he visto todo (...) Por eso no pretendo arreglar nada, puesto que las consecuencias de esos arreglos también las conozco. Vengo de lugares donde se han aplicado los cambios más violentos y radicales. Y vengo huyendo. Yo, que luché con mis manos para poder llevar a cabo esos cambios (p. 92).

Fray Servando visitador le dice a un fray Servando prisionero que la lucha no consiste en arreglar nada sino en mantener vivo el deseo, pues “Cuando se logra lo que siempre se ha deseado (...) no queda otra alternativa que morir” y “Mi fe está por encima de los resultados” (p. 92), con lo que asegura que toda acción humana legítima debe fundarse en el deseo y no tanto en el amparo de la razón. Por eso, cuando fray Servando prisionero le pregunta en qué cree, fray Servando visitante cierra su argumentación de modo certero: “En mí, que es creer en casi todos los demás. Por eso es que nunca seré traicionado” (p. 92), lo que señala un rasgo firme de la subjetividad y la personalidad quínica ... Tan cara para Arenas, inmerso en un colectivismo extremo que le corta las alas al sujeto y al libre fluir de la individualidad. Es un Reinaldo Arenas que se rebela contra un Estado cínico-político que ha renunciado a la esencia de los postulados de Marx y del socialismo, a fin de gobernar las masas desde un partido. Y un fray Servando visitador que se

rebela contra un Estado cínico-religioso que ha renunciado a la esencia del cristianismo primitivo, a fin de gobernar las masas desde una jerarquía eclesiástica. Sloterdijk, a propósito de *El gran inquisidor*, de Dostoievski (1989, vol. I, p. 259), asegura:

La razón quínica culmina en un conocimiento —tildado de nihilismo— que tiene que dar calabazas a los grandes objetivos. Desde este punto de vista, no se puede ser suficientemente nihilista. Quien haga un desaire, en un sentido quínico, a todos estos objetivos y así denominados valores, hace estallar el círculo de la razón instrumental en el que se persiguen “buenos” fines con “malos” medios.

De este modo, fray Servando ha profundizado en su conciencia, ha ejercido la autocrítica, ha intentado una mayor coherencia del sujeto, y ahora aparece transformado, ya no agobiado por el encierro y los golpes como por la necesidad de libertad y acción... Un fraile que ha dado cuenta de los últimos valores en su haber inoculados una vez por el cinismo religioso y de Estado... Un fraile que lleva en la conciencia, más que de defensa, una intención de ataque, y ello habrá de determinar en adelante sus aventuras...

Ahora el fraile estaba junto al fraile. Había llegado al punto en que debían fundirse en uno solo. (...) El fraile se acercó más al fraile y los dos siguieron una llama que casi los iba traspasando. El fraile retiró una mano. El fraile también la retiró. De manera que ambas manos quedaron en el mismo lugar. Horrible es el calor, dijeron las dos voces al mismo tiempo. Pero ya eran una (*EMA*, p. 95).

Luego de la experiencia vivida con el fraile visitador, fray Servando es distinto. En su interior ha habido cambios, y su saber, que hasta ahora había girado sobre sí mismo, le permite establecer nuevas relaciones con el mundo. En ese sentido, empieza a abandonar las pequeñas refriegas cotidianas y centra su atención en luchas de mayor consideración. Si bien sigue siendo importante, ya el problema no es la aparición de la Virgen de Guadalupe sino la mentira y el engaño con los que el poder ha sometido a los pueblos; y ya el problema no consiste en la prisión que padece sino en esa enorme prisión donde están confinados los hombres y mujeres de América, por obra de la fuerza desplegada por un poder invasor, tan cínico en sus procedimientos represivos como en las verdades que usa para legitimarse; es decir, fray Servando gana altura y su mirada es más envolvente: sabe ahora que de nada sirve su salida de entre los barrotes, mediante una huida pensada y luchada, si esa búsqueda de libertad no implica a quienes han sido sometidos a cualquier forma de esclavitud y de prisión.

Pero el caso fue que cogí más impulso y seguí elevándome, y ya no vi ni el convento ni a los castillos abandonados, que es lo único que hay en toda España. Y cuando vine a darme cuenta estaba introduciéndome sobre la región del mar (p. 98).

### 3.6. Fray Servando y la Ilustración

Evadido de la prisión, el fraile recorre las calles de Valladolid, donde advierte situaciones políticas y religiosas nuevas, que escenifican las posturas de la Reforma y la Contrarreforma, los últimos soplos del Renacimiento y

las incidencias de un nuevo movimiento del pensar: la Ilustración. En su encuentro con un fraile yanqui, se asoma a una práctica religiosa inusitada que, no obstante, recuerda los rituales de algunas sectas del cristianismo primitivo, distanciándose de la ceremonia oficial de la Iglesia católica. Este cura práctica la felación con recatadas mujeres de la parroquia como medio de confesión, de recibimiento de la eucaristía y de encuentro con Dios:

Y las damas, desesperadas y con las manos muy unidas, rodeaban de rodillas al fraile. Y he aquí que el cura coge aquella parte tan desarrollada, y con las manos la empieza a introducir trabajosamente en la boca de cada dama arrodillada (a manera de hostia) que, en una actitud de plena adoración e idolatría besaba, engullía gozosa toda su proporción, que el padre retiraba al instante para satisfacer las siguientes solicitudes. Las damas se desesperaban por la llegada de su turno. Y el padre fue girando y suministrándoles a todas su monumental artefacto. Dejándolas cada vez más desesperadas. Y sus giros se hacían más vertiginosos... (p. 112).

Pero la subversión de este cura no es solo por el ritual de la comunión; también asume una actitud beligerante frente al poder de la Iglesia católica sobre los pueblos, de modo que en su discurso le advierte a fray Servando el propósito del derribamiento del poder de España y la Iglesia católica, intención que recuerda los vientos de la Ilustración, las refriegas armadas revolucionarias y los presupuestos anarquistas:

Y haciendo un ademán me levanta por los hombros de una sola tirada y me echa un discurso

sobre la bestialidad de España para con las colonias, y de la única forma de poder zafarse de tan tremendos zánganos. Su pasión consistía nada menos que en ir matando poco a poco a todos los españoles y después al Papa. “¡Al Papa!” “¡Al Papa!”, decía gritando aquel americano en medio de la catedral y con tanta furia que cualquiera pensaba que estaba dirigiendo la toma del mismo Vaticano (p. 109).

Al respecto, Sloterdijk (1989, vol. II, p. 88) advierte que los originales y polémicos movimientos de reforma (siglos XI y XVI), incluido Lutero, contienen elementos quínicos, los cuales se inspiran en el sentido religioso de la auto renovación de la religión a partir del “espíritu” y contra los ídolos de la tradición: “—‘el Papa es la cerda del diablo’— como una especie de unión personal de prototipos quínicos”.

Por ello, fray Servando interpreta en el discurso del cura otras formas de luchar contra el poder: la sublevación en el ejercicio de las armas y la toma del poder por medio de la violencia. Ello desborda a un fray Servando que conserva en el saber toda la confianza, del mismo modo como lo hace con el celibato y la ceremonia de comunión tradicional, así advierta la doble moral de los oficios católicos y reconozca la necesidad de acciones violentas para contrarrestarla. Por eso, ante las propuestas beligerantes del cura yanqui, fray Servando, que además confía en los acuerdos fundados en la razón, prefiere acogerse a los propósitos intelectuales del Renacimiento, lo que hace recordar *El contrato social*, de Rousseau, y *Del espíritu de las leyes*, de Montesquieu, y a los ideales revolucionarios de la Ilustración, de la que plantea Sloterdijk (1989, vol. I, p. 41): “Uno de sus polos es la razón; el otro, el diálogo libre de los que se esfuerzan tras la razón.

Su núcleo metódico y su ideal moral al mismo tiempo es el consenso *voluntario*”. Y de ello está convencido fray Servando:

Yo, algunas veces, trataba de volverle a relatar mi desgracia para que comprendiera que lo que quería era que todo se arreglara en forma muy de paz. Siempre poniendo en primer término la justicia y los derechos de la libertad. Pensaba yo, por entonces, que todo se podía arreglar a través de los tratados. Por lo menos así quería hacérmelo creer a mí mismo (EMA, p. 110).

Y como está lejos de entenderse con el cura yanqui, y porque teme que lo involucren en esas prácticas calificadas de inmorales y heréticas por la Iglesia católica a la que pertenece, fray Servando abandona aquella parroquia y se dirige a Madrid, donde habrá de presentar ante las autoridades la causa de las injusticias que desde el sermón sobre la Virgen de Guadalupe ha debido padecer. Y es en ese intento donde su confianza en las leyes, los marcos jurídicos, el Estado como acuerdo, consenso y legalidad, terminará su resquebrajamiento definitivo. Será testigo directo de la corrupción que caracteriza al Estado y el cínico maridaje entre la prepotencia estatal y la Iglesia católica:

(...) y yo me dediqué a presentar mi causa a la misma Corte. Y así: con los pocos papeles que me había dejado León, me fui perdiendo entre aquellos pasillos (repartiendo pesetas cuando las podía conseguir), sin que en definitiva resolviese nada acerca de mi injusta condena ni de mi buen sermón, que por lo mismo tantos trastornos me estaba costando (p. 114).

Pero fray Servando comprenderá algo más, y es que el saber no es uno solo, y no porque comporte en sí mismo diversas corrientes interpretativas, sino porque sus dominios aparecen divididos: hay un saber que se pone del lado del poder, a fin de sostenerlo, preservarlo y promoverlo; y un saber que se pone al servicio de los avatares elementales de la vida. Sloterdijk (1989, vol. I, p. 40), a propósito del saber de la Ilustración, expone: “Si es verdad que el saber es poder, tal y como predica el movimiento de trabajadores, entonces también es verdad que no todo saber será bienvenido”. Para fray Servando, el primero de los saberes es consentido por el poder, en cuanto cuida sus intereses y facilita su empresa de dominación; el segundo es perseguido porque se planta ante el poder, en una actitud que se abre hacia la insolencia:

Y, mientras esperaba que un consejo de viejos babeantes, que se consideraban sabios porque sabían más o menos leer, se reunieran y deliberaran y volvieran a reunirse para volver a deliberar, sin llegar a ningún acuerdo, puesto que tampoco les llegaban las pesetas, yo, cansado de tanta espera, me perdí sin rumbo por las calles, llevado a cualquier lugar (EMA, p. 114).

A partir de esa experiencia, fray Servando es consciente del lugar que ocupa el saber en Madrid y que él no tiene cabida allí, donde el saber es cubierto por las oscuras alas del poder, y no para protegerlo como para tenerlo bajo dominio y control. Sabe el fraile que, como pensante, corre peligro, no solo por su distanciamiento del poder sino por su actitud insolente frente a las verdades que sostiene a esa fuerza de dominio. En últimas, el fraile se da cuenta de que el saber se torna mendicante y servil, en una búsqueda constante por alcanzar la aceptación de aquel poder que, de todos modos, lo vigila, lo constriñe y lo desprecia.

Hay en Madrid una cantidad tan numerosa de seres *pensantes* como no los hay en ninguna parte del mundo. Esta son gente de provincia, muy soñadores, que viene a la corte con la esperanza de hacer fortuna y se aloja en *jonucos*, y espera, como quien dice, a que el maná le caiga del cielo; pero nunca le cae nada, a no ser la miseria que se le echa por todas partes. Estos desgraciados terminan volviéndose pícaros y mendigos, que todo es lo mismo, o van a parar a las cárceles, donde enseguida son pasados a cuchillo, dicen que por orden del mismo Godoy que no quiere que le hagan competencia (p. 118).

Habitante de la Villa de Madrid, testigo advenedizo de un poder cínico que se muestra tan prepotente como indiferente ante la decadencia en los órdenes económicos, políticos, sociales y morales, expresados en la miseria, la delincuencia y una doble moral cotidiana, fray Servando no deja de reflexionar sobre sí mismo. Frustrado ante los pobres resultados obtenidos en la Corte, a propósito de su situación de perseguido, hace un balance de sus decisiones, y en una dolorosa meditación intenta descubrir la condición de su saber frente al poder-saber que ha enfrentado desde el sermón: “Lo mejor hubiera sido no haber dicho lo que dije. Pero ya qué voy a hacer. Lo mejor hubiera sido no haber nacido. Eso dije” (p. 121).

La tragedia es la consecuencia natural del hombre libre. En su capacidad de decidir, este hombre construye un *ethos* propio, aquel que habrá de fundamentar su carácter o modo de ser; y es ese *ethos* lo que lo hace único e individual, puesto que lo diferencia de los otros. El hombre quínico, y como sujeto en sí, comporta un *ethos* que lo distancia del poder, lo

que, en efecto, acarrea consecuencias, puesto que el quínico, además de distanciarse, se enfrenta insolente al poder y sus disfraces. Por eso, fray Servando reflexiona ahora sobre el rumbo de sus decisiones, ese rumbo que no solo lo ha forjado en su ser personal y en acción, sino que, por ello mismo, le ha acarreado problemas: “Lo mejor hubiera sido ser fraile allá en México. Quizás ni en México, sino en mi propia tierra. En Monterrey. Quizás lo mejor hubiera sido eso. Eso dije” (p. 121).

Sobra recordar que la vida no es fácil para el hombre libre. Y menos lo es para el quínico, quien, además de libre, es crítico. El hombre libre vive la angustia de la duda que precede a toda decisión, pues siempre tendrá que considerar que lo habita un *no saber* ante la alternativa que debe elegir. En un principio, el hombre libre *no sabe*, razón por la que debe pensar y reflexionar lo suficiente como para alcanzar aquel *saber* que le permita optar por la alternativa correcta. Y en eso consiste el saber del hombre quínico, pues surge de la existencia vivida en la permanente consecución de la libertad. Por eso su distanciamiento del saber del poder, pues es un saber vigente, natural, *ahistórico*, irreflexivo y que, por su carácter dogmático, se sitúa más allá de la crítica y de todo humano preguntar. Es un saber que responde a la *moral*, entendida como verdad dogmática que asperja costumbres, valores y principios que deben ser acatados por el individuo y la sociedad.

Puede pensarse que las actuales meditaciones del fraile devienen entre esos dos polos: la aventura de un *ethos* construido pese al poder y sus consecuencias, o la simple reconciliación con el poder y el acatamiento de la moral, actitud que, en compensación, le hubiera deparado una vida tranquila. “Pero quién sabe si lo mejor es esto. Estar aquí.

Estar esperando. Estar pensando en la forma de estar. Estar a cada momento devorándome. Mientras aprendo nuevas artimañas y le temo a la muerte. Eso dije” (p. 121). Porque la duda no desaparece, del mismo modo como nunca es superado el *no saber*. Y esa conciencia sobre la duda y el saber es lo que justifica la responsabilidad, puesto que encara la forma de la vida elegida. En esa perspectiva cabe preguntar: ¿puede haber alguien más responsable que el hombre quínico?

De lo único que es dueño fray Servando es de sus dudas y su ignorancia; y tal vez sea en eso en lo que consista su *saber*. Por ello, de lo único que tiene certeza es que es el responsable de sus desgracias e infortunios, y de ahí que medite, pero también que no se queje ni busque en otros la causa de lo que le ha acontecido. En medio de los ímpetus de la Ilustración, quizá sepa el fraile que el hombre libre siempre elige aquello que, luego de mucho meditarlo, considera honesto o deshonesto; y entonces sabrá por qué el *no saber* conduce al *saber* y por qué ese *saber* es propio de hombres libres. El problema del hombre libre es establecer con plena certeza, gracias al uso de la razón, aquello que debe entenderse por “honesto”. Y en ello consiste su tragedia, esa sempiterna lucha interior:

Pero estoy seguro que lo mejor no es lo mejor. Y lo mejor hubiera sido que yo no hubiera sido. Que no fuera nada. Y no estar a expensas de este calor madrileño que lo traspasa a uno y lo deja muerto en plena calle. O a estas heladas, que de un aire en el costado, enfrían a cualquiera, ya para siempre. Ni estar expuesto a estas continuas huidas y para otra vez caer cuando ya hasta me había olvidado que era perseguido. Sí, lo mejor

hubiera sido no haber sido. Pero entonces, ¿cómo iba a saber que eso era lo mejor? ¿Cómo iba a saber? Eso dije (p. 121).

El hombre libre ya no tiene más alternativa que serlo. Consciente de que el *no saber* y el *saber* son la necesaria condición de la libertad, deja de creer en la verdad como instancia monolítica sobre la que descansa el poder, para abrirse a los múltiples horizontes a los que se supedita la existencia. La experiencia del saber termina siendo la experiencia del existir y, por tanto, la construcción del *ethos* individual y del sujeto. Por ello, la obstinación del quínico no se debe a la ceguera sino a la comprensión, de modo que no puede haber un hombre más lesivo para el poder que aquel que comprende, puesto que es quien posee la conciencia para desmoronar el saber sobre el cual se erige tal poder. Y fray Servando es peligroso porque comprende:

Es que no hay salida. Es como si a cada momento fuera enterándome de lo inútil de estas huidas. Y, sin embargo, me digo: haz todo lo posible, haz todo lo posible. Y lo hago. Pero lo peor es que nunca se sabe dónde termina el límite de las posibilidades. Y si todo es posible entonces resultaría igual que si fuera imposible, puesto que se puede hacer y no conduce a nada. Y no quedaría más que la rutina, que se agranda constantemente, hasta aburrirnos. Pero ya no puedo adaptarme a la rutina. Por eso siento como si a cada segundo me estuviera asfixiando. Pero tampoco logro terminar de asfixiarme.

Eso también lo dije (p. 121).

Es claro que sin tales meditaciones, el fraile no hubiese tenido cómo afrontar las aventuras por venir (ni Arenas la edificación de su obra literaria), pues lo han hecho consciente de su libertad y de la validez de su propia experiencia. Si hay algo por lo que fray Servando ha luchado a lo largo de sus aventuras es por su dignidad. Pero ahora lo sabe, y del mismo modo como ha comprendido el carácter sorprendente de la condición humana. Este comprender y comprenderse han preparado ya al fraile para internarse en los jardines del rey, en cuanto representación de lo que puede considerarse como el cinismo del Estado regio. Y, por supuesto, en estos jardines el fraile se encontrará no solo con lo que es capaz el ser humano sino con esa condición humana que fortalece al poder mientras por él es reducida y aniquilada.

### 3.7. Fray Servando en los jardines del rey

En los jardines del rey, fray Servando conocerá de primera mano, y de manera abierta y desnuda, la condición humana reducida y deformada por el poder. Empezará por el hastío que en los humanos provoca vivir del mismo modo, paralizados en los límites establecidos por una única forma de pensar y proceder, cuyo punto de partida se halla en el dominio que ejerce el poder a través de sus mecanismos de control. Sabrá el fraile que la monotonía de la vida es lo menos parecido a la vida misma y, en cambio, lo que más se acerca a la muerte. El hombre bajo el poder, aunque está vivo, parece muerto, dado que no le es permitido el ejercicio de la libertad ni afrontar el riesgo de una existencia vivida desde el criterio de los mundos posibles. El poder, y quien lo ejerce, pretende asegurar y poner a buen recaudo la vida, incluida la vida de los hombres; de ahí que el poder-saber la defina, la legisle y le trace un destino inexorable. En esas

condiciones el hombre enferma, empobrece y termina en la locura. Es lo que descubre fray Servando en su paseo por los jardines del rey. Un joven lo acompaña. Al principio ven un grupo de mujeres que se despedazan entre ellas:

El muchacho me siguió explicando cómo a estas antiguas cortesanas, o damas de la nobleza, les llegaba un momento en que todo les fastidiaba y les hastiaba, y, cansadas, decidían destruirse. El Rey, que se había enterado de este asunto, decidió invitarlas a todas, para que continuaran esa ceremonia en su cacería, como parte principal del programa (p. 124).

La diversidad infinita de posibles en que se abre la vida es reducida a los únicos posibles prescritos por el poder, el que determina qué han de ser los placeres y cómo satisfacerlos. No es el placer prodigado por la vida que se abre al encuentro de sus posibilidades, sino el placer determinado por la imposibilidad de vivir una vida plena y que conduce sin remedio al placer que prodiga la muerte. Y este placer es concedido y promocionado por el poder: “El placer no debe faltar en ningún momento” —me explicó con calma— “y menos el de la muerte, que por ser el último, es el que más se disfruta” (p. 124). Por eso, el placer, en los cálculos del poder, debe acompañarse de la noción de pecado, dado que con él aparece la culpa que es la forma originaria de sumisión al poder. Si desaparece el pecado y la culpa, el poder pierde un valioso instrumento de sometimiento de las voluntades, por cuanto el placer no atenderá al *deber ser* exógeno, sino al *querer ser*, al deseo genuino de los humanos, a su voluntad, base fundamental de la libertad y la vida, distinto del placer que surge en la culpa que puede ser expiada y que tiende a la muerte. Ello explica

en buena medida la relación Estado - Religión en la historia del poder. “La organización eclesiástica terrenal descende como apéndice de las esferas divinas a la tierra” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 32). Por eso el muchacho que guía a fray Servando por los jardines del rey, le explica:

La religión nunca debe olvidarse porque entonces los pecados perderían su gracia y dejarían de serlo. Ay, y qué sería de nosotros si no existiese el pecado. Qué sería del mundo. Por eso Su Majestad pone sobre cada árbol, un obispo, que no participa en ninguna de las ceremonias de la cacería, y que sólo se mantiene allá arriba para recordarnos que estamos pecando, y prodigarnos ese goce (EMA, p. 125).

Siempre guiado por el muchacho, fray Servando continúa su itinerario por los jardines del rey, y allí descubre dos prototipos de hombre: *los droguistas*, en cuanto escapistas de la realidad y seres atornillados a una insuperable carencia en la satisfacción de los instintos, y *los inconformes*, aquellos irracionales y obsesivos, quienes alcanzan solo satisfacciones momentáneas y que, por ello, siempre están en procura de más, tan atornillados como los primeros. Ambos prototipos no solo son resultado del poder sino que contribuyen a su sostenimiento, pues sus lazos de dependencia son tan fuertes que les impiden distanciarse de él a fin de fortalecer la subjetividad: nunca tendrán una idea clara del poder, dado que este es su matriz nutricia.

Pero quizá donde el fraile se abisma al cinismo del poder, que es todo el jardín del rey, es en *las tres tierras del amor*. Ante la diversidad de prácticas del amor que le ofrece el poder, en apariencia ejercidas en libertad y como reflejo de las elementales búsquedas eróticas del ser humano,

inmerso en un entramado de múltiples posibles, el quínico fray Servando dice: “A primera vista me pareció que todo estaba bien. Aunque no participara en aquel procedimiento, estimo que el placer no conoce el pecado y que el sexo nada tiene que ver con la moral” (p. 128).

Pero pronto se dará cuenta de que cada una de estas *tierras* es parodia del amor donde el placer es su sustituto. En la primera tierra se muestra el ejercicio de la cópula como tal, de orden animal y reproductivo, cuya expresión simple es el derroche de semen. En la segunda se muestra la homosexualidad femenina, y no proclive a la vida, afín al símbolo de la femineidad, sino a la destrucción y la muerte; esto es, el triunfo del *tánatos* sobre el *eros*. Y en la tercera se muestra la homosexualidad masculina, presentada como provocadora de hastío, melancolía y tristeza. Son las tierras del amor, donde todo es posible, menos el amor. Recuerda Sloterdijk (1989, vol. II, p. 67):

Cuando Freud habla de un “quinismo sexual” y trata el orgasmo como una descarga de tensión, es difícil no pensar en los hombres que en el burdel ni siquiera se quitan los pantalones al hacer “el amor”, pues efectivamente sólo se trata de una “descarga”. Incluso esto no es más que una tranquilización, un desencanto, una cosificación injustificada de la sexualidad.

En su afán de reinar sobre todo, el poder se esfuerza por ejercer el dominio sobre la condición humana, a fin de ponerle límites y orientarla en la dirección de sus propios intereses, y para conseguirlo empieza por controlar los instintos humanos. A partir de ese saber que le es propio, el poder prescribirá todos los aspectos de la vida, donde nada

de lo humano carece de importancia. Sobre ese criterio, y en su doble moral, el poder reducirá el amor a los instintos; esto es, al placer más rudimentario (y al que de todos modos condena a partir de la noción de pecado), situándolo por debajo del amor entendido como la relación de un “yo” con un “otro”, mediante el mutuo reconocimiento de la dignidad y que se manifiesta y se pone en juego en la compañía. De hecho, el amor no puede menos que comportar una actitud quínica; por esa razón, el poder lo vigila y lo reduce a una expresión cínica que lo desdibuja y lo aniquila, para luego substituirlo. Dice Sloterdijk (1989, vol. II, p. 68):

La pornografía de la burguesía tardía sirve a la sociedad capitalista como ejercicio en la estructura-no-actual de vida esquizoide que se ha engañado en su propia época. Vende lo original, lo dado y lo natural como objetivo lejano, como encanto sexual utópico. La belleza del cuerpo, que fue reconocida en el platonismo como un indicador del alma hacia la más alta y entusiasta experiencia de la verdad, sirve en la pornografía moderna para la solidificación de la falta de cariño que en nuestro mundo tiene el poder de definir lo que es la realidad.

Ante la pregunta nada ingenua del poder de si “¿Tampoco te gusta este lugar?” (EMA, p. 29) para referirse a la última de las tierras del amor, y dirigida a un estoico fray Servando, el quínico fraile responde que “(...) no creía que aquello tuviese ninguna relación con la felicidad, que por otra parte la considero inexistente, y hasta me parece ridículo hablar de ella” (p. 129). Por supuesto, en la oferta del amor que el poder abre al mundo, no hay cabida para la felicidad, la cual, de existir, tiene una mayor relación con

los ideales humanos y con el humano deseo de ser cada vez más humano. Si la felicidad se entiende no como un estado paradisiaco sino como la satisfacción del hombre en alcanzar lo que quiere, ser él mismo, por ejemplo, y partiendo de los instintos hacia las múltiples dimensiones en las que se abre la condición humana, las ofertas de amor del poder aparecen desvinculadas y carentes de sentido, pues no buscan en sí a un hombre, en lo que ello implica, sino la alienación del hombre reducido a los instintos.

Ha sabido siempre el poder que no hay un hombre más peligroso para sus intereses que aquel que sabe lo que quiere. De ahí que el poder intervenga los instintos, pues allí radica, en origen, el querer y, por tanto, las posibilidades de la alienación y la libertad. En ese sentido, y ante la actitud de fray Servando de no identificarse con ninguna de las tres tierras del amor, el muchacho (luego se sabrá que es el propio rey de España) le hablará de lo que les sucede a los hombres que no se hallan en estas tres tierras:

No obstante —siguió hablando el muchacho—, hay un grupo que no tiene transcendencia, y en el cual podrías encontrarte *tú contigo*. Su Majestad los ha calificado con el nombre de *los desperdicios*, pues a él va a parar gente de todos los grupos que ya hemos visitado (p. 128).

El grupo de *los desperdicios* vive en lo que el fraile, en perspectiva quínica, llama *país de la desolación* (p. 129), en contraposición al epíteto cínico de *los jardines del Rey*. El rey le dice a fray Servando: “(...) no olvides que estás en *la tierra de los que buscan* y, por tanto, nada encontrarán” (p. 130). Y, en efecto, es el lugar que ocupan en la sociedad los hombres y las mujeres que, al no hallar placer en el sexo ni disfrute

en el amor, hallan un sustituto, un objeto que remedia la carencia, de modo que, como si fuera el sexo, lo buscan con un desespero irracional, obsesivo. Ya el propio Freud (2002) en *El malestar en la cultura* pone de manifiesto tales sustituciones, las mismas que se producen por el carácter represivo de la cultura (y por supuesto, del poder) sobre el sujeto que debe adaptarse a ella (y obedecerle a él).

Así pues, y como si estuviera en mitad de un carnaval, el fraile encuentra seres que han reducido su vida a sacar chispas de las manos, a alcanzar una obra literaria perfecta, a parir por la boca, a mirar por todas partes gracias a un ojo puesto en la espalda, a rebanarse las arrugas de la cara, a buscar la eternidad, a verse el alma en un espejo, a volar, y

(...) todos queriendo hacer cosas inverosímiles: gentes que trataban de hacer oír a los pies. Mujeres que pretendían cargar el sexo en la frente. Hombres enterrándose vivos. Viejos que querían hacer hablar a los árboles y niños que a toda costa trataban de detener el tiempo (p. 132).

Pero ninguno ha pretendido ser él mismo, distinto de un fray Servando que ha torcido el propio quinismo contra su ser, en una búsqueda por establecer quién es al fin, lo que le ha dado la posibilidad de distanciarse de las ofertas del poder y asumir una posición tan clara como segura. Cansado de su recorrido por aquel “jardín”, y sin olvidar el propósito de su visita, finalmente le dice al muchacho en un tono tan insolente como digno:

No he venido aquí a que me muestres lo que además conozco y de lo que siempre se ha hablado. Lo único que quiero es ver al Rey y

comunicarle mi situación... Y no reclamo piedad, pues eso me parece ridículo en quien nada ha hecho... (p. 133).

Fray Servando ha comprendido ya que el poder lo es porque no deja nada por fuera de sus confines; es decir, que se considera omnímodo. El fraile presencia cómo el poder pretende clasificar lo inclasificable, a definir la vida como una sucesión de puntos con un propósito definido y, por tanto, a prescribirle al hombre la manera de vivir mientras lo ordena en categorías sociales, culturales y morales. En su cinismo, el poder hace acopio del saber, a fin de presentar una verdad tan patética como indiscutible, y a la que ahora el fraile se expone:

“El Rey soy yo, y nada puedo hacer por ti”, dijo al fin. Y girando lo vi de frente: era ya un viejo de cara arrugada al que el viento le fue repentinamente tumbando el pelo. Y al hacer un leve ademán autoritario desapareció su último rasgo de juventud (p. 134).

Inalterable, fray Servando escucha la verdad del poder, al que ya no le otorga el respeto debido en otros tiempos, pues ha puesto en tela de juicio las íntimas verdades que lo sostienen. Mirándolo de frente, cara a cara, sin genuflexiones ni consideraciones de etiqueta, el fraile no le pide nada al poder; más bien, en una actitud valerosa y no carente de insolencia, le exige su deber para con él como individuo, situándolo en su verdadero lugar de velar por el bienestar de la sociedad y de los individuos: “Sí que puedes ayudarme, le dije, y lo seguí tratando como al muchacho de antes, para que no fuera a notar mi sorpresa” (p. 134).

Pero el poder, que es el rey, no cae en la celada. Sería muy simple que escuchara al fraile, sobre todo porque el poder no sabe de ingenuidades, dado que, en la medida en que todo lo sabe, lo controla todo. Para el poder la vida es una instancia cargada de objetos y el hombre es un objeto entre los objetos, cuyo destino no puede ser distinto del destino de los demás objetos. Para el poder en su sabiduría, la vida se reduce a un solo sentido y en su estricto ejercicio del control cierra las ventanas a los mundos posibles. De ahí que a fray Servando no le quedará más remedio que resignarse... Su dignidad mancillada, la pérdida del reconocimiento y sus títulos, el tiempo en prisión, la calumnia y el destierro deben ser recibidos como un destino inexorable, del modo como el obsesivo compulsivo repite su ritual hasta la muerte. No hay lugar a la protesta, pues para el poder toda acción conduce a lo mismo. En los cálculos del poder no está el hombre que busca dejar de ser objeto para ser hombre, una búsqueda que, distinta de las búsquedas vistas en los “jardines”, no es prisión sino liberación, dado que nada de lo que se halle será lo mismo. Con su carga de cinismo, el rey le advierte al fraile:

“¿Para qué quieres modificar lo que precisamente te forma?, dijo. “No creo que seas tan tonto como para pensar que existe alguna manera de liberarte. El hecho de buscar esa liberación, ¿no es acaso entregarse a otra prisión más terrible? ¿O es que de nada te ha servido la excursión entre *los buscadores*? Y además —añadió, mientras se disponía a marcharse—, suponiendo que encuentres esa liberación, ¿no sería eso más espantoso que la búsqueda?, y, aún más, ¿que la misma prisión de la cual imaginas que te encuentras?” (p. 134).

Fray Servando ya sabe que en la vida (por lo menos en la suya, tan cargada ya de aventuras) nada es lo mismo y no todo da igual. Esa conciencia se constituye en un saber distinto del saber del poder, por cuanto ha partido del conocimiento de sí mismo, de su crítica incesante y del conocimiento del mundo. Fray Servando ha dejado de escuchar al poder para fijarse en ese destino suyo, cuya construcción surge de su propia mano: “Y yo me quedé pensando en esas futuras derrotas, las que siempre acaecen después del triunfo” (p. 134). Tal vez el triunfo de distanciarse del poder y porque la lucha jamás acaba. Es un fraile consciente de sí y que empieza a hallar en el poder (en todo poder) el objeto de su insolencia. Esto es, ya no se trata de la justicia debida a su dignidad, puesto que el poder no se la dará, sino de poner en duda la falsa legitimidad sobre la que se yerguen los poderes de toda índole. Pero todavía, para comprender ese poder que se dispone a desenmascarar, deberá aproximarse una vez más a su esencia, a fin de reconocer que el poder cínico también habita en él, en todos los hombres, como un dispositivo que se enchufa en el alma al nacer.

### 3.8. *Fray Servando en el salón de los espejos*

Fray Servando tendrá que esforzarse algo más para descubrir los mecanismos de los que se vale el poder para gobernar desde el nacimiento el alma de los hombres. Luego de abandonar los jardines del rey, el fraile vuelve con sus amigos Cornide y Filomeno, a quienes les narra su paseo al lado del rey y las conclusiones obtenidas en dicha aventura.

Antes y después del relato, en la conversación con sus amigos aparece la figura de la bruja, mediante la cual se señala un poder situado detrás del poder y que desempeña un papel

doble: la bruja como símbolo de la herejía, lo demoníaco y satánico, y que debe ser quemada en la hoguera porque se contraponen de modo quínico a la cínica verdad religiosa y al cinismo de poder; y la bruja que todo lo sabe, capaz de ver a través de la realidad las verdades que habitan el lado oscuro de las cosas. Esa bruja está al lado del *statu quo* y cumple una misión de “inteligencia” en su salvaguarda. Refiriéndose a la primera bruja, Cornide y Filomeno persuaden al fraile a buscar una bruja que le indique la vía de solución al problema de injusticia que el rey se negó a auxiliar.

Y ahora me hablan ustedes que debo visitar a una bruja. Y ahora quieren que vaya a ver a una cartomántica cualquiera que me diría mil tonterías y me quitaría varios duros. ¡Como si no hubiera hablado yo con la bruja más importante de la corte! (p. 134).

Pero ellos no se refieren a la brujería vulgar ni a la brujería de la que echa mano el poder para afianzarse. Se trata de una bruja quínica, por así decirlo, quien por su saber sitúa al fraile frente al poder. Cornide y Filomeno muestran su propia actitud quínica:

—No nos cabe la menor duda —dijeron— de que maneja muy bien la escoba el reyecito. Pero no te mostró (...) el sitio donde habitan los irreverentes, los ofendidos, los que en definitiva se cogerán el mundo. Por eso (...) mañana iremos a ver esa bruja de la que te hablamos (p. 135).

Y en la búsqueda de saber cómo el poder ejerce su control desde el interior de cada hombre, fray Servando tiene un sueño en el que visita a la bruja en un recinto de espejos; es una mujer que canta y su canto lo estremece y lo

invita a entrar. Allí se somete al arrullo y a la condición del niño y experimenta un sentimiento de retorno a la casa de la infancia. “La voz de la mujer me va conduciendo” (p. 138). Sin duda, se muestra de nuevo el arquetipo de la madre en su doble faz: la madre arrulladora, amorosa y seductora y la madre severa, cruel y castigadora. Ante su desnudez, el fraile dice que es “Más hermosa que todas las mujeres posibles e imposibles” (p. 138). En su afán de control, el poder se inocula en el alma del hombre a través de la madre y la familia. El horror, el pánico, la dependencia, la obediencia, el chantaje y la mentira empiezan a habitar al ser humano a través de la relación simbiótica del bebé y la madre. Mediante esta relación diádica y de dependencia absoluta, es posible que el poder cuente ya con hombres obedientes, asustados, sometidos y fáciles para aceptar las mentiras como verdades. El arquetipo de la madre es el primer poder que el hombre experimenta y ante el cual pliega sus deseos y su posterior voluntad<sup>9</sup>.

Por eso, la mujer del sueño le ofrece la confianza materna que nace del amor incondicional, propio de la diada; de ahí que fray Servando abra su corazón como nunca antes y desahogue lo que le ha molestado desde el legendario sermón sobre la Virgen de Guadalupe. Ante la mujer, el fraile presenta una síntesis de las penurias de las que ha sido objeto por la ira del poder y hace explícita su verdad acerca del Estado español y la Iglesia católica, nombrando sus mentiras, engaños y abusos. Menciona a sus enemigos directos y por primera vez se le escucha su posición política frente al lugar de los españoles en América y la necesidad de independencia de los pueblos americanos.

—Yo, que soy de noble familia y solar conocido,  
soy perseguido por una rata sucia como lo es

<sup>9</sup> En la obra *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (2003), Carl Gustav Jung señala el arquetipo de la madre como determinante en la formación del carácter del sujeto. Este arquetipo, a su vez, es determinado por la cultura en que deviene la relación diádica madre-hijo, la cual configura la estructura familiar y social.

ese covachuelo de León, cuyo nombre bien se le ajusta. Y aunque soy enemigo de la violencia, no veo otras posibilidades para mí, y para el bien de mis ideas, que eliminarlo. Muerta esa alimaña que me persigue, sin siquiera saber cuáles son mis ideales y solamente por coger la paga que constantemente le envía la otra rata de Haro y Peralta, podré yo al fin trabajar en lo que constituye mi fuerte y mi mayor anhelo: *la independencia de mi tierra* (p. 139).

Al señalar su rivalidad con el covachuelo León, fray Servando muestra una fricción entre su quinismo y el cinismo militar más elemental: “Pues él no quiere más que mi muerte. Y yo no quiero más que mi vida” (p. 139), donde el quinismo se configura como partidario de la vida ante un cinismo militar al servicio de la muerte. Y la bruja, que en realidad simboliza el cinismo militar, aprovecha el apasionamiento del fraile para sacarle más información; así sabrá que después de que mate a su perseguidor, León, buscará matar al burócrata Godoy, luego al rey y después al papa. En efecto, el fraile manifiesta estas intenciones llevado por un sentimiento patriótico, pero lejos de querer en realidad ejecutarlas. La mujer, abandonando ya su carisma protector, y en un agudo cinismo, le pregunta que por qué no mata a Dios, lo que sugiere una remembranza de Nietzsche y su “dios ha muerto”.

—Y a Dios... ¿Por qué no matas a Dios? —dijo la mujer, mientras entraba a un salón poblado de espejos donde el murmullo de los *hummmss* dejó de oírse.

—Porque no creo que sea necesario —dijo el fraile.

—¿Y si lo fuera? —dijo la mujer, llena de dulzura.

—Entonces no lo mataría, pues consideraría que nunca ha existido (p. 140).

En el salón de los espejos, que reproduce a la mujer en cientos, ella termina de cambiar su actitud de madre comprensiva para adquirir las formas del poder en su carácter intransigente y autoritario, haciendo acopio del saber propio del poder. En una actitud vengativa y de ira, le recuerda a fray Servando su condición, como ya lo había hecho el rey en sus jardines. No deja duda sobre el control infinito del poder omnímodo sobre los hombres, la fragilidad del hombre bajo el poder y la supremacía del saber del poder sobre el saber elemental de los mortales. Sin delicadezas, y con sorna, la mujer recuerda el origen del fraile, del modo como suele mostrar el poder su desprecio por sus gobernados, y sobre todo si se rebelan o protestan:

—Creo que podré ayudarte —dijo al fin, y ahora parecía algo cansada—. Podré ayudarte sin duda. Y no te será fácil olvidar esta ayuda que te brindaré, *fraile* (y el fraile oyó esta palabra y se sobresaltó, pues ella la dijo con un cierto desdén que no pudo contener). Yo te ayudaré a abrir los ojos, y a que no seas tan aldeano, tan provinciano, tan humano y tan campechano (p. 141).

Pero la mujer no se limita a señalar el origen humilde de fray Servando. En un abierto sentido cínico, toma las virtudes del fraile y las convierte en vicios, a fin de degradarlo aún más, llevada por un sentimiento de retaliación. De hecho, sabido es que el poder cuenta con su propia jerarquía de valores, la única que posee y la única que necesita. Por

fuera de esa axiología todo es vicio y debilidad, sobre todo los valores que se oponen a sus pretensiones autoritarias y totalitarias. Es natural, entonces, que para el poder resulte inaceptable la falta de sumisión de los hombres que muestren actitudes poco dóciles e irreconciliables con sus valores, que se abstengan de poner al servicio del poder su voluntad, sus acciones, su inteligencia y su malicia... El poder no acepta a los hombres que se niegan a compartir su cinismo y a camuflarse o disolverse en sus estructuras:

(...) —y la mujer se paseó por todo el salón, y con un gesto de rabia agregó: —y tan puritano... que no seas tan inocente y tan paciente, tan poco ocurrente, tan escaso vidente. Y a no tener imaginación. Y a que no te dejes llevar por la persuasión, y mucho menos por la emoción (p. 141).

Y en el colmo de la ira cínica, la mujer señala uno de los fantasmas que más aterra al poder por constituirse en crítica de su saber y, por consiguiente, en riesgo del develamiento de las mentiras sobre las que se erige: la razón. Todo poder lo es por el ejercicio de la fuerza y el imperio de las armas, a los que se pliega cierto tipo de razón y que no es otra que la razón instrumental, destinada a pintar una cara amable del poder a través del glamur, la etiqueta y la diplomacia. No es la razón de aquel que es proclive a la libertad. Sloterdijk (1989, vol. I, p. 33) lo precisa así:

Hace ya muchísimo tiempo que al cinismo difuso le pertenecen los puestos claves de la sociedad, en las juntas directivas, en los parlamentos, en los consejos de administración, en la dirección de las empresas, en los *lectorados*, consultorios,

facultades, cancillerías y redacciones. Una cierta amargura elegante matiza su actuación. Pues los cínicos no son tontos y más de una vez se dan cuenta, total y absolutamente, de la nada a que todo conduce.

Por eso, el hombre libre que razona, que piensa el mundo y se piensa, y que ha tomado al poder como objeto de reflexión, no puede ser bienvenido en ese reinado. Al contrario, ese hombre ilustrado se convierte en obstáculo, en riesgo, en lamentable fisura, y por eso hay que deshacerse de él. La mujer agrega: “Y aprendas que lo que más se debe ocultar es la razón, pues casi nunca nos sirve para nada, y solamente es arma de los vencidos, *fraile*. (Y ahora la palabra resonó con rabia)” (EMA, p. 141).

Ahora bien, el fundamento de todo espíritu político es la relación dialógica de un *yo* con un *otro*, relación que cohesiona y fortalece a la comunidad. De otra manera, la política es solo la máscara con que se cubre esa prepotencia que siempre estará en guerra, aun en tiempos de paz; “los modernos siguen diciendo al igual que los antiguos *Si vis pacem, para bellum*: si quieres la paz, prepara la guerra” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 39). La política como diálogo, donde es posible la libre circulación de la palabra y los saberes para la confrontación de las ideas y las concepciones acerca de la vida, el hombre y el mundo, y que, por ello mismo hace posible el advenimiento de la amistad, no es una política que le convenga al poder. El poder tiene un solo saber y no soporta más de uno. Pero hay más de un saber cuando los humanos se encuentran y conversan y se vuelven amigos alrededor de las ideas; de modo que para el poder la amistad es peligrosa, subversiva, razón de más para propiciar que los humanos permanezcan solos, aislados y en una

incomunicación “voluntaria” que los libre de tentaciones... El enemigo del poder debe ser el enemigo de todos los hombres. Por eso la mujer se burla de fray Servando y le recuerda su condición de solitario y su predestinación a la derrota por estar rodeado de quienes ya, de tiempo atrás, le pertenecen al poder:

Podré ayudarte a hacerte ver que solamente debes contar siempre contigo, y olvidarte de que tienes amigos sino sólo enemigos. ¡Tonto!, porque quiero que sepas que has caído en un engaño, ¡y de qué tamaño!... y de que irás a parar a la cárcel por muchos años para que así puedas aprender a través de este desengaño, *fraile*. (Y ahora la palabra fue un insulto) (EMA, p. 141).

Por supuesto, lejos de ser fray Servando un malicioso hombre del poder, y más bien abierto y libre al mundo como todo ingenuo genuino, no espera trampas. Y he ahí una ventaja a la que no se niega el poder. Ya se sabe que el fraile es atraído a la celada por su búsqueda del amor y la ternura de la infancia, elementos de que se vale el poder para perseverar en el sometimiento de los hombres. El poder promete el regreso al “paraíso perdido” y con esa promesa manipula a los humanos, pues es un excelente disfraz de los horrores y las calamidades que entrañan sus verdaderas intenciones de dominio y control. Son las súbitas metamorfosis de los rostros del poder en su perpetuación. Algún día el hombre encuentra el paraíso perdido, y ya no es paraíso sino una verdad aplastante por tratarse de un destino prefijado por el poder. Así, el disfraz de la amantísima madre no es más que una estrategia del poder para ocultar su prepotencia. Dice finalmente la mujer (que ya no es una mujer):

Mírame bien, porque estás delante del *fiero León*, como tú mismo dices. – Y la mujer soltó una carcajada. Y la carcajada se convirtió en un bufido de furia. Y el bufido convirtió a la mujer en un hombre barrigón y mofletudo, de grandes colmillos y brazos como pilares (p. 141).

Por supuesto, el poder triunfa de nuevo, así como triunfa sobre cualquier hombre. Pero ya para el fraile no hay sorpresa, pues de tanto no esperar nada del poder es capaz a estas alturas de esperarlo todo, y he ahí un rasgo de su actitud quínica indoblegable. Y es ahí justamente donde el poder no puede triunfar sobre el hombre, pues siempre sabrá que su triunfo no es sobre las conciencias sino sobre los cuerpos, para los cuales tiene prevista la prisión, entre otros instrumentos:

Y la voz del León le dijo: –Te has entregado, Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra –y soltó una carcajada—. Has caído como un cordero después de haber confesado. Y no te asombres de mi astucia, sino de tu ignorancia que la hace resaltar. –Y en ese momento me sentí completamente derrumbado. Pero pensé que lo mejor era huir y dejar las meditaciones del derrumbe para cuando me hallara en lugar seguro (p. 142).

En toda la novela, y quizá por eso es una singular novela de aventuras, la huida se constituye en una salida quínica frente a las represiones del poder. “Quien esquivo puede en un principio asegurar mejor sus oportunidades de sobrevivencia que el confrontador. (...) Consiguientemente, huir es más inteligente que quedarse ahí”, dice Sloterdijk;

y concluye: “El más inteligente cede” (1989, vol. II, p. 12). Una vez más el fraile huye, pero en su huida va trizando la imagen del poder como quien le desenmascara su carácter artificioso, pues no de otro modo puede escapar de su influencia en el alma y en su material cárcel de los cuerpos... Es la ruptura consciente de los espejos como ruptura de las apariencias para encontrar la verdad: “Pero en cuanto eché a correr lo primero que hice fue chocar contra el espejo que me devolvió mi imagen rota. Y así fui, tanteando espejos, y rompiéndolos todos, hasta que al fin hallé la puerta” (EMA, p. 142).

### 3.9. *Fray Servando y el mal del siglo*

Fray Servando llega a París y halla una ciudad donde la Revolución francesa ha sido derrotada; el rey gobierna con ayuda de la nobleza, y la picardía y el pecado se ejercen a la luz pública, distinto de la doble moral de España. Hay miseria en la ciudad. El fraile ingresa a los salones de la aristocracia y conoce “lo más noble de la época” (EMA, p. 170). Sin embargo, renuncia a vivir en la riqueza y la comodidad y decide volver a una vida austera y pobre, solo con lo indispensable para vivir, lo que recuerda la condición quínica, por cuanto esa forma de vida le otorga la tranquilidad y la independencia suficientes para encarar al poder. En esas condiciones de hambre y pobreza se encuentra con Simón Rodríguez, con quien abre una escuela de enseñanza del español. Y como ya se ha dicho que los espíritus quínicos suelen reconocerse entre ellos, fray Servando vive la amistad, al tiempo que se prepara para la revolución que ha de darse en América:

Creo que la mejor época que pasé en París fue aquella de mi amistad con Rodríguez; al

menos es la que ahora me viene al recuerdo sin ningún momento desagradable que la empañe. Por primera vez tenía lo que se podía llamar un verdadero amigo. Tanto Simón como yo veníamos de América, habíamos sido desterrados y procedíamos de las cárceles más bárbaras de España. Tanto él como yo estábamos llenos de ideas y no hacíamos más que pensar en la forma de cambiar el mundo, por lo menos el americano tan bestializado e ignorante (p. 171).

Fray Servando ve en Simón Rodríguez a un maestro y un filósofo que ha hecho de la enseñanza un campo de lucha de las ideas y las formas de ver el mundo, oponiéndose al conocimiento llamado a impartirse. Como al fraile, a Simón Rodríguez lo envuelve un espíritu quínico que se identifica con las ideas de Voltaire y Rousseau. Ambos americanos detestan las ridiculeces y los desperdicios del poder y su extrema pedantería, y así lo señalan, Simón Rodríguez desde su escuela y fray Servando desde su parroquia. Pero a Simón Rodríguez (Robinson Samuel es su nombre en el exilio) lo obligan a abandonar Francia en su suerte de permanente exiliado, de modo que el fraile se queda de nuevo solo: “Pero fue corto ese tiempo de tranquilidad y compañía (y quizá por eso lo recuerdo con tanto agrado): una mañana recibió Samuel la orden imperial de abandonar inmediatamente Francia. Y partió, otra vez a vagabundear y fabular” (p. 172).

En su soledad, fray Servando decide frecuentar la nobleza y allí descubre nuevas formas de expresión del saber al servicio del poder, o del saber que se origina en el poder... En ambos casos, el carácter cínico del saber. Descubre que en las tertulias del vizconde de Chateaubriand abunda la pedantería del saber europeo al tiempo que se menosprecian

los libros producidos en América. Pero es un saber insípido y superficial, proclive a la tristeza y la melancolía, donde lo más humano del hombre está ausente y su lugar es ocupado por la frustración y la resignación. De hecho, para fray Servando, quienes sostienen este saber son gente enfermiza y tendiente al suicidio. Y el fraile, acostumbrado a liarse con el saber del poder en ardientes escaramuzas, se pregunta por el objeto de aquellas veladas del conde: “Otra vez las conversaciones. ¿De qué se habla? ¿Qué se dice? ¿Cuál es el comentario de la velada? ¿Qué importancia tienen todos estos coloquios?” (p. 174). Describe al vizconde como un hombre triste, reaccionario, melancólico, y le atribuye *el mal de René*.

Europa ha caído en un letargo letal luego del fracaso de la Revolución francesa. Europa había puesto su confianza en las luces de los enciclopedistas y la Ilustración, que prometían una sociedad distinta. Pero con la derrota de la Revolución no solo no se hizo realidad el ideal sino que el tiempo se detuvo. Asimismo, la nobleza y las castas que sostienen la monarquía se hallan sin asidero, dado que tampoco Europa, luego de la Revolución, podrá ser la misma. En ese sentido, el saber del poder se aferra desesperado al pasado y se aterra ante las posibilidades de una Europa cambiante, de modo que adviene la melancolía como forma de cerrarse al mundo y perderse en una frustración perpetua. Y en EMA no es solo el caso del vizconde. El abate Henri B. Gregoire, perteneciente a la nobleza, promueve sus lacrimógenas veladas a las que concurre toda la nobleza sobreviviente de la Gran Revolución y los personajes principales de Francia.

... El abate terminaba siempre aquellas reuniones con un recuerdo del pasado, una evocación al guillotinado del Rey, y luego una sesión de llanto.

Para la sociedad de aquellos tiempos —añorante de viejas épocas— ninguna velada era tan importante y conmovedora como ésta, que yo sólo pude soportar una vez (p. 174).

Allí el llanto es el convidado principal y se le rinde tributo: hasta los pañuelos húmedos del abate son codiciados por la concurrencia y sometidos a una subasta que mueve grandes sumas de dinero. Este saber del poder es menos explícito en su cinismo que aquel saber que promueve las hogueras y las prisiones, pero es más peligroso, por cuanto desarma las almas, se cierra al presente y cancela el futuro, lo que se constituye en una garantía para la eternización del poder, pues, al fin al cabo, es una especie de fenómeno que busca precisamente la muerte de la historia... Es el mal de René.

Pero ese no es el único saber cínico del poder. En su recorrido por París, fray Servando visita el salón de madame Recamier y el “famoso salón de Fanny”, donde concurren los todavía partidarios de la Ilustración y la Enciclopedia. No son de la nobleza y la mayoría hace parte de esa burguesía en ascenso que quiere hacerse de una vez por todas al poder. En dichas tertulias, el fraile conoce a madame Stäel quien representa, con cierto contenido quínico, un saber que se aparta del saber melancólico y atrapado en el pasado. Claro en sus propósitos, es un saber que le apuesta a los cambios de la historia y que ya ha diseñado una sociedad futura, sin monarquía ni nobleza. Es un saber que responde al poder de aquella burguesía que habrá de regar por el mundo las reglas del capitalismo.

Madame Stäel, mujer atractiva y que no le interesa destacarse, hace amistad con fray Servando y le muestra

su posición política en contra de la monarquía y a favor de otro tipo de sociedad. Ambos cruzan citas extraídas de sus lecturas: Rousseau, ella; la Biblia, el fraile. Es una mujer desenvuelta en la sexualidad, que ya ha abandonado la doble moral católica y se ha acogido al libertinaje sexual burgués; no tiene inconvenientes en dar a conocer su espíritu conspirativo:

Caminamos hasta otro salón y allí nos sentamos. Entonces sacó una cigarrera en cuya parte central estaba dibujado el cuerpo de Luis XVI, y en la tapa la cabeza, que se unía al cuerpo, pero que se separaba en cuanto la cigarrera se abría.

—Le hace gracia la figura —me dijo sonriendo—. Es para recordarle a todo el que observe que aquí una vez se le cortó la cabeza a un Rey y que (y aquí su voz se alzó ligeramente, casi con pasión) en cualquier momento puede volver a suceder (p. 180).

Pero madame Stäel se mueve entre el quinismo y el cinismo ilustrado. Dueña de las comodidades de su salón, en medio de objetos de lujo y de gente acomodada, con las obras completas de Voltaire enchapadas en oro, la Marsellesa escrita en una bandera roja y rodeada de tules y encajes, caerá también en la nostalgia por la Revolución francesa y acudirá al llanto. En su corto discurso ante fray Servando, dejará notar la pedantería ilustrada y el carácter mesiánico de una burguesía entre frustrada y prepotente:

—Hemos perdido la gran oportunidad. Tal vez la única —dijo luego—. Una revolución no se hace en diez años, ni en un siglo. Es la acumulación

de épocas y hombres. Y ahora llega al fin esa acumulación. Y ahora nosotros la estropeamos y ensuciamos hasta deformarla, faltándole con eso el respeto a la humanidad... (p. 180).

Pero no deja de decir verdades. En su saber cínico, se da la libertad de desenmascarar a su clase y a ella misma, al señalar los verdaderos alcances de la Revolución y su fracaso. En este sentido, no solo sitúa a la burguesía dentro del conglomerado social de la época sino que se sitúa a ella misma dentro de su clase:

Pero, entonces me digo: ¿Y si hubiéramos respetado aquellas posiciones?, si todo hubiera salido tal como debió haber salido, ¿se hubiera logrado acaso la felicidad?... Y me pongo yo en el ejemplo, y me pregunto: ¿podrías vivir sin estos salones?, ¿sin esta gente que se te hace insoportable?, ¿sin dar estas fiestas?, ¿sin sentirte importante dentro de toda esa mezquindad tan despreciable? Y sobre todo (y esto es lo que más me preocupa): ¿serán los demás, los que nos odian y quieren destruirnos, menos mezquinos que nosotros?... (p. 180).

Verdades a medias del cinismo ilustrado. Si bien este saber aboga por una sociedad resultante de una revolución, de un cambio histórico sensible, no deja de asemejarse al saber cínico de la nobleza melancólica. Los dos saberes se encuentran en un punto, y es su devoción por un poder que debe ejercerse sobre las masas, a fin de instaurar una clase social y rodearla de privilegios. Dirá Sloterdijk (1989, vol. II, p. 39):

La revolución francesa —en la fase regicida— lleva un gobierno del “pueblo” a la cumbre del Estado. Sin embargo, aquellos que en cuanto “pueblo” habían hecho la revolución, se establecen en la era siguiente como burguesía aristocrática, como una aristocracia de empresarios, de formación y de finanzas, que además, gracias a una política matrimonial, se entrelazan múltiplemente con la más antigua nobleza de sangre.

En tal perspectiva, hay una relación de complicidad entre los revolucionarios ilustrados y los afectados por el mal de René: “Madame de Stäel, hace una sencilla reverencia ante el Abate Gregoire. Le toma de las manos y se pierden entre el tumulto” (EMA, p. 182).

Pero en la atmósfera parisina hay un tercer saber que se cuele en los grandes y lujosos salones. Se presentan allí, y como contertulios exóticos, algunos representantes de América, como Lucas Alamán y Simón Bolívar con los que fray Servando traba amistad.

He hecho amistad con el joven Alamán, y me ha invitado a visitar el famoso salón de Fanny. Allí conocí a otro joven muy altanero, rebelde y orgulloso, un tal Simón Bolívar (amante de Fanny y de casi todas las cortesanas del salón). Me dijo que había sido discípulo de Simón Rodríguez y esto me bastó para considerarlo un amigo (p. 177).

Por supuesto, estos americanos sostienen un quinismo tan ilustrado como agresivo, tomando distancia de los ilustrados europeos. Al fin y al cabo es un quinismo que surge

de un territorio y unas condiciones diferentes: la liberación de América del poder de España. Fray Servando entabla amistad con el barón Alejandro de Humboldt, y como lo hiciera con Simón Rodríguez, permite que el juego de las ideas se recree en su fluidez, estableciendo distinciones entre América y Europa en múltiples órdenes. Diferente de las discusiones de salón, estos dos hombres, conscientes del poder que enfrentan, descenderán al origen mismo del saber que los ocupa: la naturaleza, la geografía, las comunidades, las ciudades y los problemas de la América del Sur. Además, es un saber ligado a las acciones de la Revolución y que, por tanto, contradice los saberes del poder representado en España. De hecho, a estos dos hombres, cada uno desde su origen, pero conocedores de América del Sur, no los asisten solo los beneficios de la razón ilustrada sino que son movidos por la pasión, aquella que fluctúa en los pueblos latinoamericanos, razón y pasión que les permite afianzar una amistad en las ideas libertarias, las complicidades de la conspiración y su amor por América:

El joven Alamán me ha presentado a este otro formidable joven, que es Humboldt. Hemos hablado toda la tarde aquí, en la parroquia, y, ya oscureciendo, salimos a dar una vuelta en el coche del barón. Hemos vuelto a la América. Estás allí conversando con la naturaleza y con la vida de la gente. Tocas las cosas. Cuando el barón olvida un detalle, tú te precipitas a recordárselo... Hablamos de los ríos que él conoce de memoria, y hasta de los más insignificantes arroyuelos... Y de la Ciudad de México no ha olvidado el nombre de una calle. Ya está enterado de todas las vilezas que he sufrido. Nos bajamos del coche y echamos a andar por el paseo, y cada momento

nos detenemos para resaltar un detalle. Para discutirlo. Para llenarnos mutuamente de pasión. Después seguimos andando. Hace bastante frío y aún no estamos en invierno. El barón me invita a su castillo... El castillo está rodeado por miles de plantas de toda la América. Atravesando el jardín oímos chillidos, silbidos, piales, graznidos de aves americanas que no pensé ya oír jamás... Ahora estamos en una de las terrazas del castillo. El barón me enseña su ensayo sobre la Nueva España, en el cual se encuentra trabajando. Le doy más datos. Le lleno la cabeza de nuevas ideas y descripciones. Me voy dejando llevar por los sentimientos... Y ya amaneciendo nos despedimos, siempre con el compromiso de volvernos a ver (p. 178).

Mientras tanto, en medio de esa galería de saberes, y sin pedanterías, ni melancolías, ni obediencias a poder alguno, fray Servando fortalece sus tendencias libertarias y es cada vez más consciente de su quínico ideal: "Pienso en América como en algo demasiado querido para que sea verdadero. Y algunas veces me pregunto si será verdad que existe" (p. 182). Y atravesado por ese ideal y en mitad de una sociedad que se muere de hambre, que padece la represión y que se hunde en el caos, el fraile termina de perder el juicio: "Si sigo aquí voy a perder el juicio. Ya perdí el juicio" (p. 184).

### 3.10. *Fray Servando ante la justicia*

La irrupción de Napoleón en París convence por un instante a fray Servando de sus buenas intenciones políticas. El dictador reconoce los méritos del fraile y lo integra al

aparato del poder. Sin embargo, pronto el fraile descubrirá la verdadera índole de Napoleón y su concepción y prácticas del poder, pues toma distancia de la monarquía en cuanto a empeorar la situación de las comunidades, no observar el don de gentes ni hacer cambios en la política y la ética, a fin de construir una nueva sociedad. Ante ese poder arrollador, que muestra las características del cinismo militar entroncado al Estado, el fraile se desanima y vuelve a considerar la posibilidad de la huida:

Además, vi, con miedo, que las mismas personas de antes de la revolución, y los que se aprovecharon de ella, volvían a ocupar grandes cargos; así como los más macabros del clero ocupaban parroquias y eran nombrados obispos. Vi, pues, cómo ascendía de nuevo toda la basura, aprovechando que el río estaba otra vez revuelto (p. 187).

Y fray Servando viaja a Roma, “huyéndole al ladrón de pueblos” (p. 184), donde pide autorización para dejar los hábitos de fraile y hacerse clérigo de mundo, pero como el papa no le presta cuidado, prepara una expedición desde Sicilia para tomarse el Vaticano “y *freír al Papa* (según sus propias palabras)” (p. 184). Pero la empresa fracasa y el fraile es hecho prisionero, llevado a galeras y condenado a la hoguera. Pero huye de nuevo, y desde Roma emprende un itinerario por Florencia, Génova, Barcelona y Madrid, ciudad a la que llega con una idea fija: preparar la expedición libertadora de América. Pero otra vez es hecho prisionero, y de nuevo por León, su eterno perseguidor, y en la cárcel sufre humillaciones y torturas, y allí muestra la doble condición del quínico: su situación miserable y su actitud insolente y clara frente al mundo y su lugar en él:

Y llevando por ropa tan sólo un pañuelo con el que me cubría la cabeza para no perecer, meditaba sobre las posibilidades de la resistencia. Y me maravillaba al ver cómo en las propias desgracias, y mientras más duras sean éstas, más duro se vuelve uno para afrontarlas, y cómo es que entre mayores sean las mezquindades que nos rodean, más poderosas y fuertes se vuelven las ideas que nos surgen al paso para combatirlas (p. 199).

Para el quínico la única resistencia posible, es decir, la única que vale la pena y justifica su condición de insolencia, es la búsqueda de expresión del saber que se antepone al saber del poder. Y esa parece ser la tarea central de fray Servando, en prisión y fuera de ella. Como ilustrado que es, reconoce en la lectura y la escritura herramientas insustituibles para producir y dar a conocer su saber. Y, asimismo, halla en estos ejercicios del espíritu humano las únicas armas para enfrentar y desenmascarar el cinismo del poder. De ahí que su principal tormento no sea tanto la prisión, con todos los vejámenes a que ya está acostumbrado, como la imposibilidad de leer y escribir. Su angustia mayor no es causada por la cárcel sino por no profundizar en ese saber al cual aspira y que justificaría su existencia tal como la lleva por el mundo:

(...) lo que más me entristecía, digo, era no tener un libro, para leerlo mil veces, o una pluma y unas hojas de papel, para llenarlas hasta los bordes de todas las ideas que dentro sentía bullirme. Esa era mi angustia, ésta despertaba las otras angustias... (p. 200).

A decir verdad, su principal forma de *resistencia* sigue siendo el cultivo de ese saber que surge de profundas

reflexiones acerca del mundo y de sí mismo. Y es ese saber el que le permitirá encarar el poder y salir indemne ante la verdad dogmática. Desde allí, fray Servando enfrenta en juicio el cinismo de los jueces y plantea un diálogo que los desenmascara, pues ya sabe que los aparatos del poder son del poder, razón por la que no hay mínimas garantías para su defensa. Los jueces, hombres “sabios”, cuyo deber es la imparcialidad y la certeza de los diferentes rostros en que suele presentarse la verdad, ya tienen una verdad prefigurada, razón de más para considerar aquel juicio como una pantomima cínica. “La dudosa justicia del poder queda expresada en el gran sarcasmo de Anatole France: la ley, en su sublime igualdad, prohíbe igualmente tanto a mendigos como a millonarios dormir bajo los puentes” (Sloterdijk, 1989, vol. II, p. 30).

En el prontuario de fray Servando, los jueces señalan como verdades acciones condenables como actos de brujería, conspiraciones, burlas a la autoridad, críticas a la moral religiosa, pasión por la independencia de América y, ¡todavía!, el sermón sobre la Virgen de Guadalupe, pronunciado décadas atrás, por las que es condenado a perpetuidad en la prisión de Los Toribios en Sevilla. Pero la respuesta del fraile en su defensa no puede ser más quínica:

Y yo dije:

—Nada puede demostrar más claramente mi inocencia que el hecho de que ustedes me declaren culpable... No voy a exponer a ustedes mi teoría sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe, porque bien sé que no la van a entender. Ni voy a gastar un tiempo inútil tratando de convencer con observaciones razonables a quienes son pagados precisamente para castigar a los que participan de esas observaciones (EMA, p. 202).

Sin temores, el fraile desnuda su conciencia ante los jueces, señala sin ambages su posición ante el poder, al tiempo que desenmascara sus mecanismos de dominio y control, entre ellos, la misma institución de la justicia. De hecho, sitúa la corruptela del poder no solo en las cabezas más elevadas, la realeza, sino en todo el cuerpo de esa compleja estructura que es el poder mismo. Ya sabe fray Servando que el problema de la Revolución no consiste en quitar cabezas, puesto que su lugar es ocupado por otras, sino en transformar las cabezas con sus cuerpos, a fin de que la sociedad acceda a otras formas de organizarse. Para el fraile, el poder es un espíritu que se encarna en los hombres, de modo que una tarea indispensable es la liberación de los otros de tal espíritu; sin dicha liberación el poder continuará en su carácter omnipotente:

Basta con decir que no he conspirado contra la vida de Sus Majestades, no porque no desee su muerte, que tanto bien le haría a los españoles, sino porque estimo que no valdría la pena conspirar contra la vida de ellos si se permite que continúen viviendo ustedes y todo este aparato de aprovechadores y arrastrados que son, precisamente, los que las sostienen (p. 203).

Asimismo, el fraile se burla de la paranoia de la justicia. Desvirtúa la megalomanía del poder que le ha otorgado poderes a él, fray Servando, que no tiene, y aprovecha para mostrarles a los jueces su condición de hombre mortal en su justa medida: “Pero mi fuerza no alcanza para tanto, si no tal vez cooperaría en algo... Entré a esta cárcel siendo todavía joven y salgo para otra hecho un viejo y con la muerte encima. Lleno de enfermedades” (p. 203), con lo cual ridiculiza al poder y su despliegue exagerado de fuerza

para el control de un solo hombre, incluido el desesperado recurso de la institución de la justicia y sus artimañas. Para Sloterdijk (1989, vol. II, p. 30), “En forma legalizada, esto tiene lugar crónicamente en el ejercicio del poder penal que interviene cuando se ha roto el derecho de las prepotencias”.

Y es que el poder en su sabiduría, recogida a lo largo de la historia, ha aprendido que no es a la masa a la que debe temer sino a los hombres que logran la plena conciencia de lo que quieren. Y fray Servando es un hombre que sabe lo que quiere y que se juega entero en ese ideal que reconoce como justo y digno para sí mismo y para los pueblos, razón que lo lleva a señalar y a denunciar lo que impide el logro del ideal: el poder de España, su represión, sus engaños y sus mentiras:

Mi crimen es ser americano y no compartir algunos de los engaños religiosos que ni quienes los habían inventado creían en ellos, pero que les servían y les sirven para aprovecharse del candor del pueblo y someterlo. Ahora no veo tanta importancia en ese engaño, sino en la manera de combatir a quienes lo crean. Esa es la diferencia entre el fraile idealista que ustedes encarcelaron y este hombre que no ansía más que (y aquí su voz se alzó, y se golpeó el pecho, matando a un millar de piojos) ver a la América libre de todas sus plagas impuestas por los europeos, y que sabe que esto sólo puede lograrse a través de una total independencia (*EMA*, p. 203).

Al respecto, debe considerarse que la pesadilla del poder, su más profundo terror y malestar, no son los ejércitos enemigos, ni las amorfas masas, ni siquiera los bandos o

partidos políticos que han hallado acomodo en su interior. Su pesadilla es el sujeto quínico. Contra este hombre, quien solo cuenta con la palabra y un poder de resistencia sin igual, no es enteramente válido desplegar ejércitos ni hacer demostraciones bélicas, a menos que la prepotencia se arriesgue al ridículo. La calumnia y el desprestigio no son suficientes porque la existencia misma del quínico desmiente las murmuraciones del poder, y tampoco son suficientes el destierro y el exilio, pues el quínico se pasea por el mundo del brazo de la palabra que, fiel, siempre lo acompaña. Pero tampoco la prisión es suficiente, porque la palabra tiene la virtud de deslizarse por debajo de las puertas y entre los barrotes. Entonces, ¿qué hacer con el insolente? El poder pierde la paciencia y la cabeza. El saber cínico que lo soporta, y cínico porque sabe que miente, es consciente de que no podrá mantenerse por siempre bajo la estrategia del engaño, y el poder lo sabe y sabe entonces cuál es el saber que lo amenaza. En consecuencia, decide que a ese saber hay que encadenarlo hasta la inmovilidad.

Es lo que sucede con fray Servando en la prisión de Los Toribios, donde es encadenado hasta la demencia. Mediante la hipérbole de las cadenas, y en una sátira cruda de la prisión, en *EMA* el poder se muestra medroso e impotente ante a la insolencia de un solo hombre, quien, no obstante, posee el saber suficiente para desenmascarar la mentira con la que cubre su fuerza represiva. Y precisamente por ello hay que inmovilizarlo hasta el absoluto. Sabido es que la libertad se materializa en la acción humana y que sobre ella opera el poder, a fin de reinar sin obstáculos. En *EMA*, al fraile se le encadena el cuerpo para evitar su movimiento que, si bien no es lo mismo que la acción, reduce al mínimo las posibilidades de la libertad. Se sabe también que la libertad requiere un cuerpo móvil que haga posible la acción, de modo que la única alternativa del poder para contrarrestar las acciones de

los hombres es evitar la movilidad del cuerpo. Sin embargo, y a pesar de su relación con la libertad, el movimiento no es la acción en sí. Y el poder lo ha constatado en su milenaria historia, por eso, le teme a su hombre encadenado. Ese hombre que es fray Servando y que no dejará de serlo, pese a las cadenas:

Del cuello le amarraron una cadena gruesa: *la cadena madre y central*, que le daba después dos vueltas a la cintura, le amarraba los pies y volvía a rematar en el mismo sitio del cuello. Esta cadena pasaba a su vez por dos *puntales* de hierro, que escoltaban al fraile en forma de *guardacantones*, y estos *puntales* se adherían a un barrote, que se sembraba en el suelo. De modo que el fraile tenía que permanecer acostado, sin poderse levantar nunca (p. 205).

A simple vista se trata de un hombre encadenado, quizá por un grave crimen, dada la disposición de las cadenas en el cuerpo. La pregunta es cuál es el crimen. Debe ser un crimen del pensar por ser distinto del pensar del poder, el crimen de una reflexión y una crítica que se ha escapado de los territorios delimitados por la verdad imperante, por eso:

Otra cadena, de menor grosor, se ataba a la cadena central por la cintura del fraile, le daba muchas vueltas y luego salía, en línea recta, rumbo a la cabeza, donde le bordeaba la frente como una diadema, y bajaba hasta los pies, rodeándolos de acero; de modo que el fraile no podía mover la cabeza ni a un lado ni a otro (p. 205).

Ya en su teoría de la ideas, Platón ubica el alma racional en el cerebro. Y para Occidente la cabeza es símbolo de la

razón y la mente como originarias del pensamiento. De ahí que el poder se preocupe por la cabeza del fraile, dado que es allí donde el cinismo del poder ha sido excluido. Hay que sujetarle la cabeza, y de modo tal que no pueda precipitarse por otras direcciones y alcanzar saberes distintos del saber del poder. En su conciencia cínica el poder tiene miedo, por eso, aspira a que al inmovilizar la cabeza inmovilice su pensamiento; sin embargo, sabe el poder que las cadenas en la cabeza no son garantía para detener el raudal de ideas, por eso, fray Servando sigue siendo preocupante. Así, de lo que se trata es de reducir al máximo sus posibilidades de vivir, no ya en libertad sino en relación con la vida misma en su carácter natural:

Le daba ocho vueltas a cada rodilla y luego volvía a salir rumbo a la nuca, a la cual rodeaba, no sin ceremonia, y volvía a bajar, para rematar en la cintura del fraile, donde formaba un gran nudo, de modo que el fraile no podía mover las rodillas, y su respiración tenía que ser breve, pues las paredes del estómago estaban amuralladas (p. 206).

Pero el poder sabe que la idea no es posible sin los órganos de los sentidos, esa relación directa que el sujeto establece con el mundo de fuera; de ahí que dejar en libertad los sentidos equivale a poner en riesgo su verdad. A los sentidos hay que imponerles ya una realidad que refleje la verdad sobre la que se instituye el poder, de otro modo se libera la percepción y se alcanzan nuevas reflexiones, o la reflexión propia de quien contempla en libertad el mundo, lo que se constituye en distanciamiento de la verdad cínica. En consecuencia, el poder debe procurarse los mecanismos para alcanzar la tarea de canalizar las percepciones

individuales hacia una sola forma de ver el mundo. Y uno de los mecanismos, sin duda, es la reducción de los sentidos a sus mínimas posibilidades; y una de tales reducciones es la prisión. “Era de esta muralla de donde partían diez cadenas del mismo grosor (bastante finas, pero muy fuertes)” (p. 206).

Cadenas finas, por su sutileza para sujetar un sentido receptor, y fuertes para no dejarse romper en su propósito de represión. Ojos, nariz, oídos, lengua y piel deben quedar a buen recaudo de la sujeción, de modo que el sujeto no tenga cómo relacionarse con el mundo ni establecer relaciones de entendimiento: no es posible dejar ver porque aquel que mira tiene sus propias visiones de ese mundo que habita; no hay modo de dejar ejercer el olfato (o quizá la sospecha) porque quien lo hace se abisma al mundo de los olores de que están cubiertas y encubiertas las cosas; ni el oído que captura al mundo en los sonidos y la palabra, y gracias a ellos se orienta el hombre por los oscuros senderos de la existencia; ni del tacto que acerca la dermis del hombre y la dermis del mundo hasta poseerse en cierta reciprocidad; ni el gusto, porque es peligroso, pues se mueve en la esfera del deseo y la satisfacción, y no de la frustración que debe aprenderse desde temprano: el gusto es subversivo:

La primera de esta red iba a enrollarse en la nariz del fraile, le daba tres vueltas a ésta, que por ser bastante larga permitía ese amarre, y luego salía rumbo a una de las orejas, la traspasaba como un arete, le daba diez vueltas (aunque tal vez fueran más, ya que los carceleros casi no sabían contar), y partía rumbo a la otra oreja, a la cual bordeaba nueve veces, según dicen, y de allí salían a bordear dos de los colmillos del fraile, se intercalaba entre todos los dientes, aprisionaba la lengua por siete

partes distintas y remataba en la campanilla, en la cual hacía un nudo: de modo que el fraile no podía hablar, ni tampoco respirar por la nariz; tampoco, desde luego, podía oler (p. 206).

La lengua es gusto y habla y, como tal, es palabra. Lo único que posee el quínico para defenderse y atacar es la palabra, oral y escrita, y es lo único que tiene el fraile y lo único del fraile a lo que le teme el poder. Ante la palabra oficial salta la palabra del escéptico, del que duda y sospecha y revela su ser en otros significados. De ahí que el poder preste especial atención en esta suerte de palabras y las evite, no importa que sea mediante “amarrar la lengua” de quien dice, o de quien no tiene otra posibilidad distinta a su propio decir. Allí donde habita la palabra del poder debe reinar el silencio y no la confrontación de las palabras: el decir debe ser evitado. Por tanto, además de amarrar la lengua, hay que cerrar la boca, aquella que muestra los dientes al reír con desparpajo, los mismos dientes que también pueden morder.

El decir está en la lengua y la lengua en la cabeza que razona y reflexiona. Y la cabeza y la lengua son de un cuerpo que va por el mundo en procura de un decir. De modo que al cuerpo no hay que dejarlo partir porque con él parte el decir. En esa perspectiva, el poder aprisiona los cuerpos y, por ello, el cuerpo evita tanto la prisión como el poder evita la huida. La huida, que es acción legítima de la libertad (y del instinto de conservación), es impedida por el poder y condenada como un delito más del prisionero que huye. Pero la huida es tan quínica como cínicas son las prisiones. El quínico lucha por la libertad que le permitirá el decir; y el cínico luchará por frustrarlo:

La siguiente cadena partía en dirección del otro pie, y hacía la misma operación; de modo que los dos pies del fraile permanecían inmóviles. La cuarta cadena llegaba hasta las piernas del prisionero, formando un tejido entre una y otra, de manera que ambas semejaban una sola trenza metálica (...) Pero las cadenas salían rectas hasta los escasos cabellos del penado, y allí se ramificaban en miles de cadenitas, casi invisibles, que tenían por función aprisionar cada *folículo* del pelo del condenado... (p. 206).

Ahora bien: como en la sexualidad radica el origen de la vida y del deseo, y dado que en el ser humano es compleja en sus múltiples posibilidades expresivas, se constituye en objeto del poder. Sobre ella, el poder ejerce un control estricto, al tiempo que canaliza el deseo (lo que implica su distorsión) hacia la consecución de sus propios fines. Y como el poder teme que la sexualidad lo desborde con su fuerza, se encarga de darle sentido al deseo, y para ello se esfuerza por darle forma a la naturaleza de la sexualidad, desde su función más primigenia, como la reproducción, hasta el lugar que en la cultura deben ocupar las necesidades fisiológicas y las zonas erógenas:

Hablemos ahora de la sexta cadena, la cual cumplía una función algo especial, pues salía recta, atravesaba la frente del prisionero y luego descendía e iba a enrollarse en sus testículos, primero bordeaba uno, lo rodeaba varias veces, lo amarraba; y luego empezaba a circular al otro. Esta cadena partía después por entre el intersticio dejado por las dos nalgas del fraile y remataba la cadena central, de modo que el condenado

le era casi imposible realizar cualquiera de sus necesidades, pero, por suerte, la escasa alimentación suprimía tales vicisitudes (p. 207).

Y como el deseo tuerce la realidad para hacerse posible en la satisfacción, es enemigo potencial y real del poder, el cual se abastece de la realidad prefijada por él mismo. El poder debe, en consecuencia, ejercer control sobre el deseo a fin de yugular su poder subversivo y terco en la búsqueda de satisfacción y bienestar. Para ello, el poder ha inventado las religiones, las prisiones y las ciencias. Una prisión es una prisión de la sexualidad y del deseo, dado que son la base de toda humana actuación, y razón y sentido de toda búsqueda humana. Dirá Sloterdijk (1989, vol. II, p. 51):

La escena para la aparición y los gestos del cinismo sexual viene dada por la ideología del amor idealista, que asigna al cuerpo un papel de menor importancia en relación a los “sentimientos superiores”. Cómo ha tenido lugar la separación de cuerpo y alma y la construcción de una jerarquía en el individuo, sería un capítulo complicado de historia de las costumbres y de historia de la psicología. Nosotros deberíamos comenzar con el resultado de esta historia, con la duplicidad y el dualismo de cuerpo y alma, corazón y genitales, amor y sexualidad, arriba y abajo, aunque admitamos que estos dualismos no en todas partes tienen que significar enfrentamientos hostiles.

Soportado en el platonismo y el cristianismo católico, y a fin de legislar la sexualidad para tenerla bajo control, el poder recurre al instrumento de las prisiones. Se entiende

que la prisión, en su acepción material y metafórica, no solo reprime de la sexualidad el deseo sino que coadyuva a darle su forma, de modo que de expresión natural la sexualidad se torna en ícono cultural y moral que responde a la forma prevista por el poder y, por tanto, a la culpa a él debida:

La siguiente cadena bordeaba de nuevo los testículos, pero sin aprisionarlos y, de manera airosa, rodeaba el pene del religioso; así, al terminar de ser encadenado este órgano, semejaba una serpiente brillante, de muchas roscas o anillos pronunciados (p. 207).

Pero la fuerza de la sexualidad se burla del poder, pues el control no es suficiente para neutralizar del todo la potencia de que está hecho el deseo; antes bien, tales represiones exaltan sus manifestaciones del ser que, a pesar de todo, vive: “Y por el constante roce de tal atrincamiento, el fraile permanecía con su miembro prisionero siempre alterado, lo cual le causaba gran mortificación” (p. 207). El deseo no sabe de leyes ni de reglas y, por ello, escapa a toda deontología del poder, pero también es por ello que se le reprime. El deseo es deseo porque busca y en la búsqueda halla su razón de ser; por eso, no descansa hasta no hallarse en su objeto, descanso momentáneo para volver a ser. Así, el deseo es fuerza que el poder no sofoca del todo, y de la que debe cuidarse. El sujeto que sabe lo que desea y es fiel a ello se torna aborrecible para el poder, puesto que ante él no hay obstáculo que se demore en derribarse, de ahí la prescripción que sobre el deseo han hecho todos los poderes en la historia. Y en ello también radica la fuerza de ese fray Servando que resiste al tiempo que lucha:

Por eso la octava cadena partía en línea recta hasta ese sitio, y, atando el miembro, lo amarraba a una

de las cadenas del muslo, de manera que el fraile, en todo caso, para mover ese órgano tenía que mover el muslo y a la vez mover *los puntales*, y estos tenían que mover, a su vez, la reja de hierro, que permanecía fija al piso, y con ella mover a la prisión entera (p. 207).

Y, por eso fray Servando se torna peligroso y debe vigilarse constantemente, aún más allá de la función de las cadenas que aprisionan su cuerpo. Como sujeto consciente de sí mismo, el fraile debe ser objeto de una vigilancia más cuidadosa y exhaustiva, dado que el poder no confía en las cadenas que ha usado como recurso de sometimiento. En su cinismo, el poder no cree ni siquiera en la fuerza que puede desplegar, pero tampoco cuenta con otro recurso, dado que, frente al sujeto que resiste, su verdad es endeble:

Mas la décima y última cadena permanecía libre; se veía salir de la misma región que salían las otras, y colgar en el aire. Su función era servir de orientación a los carceleros, para que ellos supieran, más o menos, dónde estaban los distintos órganos del prisionero (p. 208).

Y como desconfía de su fuerza, el poder abusa de ella; la sabe insuficiente o poco duradera en su función de apresar los cuerpos. Así, sobre sus cadenas, fray Servando será cubierto de más cadenas: “y todo el cuarto no fue más que una pelota gigante de plomo y acero, que ya engrosaba demasiado y llegaba casi al techo” (p. 208). No obstante, el fraile resiste porque sabe lo que quiere, es leal a su deseo y confía en su voluntad. No hay modo de que se pliegue al poder, como tampoco de que se queje, suplique o se doblegue, condición abiertamente quínica: “Fray Servando

se había ido adaptando a las prisiones. Y ya ésta le resultó dura, pero no tanto” (p. 209). De ahí que sea más fácil que el fraile persevere y que, en esa perspectiva y en su condición de quínico redomado y convencido, le dé a la prisión su real significado y, en esa medida, proceda dentro, fuera y frente a ella. No hay modo de que el poder llegue al corazón de fray Servando, allí donde al parecer se centra su fuerza quínica: “De manera que aprendió a tomar el aire a través de la red de cadenas, y aprendió a succionar aquella agua podrida, que le lanzaban sobre el rollo metálico que le ocultaba la cara” (p. 209).

En suma, fray Servando adapta su cuerpo a la prisión, y así reduce al mínimo el suplicio de las cadenas y el encierro, y al mínimo también los obstáculos que rodean sus cinco sentidos, de modo que afina la percepción del mundo interior y exterior. Debajo de tantas cadenas, el fraile no ha perdido la noción de sí al tiempo que demuestra las insuficiencias del poder: “Algo hacía que la prisión siempre fuera imperfecta, algo se estrellaba contra aquella red de cadenas y las hacía resultar mezquinas e inútiles, *Incapaces de aprisionar...*” (p. 209). Y la imperfección de la prisión, esto es, las fallas del poder, radica en el hombre que es consciente de sí mismo, el hombre libre a pesar de la prisión, aquel que desafía al poder en un campo distinto al del propio poder: el saber que se consolida en el sujeto: “Y es que el pensamiento del fraile era libre. Y, saltando las cadenas salía, breve y sin traba, fuera de las paredes, y no dejaba ni un momento de maquinarse escapes y de planear venganzas y liberaciones” (p. 209).

El fraile se ha salido con la suya: le ha ganado una batalla a ese poder perverso y monstruoso. El fraile ha reducido al poder a su más elemental condición, razón por la que ya no le teme: ha interpretado las argucias del poder, sus debilidades,

el sinsentido de abastecerse de un único sentido, al tiempo que él mismo, como quínico en desventaja, pero con todas las ventajas a favor, ha fortalecido su ser interior sin perder de vista ese mundo de fuera que debe ser transformado para darle paso a su más íntimo deseo. En esa perspectiva, el fraile sigue terco en su tarea de comprender:

Y de no haber sido por aquellas odiosas cadenas que le apretaban la comisura de los labios, introduciéndose por los intersticios de los dientes y atándole la lengua, se hubiera visto dentro de aquella armazón, semejante a un pájaro fantástico, la sonrisa de Servando, tranquila, agitada por una especie de ternura imperturbable... (p. 210).

“En un rostro contento, los labios están separados vibrando imperceptiblemente. Todo es como es. No hay nada que decir. Diógenes, sin decir palabra, está sentado al sol y observa los empedrados escalones del mercado”, dice Sloterdijk (1989, vol. I, p. 198) para describir la sonrisa quínica. Y es esa una de las razones por las que el poder no descansa. La tarea del cínico es evitar la tarea del quínico, por eso, las acciones del poder dependen de las acciones del hombre libre. La verdadera preocupación del poder la constituye el hombre insolente, pues es quien le otorga su justa medida y le traza la ruta de sus acciones represivas. De otro modo, el poder reinaría en paz y descansaría.

En pos del hombre libre, en su asedio tenaz e intenso, el poder teme y enloquece. Y teme y enloquece más cuando descubre que no hay modo de derrotar a ese quínico que, sin mayores armas, lo desafía seguro de sí. Al quínico se le puede quitar la vida, y el poder lo sabe; pero eso no significa, y lo sabe, que esté derrotado. En su fragilidad, otorgada por su

condición de humano, fray Servando puede ser aniquilado; y de hecho la prisión ha sido una forma de aniquilamiento. Pero lejos está de claudicar, lo que ha precipitado al poder en una esquizofrenia que le hace perder el sentido de las proporciones, y a una megalomanía que le impide ver su condición de prepotencia derrotada. El quínico, al mostrarle sus propias fisuras en el ensamblaje cínico, despierta temor en él:

Y mientras tanto los carceleros hacían conjeturas y temían: veían aquella mole en la penumbra. La veían centellear. Y temían. Y el temor les hacía despertar nuevos temores. De manera que sobre aquellas cadenas se amontonaron más cadenas, y sobre aquellas *más cadenas* volvió a colocarse una nueva red de cadenas. Pero los carceleros seguían temiendo por la audacia del fraile, y también por la bestialidad de la obra que ellos estaban haciendo. Por lo que se pidió una nueva remesa de cadenas; y dos bergantines vinieron de Inglaterra. Y toda aquella carga reluciente fue colocada sobre la *chatarra* ya enmohecida, que empezaba a traspasar las paredes (EMA, p. 210).

Por ello, no es necesario que el quínico emprenda grandes acciones para desmoronar la verdad del poder, pues el poder mismo es el que se encarga del desenmascaramiento de su cinismo y, por tanto, de la falsación de su verdad. El quínico no hace más que señalar con sus palabras y actitudes el temor, la megalomanía, la mentira y la injusticia que caracterizan al poder, de modo que son las acciones monstruosas y absurdas del poder las que se dirigirán contra el poder mismo; es decir, el poder se cae por la propia acción de su cinismo. Al quínico no le hace falta la fuerza

bruta para ganar las batallas ni ejércitos para ganar la guerra. Fray Servando no se moverá debajo de sus cadenas, pero es el peso de las cadenas, su exorbitada realidad, lo que le concederá la libertad deseada:

Y los carceleros seguían temiendo... Hasta que llegó el momento: los aterrorizados guardianes oyeron el crujir y se refugiaron, abrazados, en las celdas más bajas. Luego oyeron de nuevo el nuevo crujir, y siguieron refugiándose. Y al momento se escuchó un estallido de toda la prisión. Era el peso de las cadenas del fraile que, al fin, había echado abajo toda la cárcel, que ya no resistía más. Y los escombros de las rejas fueron abriéndose paso a través de otros escombros (p. 211).

Y todavía envuelto en las cadenas y rodando por doquier, fray Servando hace polvo los centros de poder de España, y aún hasta después de liberarse de ellas, continúa el fraile destruyendo todo ícono de poder y de sufrimiento:

Pero antes tropezó con unos acantilados, y la cadena central cedió, y los *puntales* cedieron. Y el fraile cayó libre sobre las olas, tan espumosas, que no cesaron, ni por un momento, de estrellar a los cangrejos contra los imperturbables farallones de la costa. Y hacerlos añicos (p. 212).

### 3.11. Fray Servando y la independencia de México

Y fray Servando emprende la tarea de liberar a América del dominio español. En sus aventuras ha profundizado en el conocimiento del poder, sus mecanismos en el despliegue

de la fuerza y la represión y el cínico saber que lo sostiene. Como pocos, ha enfrentado el poder en todos los ámbitos y lo ha visto actuar en distintas situaciones. Es consciente de que el poder ejercido en Europa en esencia es el mismo poder impuesto en América, y así decide iniciar las acciones que hagan posible la realización de sus ideales independistas.

Pero fray Servando no es el único que quiere la libertad para América ni tampoco el único que emprende acciones de independencia. Gracias a los vientos de la Ilustración y a la inspiración procurada por la Revolución francesa, más de un americano exiliado y un europeo beligerante desean embarcarse para América a dar la pelea por la liberación del continente. Pero así como existen diversos intereses en tal liberación, desde los idealistas radicales hasta los oportunistas, también existen distintas teorías y formas de ver la lucha contra el poder español en América. Están las tendencias que hallan en la educación (ilustración) de los individuos y los pueblos el medio para lograr la libertad, y las tendencias que hallan en la confrontación armada la forma más expedita de expulsar a los españoles y crear repúblicas autónomas y libres.

En todo caso, en esta panorámica se señalan las condiciones de la estructura poder - saber en América, que son diferentes de las condiciones de tal estructura en Europa, aunque use el mismo sentido cínico en su cometido de sometimiento. La diferencia entre las dos estructuras es que aún América no ha pasado por el tamiz de la Ilustración, de modo que el saber del poder responde a los postulados escolásticos, en el mejor de los casos, y a la ignorancia pura, expresada en el analfabetismo de hombres y pueblos, formas eficaces, probadas a lo largo de la Edad Media, para gobernar sin sobresaltos. Un diálogo sostenido con un hombre de

guerra y que muestra la posición proclive a la educación de fray Servando, es el siguiente:

—Creo que tenemos los mismos planes, Don Mina. En realidad, he escrito, durante mi estancia en Londres, un libro fulminante. Lo titulé “La historia de la revolución en la Nueva España”. Con él pienso invadir toda América.

—¡Papeles! ¡Papeles! Lo que se necesita es dinero y metralla.

—Sí, pero para que esa metralla surta efecto hay que tener preparado el sitio. La gente de América es muy ignorante, no por su condición natural, sino por la poca oportunidad que ha tenido de cultivarse. Aquí todos leemos *El Contrato Social*. Allá no saben más que el catecismo. Hay que abrirle el cerebro a todos los criollos para luego poderle abrir fuego a los gachupines (p. 226).

En su primera expedición a América, el fraile ingresa a Estados Unidos y allí se tropieza con un rasgo contradictorio de la Ilustración: ya no es un movimiento dirigido a alcanzar la libertad de los individuos y los pueblos, mediante el uso de la razón y el cultivo del saber, sino que el saber científico y técnico se constituye en la base de unas formas económicas fundadas en la industrialización y el capital, lo que produce un neocinismo imperialista: el capitalismo. El rey ya no es la representación del poder ni la economía se basa en el exclusivo trabajo de la tierra. Alrededor del dinero girará la economía, la política y la administración, subsidiarias de la producción de bienes materiales a través de máquinas movidas por energías distintas de la humana —el combustible—, propias de los procesos de industrialización... En nombre de la libertad, se acogen nuevas formas de

esclavitud y racismo, al tiempo que se estilizan las formas del ejercicio del poder. El sarcasmo de Arenas es contundente:

En esta situación vamos avanzando, cuando siento un gran alboroto en los vagones ocupados por los negros. “Combustible”, grita el maquinista. “Combustible o no llegamos”. Y uno de los veintinueve vagones queda completamente despoblado. “Es lo que más se asemeja al carbón de piedra”, me explica una señora, con gran zalamería al ver mi expresión de desconcierto, y agrega que por allí no tienen ese material, pues la tierra no produce más que oro. “Por eso usamos negros, los tenemos en abundancia. Y, como ya lo dije: por ser lo más semejante al carbón”... (p. 238).

En ese sentido, el “desarrollo” y el “progreso”, como divisas del capitalismo naciente, que deben tender al bienestar de la humanidad, en cuanto generación de una riqueza tal que promete acabar con la pobreza, se revelan como falsos. Es evidente que tal cinismo consiste en apropiarse del concepto de *libertad* aun cuando promueve un neoesclavismo tan bestial como el practicado por la España monárquica en América del Sur. Y cinismo porque las máquinas del progreso y el desarrollo necesitan como combustible la fuerza de los más pobres, los obreros, a fin de enriquecer a los más ricos, los dueños de las máquinas, sin que aparezca el prometido bienestar. Allí son puestos al servicio del capital los conocimientos científicos originados en el Renacimiento, de modo que tales ciencias no tenderán al beneficio de los pueblos sino al enriquecimiento de estrechas castas, en un carácter abiertamente utilitarista y pragmático:

... Pero al fin llegamos al Sur, y con uno de los vagones de combustible intacto. Mina luce aterrado. “Así que éste es el país de la libertad”, me dice, sin agregar nada, mientras le atan una cadena de gran grosor al cuello. No sé, realmente..., le contesto, aquí sin dinero no se consigue ni el aire. Y veo como otra cadena de gran grosor rodea mi nuca y nos une a ambos por la misma región. Y sin más, y a restallantes latigazos, somos conducidos hasta las plantaciones de algodón... Y ya estamos trabajando en esta gran cuadrilla. Y ya recogemos el algodón desde el amanecer hasta la puesta del sol (que estos americanos, amantes de la productividad, hacen retardar a través de espejos y disparos al aire). Y ya estoy completamente exhausto (p. 239).

Ahora en México, y al frente de la insurrección y la lucha por la tierra, el fraile asume una posición frente a la confrontación armada y el espíritu de la revolución. Y habla a los campesinos en un discurso cargado de ideas nobles, y dirigido a la consecución de una libertad de las gentes, fundamentada en la justicia y la razón, sin obligar a nadie a armarse. “(...) el verdadero hombre no necesita que lo fuercen para que luche por su tierra oprimida” (p. 250). Fray Servando cree en la honestidad incluso en el interior de la guerra, y hace acopio del mensaje del cristianismo primitivo, a fin de devolverle al pueblo una idea de Jesús distinta de la promulgada por la Iglesia católica. Antes de iniciar la revuelta, obliga a un sacerdote a dar la misa, y ante la negativa de este por la ausencia de vino sagrado, el quínico fraile llena el cáliz con aguardiente, y le dice: “Y no se preocupe por la calidad del vino, que Cristo no era precisamente de los ricos y no bebió en toda su vida mejor vino que ese que usted va a tomar ahora...” (p. 251).

En las revueltas de México, en sus revoluciones orientadas hacia la independencia, fray Servando no tiene miramientos con el poder. Él mismo reconoce que ese saber lo obtuvo en sus tantos años de resistencia frente a las huestes de las prepotencias de turno, y de sus no pocos golpes propinados a ellas, declaradas enemigas desde un principio. Por eso, a estas alturas de su vida, y aunque está investido como obispo de Baltimore y pertenece a las estructuras de poder en el Nuevo Imperio de Iturbide, no varía su actitud insolente frente al poder, ya se trate de un rey español o ya de un emperador mexicano.

Y a propósito, ante el Imperio de Agustín de Iturbide no tiene miramientos para, por un lado, manifestar su inconformidad política por la nueva forma de gobierno, y por otro, desenmascarar al Emperador y sus acciones, hasta el punto de hacer ver en este intento de independencia una traición a la revolución querida por los mexicanos. Tales actitudes frente al Imperio y a su emperador lo llevan de nuevo a prisión. Y es que, a pesar de que fray Servando ocupa ahora una posición importante en el nuevo gobierno de México, no cesa de cuestionar la verdad sobre la que se sustenta ese poder, y no importa si este se adjudica el epíteto de revolucionario. De hecho, en el capítulo XXXII (p. 269) sostiene un diálogo con Agustín de Iturbide, autoproclamado emperador de México, donde muestra las inconsistencias del nuevo régimen y el carácter oportunista del emperador. En este corto discurso, el fraile muestra la condición del quínico frente al cinismo del poder, sin mostrar temores por el riesgo de perder una vez más su libertad:

En verdad, cuando se llega a pasar por todos los tormentos inimaginables nos queda, por lo menos, la tranquilidad de saber que nada nos

puede sobresaltar. No me infunde usted miedo. Estoy acostumbrado a vivir en la pobreza, en la miseria y en el constante peligro de la muerte. A lo único que no podré adaptarme es a vivir entre la mezquindad y el engaño. Bien podría ahora aceptar su *imperio* y pasearme entre todos esos *huehuenches* y mentecatos como uno más. Y hasta podría pertenecer a esa “Real Orden de Los Caballeros de Guadalupe”, que usted ha fundado y que todo el que tenga un tinacal o una mina puede formar parte de ella. Pero con mis hábitos me basta para sostenerme (p. 271).

Fray Servando no ha caído en el engaño, no se ha dejado seducir por las comodidades que el poder le ofrece y no ha olvidado su posición contestataria, crítica e insolente frente a toda prepotencia. Antes bien, desde el interior de las propias estructuras del poder, enarbola su palabra y la dirige al desnudamiento de aquella verdad mezquina, cubierta por los sentimientos “revolucionarios” y “nacionalistas” de un México esperanzado... Se planta frente al emperador para señalarle su ignorancia y su hipocresía, y reduce el nuevo imperio al ridículo y al emperador a traidor de la libertad y la independencia a la que aspira México. Sabe el fraile, y está muy lejos de olvidarlo, que aún tal libertad y tal independencia no se han alcanzado, razón por demás para saber que entonces tampoco ha terminado su lucha contra el poder:

Desnudo me he visto y no me he denigrado por ello para callarme ahora ante estas tamañas ridiculeces como las que representa usted... Usted es mi enemigo, *Señor Agustín*, como lo es para mí cualquiera que se ponga en contra de la

libertad y de la independencia; pero usted es más enemigo aún, porque ni siquiera tiene principios, aunque fueran malvados... (p. 271).

Del mismo modo, el fraile no economiza palabras para mostrar la verdadera naturaleza del nuevo imperio y burlarse de las pretensiones imperiales de un hombre ambicioso que no tiene nada de emperador y sí le sobra en oportunismo y deseos de enriquecerse. Es decir, fray Servando se encarga de degradar a Iturbide en sus ínfulas de majestad para devolverlo a su simple condición de un ser humano que pretende ser lo que no es.

Ya oigo cómo lo llaman sus aduladores, *Tur Vir Dei*, virando su nombre al revés, tratándolo de varón de Dios. No creo que Dios se ocupe de esa clase de varones, en primer lugar porque no lo son. Para decirle la verdad: con todas las indumentarias, con todos esos galones y esas plumas y ese estandarte sobre la cabeza, me recuerda usted a una prostituta de Pistoya de ésas que sólo se ven en los carnavales lujuriosos que se celebran en Italia (p. 271).

Y por supuesto, ante las palabras temerarias de fray Servando dirigidas al develamiento de la verdad, Agustín de Iturbide acude a su poder y se escuda en la fuerza militar, a fin de acallar al insolente que no solo ha desnudado sus pretensiones de poder, sino que ha ridiculizado su actitud como gobernante. Pero, aun así, las palabras del fraile no pueden ser silenciadas; antes bien, ante la inminencia de volver a la cárcel, se tornan más agudas y contundentes en su crítica del nuevo régimen, señalando de paso el verdadero sentido del uso de la fuerza del cinismo militar y de la prisión como instrumento de represión:

—¡Ya basta, señor Mier! Me ha ofendido usted demasiado. Voy a llamar a los soldados para que lo encierren.

—¡Ya veo cuál es su democracia!... El hecho de que yo vuelva a caer preso indica que México aún no es libre (p. 272).

### 3.12. Fray Servando y los poetas

Recobrada la libertad y aún en épocas de independencia, fray Servando también debe moverse entre otros cinismos. Y uno de ellos corresponde a los poetas serviles del poder. Esto es, los poetas son acogidos por el régimen y puestos bajo su protección y mecenazgo, experiencia que Arenas ya conoce con suficiencia en la consolidación del Estado socialista en Cuba. Reinaldo Arenas y fray Servando saben que esta suerte de poeta y su producción estética se deben al régimen. Es un poeta adherido a un gobierno que le ha abierto sus puertas a fin de tener la literatura bajo control; por supuesto, se trata de una poesía obediente, autoglorificada y convertida en propaganda del régimen:

No solamente por su construcción se le llama al Palacio la Gran Pajarera Nacional; centenares de poetas (albergados entre las cornisas) llenan sus cámaras, sus grandes salones, inundan los pasillos, se pasean por los corredores y jardines; siempre componiendo alguna obra que ellos llaman *magistral* (p. 280).

No es la poesía construida en libertad. Prisionera del régimen, le canta, lo promueve y lo “inmortaliza”. Esta poesía es aceptada, canonizada y, por supuesto, distinguida

de aquella que se sitúa por fuera de los dominios del régimen y del canon por él establecido. Es una poesía sin poesía, producida por un cínico poeta que lo es por haber supeditado su talento a las dádivas del poder, y porque miente. Es una poesía dedicada a las formalidades textuales, pero que pierde su carácter transgresor y crítico de la verdad levantada como inamovible. Adherida a la vigencia del poder, se repite a sí misma en todas sus producciones, abandonando la expresión y la significación que busca los mundos posibles y la condición humana situada más allá de toda verdad dogmática:

Por las tardes, y a veces hasta por las madrugadas, el escándalo de estas criaturas que a cada momento encuentran una rima insuperable, una palabra estupenda, es realmente ensordecedor. Cogidos de la mano danzan en corro, tratan de alzar el vuelo, convocan a las *Musas* con bailes exóticos, declaman sus obras. Deliran (p. 280).

Es la poesía cínica aquella constituida en loa al poder y al mandatario. Es ella la que inventa, a partir de las posibilidades estéticas del lenguaje, las virtudes de un régimen y de quien gobierna, ocultando, asimismo, su real carácter prepotente, injusto y criminal. Es una poesía que se ha hecho del lado de los ocultamientos de la verdad y la promoción de las mentiras convertidas en verdades. Y esta poesía compite por cuál miente más y más cínicamente, a fin de que el poeta gane posiciones en la escala de aceptación del régimen. Pero son los mismos poetas los encargados de afianzar el canon y de hacer de la verdad del poder la ruta. Véase la cita siguiente, y se aclara que Victoria es el apellido del presidente de México en ese momento:

Sin embargo, algunas veces, los escarceos en la Gran Pajarera cambian de resonancias. Entonces se hace silencio. Luego se oye un chillido, y uno de los cantores (o quizás varios) parece a manos de la horda enfurecida que forman el resto de los cantantes: se atrevió a rimar la palabra Victoria con *irrisoria*, o con *ilusoria*, o con *breve trayectoria* (p. 181).

Y el poder es más poder cuando logra legislar la poesía y ejercer sobre ella el control. Los poetas, en su obediencia, siguen dóciles al mandatario y glorifican su presencia, y el mandatario lo sabe. Si tiene la poesía de su lado tiene garantizada la salvaguarda de su verdad, lo que facilita el sostenimiento y el ejercicio del poder. No son preocupación para el mandatario los poetas inquilinos de su “pajarera”. Su preocupación y la perturbación de su sueño son los poetas que justo se ubican por fuera de su influencia. Le sucede a Guadalupe Victoria en su lecho, luego de acallar con un gesto simple a los poetas de palacio:

“Pero no estaban todos” —dice en voz baja y entreabre los ojos—. “Los dos más importantes no estaban” —y vuelve a bajar los párpados—. “Sería muy conveniente no olvidarlos”. Y ya reposa. El silencio en estos momentos es absoluto” (p. 282).

Piensa el señor presidente Guadalupe Victoria en los escritores José María Heredia y fray Servando Teresa de Mier; son estos hombres parte de su tormento, porque se han negado a pertenecer a su séquito de aduladores. Han preferido buscar otras verdades, escribir desde los márgenes y despreciar los cánones. Sin embargo, son inquilinos del palacio presidencial y se pensaría que forman parte del

poder. Pero se mantienen a la expectativa, reflexionando y oteando el camino de la recién conquistada independencia. Y el presidente Guadalupe Victoria no se siente cómodo con ellos al lado; tampoco está cómodo fray Servando Teresa de Mier en ese palacio.

Hacia toda la vida que fray Servando no vivía en un mundo de tranquilidad. Han cesado ya las persecuciones, las prisiones, las calumnias y el exilio. Viejo y en su patria, el fraile ha obtenido el reconocimiento por sus luchas personales y sociales a favor de México. Es un inquilino de honor en el palacio presidencial y rodeado de atenciones merecidas. Pero el fraile no está bien, algo lo inquieta y lo mueve a disentir, algo no se acomoda en él... Y es el poder. ¿Qué ha pasado con el poder? ¿Dónde está la independencia? Se siente asfixiado en ese palacio gigante donde parece no transcurrir el tiempo. “Para ver el sol en este armatoste hay que jugarse la vida” —dijo—. “Esto es peor que la travesía de los Pirineos” (p. 282). Se siente aturdido por los poetas y sus letanías, por el acoso y las reverencias de criados y aduladores. Se siente perdido en mitad de reliquias antiguas y sin sentido, salones cargados de íconos que ya no le dicen nada a nadie, héroes y mártires que no son ni lo uno ni lo otro. En definitiva, se siente atropellado en ese palacio de la independencia, donde “(...) todo era tan monumental que irradiaba irrealidad” (p. 283). Demasiado grande ese palacio para su gusto y su cuerpo pequeño, fray Servando se siente agonizar:

Al fin (clamando ya por la confesión) vio surgir, al final de un largo pasillo, la claridad del exterior. Dando tumbos salió al corredor, atravesó los doce balcones volados de hierro con barahurtes torneados y contempló por un instante el gran

estandarte donde descansaban el escudo y las armas nacionales. Pero estos artefactos estaban de espaldas, con el frente hacia la Plaza, y el fraile sólo pudo ver un amasijo de hierro ya mohoso por las lluvias (p. 284).

Harto está fray Servando de los poetas que se han puesto bajo la égida del poder; no los soporta ni tolera sus composiciones tan ilusorias como mentirosas. Se siente inactivo en ese palacio y en la ciudad prisionero y desengañado, porque la miseria continúa y nada parece haber cambiado con la independencia. El poder, con otro rostro, es el mismo. Y ya quiere huir de allí ese prófugo incansable, y solo lo detiene la Virgen de Guadalupe:

De nuevo vio todo aquel aparato, y sintió lástima, o pena, y hasta un poco de asco. Y aquella tragedia romana, y aquel despliegue de oropeles, pensaba, se realizaba en homenaje a la Virgen de Guadalupe, en conmemoración de su próximo aniversario (p. 285).

Pero al único poeta que fray Servando acepta, aquel a que se ha alejado ya de la turba de poetas de palacio, es José María Heredia. Se da entonces un encuentro singular entre estos dos personajes, en quienes habita el espíritu quínico, indomeñable e insolente. Ambos son conciencia crítica y beligerancia en la palabra, han padecido el exilio y, como ahora, siguen siendo objeto de la exclusión y la vigilancia del poder, aunque hayan sido acogidos por ese mismo poder. Dirá el fraile: “¿A dónde vamos a parar, gobernados por esa turba de facinerosos, de estafadores, de chulaperos, de rufianes de provincia que aprovechan la confusión para hacerse de aparato y rumbo?” (p. 289). Aun dentro del

poder, acogidos por el primer gobierno del periodo de independencia, la condición quínica de ambos no se olvida, ni por ellos ni por el nuevo régimen. Y esta condición se reivindica a diario y en la medida en que el saber de cada uno se expande y comprende, distinguiéndose de los demás habitantes del palacio, en especial de los poetas:

“Porque de todas las desgracias de la tierra, que son tantas” —dice ahora Heredia, gesticulando y mirando los pararrayos del palacio—, “ninguna es tan terrible como la del poeta, porque no solamente debe sufrir con más vehemencia las calamidades sino que también debe interpretarlas” (p. 292).

Pero en una confrontación singular entre quínicos, fray Servando Teresa de Mier y José María Heredia se señalan mutuamente sus condiciones cínicas. Se aceptan y se rechazan, se respetan y se mofan, se quieren y se odian, para, finalmente, compadecerse y admirarse como hombres que lo son por su fidelidad de cada quien a sí mismo. El quínico no escapa al quínico: quinismo contra quinismo a fin de asomarse a la influencia del poder prepotente que aún los habita:

Y ahora el fraile y el poeta, confundidos en el escándalo de la metralla y el constante repiquetear, se alejan del balcón y situándose a cada extremo del corredor irrumpen en largos discursos. Los dos hablan al mismo tiempo. Los dos se quejan. Cuentan sus largas peregrinaciones, sus angustias, sus tristezas del destierro, por último se encaraman en dos sillones tambaleantes, y desde allí continúan hablando, alzando las manos, pateando en los asientos que se desfondan, perdiendo a veces el equilibrio y yendo a parar al suelo (p. 291).

No han sido héroes sino hombres, en lo que la palabra *hombre* implica para un quínico. Por ello, fray Servando y Heredia se reprochan sus neurosis; vale decir, las contradicciones entre pensamiento y acción. La crítica no se dirige al poder como el dominio de unos hombres sobre otros, sino a la verdad cínica que habita al hombre mismo y que produce actitudes más viciosas que virtuosas. Dice el fraile de Heredia: “Es llorón, se recrea en el sufrimiento. Siempre está hablando de la muerte, pero baja con mucho cuidado las escaleras del jardín”. (p. 292). Y Heredia dice del fraile: “Oigan eso. En todas sus memorias, tan mal redactadas, no hace más que hablar de sí mismo. Él, siempre él. Mírenlo pavonearse. No es más que un exhibicionista” (p. 292). Pero más allá de las contradicciones y los egoísmos, más allá de los vicios y las pedanterías, el fraile y el poeta se reconocen en su lucha contra el poder. El saber los atormenta tanto como se constituye en un problema para el régimen. Y es ese saber lo que los conduce a un reconocimiento que junta las orillas y que neutraliza las envidias mutuas:

“Y qué somos”, dijo la voz del fraile, interrumpiendo el poema y el pensamiento de Heredia, “qué somos en este Palacio sino cosas inútiles, reliquias de museo, prostitutas rehabilitadas. De nada sirve lo que hemos hecho si no danzamos al son de la última cornetilla. De nada sirve. Y si pretendes rectificar los errores no eres más que un traidor, y si pretendes modificar las bestialidades no eres más que un cínico revisionista, y si luchas por la verdadera libertad estás a punto de dar con la misma muerte” (p. 293).

Los dos hombres recuerdan su condición insurgente, su fidelidad a la vida y su búsqueda sempiterna del saber. Son

conscientes del lugar que ocupan dentro del poder y de la estrechez del poder para albergar sus espíritus inconformes. Aun en mitad de las comodidades otorgadas por el gobierno, se reconocen como batalladores por el principio que los condena y los redime: la libertad. No son hombres que hagan caso omiso, puesto que su lucha es para toda la vida, por eso, ante las ridiculeces del poder, ante su cinismo y sus excesos de la fuerza, ante las evidencias de que no corresponde a lo que se buscaba con la independencia, estos hombres reaccionan desde su carácter rebelde. Y entonces hay que hacer acopio de la palabra y del saber que ella comporta: ante la índole del poder en su doble faz no se puede guardar silencio: “Hay que hablar —pensó el poeta— Hay que decir algo antes que lleguemos a enloquecer. Algo, lo que sea. Hay que romper este encantamiento engañoso” (p. 295).

Y fray Servando llega a un momento culminante de sus reflexiones acerca del poder. Sus peripecias se iniciaron con el sermón sobre la Virgen de Guadalupe, y se expandieron en la medida en que el fraile fue entendiendo los mecanismos del poder como dominación sobre los hombres y las comunidades, en el uso de la fuerza y una actitud amañada de la justicia; pero ahora reconoce que tal comprensión no está completa, por ello, se precipita al origen del poder. Considera la irrupción del poder europeo en América con su parafernalia militar y la idea cínica de la “conquista”, donde se desdibuja y se somete el valor de la naturaleza en su carácter original y paradisiaco del Nuevo Mundo a la dominación y la codicia española. Pero el fraile aún va más atrás, hasta establecer el papel de los rituales míticos que, en el engaño, quieren asegurar la paz y justificar las dominaciones más primitivas. Es el carácter del poder en todos los tiempos, revestido de verdades que le permiten ejercer el dominio sobre hombres y comunidades. Por ello,

fray Servando se siente estafado, dado que en su lucha no ha combatido al poder como tal sino a sus manifestaciones religiosas, epistemológicas y militares. Por eso, en un trance *delirante*, se interna en el misterio del saber, atormentado por las preguntas elementales:

Y descendió. Estaba hora en su *Gran Noche Estrellada*. La noche de las interrogaciones. La que enloqueció a Van Gogh. La que había hecho dudar a Kant. La primera noche de David. La noche que había desconcertado o iluminado a todos los hombres en todas las civilizaciones (p. 302).

En una actitud filosófica aborda el fraile lo existente. No se trata de una parroquia, de una ciudad, del mundo europeo y americano; tampoco de la independencia, el Descubrimiento de América, la Revolución francesa. Se trata ahora del origen espacio-temporal y del sentido del universo y de la condición humana. Piensa el fraile en el devenir de lo existente, cuyo *telos* es la perfección; pero descubre que no es así:

Entonces tuvo la revelación. Pensó que el objetivo de toda civilización (de toda revolución, de toda lucha, de todo propósito) era alcanzar la perfección de todas las constelaciones, su armonía inalterable. “Pero jamás”, dijo en voz alta, “llegaremos a tal perfección, porque seguramente existe algún desequilibrio” (p. 302).

Y piensa que en verdad todo debería ser así, a no ser por ese sensible desequilibrio que comporta en el ser humano su condición inconforme, antinómica, desajustada al plan de la naturaleza y a los movimientos del universo: “Otra vez pensó

(ahora en voz baja) que si todo el universo estaba regido por esa misma armonía de los astros, si todos, menos el hombre, estaban sometidos a esa Ley, era porque verdaderamente existía tal desequilibrio” (p. 302).

Y al reconocer al hombre como criatura responsable de todo desequilibrio, el fraile siente miedo de perder quizá lo único que lo ha alentado en su trasegar por los aviesos caminos del poder y el saber: la confianza en el hombre como ser capaz de honestidad. No quiere el fraile caer en el hueco profundo del escepticismo y la incredulidad frente a ese hombre que lo habita y con quien ha dialogado a lo largo de sus aventuras. No quiere renunciar a su fe, por cuanto tal renuncia lo encerraría en una soledad insoportable, mucho más que aquella que lo ha acompañado siempre:

Y sintió miedo. Miedo de que al final de aquellos vastos recintos no hubiese nadie esperándolo. Miedo a quedarse flotando en un vacío infinito, girando por un tiempo despoblado, por una soledad inalterable donde ni siquiera existía el consuelo de la fe. Miedo a quedar totalmente desengañado. Y retrocedió (p. 303).

Pero fray Servando finalmente descubre lo que quizá todo quínico vislumbra al final de sus luchas, y es que el saber, el saber del sujeto, humano profundo, no consiste en fórmulas que se aprenden de memoria para la solución de los problemas y la respuesta de cualquier interrogante; que tal vez el saber se deba a esa vida que se vive a golpes intensos de un sujeto que no termina nunca de ser; que es un saber constituido en un pacto secreto consigo mismo y que, por ello, es imposible de ser transmitido, lo que, además, lo distingue del saber del poder. Un saber que no se transmite

no ejerce dominación alguna sobre nadie ni pretende el control de ningún destino. No es el saber que surge del juego político de las ideas sino de las entrañas de la vida misma, esa que debe ser vivida si se quiere obtener algún saber. Una voz le dice a fray Servando:

Oh, arúspice..., hay un gran respeto hacia ti por toda esa gente que solicita tus orientaciones, o que desea oír tus afiebradas palabras. Y tú, con esa voz gastada, que tiene la gracia espontánea de lo que se repite, le dices que no puedes dar consejos, que el mejor modo de llegar a conocer es vivir. Pero vivir como lo has hecho tú y como casi no lo permiten estos tiempos... (p. 308).

Un saber que le otorga muchos derechos, entre ellos, el de predecir su muerte o de morirse cuando quiera, al modo de Diógenes de Sinope o de Reinaldo Arenas, y en cuanto sujeto que no ha renunciado a sí mismo, ni siquiera por las glorias que le ha ofrecido el poder: “Están invitados a mi extremaunción” (p. 310). Y allí, en la muerte, el sujeto sigue siendo sujeto de su destino y de su historia. Ya no se trata de México, América o el Universo. Se trata más bien de su trasegar como criatura que llegó a ser porque así lo quiso, porque ese fue su deseo en todas y cada una de sus acciones, y siempre repitiéndose, fiel, en un destino que él mismo volvió inalterable, en una suerte de mito del eterno retorno:

Y te viste otra vez en la bartolina de San Juan de Ulúa, peleando con la vela, que no cesaba de acosarte, lanzándote chisporretazos a la cara. Y, como en un sueño, se te apareció el feroz León, y empezó la persecución. Y te viste saltando murallas y flotando por los aires, asido de inseguros paraguas. Así caíste sobre la

parroquia de Tepeyac; y predicaste, largo rato, frente al arzobispo, el virrey y la mar de indios, sobre el obsesionante tema de *la verdadera aparición de la Virgen de Guadalupe...* Y luego volviste a Monterrey, pues ya eras un muchacho. Y emprendiste el regreso a la casa desde el corojal (p. 311).

### Referencias

- Althusser, L. (2003). *Ideologías y aparatos ideológicos del estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Angvik, B. (1995). "Bio-grafías y tanato-grafías: estrategias teóricas en torno a la presencia del sida en la literatura contemporánea". *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. University of Birmingham. Recuperado del Centro Virtual Cervantes, [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih\\_12\\_6\\_007.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_6_007.pdf)
- Araya, F. (2010). "Una mirada en blanco y negro a la historia: Charles Chaplin". *Revista SudaHistoria*. 1(1). Recuperado de <http://www.sudhistoria.cl/wp-content/uploads/2010/09/Una-mirada-en-blanco-y-negro-a-la-historia-F.-Araya.pdf>
- Arenas, R. (1980). *Celestino antes del alba*. Caracas: Monte Ávila.
- Arenas, R. (1980). *El palacio de las blanquísimas mofetas*. Caracas: Monte Ávila.
- Arenas, R. (1982). *El mundo alucinante (Una novela de aventuras)*. Caracas: Monte Ávila.
- Arenas, R. (1982). *Otra vez el mar*. Barcelona: Argos.
- Arenas, R. (1986). *Persecución (Cinco piezas de teatro experimental)*. Miami: Ediciones Universal.
- Arenas, R. (1990). *El asalto*. Barcelona: Tusquets.
- Arenas, R. (1990). *El portero*. Miami: Ediciones Universal.
- Arenas, R. (1990). *Viaje a La Habana*. Madrid: Mondadori.
- Arenas, R. (1991). *El color del verano*. Miami: Ediciones Universal.
- Aubou, A. (2007-2008). "Mundo fragmentado y consciencia trágica: una lectura de la Pentagonía de Reinaldo Arenas". *Ateliers du Séminaire Amérique Latine de l'Université Paris-Sorbonne*, 3. Recuperado de <http://www.crimic.paris-sorbonne.fr/actes/sal3/aubou.pdf>
- Berman, M. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Madrid:

- Siglo XXI Editores.
- Bertot, L. (1997). "Autenticidad y opresión: la transformación Madre-Estado en el discurso subversivo de Reinaldo Arenas". Recuperado de <http://www.cubanamericanreview.com/TransformacionMadreEstado.pdf>
- Borunda, D. (1898). *Clave general de jeroglíficos americanos*. Roma: Jean Pascal Scotti.
- Breña, R. (2005). "Pensamiento político e ideología en la emancipación americana. Fray Servando Teresa de Mier y la independencia absoluta de la Nueva España". En Francisco Colomb (Ed). *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico* (2 vols.). Madrid-Frankfurt: Editorial Iberoamericana Vervuert.
- Casamayor, C. (2003). "Un bojeo cubano. Isla y cubanía o ciertos esfuerzos literarios por comprender la insularidad, emprendidos por algunos narradores cubanos del siglo XX". *Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*. Islas Canarias.
- Castrillón, C. A. (1998). "La reescritura de la historia (A propósito de *El Mundo Alucinante* de Reinaldo Arenas)". *Cuadernos filosófico – literarios*, (6). Manizales: Facultad de Artes y Humanidades.
- Correa, M. (2009). "Reinaldo Arenas, el boom latinoamericano de los años 60 y la posmodernidad". *Revista Hispano Cubana*, HV. (33). Madrid: F. H. C. C/Orfila.
- Cortés, V. H. (2004). *La configuración de un discurso en El mundo alucinante*. (Tesis de maestría). Colima: Universidad de Colima.
- Cruz-Taura, G. (2009). "Europa en los vuelos de libertad de Reinaldo Arenas". Ibero-American Institute, Berlin. Recuperado de [www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/salalmdocs/europa\\_en\\_los\\_vuelos.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/salalmdocs/europa_en_los_vuelos.pdf)
- Cymerman, C. (1993). "La literatura hispanoamericana y el exilio". *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, (164-165): 523-550.
- Eco, U. (1980). *El nombre de la rosa*. Barcelona, Lumen.
- Egan, L. (2004). "Servando Teresa de Mier y su sátira general de las cosas de la Vieja España" *Literatura Mexicana: Ensayos y Estudios*. 15(2): 7-22.

- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Fonseca, Á. (2006). *Características de la narrativa latinoamericana del posboom en la novela El portero de Reinaldo Arenas*. Guatemala: Universidad de San Carlos.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (2006). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- García, F. (1995). *El color del verano*, Reinaldo Arenas, o la plenitud del dionisismo. *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Pp. 233-239. Centro Virtual Cervantes.
- García, J. (2008). "Diógenes el Cínico en la República literaria". *Revista Res Pública*, Universidad de Murcia, (19). Recuperado de [revistas.um.es/respublica/article/download/62031/59771](http://revistas.um.es/respublica/article/download/62031/59771)
- Germán G. (2008). "La historia y sus voces en *El mundo alucinante* de Reinaldo Arenas". *Revista Literaria Cuarto propio*, Universidad de Puerto Rico, (4). Recuperado de [http://cuartopropio.upra.edu/vol4/Articulo\\_German\\_Garrido.pdf](http://cuartopropio.upra.edu/vol4/Articulo_German_Garrido.pdf)
- Gómez, A. (2004). "Cínicos, Dadás: una actitud ante la vida". *Revista Taula, quaderns de pensament*. Recuperado de [www.raco.cat/index.php/Taula/article/viewFile/75983/96597](http://www.raco.cat/index.php/Taula/article/viewFile/75983/96597).
- Jaeger, W. (1994). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G. (2003). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid: Trotta.
- Kant, E. (1986). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?". *Revista Argumentos, Universidad y sociedad*, Universidad Nacional de Colombia, (14-17): 28-43.
- Lombardi, J. (1964). "Fray Servando Teresa de Mier y el Congreso mexicano constituyente". *Armas y Letras*, Universidad de Nuevo León, México, 7(4): 47-70.
- Lorite Mena, J. (1985). "La 'Paideia' en el pensamiento griego". *Universitas Philosophica*, 3(5): 81-92.
- Macías, C. (2009). "Algunas notas sobre el ideario y el modo de vida de cínicos". *AnMal Electrónica*, (26). Recuperado de [www.anmal.uma.es/numero26/01\\_Cinicos.pdf](http://www.anmal.uma.es/numero26/01_Cinicos.pdf)
- Mateo del Pino, A. (2002). "De cuando la vida imita al teatro.

- La dramaturgia de Reinaldo Arenas". En *Creación y Exilio*. Memorias del I Encuentro Internacional con Cuba en la distancia. Madrid: Editorial Hispano Cubana; pp. 279-287.
- Mier, F. S. (1917). *Memorias*. Madrid: Editorial América. Biblioteca Ayacucho.
- Mier, F. S. (1944). "¿Puede ser libre la nueva España?". En *Escritos inéditos* de Fray Servando Teresa de Mier. México: El Colegio de México; pp. 213-227
- Mier, F. S. (1978). *Ideario Político*. Comp. Edmundo O'Gorman. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mier, F. S. (2005). *De política y democracia*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Olcoz, N. (1999). "Delitos y sueños de Reinaldo Arenas". *Estudios públicos*, Santiago de Chile, (76). Recuperado de [www.cepchile.cl/dms/archivo\\_1703\\_391/rev76\\_olcoz.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1703_391/rev76_olcoz.pdf)
- Panicelli, S. (2005). *La pentagonía de Reinaldo Arenas: un conjunto de novelas testimoniales y autobiográficas*. (Tesis Doctoral). Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Porras, L. (2010). "Diógenes el cínico: lo patémico como elemento creador de la efígie del mendigo filósofo en contraste con la imagen del individuo de la contracultura contemporánea". I Congreso internacional virtual de formación del profesorado. Universidad de Murcia. Recuperado de [www.congresos.um.es/imagenyapariencia/11-08/.../presentations?](http://www.congresos.um.es/imagenyapariencia/11-08/.../presentations?)
- Pulido, M. (2002). "El mundo alucinante de Fray Servando Teresa de Mier y la caricatura fantástica de la historia". *Clío, Nueva época*, 4(32). Recuperado de [http://historia.uasnet.mx/Revista\\_clio/Revista32/4\\_Mundoalucinante.FrayServandoTeresadeMier\\_MariaPulido.pdf](http://historia.uasnet.mx/Revista_clio/Revista32/4_Mundoalucinante.FrayServandoTeresadeMier_MariaPulido.pdf)
- Recinos, J. N. (2008). *La novela posttestimonial de México y Centro América (1994-2004)*. (Tesis doctoral). University of California, EMI. Recuperado de <http://gradworks.umi.com/3332653.pdf>
- Reyes, A. (1995). "Fray Servando Teresa de Mier". En *Obras Completas*, tomo III. México: FCE.
- Robyn, I. (2009). "Un pícaro en La Habana, elementos de la picaresca en El color del verano, de Reinaldo Arenas". *ILASSA XXIX. Annual Student Conference on Latin America*. Aus-

- tin. The University of Texas at Austin.
- Rodríguez, E. (1985). "El mundo laberíntico de Reinaldo Arenas". *Revista Vuelta*, (101): 22-25.
- San José Vázquez, E. (2007). "Utopía y progreso en *El mundo alucinante*, de Reinaldo Arenas: Fray Servando y el tiempo histórico". *Revista América sin nombre*, Universidad de Alicante, (9-10): 190-200.
- Silva, G. (2009). "Siempre en otra parte: Reinaldo Arenas". Universidad Nacional de la Plata. Recuperado de <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/congresos/viiclot/actas-del-vii-congreso-internacional-orbis-tertius-1/actas-del-vii-congreso-internacional-orbis-tertius-1/ponencias/Silva.pdf>
- Sloterdijk, P. (1989). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Taurus.
- Soto, F. (1991). "Celestino antes del alba: escritura subversiva sexualidad transgresiva". *Revista Iberoamericana*, 57(154): 345-354.
- Souquet, L. (2011). "Reinaldo Arenas: simulacros e imagen 'delirante' contra la falsedad del realismo socialista". *Simposio internacional. Imágenes y realismos en américa latina*. Leiden: Universidad de Leiden
- Stern, A. (1950). *Filosofía de la risa y el llanto*. Buenos Aires: Ediciones Imán.
- Urbina, N. (1991). "La risa como representación del horror en la obra de Reinaldo Arenas". *The Americas Review: A Review of Hispanic Literature and Art of the USA*. Recuperado de <http://www.tulane.edu/~urbina/NicasioHome.CritArt.RA-dece.html>
- Valcarcel, C. (1991-1992). "La escritura póstuma de Reinaldo Arenas: *Viaje a La Habana*". *Revista Cauce*, Universidad de Sevilla, (14-15): 571-584.
- Vega, J. (2002). *Reinaldo Arenas: una vida carnavalesca*. Haverford College Senior Thesis Archive. Recuperado de [thesis.haverford.edu/dspace/bitstream/handle/10066/.../2002VegaJ.pdf?...1](http://thesis.haverford.edu/dspace/bitstream/handle/10066/.../2002VegaJ.pdf?...1)
- Zarzar, C. (2010). "Diógenes de Sínope y los filósofos perros: algunas consideraciones sobre el ideario del movimiento cínico en la antigüedad". *Revista Electrónica Historias de Orbis Terrarum*, Santiago. Recuperado de [www.orbisterrarum.cl](http://www.orbisterrarum.cl)

**E**l quinismo en *El Mundo Alucinante* de Reinaldo Arenas, de Elmer Jeffrey Hernández, es un trabajo que involucra varios discursos para iluminar una de las zonas más interesantes de la obra del escritor cubano: la tensión entre cinismo y quinismo (Sloterdijk). Esto se constituye en el germen de una aproximación vasta y provechosa a la narrativa latinoamericana desde una categoría que da nueva fuerza a viejas discusiones. En el prólogo a su novela y en otros escritos, el mismo Arenas había apuntado las corrientes de sentido intencional que corren bajo la historia de fray Servando, con vinculaciones autobiográficas que se hacen evidentes a posteriori, como lo muestra este libro.

El estudio es producto de un proyecto de investigación que entrega sus primeras conclusiones, pero promete avanzar en el problema de las complejas relaciones de la falsa conciencia ilustrada con las proposiciones del juego entre el saber y el poder en la literatura latinoamericana.

Con un alto grado de elaboración personal, el autor demuestra un perfecto dominio de los conceptos que sustentan su pesquisa y una gran capacidad para aplicarlos sistemáticamente, pero sin sumisiones textuales, al tiempo que desarrolla una hermenéutica sólida y enriquecedora, en diálogo con las perspectivas críticas actuales sobre la obra de Reinaldo Arenas.

Carlos A. Castrillón  
Universidad del Quindío